Revista de Hispanismo Filosófico

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 18 - septiembre, 2013 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

JOSÉ Mª ZAMORA CALVO
Neopitagorismo en Hispania: Moderato de Gades *9*

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ PARDO
La filosofía crítica del Padre Feijoo *31*

PEDRO RIBAS RIBAS
¿Marx anti-Bolívar? *51*

AURELIA VALERO PIE
Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del "transtierro" *71*

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU
Francisco Romero y sus cartas con intelectuales exiliados españoles: José Ferrater Mora *89*

NOTAS

STEPHEN ROBERTS
Del sentimiento trágico de la vida (1913) *115*

MANUEL MARÍA URRUTIA
Tres textos desconocidos de Unamuno en "Heraldo de Madrid" *123*

JUAN ANTONIO NICOLÁS
Proyecto "Leibniz en español": Ensayos de Teodicea *131*

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ
La Fundación María Zambrano: 25 años de historia *139*

GERARDO BOLADO
Marcelino Menéndez Pelayo (1912-2012). En el primer centenario de su muerte *147*

ZOFIA MARZEC Y KAMILA KRUSZYNSKA
Janusz Wojcieszak (1953-2012). In memoriam *159*

PEDRO RIBAS RIBAS
Francisco Fernández Buey (1943-2012). In memoriam *163*

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES
Luis Gómez Llorente (1939-2012). In memoriam *167*

JULIÁN SERNA
Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013). Un hombre de palabra *173*

ALBERTO GOMIS
Jaume Josa (1945-2012). In memoriam *177*

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ POULET
Eugenio Trías (1942-2013). In memoriam *181*

RESEÑAS *185*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *337*

Consejo de Redacción:

Director: José Luis Mora García (UAM, España)
Secretario: Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC)
Secretarios Técnicos: Delia Manzanero (UAM, España); Carlos Agüero Iglesia (Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC, España); Gemma Gordo Piñar (UAM, España); Iliaris Avilés-Ortiz (UAM, España); Roberto Dalla Mora (UAM, España), Matías Silva (UAM, España).

Vocales: Tomás Albaladejo, Juana Sánchez-Gey Venegas y Leticia Sánchez de Andrés 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 María Martín por la Universidad de Salamanca (España); Cristina Hermida y Pedro Ribas a propuesta de la Asamblea de la AHF.

Consejo Asesor:

Walther L. Bernecker (Universidad de Erlangen, Alemania), Mauricio Beuchot (UNAM, México), Giuseppe Cacciatore (UNINA, Italia), Rafael Chabrán (Whittier College, Estados Unidos), Pio Colonnello (Università della Calabria, Italia), Manuel Domínguez (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), José Esteves Pereira (UNL, Portugal), Pablo Guadarrama (UCLV, Cuba), Manuel Maceiras Fafián (UCM, España), Hans-Jörg Neuschäfer (Universidad de Saarbrücken, Alemania), Javier Ordóñez (UAM, España), Anthony Stanton (El Colegio de México, México), Gabriel Vargas Lozano (UAM, Iztapalapa, México), J. F. Botrel (Universidad de Rennes 2, Francia), Harald Wentzlaff-Eggebert (Universidad de Jena, Alemania), Diego Hurtado de Mendoza (Universidad de San Martín, Buenos Aires)

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 (IULM ,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 de Berna, Suiza), 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.

© 2013 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

José Mª Zamora Calvo
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

José Manuel Rodríguez Pardo
(Fundación Gustavo Bueno, España)

Pedro Ribas Ribas
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Aurelia Valero Pie
(El Colegio de México, México)

Clara Alicia Jalif de Bertranou
(Universidad Nacional de Cuyo/CONICET, Argentina)

Stephen Roberts
(Universidad de Nottingham, U.K.)

Manuel María Urrutia
(Universidad de Deusto, España)

Juan Antonio Nicolás
(Universidad de Granada, España)

Juan Fernando Ortega Muñoz
(Fundación María Zambrano, España)

Gerardo Bolado
(Universidad Nacional de Educación a Distancia - Cantabria, España)

Zofia Marzec y Kamila Kruszynska
(Universidad de Varsovia, Polonia)

Antonio García Santesmases
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Julián Serna
(Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia)

Alberto Gomis
(Universidad de Alcalá, España)

José Manuel Martínez Pulet
(IES Duque de Rivas)

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

Gracias

Nadie, ni nada, ni personas ni cosas cumplen años sin tener que agradecer a quienes han hecho posible que esas mismas cosas y personas alcancen un lugar más elevado en el proceso que conforma la vida de las personas y las cosas. Somos las personas quienes hacemos las cosas pero no nos confiemos, estas, también, nos hacen. Aun en el supuesto de que una revista, la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* pueda ser considerada, sin más, una cosa, reconozcamos que ha venido a formar parte de las personas que la hacen, bien escribiendo, leyendo, evaluando textos, corrigiendo pruebas o haciendo sugerencias… No se alcanzan 18 números —otros tantos si los contamos por años—, sin un proyecto bien trazado y sin una ejecución realizada en equipo, con tanta generosidad como conocimiento. Mas nosotros tampoco somos los mismos que hace 18 años; somos mejores gracias a la revista y a quienes han puesto sus conocimientos, su trabajo como investigadores, sus capacidades como lectores de libros de filosofía en lengua española y portuguesa, o su generosidad para contar la densa actividad académica en torno al cultivo y difusión de la filosofía. Varios miles de páginas, decenas de artículos y notas, centenares de reseñas y un buen puñado —en verdad, varios— de informaciones, son fruto de muchas horas de trabajo y de muchas relaciones personales —ahora se dice "redes"— entre profesionales de la historia del pensamiento en lengua española y portuguesa que tratan de hacer justicia a una producción creciente, cuando no hace demasiado tiempo se consideraba inexistente.

Aunque en el mundo académico somos adiestrados para esconder nuestros sentimientos en aras del cultivo de un saber que debe basarse en la objetividad, no es menos cierto que se nos debe permitir que los manifestemos, en fecha señalada, concediendo en lo necesario al pudor y a la mesura para que, no superando los límites del buen gusto y la medida, expresemos, por una vez, el alma. No se puede leer a nuestros autores como si no viéramos su alma cuando es así que todos ellos la dejan entrever en sus actividades y decisiones, en sus libros o artículos y hasta en los silencios. Es lo que tiene no querer, o no poder, o ambas cosas, prescindir de las circunstancias pues, cuando se sostiene tal idea, se queda comprometido, de por vida, al querer dotarla de sentido o al buscar el sentido que encierra. Es lo que tiene, también, no querer, o no poder, prescindir de las cosas. Algunos se lo recordaron (por no decir que se lo reprocharon) al propio Ortega, pero no acabó de hacerles caso, ni él mismo se creyó del todo que su discípulo José Gaos fuera un pensador "provinciano" por ocuparse de la filosofía latinoamericana. Esos maniqueísmos ya quedaron superados, si alguna vez tuvieron algún fundamento, y esa es una de las cosas que hemos aprendido en esta aventura.

Pues esta "cosa" que llega al lector ahora, lo hace casi al tiempo que la Asociación de Hispanismo Filosófico cumple 25 años (23 de septiembre de 1998-otoño de 2013). Creemos que es una justificación —que no excusa— suficiente para que se nos

permita esta manifestación de bienestar, prudente y medida, nacida de la sinceridad que busca la justicia del reconocimiento, igualmente medido, a quienes la impulsaron y a quienes han puesto las ideas que la han permitido mejorar, sin saltos, sin mucho ruido, pero sin pausa. Cuando se cumplieron los veinte años reprodujimos en la revista el acta fundacional (n. 13, 2008) al tiempo que celebrábamos, con amigos, en el Salón de Grados de la Universidad Complutense de Madrid, aquel cumpleaños y nos dejábamos ya alguna tristeza por las huellas marcadas de amigos sobre los que ya solo cabía el recuerdo. A los nombres que figuran en aquel papel —apenas comenzaban los ordenadores— nuestro reconocimiento. Y con ellos, a los socios de antes y de ahora la gratitud por su confianza en esta empresa tan académica como amigable. En verdad, solo cabe compartir estos sentimientos recíprocamente pues es la única razón de ser de este grupo sin vértice pero con norte.

Desde entonces han pasado bastantes cosas, unas pocas tienen carácter interno (cuatro ediciones de las Jornadas de Hispanismo: Santander y Lisboa, 2009; Santiago de Compostela, 2011; Granada, 2013; tres volúmenes editados por la Fundación Ignacio Larramendi y cuatro números más de la revista); y otras, seguramente más importantes, nos conciernen en la vida académica y afectan a todos los ámbitos de la vida y, también, a la función misma de la filosofía. No es lugar aquí para abordar la complejidad de los tiempos pero el mismo Ortega siempre apelaba a que la filosofía debía estar a la altura de los mismos y Zambrano traducía estas palabras por la imprescindible vigencia que sumaba a la no menos imprescindible continuidad. Pero sí, al menos, debemos recordar los retos que tiene la filosofía como saber constructor de la racionalidad sobre la que tiene que asentarse la convivencia.

La Asociación de Hispanismo Filosófico, y las personas que forman parte de ella, tienen el deber de ofrecer a las sociedades de la Península Ibérica y de América su dedicación a la investigación como bagaje del que sacar todas esas potencialidades positivas que la historia dejó sin realizar y que deben ser aprovechadas en la construcción de modelos más justos, más humanos, que eviten exclusiones y sirvan para crear nuevas formas de racionalidad inclusivas, rechazando la dictadura de los medios tanto como la del "todo vale". La dimensión peninsular, como parte de un proyecto iberoamericano de amplio calado en el cual América juega un papel decisivo en estos momentos, es un reto para este grupo de investigadores y profesores de la historia del pensamiento en lengua española y portuguesa. Se incluyen, claro está, los muchos estudiosos del ámbito del hispanismo —en verdad, hispanismos, cualquiera sea la lengua desde la que se cultivan— que se halla, precisamente ahora, en una fase muy interesante de su desarrollo y tiene mucho que aportar en un proyecto de naturaleza cosmopolita.

Por eso no entendemos las restricciones que se plantean, en España y en otros países, a la filosofía y, menos aún, al estudio de su historia, pues sabemos por ella que hemos tenido precursores en los principales campos del conocimiento: filosófico, científico, de la creación literaria y de todas las artes y, también, los que han tenido que ver con las declaraciones sobre la tolerancia, la libertad de cultos, derecho a la educación, libertad de conciencia y la paz real. Por supuesto, ha habido otros muchos pensadores, sea cual sea su origen, como recordaba el presidente de la conferencia de decanos de Filosofía, profesor Antonio Campillo (*El* País, 13 de abril de 2013), que constituyen lo mejor de la tradición occidental y sin cuyo conocimiento es difícil

hablar con propiedad de educación. Formamos parte de la misma. No puede privarse a las nuevas generaciones del conocimiento, precisamente, de eso que se considera lo mejor de occidente en aras de una formación tecnocrática que es caldo de cultivo para el mantenimiento de concepciones anacrónicas.

Así pues, al celebrar estos 25 años, la AHF mantiene su compromiso de trabajo por el mejor conocimiento de nuestras tradiciones que deben ser estudiadas conjuntamente entre los países peninsulares y América, con el proyecto de contribuir a un mundo mejor. La utopía razonable está en la raíz de nuestras tradiciones. Y debemos hacerlo en colaboración con instituciones que forman parte de nuestra asociación como socios institucionales: las Fundaciones que representan el legado de grandes filósofos; las universidades o centros de enseñanza a los que pertenecemos y, especialmente, con las universidades que apoyan expresamente esta revista desde sus comienzos; con la editorial que distribuye esta revista: Fondo de Cultura Económica que cumple cincuenta años en España también en 2013. Y con el proyecto DIGIBIS, de la Fundación Ignacio Larramendi, que nos ha editado ya cinco volúmenes de manera absolutamente generosa.

Desde la fidelidad a este proyecto, la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* ofrece al lector, en este número, un contenido denso que responde a las líneas trazadas con anterioridad. De los cinco artículos seleccionados hay tres que tratan esta especial relación con América: los que firman Pedro Ribas sobre el juicio que Marx se formó de Bolívar; Aurelia Valero sobre José Gaos y la construcción de las metáforas del "transtierro"; y Clara Jalif sobre la correspondencia Ferrater Mora-Francisco Romero. Se trata de investigaciones de primera mano, con recuperación de inéditos o textos muy poco conocidos que muestran dimensiones de estos autores o de sus lectores, en el caso del Marx "¿anti-Bolívar?" que tanta repercusión tuvo.

Desde hace algunos años tratamos de atender, en no menor medida, al estudio de pensadores de otras épocas, para lo cual contamos con buenas investigaciones de especialistas: José María Zamora estudia a un protohispano: Moderato de Gades, un contemporáneo de Séneca, pitagórico, poco conocido, que no escapó a la atención de Menéndez Pelayo y de su discípulo Bonilla y San Martín ni tampoco a alguno de los filósofos más recientes; y José Manuel Rodríguez aborda la filosofía crítica de Feijoo, un pensador cada vez más reivindicado y tanto o más que en España, en México donde cuenta con buenos estudios. Queremos incidir en esta línea de manera continuada.

Incluye, también, un bloque de notas muy compacto que trata de cubrir una efeméride importante: el centenario de la publicación de *El sentimiento trágico…* como concluyó Unamuno su larga meditación sobre este tema, fruto de una década larga de profundizaciones. Los profesores Stephen Roberts y Manuel Urrutia nos recuerdan la figura del rector salmantino. La tercera nota es una información sobre un proyecto de largo alcance: "Leibniz en español" que dirige el profesor Juan Antonio Nicolás. La labor de traducción que ha tenido una larga tradición entre nosotros, y en los exiliados algunos muy cualificados, tiene ahora continuidad en Granada con esta empresa que incluye dentro de si un programa intenso de difusión de la obra de Leibniz para el mundo de lengua española. Juan Fernando Ortega Muñoz ha estado al frente de la Fundación María Zambrano durante los 25 años que tiene de vida esta institución de Vélez Málaga. Su historia está repleta de actividades, de investigaciones, monografías y, no menos, de recuerdos de quien fuera filósofa, nacida en esta ciudad andaluza. Toda

esta labor culmina ahora con la publicación de las O.C. que dirige Jesús Moreno. Y completa estas notas de carácter informativo, que no excluyen la reflexión interna, una densa información de todo lo que se ha hecho sobre la figura de Marcelino Menéndez Pelayo en el año del centenario de su muerte (1912-2012), escrita por Gerardo Bolado. Se trata de un esfuerzo muy notable pero estas cartografías son imprescindibles para hablar de las cosas con fundamento (en singular).

En la vida hay tiempo para la esperanza. Nace del recuerdo de quienes nos han dejado durante este año: Janusz Wojcieszak (Zofia Marzed), Francisco Fernández Buey (Pedro Ribas), Luis Gómez Llorente (Antonio Santesmases), Guillermo Hoyos (Julián Serna), Jaume Josa (Alberto Gomis) y Eugenio Trías (Martínez Pullet). Todos ellos, estudiosos de su obra y personas cercanas a su trayectoria personal, ofrecen testimonio de que sus vidas forman ya parte de las de otros muchos[1].

La revista se completa con un conjunto muy amplio de reseñas que da cuenta de una parte importante de la producción filosófica y de sus zonas fronterizas durante los dos últimos años. Agradecemos a todos quienes aceptan la propuesta del Consejo de Redacción esta tarea que contribuye a una mejor difusión de trabajos de investigación historiográfica, monografías, libros colectivos, recuperación de epistolarios inéditos, etc. de todo un bagaje cuyo índice da una idea muy aproximada de la producción en el ámbito de la filosofía de lengua española y portuguesa.

Informamos, también, de la vida académica: congresos nacionales e internacionales, seminarios y encuentros que hallan aquí sus cronistas atentos para que ahora y en el futuro quede constancia de muchos detalles que se perderían de no ser contados. Y, finalmente, se ofrecen sinopsis de las tesis defendidas durante los dos últimos años. En algún momento habremos de hacer un recuento completo de las tesis sobre autores españoles, portugueses y americanos leídas en las últimas décadas. Esto nos permitiría trazar un mapa preciso de dónde se ha puesto más interés y, también, dónde hay autores o temas que aún no están suficientemente estudiados.

Gracias, pues. La gratitud nos hace recordar que las personas hacen las cosas, decíamos, y esto nos lleva a reivindicar que las personas jóvenes necesitan apoyo para que esas cosas puedan seguir haciéndose, es decir, necesitan becas, plazas de profesores, de investigadores. Detrás de una revista hay muchas personas, mucho trabajo, dedicación y esfuerzo. Sin las personas no hay nada. La esperanza, es, pues, imprescindible para personas y para proyectos. Sin medios suficientes muchas empresas serán muy precarias, sin personas, serán sencillamente imposibles. Nuestra vida será peor.

Al dejar este ejemplar en manos del lector nos quedamos con la esperanza. Mas esta nunca se basó en la ingenuidad.

José Luis Mora García
Presidente de la AHF
Consejo de Redacción

[1] Con la presentación ya cerrada tenemos conocimiento del fallecimiento del profesor Roberto Heredia Correa (1937-2013). Fue uno de los fieles asistentes al Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana en Salamanca durante las ediciones de los años noventa. Todavía recordamos sus importantes intervenciones sobre fray Alonso de la Vera Cruz o la asunción del pasado indígena por parte de los criollos novohispanos que pueden leerse en las Actas del Seminario.

Neopitagorismo en Hispania: Moderato de Gades*

Neo-Pythagoreanism in Hispania: Moderatus of Gades

JOSÉ Mª. ZAMORA CALVO
Universidad Autónoma de Madrid
jm.zamora@uam.es

Resumen: Moderato de Gades, neopitagórico de finales del s. I d.C., interpreta las hipótesis del *Parménides* como una proporción metafísica, transmutando cada una de estas aproximadamente en las mismas ocho que Amelio, discípulo de Plotino en Roma, identificó en el s. III. En este artículo analizamos los testimonios sobre la vida y cronología de Moderato y su pensamiento, siguiendo las siguientes escalas: a. Porfirio: sobre el compendio pitagórico; b. Estobeo: sobre el número; c. Simplicio: sobre la materia; d. Siriano: sobre la diferencia del uno y la mónada; y e. Proclo: sobre la armonía.
Palabras clave: Moderato de Gades, Neopitagorismo, Uno, Díada, Mónada, Materia, Armonía.

Abstract: Moderatus of Gades, a Neopythagorean of the late first century AD, understands the hypothesis of Plato's *Parmenides* as a metaphysics proportion, by transmuting each hypothesis into approximately thesame eight that Amelius, a disciple of Plotinus in Rome, identified inthe third century AD. In this paper we analyze the testimoniesabout life and chronology of Moderatus and his thoughts, according to the following scales: a. Porphyry: on the Pythagorean compendium, b. Stobaeus: on the number c. Simplicius: on matter, d. Syrianus: on the difference of the one and the monad, and e. Proclus: on harmony.
Keywords: Moderatus of Gades, Neo-Pythagoreanism, One, Dyad, Monad, Matter, Harmony.

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación "Éticas griegas y filosofía contemporánea", subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad (Ref. FFI2009-09498). Algunos de los aspectos aquí tratados se expusieron en la Universidad Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, dentro del Congreso Internacional: "L'Intellect et l'Un. Aspects de la Métaphysique dans le Medioplatonisme", celebrado en octubre de 2008, con la ponencia intitulada: "L'hénologie de Modératus de Gadès". Quisiera agradecer a Sylvain Roux su invitación, y las observaciones realizadas. Expreso asimismo mi agradecimiento a mi colega y amigo, Jorge Pérez de Tudela, quien me alentó a estudiar la figura de este autor neopitagórico.

> "Si en Séneca importa mucho más el moralista que el metafísico, no sucede lo mismo con otro filósofo español del primer siglo de nuestra era, el pitagórico Moderato de Cádiz, cuyos fragmentos, tan importantes en la evolución neoplatónica de Alejandría, nos han conservado, si bien en escaso número, Stobeo y Simplicio"[1].

Se cumplen justo cien años de la contestación al discurso de ingreso de Adolfo Bonilla y San Martín, pronunciado en la Real Academia de la Historia, por Marcelino Menéndez Pelayo, el 26 de marzo de 1911. Desde entonces, la figura de Moderato de Gades ha despertado un incipiente interés entre los estudiosos de la filosofía antigua animados por explorar el pitagorismo que recorre los confines del Imperio Romano, y se instala en el sur de Hispania a comienzos de nuestra era[2]. Desgraciadamente, aún hoy solo disponemos de la misma edición de los fragmentos que manejaban Menéndez Pelayo y Bonilla[3]. En la actualidad, investigadores, entre los que se incluyen también españoles como García Bazán[4] y Ramos Jurado[5], han realizado un valioso esfuerzo en la revisión y actualización de los textos y análisis consagrados a Moderato.

Por nuestra parte, pretendemos exponer y comentar los aspectos ligados a la vida y cronología del neopitagórico gaditano, así como examinar y ordenar las "piezas arqueológicas" que sobre su pensamiento nos han transmitido autores posteriores. En esta etapa, nos centraremos en la hermenéutica de su compendio pitagórico, la concepción del alma como armonía matemática, los tres unos y la materia, las relaciones con las corrientes del neopitagorismo y platonismo medio, y la influencia ejercida en la escuela de Plotino.

1. Vida y cronología

Moderato (Μοδέρατος) proviene de Gades, del extremo occidental del mundo grecorromano. Por los escasos datos doxográficos que conservamos[6], podemos constatar

[1] Menéndez Pelayo, M., *Obras Completas del Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo*, Madrid, Casa Editorial de D. Victoriano Suárez, 1918, p. 389. A. Bonilla y San Martín le dedicó su estudio: "Moderato de Gades, filósofo pitagórico español", *Archivo de Historia de la Filosofía*, 1, 1905, pp. 30-36.

[2] Una bibliografía sobre Moderato puede consultarse en Deitz, L., "Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986", en Temporini, H.-Haase, W. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (= ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuren Forschung*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, II, 36.1, 1987, p. 173; Charlo Brea, L., "Escritores gaditanos de la Antigüedad clásica", en Maestre Maestre, J.M., Charlo Brea, L. & Serrano Cueto, A. (eds.), *Estudios sobre Columela*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz-Cátedra Adolfo de Castro-Universidad de Cádiz, 1997, pp. 93-99; y Riedweg, C., *Pythagoras. Leben-Lehre-Nachwirkung. Eine Einführung*, Múnich, Beck, 2002, pp. 40-41.

[3] Cfr. Mullach, F.W.A., *Fragmenta philosophorum graecorum*, París, Ambrosio Firmin Didot, 1867, II, pp. 48-50.

[4] Cfr. García Bazán, F., "Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 15, 1998. pp. 15-36.

[5] Cfr. Ramos Jurado, E.A, "Moderato de Gades: estado de la cuestión. Cronología y forma de vida", *Habis*, 34, 2003, pp. 149-160; y "Dos nuevos fragmentos de Moderato de Gades", *Habis*, 39, 2008, pp. 167-169.

[6] Sobre los testimonios preservados de Moderato, véanse: Eusebio, *Historia ecclesiastica,* VI 19, 8 (= *Suidae Lexicon, s. v.*, Ὠριγένης, Ω 182, III, p. 617, 3-8 Adler; Porfirio: *Vita Plotini,* 20, 74-76; 21, 6-9; Focio, *Bibliotheca,* 167, 114b; Proclo, *In Timaeum,* II, p. 19, 3-7 Diehl; Siriano, *In Metaphysicam*, p.

que se integra en la corriente del neopitagorismo[7]. Este término agrupa diferentes escuelas filosóficas que se extienden desde finales del período helenístico hasta comienzos de la época imperial (después de finales del siglo I a.C.). Todas estas escuelas basan sus enseñanzas en Pitágoras, tanto en los aspectos prácticos y éticos de su doctrina como en la vertiente religiosa y acusmática. Después de Eudoro de Alejandría, filósofo del s. I d.C. que trata de reconstruir las enseñanzas de Platón en términos pitagóricos, encontramos una serie de platónicos, a menudo denominados "pitagóricos" (Πυθαγόρειοι), cuya exposición de la doctrina de los principios da muestras de una clara influencia del pitagorismo. En esta corriente "neopitagórica" se sitúan Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa, Teón de Esmirna, Cronio y Numenio de Apamea. Tal como atestiguan los viajes de Apolonio de Tiana, las comunidades se hallan diseminadas a lo largo de todo el imperio[8]. El renacimiento del *pitagorismo* se extiende desde Egipto —Eudoro de Alejandría, Soción de Alejandría— a Roma —Nigidio Fígulo, los Sextios—, Tarento —Lucio Crassicio—, Asia Menor —Numenio de Apamea, Apolonio de Tiana y Nicómaco de Gerasa— hasta la Bética —Moderato de Gades—.

Casi nada nos ha llegado sobre la vida y los aspectos cronológicos de Moderato. En la cuestión séptima del libro VIII de las *Quaestiones convivales (Συμποσιακὰ προβλήματα)*, Plutarco menciona a Lucio[9], de origen etrusco, presentado como discí-

151, 20-22 Kroll; Jerónimo, *Adversus Rufum,* III 39, 30-32. Cfr. de Vogel, C.J., *Greek Philosophy. A Collection of Texts with notes and Explanations*, III: *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden, E.J. Brill (2ª ed. 1964), pp. 348-351, n. 1285-1286; Capelle, W., "Moderatus", en *Pauly-Wissowa,* Stuttgart, J.B. Metzler, XV.2, 1932, col. 2318-2320; y Centrone, B. & Macris, C., "Modératus de Gadès", en *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, C.N.R.S, IV, 2005, pp. 545-548.

[7] Sobre el neopitagorismo, véanse Dillon, J., *The Middle Platonists*. *A Study of Platonism, 80 BC to AD 220*, Londres, Duckworth, 1977 (2ª ed. 1996), pp. 114-135 y pp. 342-380; y Frede, M., "Neopythagoreanism", en Cancik, H. & Schneider, H. (eds.), *Brill's New Pauly*, Leiden, E.J. Brill, 2011. *Brill Online*, Universidad de Lausana. 26 de marzo de 2011: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e821360

[8] Cfr. Lyall Bowie, E., "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", en *ANRW*, II, 16.2, 1978, pp. 1671-1684. Según Montero Díaz, "Este pitagorismo de estilo y de vigor romano habría de extenderse por todo el Imperio", ("Moderato de Gades en la crisis del pensamiento antiguo", en *De Caliclés a Trajano. Estudios sobre historia política del Mundo Antiguo,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, p. 165).

[9] A este Lucio, filósofo neopitagórico, originario de Etruria, discípulo de Moderato, Plutarco lo hace intervenir además de en *Συμποσιακά* - *Quaestiones convivales,* VIII 7 y 8, en el *De facie*. Dillon (cfr. *o. c*.., p. 345, n. 1) establece la posibilidad de que se trate del mismo Lucio del que se inspira Nicóstrato de Atenas, filósofo platónico, en su crítica a las categorías de Aristóteles, que conoce Porfirio (Simplicio, *In Categorias,* p. 21, 4 sq. Kalbfleisch) y Jámblico (I 3, p. 268, 22; 329, 14; 370, 1.7; 381, 23). Según Simplicio (p. 1, 19-20), Nicóstrato retoma en parte las aporías ya esgrimidas por un tal Lucio, que podría ser el amigo del Herodes Ático del que habla Filóstrato (*Vitae Sophistorum***,** II 8 sq.; p. 64, 20 sq. Kayser), pero esto debe afirmarse, si se reconoce que el propio Filóstrato lo ha confundido con el compilador de las diatribas de Musonio Rufo. El Lucio de Simplicio es platónico (cf. p. 73, 28). Probablemente, incluso cuando se menciona a Lucio solo, sus aporías fueran transmitidas por Nicóstrato a la tradición posterior (a Porfirio y a Jámblico, y posteriormente a Simplicio).

Las aporías de Nicóstrato pasaron a Simplicio por el gran *Comentario* perdido de Porfirio *sobre las Categorías*, en siete libros (p. 2, 5), como señalan algunos pasajes (p. 21, 2.5; 29, 25.29; 30, 16.23; 48, 1.11; 414, 27.34). Paralelamente al comentario de Porfirio, Simplicio utilizaba también el de Jámblico (p. 3, 3), quien se había dedicado asimismo a elaborar una respuesta a las aporías de Nicóstrato (cf. p. 268, 22 sq.; 369, 14, sq.; 381, 20 sq.).

pulo de Moderato, que participa en el banquete organizado por su amigo Sexto Sila[10] con motivo de su llegada a Roma, tras una larga ausencia. A esta cena asisten, además de Lucio, discípulo de Moderato, Sila, Plutarco y Filino. Dado que la fecha hipotética de este encuentro tiene lugar en torno al año 90 d.C., podemos encuadrar, de una manera aproximada, la actividad filosófica de Moderato en el s. I d.C.

> *Cuestión Séptima. Sobre los símbolos pitagóricos en los que se exhortaba a no acoger en casa a la golondrina y a sacudir los cobertores nada más levantarse.*
> Sila el cartaginés, a mi llegada a Roma después de un cierto tiempo, mandándome aviso de una cena de recepción, como la llaman los romanos, invitó a unos pocos compañeros y especialmente a un discípulo del pitagórico Moderato, de nombre Lucio, natural de Etruria. Pues bien, viendo este a nuestro Filipo abstenerse de seres animados, como era natural, se sintió impelido a hablar sobre las doctrinas de Pitágoras y lo hizo etrusco, no por línea paterna, como algunos otros, sino que él mismo había nacido y se había criado y educado en Etruria, apoyándose no menos en símbolos, como por ejemplo, en el hecho de sacudir los cobertores al levantarse de la cama y no dejar en la ceniza la señal de una olla retirada, sino borrarla, y no acoger golondrinas en casa ni pasar por encima de una escoba ni criar en casa una rapaz, pues afirmó que esto que los pitagóricos dicen y escriben solo los etruscos lo observan y guardan de hecho[11].

Partidarios de la historicidad de este testimonio transmitido por Plutarco, situamos la actividad filosófica de Moderato en la segunda mitad del siglo I d.C[12]. Asimismo, mediante la referencia a su discípulo Lucio, podemos establecer que el maestro seguía un modo de vida pitagórico (βίος πυθαγορικός), y ambos consideraban a Pitágoras etrusco, tirreno, lo que parte de una tradición que inicia Aristóxeno, y se consolida en el siglo I d.C[13].

Probablemente, aunque no podemos proponer esta tesis con seguridad por falta de datos, Moderato pertenece a la familia de Columela[14], es decir, entronca con la *gens*

[10] Cfr. Plutarco, *Quaestiones convivales,* VIII 1, 727 b-c.

[11] Plutarco, *Quaest. conv.,* VIII 1, 727 a6-c7 Hubert: Περὶ συμβόλων Πυθαγορικῶν, ἐν οἷς παρεκελεύοντο χελιδόνα οἰκίᾳ μὴ δέχεσθαι καὶ τὰ στρώματα συνταράττειν εὐθὺς ἀναστάντας

Σύλλας ὁ Καρχηδόνιος εἰς Ῥώμην ἀφικομένῳ μοι διὰ χρόνου τὸ ὑποδεκτικόν, ὡς Ῥωμαῖοι καλοῦσιν, καταγγείλας δεῖπνον ἄλλους τε τῶν ἑταίρων παρέλαβεν οὐ πολλοὺς καὶ Μοδεράτου τινὰ τοῦ Πυθαγορικοῦ μαθητήν, ὄνομα <Λεύκιον>, ἀπὸ Τυρρηνίας. οὗτος οὖν ὁρῶν Φιλῖνον τὸν ἡμέτερον ἐμψύχων ἀπεχόμενον, οἷον εἰκός, εἰς τοὺς Πυθαγόρου λόγους προήχθη· καὶ Τυρρηνὸν ἀπέφηνεν, οὐ πατρόθεν, ὥσπερ ἕτεροί τινες, ἀλλ' αὐτὸν ἐν Τυρρηνίᾳ καὶ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καὶ πεπαιδεῦσθαι τὸν Πυθαγόραν ἰσχυριζόμενος οὐχ ἥκιστα τοῖς συμβόλοις, οἷόν ἐστι καὶ τὸ συνταράττειν ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς τὰ στρώματα καὶ χύτρας τύπον ἀρθείσης ἐν σποδῷ μὴ ἀπολείπειν ἀλλὰ συγχεῖν καὶ χελιδόνας οἰκίᾳ μὴ δέχεσθαι μηδὲ σάρον ὑπερβαίνειν μηδὲ γαμψώνυχον οἴκοι τρέφειν· ταῦτα γὰρ ἔφη τῶν Πυθαγορικῶν λεγόντων καὶ γραφόντων μόνους ἔργῳ Τυρρηνοὺς ἐξευλαβεῖσθαι καὶ φυλάττειν.

[12] Véase, sobre esta datación, Ramos Jurado, E.A., "Moderato de Gades: estado de la cuestión: cronología y forma de vida", *Habis*, 34, 2003, p. 154.

[13] Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata,* I 62; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum,* VIII 1; y Teodoreto, *Graecorum Affectionum Curatio,* I 24. Sobre esta información, véanse Ramos Jurado, E.A., *o. c.,* p. 154; así como Carcopino, J., *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París, Flammarion, 1963, p. 182, n. 2.

[14] Lucio Junio Moderato Columela, ciudadano romano nacido en Gades, es autor de una obra sobre la economía y la vida rural, *De re rustica*, dividida en doce libros, y escrita a mediados del siglo I d.C. Columela fue tribuno militar de la *Laegio VI Faerrata*, que estuvo destinada en Siria. Cfr. Martin, R.,

Iunia, instalada en Gades en la segunda mitad del siglo I d.C. Tanto en su enseñanza como en sus escritos prefiere el griego, en vez del latín, tal como aparece en los fragmentos que conservamos de sus *Lecciones pitagóricas*, que constaba de once libros.

Su lugar de origen, Gades[15], de fundación fenicia, situada en Occidente, se halla en una encrucijada entre el mundo grecohelenístico y romano, punto de intercambios comerciales con Oriente, ya que es ruta de paso de los navegantes mediterráneos. En la mitología las descripciones de Gades se relacionan con Heracles y el robo de los bueyes de Gerión. En la isla de Eritia, traspasadas las columnas, pacían los bueyes de Gerión[16]. Para Estrabón, cuando Píndaro emplea la expresión "puertas gaditanas", alude a las columnas de Hércules[17]. El héroe entra en contacto con Tartessos, lo que nos exhorta a recurrir a la antigua teoría acerca de la identificación con Gades[18]. Coincidiendo con el esplendor socioeconómico de la ciudad, el florecimiento intelectual gaditano se enmarca entre mediados del siglo I a.C. y todo el siglo I d.C. Imbuida en una corriente cultural filohelénica[19], a esta ciudad acuden asiduamente estudiosos extranjeros.

En su *Vida de Apolonio de Tiana*, Filóstrato expone que el tianeo visita Gades con fines fundamentalmente científicos: la observación de las mareas, por una parte, y confirmar aquello que "había oído hablar de la filosofía de los hombres de allí que habían hecho grandes progresos respecto a lo divino"[20], por otra. Como el viaje de Apolonio a Gades coincide con el de Nerón a Grecia en el año 66, y la actividad filosófica de Moderato transcurre, como hemos visto a partir del testimonio de Plutarco, en el último tercio del siglo I, entre ambos filósofos pitagóricos hallamos una gran proximidad cronológica. No obstante, en su biografía Filóstrato no cita a Moderato, por lo

"État présent des études sur Columelle", en *ANRW*, II, 32.3, 1985, p. 1961. Sobre Columela, véanse también García Armendáriz, J.I., *Agronomía y tradición clásica: Columela en España*, Universidad de Sevilla-Universidad de Cádiz, Sevilla, 1995; y Christmann, E., "Columella", en Cancik, H. & Schneider, H. (eds.), *o. c.*, *Brill Online*, Universidad de Lausana. 26 de marzo de 2011: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e303140

[15] "Escribe en una ciudad —Cádiz— en la que el helenismo ha dejado una huella profunda. Cádiz es una de las ciudades más populosas y prósperas no solo de España, sino de todo el Imperio", Montero Díaz, S., *o. c.*, pp. 167-168.

[16] Hesíodo, *Theogonia*, 287 sq., 979 sq.; Esquilo, *Agamemnon*, 870; Píndaro, *Istmica,* 1, 15; *Nemea,* 4, 69*;* Eurípides, *Hercules furens*, 423. Sobre este tema, véase Blázquez, J.M., "Gerión y otros mitos griegos en Occidente", *Gerión*, 1, 1983, pp. 21-38.

[17] Cfr. Estrabón, *Geographica,* III 5, 5; 5, 6. Platón también se refiere a esta ciudad situada en Occidente (cfr. *Gorgias,* 484b; *Timaeus,* 24e; *Critias*, 104b).

[18] Cfr. Alvar, J., "Tartessos = Cádiz. Apuntes para una posible identificación", *Gerión*, Anejos II, 1989, pp. 295-305.

[19] "El griego se habla corrientemente en Roma, y con frecuencia en Cádiz. Moderato, romano de nombre e hispánico por su nacimiento, escribe en griego. No es para los gaditanos una lengua exótica; tampoco una lengua familiar". Montero Díaz, S., *o. c.,* pp. 167-168.

[20] Filóstrato, *Vita Apollonii*, 4, 47 (trad. de Bernabé Pajares, A., *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana,* traducción, introducción y notas, Madrid, Gredos, 1979). La tradición reconoce que Apolonio posee poderes extraordinarios. Sin embargo, estos son considerados de una manera positiva (Apolonio es θεῖος) —como aparece en Filóstratro—, o bien negativa (Apolonio es un μάγος ο γόης) —como le califica Luciano, *Alexander,* 5—. Sobre la historicidad del viaje de Apolonio de Tiana a la Bética hay dudas derivadas del carácter literario de la biografía que le dedica Filóstrato, pero apoyándose en datos reales del pitagórico taumaturgo.

que no podemos deducir una intención por parte de Apolonio de entrevistarse con el gaditano. Dado el interés común por el modo de vida pitagórico, la ausencia de la cita puede deberse bien a que Moderato no se encontrara en ese momento en Gades, sino en otra provincia o en la propia Roma, consagrado a la enseñanza del pitagorismo, o bien que el biógrafo, quizás en aquel momento, desconociera o no otorgara relevancia a la figura del neopitagórico gaditano. Por otra parte, muy probablemente todo nos hace creer que Moderato enseñara en Roma en un momento u otro de su carrera, quizás coincidiendo cronológicamente con la visita de Apolonio de Tiana a su ciudad.

Señala Montero Díaz que "considerable fue también el influjo del neopitagorismo en el llamado platonismo medio. Esta tendencia, en que predomina el matiz estrictamente filosófico, es lo que representa Moderado de Gades"[21]. Desde Praechter[22], el término "platonismo medio" se ha utilizado para designar el período del antiguo platonismo que se inicia con el regreso de la Academia platónica al dogmatismo, bajo la dirección de Atíoco de Ascalón (que falleció en 69 a.C.) hasta el comienzo del neoplatonismo con Plotino (fallecido en 270 d.C.). Aunque el término es moderno, la periodización es antigua, ya que los neoplatónicos se distinguen a sí mismos de lo "antiguos exégetas" preplotinianos[23].

La influencia filosófica de Platón continúa ejerciéndose sin el funcionamiento de la Academia platónica oficial. Fuera de Atenas, en los miembros que integran la corriente del platonismo medio, logra un desarrollo que se construye en parte sobre los cimientos establecidos por los denominados neopitagóricos.

Moderato muestra similitudes con Eudoro en su concepción de los principios pitagóricos. A partir del testimonio de Plutarco, podemos suponer que vivió una vida pitagórica, conforme a las normas acusmáticas. Su filosofía solo se conserva en las reseñas de otros pensadores, resultando muchas veces difícil distinguir la teoría que pertenece a Moderato de la que constituye su fuente.

2. Pensamiento

Conocemos solo una obra de Moderato intitulada *Escolios pitagóricos (Πυθαγορικαὶ σχολαί)*, en diez u once libros[24], casi por completo perdidos, excepto

[21] Montero Díaz, S., *o. c.,* p. 166.

[22] La expresión "platonismo medio" se ha impuesto a partir de su empleo por K. Praechter, en las tres reediciones del primer volumen del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg, Berlín, Mittler und Sohn (10ª ed. 1909; 11ª ed. 1920; 12ª ed. 1927). Asimismo, K. Praechter elabora un esquema historiográfico que interpreta el platonismo desde el siglo I a.C. hasta Plotino desde la perspectiva de las categorías de "eclecticismo" y de "ortodoxia".

[23] Cfr. Proclo, *In Timaeum*, I, p. 218, 2 sq.; II, p. 104, 17 sq.; p. 212, 12-213, 8; III, p. 234, 9 sq.; p. 245, 19 sq. Diehl; Simplicio, *In Physicam*, p. 790, 30 sq. Diels. Sobre el término "platonismo medio", véase Baltes, M., "Middle Platonism", en Cancik, H. & Schneider, H. (eds.), *o. c., Brill Online*, Universidad de Lausana. 26 de marzo de 2011: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e807250

[24] Los manuscritos de Porfirio*, Vita Pythagorae*, 48, 1 presentan varias lecturas *ἐν ἕνδεκα BM : ἕνδεκα VL ἐν δέκα W* (Bücheler). Preferimos la lectura ἐν ἕνδεκα, como des Places.

dos cortos extractos conservados por Estobeo[25] y por Porfirio[26], y otra cita de Porfirio que menciona Simplicio[27].

Según Longino, en el prefacio de su tratado *De finibus*, Plotino ha ofrecido una exposición más clara de los principios pitagóricos y platónicos que la de Moderato, de Numenio, de Cronio y de Trasilo.

> el primero (sc. Plotino), porque se dio a explicar los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus predecesores, ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas[28].

La influencia de Numenio sobre Plotino y Amelio permite explicar la relación que estos mantienen con Pitágoras y Platón. El platonismo al que se adhiere la escuela romana de Plotino está profundamente impregnado de neopitagorismo, cuyo influjo aparece muy marcado en el siglo III.

> (...) y que Plotino, lejos de plagiar los escritos de Numenio y de acatar sus doctrinas, optó por seguir las doctrinas de los pitagóricos y que 'las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas'[29].

Porfirio retoma esta descripción empleando incluso términos similares. El grupo de neopitagóricos que cita —Numenio y Cronio, Moderato y Trasilo— aportan una interpretación de los principios de Pitágoras, que asimismo se atribuyen también a Platón. Podemos suponer que se trata del Uno y de la díada, de la clase que sea, de un modo próximo al pasaje de Moderato que cita Porfirio en la *Vida de Pitágoras*[30]. De este grupo, solo Trasilo antecede a Moderato, pues muere en 36 d.C., un año antes que su protector Tiberio. Aunque poco nos haya llegado sobre el contenido de su obra, la disposición en tetralogías del corpus platónico nos aporta muestras de su alcance y proyección: sitúa el *Parménides* al comienzo de la tercera tetralogía, por delante del *Filebo, Banquete* y *Fedro*. Aunque muchos lo hayan considerado una obra lógica, Trasilo no lo incluye en la segunda tetralogía, consagrada a los diálogos propiamente lógicos, sino en un grupo de cuatro, cuyos integrantes ofrecen una concepción "epóptica" del principio supremo, ya sea la Belleza, el Bien o el Uno.

---

[25] Cfr. Estobeo, *Anthologium,* I 8 y 9, p. 21, 6-25 Wachsmuth. Cfr. Mullach, F.W.A., *o. c.*, p. 48 (frgs. 1 y 2).

[26] Cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae*, 48-53 des Places.

[27] Cfr. Simplicio, *In Physicam*, p. 225, 21-231, 24 Diels.

[28] Porfirio, *Vita Plotini,* 20, 71-76: ὃς (sc. Πλωτῖνος) μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸςαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν· Numenio de Apamea y Cronio son neopitagóricos del s. II; Trasilo floreció bajo Tiberio, y llevó a cabo la división en tetralogías de las obras de Platón.

[29] Porfirio, *Vita Plotini,* 21, 4-9: (...) τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι καὶ τἀκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγὺς εἶναι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν.

[30] Véase *infra*, a. Porfirio: sobre el compendio pitagórico.

Probablemente Moderato era consciente del carácter innovador de su teoría de la materia, elaborando una concepción abstracta de la misma en contraste con el punto de vista concreto de Trasilo. Ahora bien, aunque no fuera un seguidor de Trasilo, podemos establecer de qué modo reacciona contra él. Así, a partir del pasaje citado por Simplicio[31], sabemos que el gaditano critica tanto la concepción de los objetos sensibles que realmente participan de la unidad y la forma, como una teoría excesivamente simple de la materia. La explicación de los cuerpos es la materia ordenada, no una combinación de materia y forma inmanente. Asimismo, la materia es ordenada por el Bien o por "el *lógos* de magnitud formal" o por la división aritmética, y no por la forma como tal[32]. Por lo tanto, Moderato reacciona contra la teoría de que los objetos sensibles realmente participan de la forma y la unidad, lo que conlleva una concepción excesivamente simple de la materia, la creencia de que la materia misma se percibe, y la falta de distinción entre los cuerpos físicos —o formas inmanentes— y los objetos sensibles.

a. Porfirio: sobre el compendio pitagórico

A fin de situar el pensamiento de Moderato, es preciso considerar el testimonio que nos transmite Porfirio en su *Vida de Pitágoras*, 48-53. Según Porfirio, debería tratarse de una obra que presenta de manera sintética la doctrina pitagórica. Para Moderato, dado que los pitagóricos no podían comunicar fácilmente por medio del discurso las ideas incorporales y los primeros principios, con fines pedagógicos recurrieron a su representación por medio de números, del mismo modo que los geómetras utilizan figuras visibles, pero razonan a partir de figuras en sí mismas. Los pitagóricos definen como "uno" el principio de la identidad, de la igualdad, la causa de la conspiración y de la simpatía universal, de lo que permanece idéntico a sí mismo. A su vez, "dualidad" es el principio de la diversidad y de la desigualdad, de lo que es divisible y se halla sometido a un cambio constante. Un discurso de este tipo podría aplicarse a todos los números[33].

> [48] El estudio de los números, como asegura, entre otros, Moderato de Cádiz, que reúne en once libros, muy atinadamente, las opiniones particulares de los escritores, se emprendió por la siguiente razón. Al no poder, dice, transmitir de palabra con claridad las primeras formas y los primeros principios, a causa de la dificultad de concebirlos y de expresarlos, se aplicaron a los números por la claridad de su enseñanza, imitando de ese modo a los geómetras y a los maestros de escuela. Porque como estos, en su intento por transmitir el significado de las letras y estas mismas letras, recurrieron a los caracteres del alfabeto, diciendo que estos caracteres son las letras en lo que respecta al comienzo de una enseñanza; después, sin embargo, enseñan que esos caracteres no son letras, sino que representan un concepto, a través de ellos, de las auténticas letras; [49] y también los geómetras, al no poder representar con la palabra las formas corpóreas, se aplican al dibujo de las figuras, diciendo que un triángulo es esto, pero sin querer que ello sea lo que cae bajo la vista,

[31] Véase *infra*, c. Simplicio: sobre la materia.

[32] Cfr. Simplicio, *In Physicam,* p. 231, 21-24.

[33] Un comentario de este pasaje puede verse en Macris, C., *Πορφύριος. Πυθαγόρου βίος*, Atenas, KATAPTI, 2001, pp. 342-354, n. 169-177.

> sino lo que tiene determinada característica, y, en base a ello, sostienen su concepción del triángulo; así también en lo que respecta a las primeras razones y formas, los pitagóricos hicieron lo mismo: como no podían explicar por la palabra las formas incorpóreas y los primeros principios, se aplicaron a la demostración por medio de los números[34].

En este pasaje, extraído de la biografía pitagórica, Porfirio reubica la matemática, considerándola un ejercicio preliminar (προγυμνασία) para el conocimiento del ser incorpóreo, por lo que desempeña una función mediadora entre el mundo sensible y el mundo inteligible[35]. La fuente probable de la que se inspira Porfirio es Moderato. Como los pitagóricos, señala Porfirio, también los otros filósofos conocen potencias unificadoras del universo y de las fuerzas de disgregación. En este pasaje la importancia de la numerología es fundamentalmente simbólica, en la medida en que proporciona un medio adecuado para expresar de manera dialéctica y clara las realidades inteligibles[36]. "El ser, por lo tanto, no se identifica con los números, sino que, simplemente, se designa o simboliza en ellos"[37]. En este sentido, la matemática, simultáneamente a otros conocimientos, ejerce una función purificadora del alma con vistas a una vida conforme a la inteligencia[38].

> Y así, llamaron 'uno' a la razón de la unidad, de la identidad, de la igualdad, y a la causa del acuerdo y simpatía del universo y de la conservación de lo que se mantiene en una identidad inmutable. En efecto, el uno, en las partes, lo es tal por encontrarse unido y de acuerdo con ellas por la participación en la causa primera. [50] En cambio, a la razón de la alteridad, de la desigualdad, de todo lo divisible que se sustenta en el cambio y en la inestabilidad, lo llamaron 'biforme' y 'dualidad'; porque, también en los particulares, tal es la naturaleza dual. Estas concepciones no es que se den en ellos, y en los demás en modo alguno; ciertamente es posible ver que otros filósofos han aceptado algunas potencias unificadoras y sustentadoras del universo, y en ellos aparecen algunos conceptos de igualdad, de disimilitud y de alteridad. Pues bien, a estas concepciones, por mor de la claridad docente, las llaman con el nombre de uno y dualidad. Pero, por supuesto, no les importa decir biforme, desigual y disímil. [51] De igual modo, esta concepción se da también para los demás números: cada

[34] Porfirio, *Vita Pythagorae,* 48-49 des Places. (Trad. española de Periago Lorente, M., *Porfirio*, *Vida de Pitágoras*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 51-52). [48] ἡ δὲ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία, ὡς ἄλλοι τε φασὶν καὶ Μοδέρατος ὁ ἐκ Γαδείρων πάνυ συνετῶς ἐν ἕνδεκα βιβλίοις συναγαγὼν τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι διὰ τοῦτο ἐσπουδάσθη. μὴ δυνάμενοι γάρ, φησί, τὰ πρῶτα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς σαφῶς τῷ λόγῳ παραδοῦναι διά τε τὸ δυσπερινόητον αὐτῶν καὶ δυσέξοιστον, παρεγένοντο ἐπὶ τοὺς ἀριθμοὺς εὐσήμου διδασκαλίας χάριν μιμησάμενοι τοὺς γεωμέτρας καὶ τοὺς γραμματιστάς. ὡς γὰρ οὗτοι, τὰς δυνάμεις τῶν στοιχείων καὶ αὐτὰ ταῦτα βουλόμενοι παραδοῦναι, παρεγένοντο ἐπὶ τοὺς χαρακτῆρας, τούτους λέγοντες ὡς πρὸς τὴν πρώτην διδασκαλίαν στοιχεῖα εἶναι, ὕστερον μέντοι διδάσκουσιν ὅτι οὐχ οὗτοι στοιχεῖά εἰσιν οἱ χαρακτῆρες, ἀλλὰ διὰ τούτων ἔννοια γίνεται τῶν [49] πρὸς ἀλήθειαν στοιχείων· καὶ οἱ γεωμέτραι μὴ ἰσχύοντες τὰ ἀσώματα εἴδη λόγῳ παραστῆσαι παραγίνονται ἐπὶ τὰς διαγραφὰς τῶν σχημάτων, λέγοντες εἶναι τρίγωνον τόδε, οὐ τοῦτο βουλόμενοι τρίγωνον εἶναι τὸ ὑπὸ τὴν ὄψιν ὑποπῖπτον, ἀλλὰ τὸ τοιοῦτο, καὶ διὰ τούτου τὴν ἔννοιαν τοῦ τριγώνου παριστᾶσι. καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὖν λόγων καὶ εἰδῶν τὸ αὐτὸ ἐποίησαν οἱ Πυθαγόρειοι, μὴ ἰσχύοντες λόγῳ παραδιδόναι τὰ ἀσώματα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχάς, παρεγένοντο ἐπὶ τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν δήλωσιν.

[35] Cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae*, 47, p. 58, 12-20.

[36] Cfr. Porfirio, *Vitae Pythagorae*, 48, p. 59, 3-7; 50, p. 60, 12-14.

[37] Montero Díaz, S., *o. c.,* p. 171.

[38] Cfr. Porfirio, *De abstinentia*, I 29, 5 Bouffartigue-Patillon.

> uno de ellos, en efecto, ha sido estructurado de acuerdo con determinadas potencias. Porque, volviendo a lo anterior, en la naturaleza existe algo que tiene principio, medio y fin. De tal forma y de tal naturaleza proclamaron el número tres. Por ello, también dicen que es triforme todo lo que se basa en una situación medial. [Y de este modo también denominaron a todo lo que tiene fin]. Y lo que es final dicen que se conforma a ese principio y en él se ordena. No pudiendo denominarlo de otra manera, se sirvieron del nombre de tríada; y, al querer llevarnos a esa concepción, nos introdujeron en ella por medio de esa forma. Esa concepción se da también para los demás números. Estas son, en efecto, las normas según las cuales se ordenaron los números de que hablamos. [52] Los siguientes se mantiene en un clase y potencia, a la que llamaron 'década', como si fuera un receptáculo. Por ello, también, dicen que el diez es un número perfecto, más bien, el más perfecto de todos, porque comprende en sí toda diferencia numérica, toda clase de razonamiento y toda proporción. Porque, si la naturaleza universal se circunscribe en las razones y proporciones numéricas y todo lo engendrado se regula, en su crecimiento y perfeccionamiento, de acuerdo con unas razones numéricas, y si, además, todo razonamiento, toda proporción y toda forma numérica los contiene la 'década', ¿cómo no se la puede llamar número perfecto?[39]

La exposición sobre el número de Moderato muestra un carácter fundamentalmente aritmológico, es decir, se ocupa de lo más básico y común del número matemático, tal como se halla presente de diversas formas en la aritmética, la geometría, la armónica y la astronomía. Los números constituyen los principios de orden y de cantidad para el mundo natural. Sin embargo, admite un principio superior que los unifica y que, por medio de su rigor científico, trata de transmitir.

> [53] Tal era el estudio pitagórico de los números. Por su causa aconteció que esta singularísima filosofía se extinguió, en un principio, por su carácter enigmático; después, también, por el hecho de haberla escrito en dórico, porque este dialecto resulta algo oscuro, y justamente por ello se sospecha la condición de apócrifas y de entendidas a medias las opiniones formuladas en él, en el sentido de que no eran auténticos pitagóricos los que las expresaron. Aparte de esto, Platón, Aristóteles, Espeusipo, Aristóxeno y Jenócrates, según aseveran los pitagóricos, se apropiaron, mediante un pequeño arreglo, de los aspectos fructíferos; en cambio, los rasgos superfluos, ligeros y todo aquello que, posteriormente, presentaron los calumniadores de un modo injurioso, para destrucción y burla de la escuela, los recopilaron y dispusieron como aspectos propios de la secta. Pero esto realmente sucedió después[40].

La atribución a Moderato de la tesis contenida en el pasaje 53 ha generado actualmente una extensa discusión. Tras una larga cita de Moderato inmediatamente

---

[39] Porfirio, *Vitae Pythagorae*, 51-52. (Trad de Periago Lorente, M., *o. c.*, pp. 52-54).

[40] Porfirio, *Vita Pythagorae,* 53. (Trad. de Periago Lorente, M., *o. c.*, pp. 54-55). [53] ἡ μὲν δὴ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία τοιαύτη τοῖς Πυθαγορείοις. καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὖσαν τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβεσθῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματῶδες, ἔπειτα διὰ τὸ καὶ τὰ γεγραμμένα δωριστὶ γεγράφθαι, ἐχούσης τι καὶ ἀσαφὲς τῆς διαλέκτου καὶ μηδὲν διὰ τοῦτο ὑπονοεῖσθαι καὶ τὰ ὑπ᾽ αὐτῆς ἀνιστορούμενα δόγματα ὡς νόθα καὶ παρηκουσμένα τῷ μὴ ἄντικρυς Πυθαγορικοὺς εἶναι τοὺς ἐκφέροντας ταῦτα. πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππόν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ᾽ ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως καταχωρίσαι. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀπέβη ὕστερον.

anterior a este, resulta difícil determinar la fuente de la que es extraído[41]. En este pasaje 53 Porfirio dice que, según algunos pitagóricos, Platón y Aristóteles, Espeusipo, Aristóxeno y Jenócrates se apropiaron de las doctrinas más fecundas de los antiguos pitagóricos, modificándolas ligeramente, mientras que definieron como bien propio de la escuela las doctrinas más superficiales y ridículas. Si analizamos el conjunto de la exposición sobre la teoría pitagórica de los números, parece que pudiera constituir un texto autónomo, que comienza en: "El estudio de los números" (ἡ δὲ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία)[42] y concluye en: "Tal era el estudio pitagórico de los números" (ἡ μὲν δὴ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία τοιαύτη τοῖς Πυθαγορείοις)[43], frase con la que probablemente finaliza la sección.

Si esto fuera así, el pasaje 53 podría atribuirse con cierta dosis de seguridad a Nicómaco de Gerasa o a Porfirio de Tiro. Ahora bien, el neopitagórico de Gerasa parece quedar descartado, ya que resulta incompatible conciliar la sensibilidad mostrada respecto al dórico, que profesa Nicómaco[44], con el informe negativo acerca de este dialecto, que aparece en este pasaje. Por su parte, Staab[45] y Macris[46] son partidarios de atribuir la temática del pasaje 53 al propio autor de la cita, Porfirio.

La búsqueda de una coherencia interna entre el platonismo y el pitagorismo promueve en Porfirio la cita de los pitagóricos, entre los que probablemente se sitúa también Moderato. En ese momento, expone la tesis de que Platón y sus sucesores se habrían apropiado de las doctrinas pitagóricas más fecundas, atribuyendo explícitamente a los pitagóricos solo las que consideraban refutables[47]. De este modo, Pitágoras es considerado la fuente de la filosofía posterior. Platón y Aristóteles, Espeusipo,

---

[41] Para Dillon e Isnardi Parente este pasaje 53 pertenece a Moderado (cfr. Dillon, J., *o. c.*, p. 346; y "'Orthodoxy' and 'eclecticism'. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans", en Dillon, J. & Long, A.A. (eds.), *The question of 'eclecticism'. Studies in later Greek philosophy*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Pres, 1988, pp. 103-125 [reimpreso en *The Great tradition: further studies in the development of Platonism and early Christianity*, Aldershot, Ashgate, 1997, cap. VI, p. 120], y Isnardi Parente, M. (ed.), *Speusippo. Frammenti*, Nápoles, Bibliopolis, 1980, pp. 237-238). En cambio, Burkert, O'Meara y Centrone consideran que la cita de Moderato concluye exactamente antes del pasaje 53 (cfr. Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, p. 95, y n. 52; O'Meara, D.J., *Pythagoras revived: mathematics and philosophy in Late Antiguity*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 11 y n. 8; Centrone, B., "Cosa significa essere pitagorico in età imperiale", en Brancacci, A. (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Nápoles, Bibliopolis, 2000, pp. 153-154, y n. 32.

[42] Porfirio, *Vita Pythagorae*, 48, p. 58, 21 sq.

[43] Porfirio, *Vita Pythagorae*, 53, p. 61, 12-13.

[44] Cfr. Cassio, A.C., "Nichomachus of Gerasa and the dialect of Archytas, fr. 1", *Classical Quarterly,* 38, 1988, pp. 135-139.

[45] Cfr. Staab, G., *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu 'De Vita Pythagorica" des Iamblichos von Chalkis*, Múnich-Leipzig, Saur, 2002, pp. 213-216. Asimismo, este intérprete propone la hipótesis de que el testimonio sobre Moderato comenzaría en el parágrafo 46 (pp. 77-81).

[46] Cfr. Macris, C., *Le Pythagore des néoplatoniciens: recherches et commentaires sur "Le mode de vie pythagoricien" de Jamblique*, Tesis Doctoral, dir. Ph. Hoffmann, París, École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences religieuses, 2004, t. II, pp. 47-48, y n. 90.

[47] Cfr. Porfirio, *Vita Pythagorae*, 53, p. 61, 20-23. Según Centrone, no debemos identificar a Moderato con los pitagóricos mencionados en el pasaje de los capítulos 48-53 (cfr. Centrone, B., *o. c.,* pp. 154-155).

Jenócrates, Aristóxeno, en definitiva, los integrantes principales de la Academia y del Liceo, han plagiado la doctrina pitagórica[48].

b. Estobeo: sobre el número

Se atribuyen a Moderato dos pasajes sobre el número en Estobeo (s. V d.C), pero al presentar un gran parecido con otros pasajes de Teón de Esmirna, resulta difícil saber si Teón cita a Moderato, o si Estobeo ha errado en la atribución de estas fuentes.

> En una palabra, el número es un sistema de mónadas o una progresión de multiplicidad a partir de la mónada y una regresión que cesa en la mónada. La mónada es lo que determina a la cantidad, lo que queda cuando la multiplicidad es disminuida por la sustracción de cada número a su vez y que así tiene las características de permanencia y de reposo. Pues la cantidad no puede retroceder más allá de la mónada[49].

Teón conoce las fuentes antiguas pitagóricas, particularmente a Filolao[50] y Arquitas[51], pero también se refiere a pitagóricos de la primera generación, como Empédocles[52] e Hípaso de Metaponto[53], a quienes cita expresamente. Pero no podemos asegurar que recibiera una influencia directa de Moderato, ya que nunca lo cita ni lo menciona. Ahora bien, a partir del testimonio de Estobeo, podemos sospechar que de él toma las definiciones del número y de la mónada con las que inaugura la primera parte de la aritmética. Asimismo, para afianzar esta hipótesis, podemos añadir el método característico de Teón a la hora de tratar los "teoremas" numéricos y astronómicos, donde es posible apreciar el influjo de una tradición matemática neopitagórica diferente a la demostrativa euclídea[54].

---

[48] Cfr. Porfirio, *Vitae Pythagorae*, 53, p. 61, 20-62. Véase también, Anónimo, *In Thaetetum*, 70, 5-14; 71, 12-26; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, III 9-17; Proclo, *In Timaeum*, I, p. 1, 8-16; Anónimo, *Proleg.*, p. 5, 35-40. Porfirio menciona también juntos a platónicos y pitagóricos en el tratado *Sobre la materia*, 236 F Smith, donde aparece asimismo otra cita de Moderato, y en los frags. 435, 5 y 435,10 F Smith.

[49] Estobeo, *Anthologium*, I 8, 3-9 Wachsmuth: Ἔστι δὲ ἀριθμός, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων. Μονάδες δὲ περαίνουσι ποσότηθ', ἥ τις μειουμένου τοῦ πλήθους κατὰ τὴν ὑφαίρεσιν παντὸς ἀριθμοῦ στερηθεῖσα μονήν τε καὶ στάσιν λαμβάνει· περαιτέρω γὰρ ἡ μονὰς τῆς ποσότητος οὐκ ἰσχύει ἀναποδίζειν. Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum*, 18, 3-8 Hiller. Pero en esta definición, que coincide literalmente con la de Moderato, Teón no precisa su fuente. Véase también el fr. 1 de Mullach, F.W.A., *o. c.*, II, p. 48.

[50] Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum math.*, 20, 19; 106, 11.

[51] Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum math,*, 20, 19; 22, 10; 61, 12; 106, 10.

[52] Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum math.*, 15, 10; 104, 2.

[53] Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum math.*, 59, 8.

[54] Cfr. Pétit, A., "Théon", en Mattéi, J.-F. (ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*, III, *Les oeuvres philosophiques*, París, P.U.F., 1992; Charles-Saget, A., *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, París, Les Belles Lettres, 1982, pp. 201-205; y Delattre Biencourt, J., *Théon de Smyrne. Lire Platon. Le Recours au savoir scientifique: arithmétique, musique, astronomie*, Tolosa, Anacharsis, 2010, pp. 27 y 125.

> Y de hecho algunos de los pitagóricos se centran en el alma, mientras que Jenócrates la define como lo que se mueve por sí mismo; Moderato el pitagórico, como la que abarca principios racionales[55].

El alma es una armonía matemática:

> A continuación, consideremos que es una armonía, no la inherente a los cuerpos, sino la que es matemática. Esta es, pues, la que hace simétricas y agradables las cosas divergentes en un modo u otro, la que Moderato relaciona con el alma.[56]

Para Moderato el alma es numérica en su esencia, en tanto que abarca todos los "principios racionales" *(lógoi)*. Podemos interpretar esta concepción como una exposición de la doctrina pitagórica, pero empleando una terminología propia de la Antigua Academia, en la que confluyen asimismo elementos estoicos. Los *lógoi* constituyen fórmulas matemáticas que el alma abarca en su totalidad[57].

c. Simplicio: sobre la materia

En su *Comentario a la Física de Aristóteles,* Simplicio (s. VI d.C.) cita el segundo libro del tratado perdido de Porfirio *Sobre la materia (Περὶ ὕλης)*, en el transcurso de una larga exposición sobre la perícopa de la física aristotélica[58]. Se plantea la cuestión de cómo se conoce la materia y, a continuación, qué es la materia.

> Parece que los primeros de los griegos que tuvieron semejante opinión sobre la materia fueron los pitagóricos y a continuación de ellos Platón, como también lo refiere Moderato. Porque este, de acuerdo con los pitagóricos, dice que el primer Uno está sobre el ser y toda esencia, el segundo uno (el que es lo que realmente es e inteligible) afirma que es las ideas y el tercer uno, que es lo psíquico, que participa tanto del Uno como de las ideas, y que la naturaleza última, que es la de los seres sensibles, no participa de estas realidades, sino que está ordenada como un reflejo, siendo en ellos (= los seres sensibles) la materia, una sombra del no ser que existe primeramente en la pluralidad —de las formas— y que ha descendido desde ellas incluso más allá. Y en el libro II de *Sobre la materia*, Porfirio, citando a partir

---

[55] Estobeo, *Anthologium*, I 49, 32, 39-42, p. 364, 7-9 Wachsmuth: Ἀλλὰ καὶ τοῦτον ἁπλῶς μὲν οὕτως ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων τῇ ψυχῇ συναρμόζουσιν· ὡς δ' αὐτοκίνητον Ξενοκράτης, ὡς δὲ λόγους περιέχούσῃ Μοδέρατος ὁ Πυθαγόρειος. Seguimos el texto griego establecido por la edición de Finamore, J. & Dillon, J., *Iamblichus. De anima*, Leiden, E.J. Brill, 2002, p. 28: 9 λόγους FP : <ἐν> λόγοις Usener coll. v. 25. περιέχουσαν FP^2, περιέχουσα P^1: περιέχουσιν Usener, περιέχοντα (scil: ἀριθμὸν) Heeren, περιέχουσαν <ψυχὴν> Diels-Kranz, περιεχούσῃ Festugière.

Sobre este pasaje, véase Pavón, P. & Pérez Martín, I., "La presencia de la cultura griega en Cádiz: la figura de Moderato de Gades", en de Miguel Zabala, A.J., Álvarez Solano, F.E., San Bernardino Coronil, J. (eds.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó,* Sevilla, Kolaios, 1995, p. 237.

[56] Estobeo, *Anthologium*, I 49, 32, 50-54, p. 364, 5-8: Ἔτι τοίνυν τὴν ἁρμονίαν ἴδωμεν, οὐ τὴν ἐν σώμασιν ἐνιδρυμένην, ἀλλ' ἥτις ἐστὶ μαθηματική. Ταύτην τοίνυν, ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν, τὴν τὰ διαφέροντα ὁπωσοῦν σύμμετρα καὶ προσήγορα ἀπεργαζομένην ἀναφέρει εἰς τὴν ψυχὴν <Μοδέρατος·> Cfr. Pavón, P. & Pérez Martín, I., *o. c.*, pp. 237-238.

[57] Cfr. Finamore, J. & Dillon, J., *o. c.*, pp. 83-84.

[58] Aristóteles, *Physica,* A 7, 191a7-12.

de Moderato, ha escrito asimismo que la razón unificadora (como a veces dice Platón), queriendo producir desde sí misma el nacimiento de los seres por autoprivación, dejó lugar a la cantidad privándose de sus razones e ideas. Denominó a esta cantidad 'sin forma', 'indiferenciada' y 'sin figura', pero receptora de forma, figura, distinción, cualidad, etc. En esta cantidad, dice, a la que Platón aparentemente aplica varios predicados, hablando de la que 'todo lo recibe' y llamándola 'carente de caracterización', 'invisible', 'la más necesitada de participación inteligible', 'apenas aferrable por un razonamiento espúreo' y todo lo parecido a predicados semejantes. Esta cantidad, dice, y esta representación de acuerdo con la privación de la razón unificadora que encierra en sí todos los modelos como las razones de los entes, es la materia de los cuerpos, a la que decía que tanto los pitagóricos como Platón llaman cantidad, no en tanto que la idea de cantidad, sino como privación, aflojamiento, extensión y dispersión y a causa de su desviación de lo que es, también por esto la materia parece ser lo malo al haberse escapado de lo bueno. Igualmente es alcanzada por ella (= la razón) y no se le consiente irse de sus límites, por una parte, recibiendo como extensión la razón de la magnitud cognoscitiva, por otra, siendo modelada como dispersión por la distinción numérica. Por consiguiente, según esta enseñanza la materia no es otra cosa que la desviación de los aspectos sensibles respecto de los inteligibles, habiéndose desviado desde allí y envileciéndose hacia lo que no es[59].

[59] Simplicio, *In Physicam,* p. 230, 34-231, 27 Diels (= Porfirio, *Περὶ ὕλης* 236 F Smith). Trad. española —con ligeras modificaciones— de García Bazán, F., *o. c.,* pp. 27-28. Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν ἐοίκασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητὸν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὔσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραφεν ὅτι "βουληθεὶς ὁ ἑνιαῖος λόγος, ὥς πού φησιν ὁ Πλάτων, τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὑτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὑτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. τοῦτο δὲ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχομένην μέντοι μορφὴν σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τὸ τοιοῦτον. ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορῆσαι "πανδεχῆ" καὶ ἀνείδεον λέγων καὶ "ἀόρατον" καὶ "ἀπορώτατα τοῦ νοητοῦ μετειληφέναι" αὐτὴν καὶ "λογισμῷ νόθῳ μόλις ληπτήν" καὶ πᾶν τὸ τούτοις ἐμφερές. αὕτη δὲ ἡ ποσότης, φησί, καὶ τοῦτο τὸ εἶδος τὸ κατὰ στέρησιν τοῦ ἑνιαίου λόγου νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιειληφότος παραδείγματά ἐστι τῆς τῶν σωμάτων ὕλης, ἣν καὶ αὐτὴν ποσὸν καὶ τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Πλάτωνα καλεῖν ἔλεγεν, οὐ τὸ ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τὸ κατὰ στέρησιν καὶ παράλυσιν καὶ ἔκτασιν καὶ διασπασμὸν καὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος παράλλαξιν, δι' ἃ καὶ κακὸν δοκεῖ ἡ ὕλη ὡς τὸ ἀγαθὸν ἀποφεύγουσα. καὶ καταλαμβάνεται ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐξελθεῖν τῶν ὅρων οὐ συγχωρεῖται, τῆς μὲν ἐκτάσεως τὸν τοῦ εἰδητικοῦ μεγέθους λόγον ἐπιδεχομένης καὶ τούτῳ ὁριζομένης, τοῦ δὲ διασπασμοῦ τῇ ἀριθμητικῇ διακρίσει εἰδοποιουμένου". ἔστιν οὖν ἡ ὕλη κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐδὲν ἄλλο ἢ ἡ τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν πρὸς τὰ νοητὰ παράλλαξις παρατραπέντων ἐκεῖθεν καὶ πρὸς τὸ μὴ ὂν ὑποφερομένων. Sobre este pasaje, véanse los estudios de García Bazán, F., *Plotino. Sobre la trascendencia divina*: *sentido y origen*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1992, p. 299, n. 92; Dörrie, H. & Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen-System-Entwicklung*. IV, *Die philosophische lehre des Platonismus: Einige grundlegende axiome-Platonische physik (im antiken Verstandnis) I. Bausteine 101-124,* Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, § 122.2 y pp. 477-485; y Tornau, C., "Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades: zu Simplikios *in Ph.* 230.34-231.24 Diels", *Rheinisches Museum für Philologie*, 143, 2000, pp. 197-220.

La cita explícita se inspira en la exposición del *Timeo* sobre el receptáculo[60]. Al comienzo de este pasaje, Platón toma un nuevo punto de partida, regresando al comienzo del discurso[61], lo que Moderato ha señalado, denominando al productor del mundo "razón unitaria". De este modo, el demiurgo constituye el mundo como una proyección de esta razón, donde Platón hablaba del Bien que produce el mundo lo más semejante posible a él.

Si nos centramos en la primera parte del texto de Porfirio, precisamente en la referencia a la teoría platónica de los principios elaborada por Moderato, podemos reconocer que no nos hallamos ante una cita literal del gaditano, sino ante una exposición porfiriana del modo en que Moderato presenta la doctrina de Platón poniendo de relevancia su influencia pitagórica. Por ello se ha sospechado que esta cita fue interpolada por Porfirio, adaptándola a la arquitectura de su propia interpretación de la doctrina platónica de los principios. En este texto, Zeller[62] señala como glosas porfirianas los miembros de la frase: "el que es lo que realmente es e inteligible", y "que es lo psíquico" que explicitan "el segundo uno" y "el tercer uno" en un sentido claramente porfiriano.

La tesis de Zeller queda confirmada por Proclo en su crítica de la división porfiriana de la segunda parte del *Parménides* en nueve hipótesis. Así, en las tres primeras podemos descubrir el eco de la exégesis que probablemente podría pertenecer a Porfirio[63]:

1ª hipótesis: el primer dios;
2ª hipótesis: el plano inteligible;
3ª hipótesis: el alma entera.

Así pues, desde esta perspectiva, podemos considerar hasta qué punto Porfirio no cita literalmente a Moderato al exponer su propia interpretación de la doctrina de los principios en Platón, sino que lo cita en el contexto de su exégesis particular. No nos extraña, por tanto, que Dodds haya identificado en la cita porfiriana una exégesis del *Parménides*[64]. Descubrimos tres principios y un último grado. El primer principio se denomina el primer Uno y se define por su trascendencia respecto al ser, tal como aparece expuesto en la *República*[65]. El segundo principio se denomina el segundo uno y se identifica con las formas inteligibles, según lo expone Platón en el *Filebo*[66] —tanto Teón de Esmirna[67] como Plotino[68] conocen esta doctrina de las unidades (ἑνάδες). El

[60] Cfr. Platón, *Timaeus,* 48e2-51b6. Sobre este punto, véase Zamora Calvo, J.M., *Platón. Timeo*, notas y apéndices de L. Brisson, Madrid, Abada, 2010, pp. 41-58.

[61] Cfr. Platón, *Timaeus*, 29d7-30a6.

[62] Cfr. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 5ª ed., Leipzig, O.R. Reisland, 1923, p. 143, n. 1; y p. 130, n. 5.

[63] Cfr. Proclo, *In Parmenidem,* VI, col. 1053, 39-1054, 3 Steel.

[64] Cfr. Dodds, E.R., "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly,* 22, 1928, p. 136-139.

[65] Platón, *Respublica,* VI, 509b7-10.

[66] Platón, *Philebus,* 15a4-7.

[67] Teón de Esmirna, *Expositio rerum math.*, p. 21, 14-16.

[68] Plotino, *Enneada,* VI 6 [34] 9, 33.

tercer principio carece de nombre propio, ya que Moderato no dice que se le denomina el tercer uno, sino solo que participa del Uno y de las formas inteligibles, se identifica con el mundo divino, la mejor de las cosas producida por la mejor de las causas, la causa principal, la Inteligencia, imitando los paradigmas, las formas inteligibles[69]. Por último, el tercer grado, que ya no es un principio, constituye el producto de la causa accesoria, la necesidad, que hace pasar del desorden al orden[70] no por una participación de las formas, sino por una ordenación según un reflejo del Uno y de las formas inteligibles. La causa de ello es la resistencia de la materia. De este modo, es preciso ampliar la lista de los tres principios platónicos, presente en el platonismo medio —Dios, las formas inteligibles y la materia— para unir a la materia tres principios divinos — el Uno, las formas inteligibles y el cosmos—.

Por tanto, podemos considerar a Moderato el primero que ha recibido una clara influencia de la esotérica *Carta II*[71], ya que, por una lado, se sirve de ella para establecer la trascendencia del primer dios y, por otra, para proyectar una jerarquía del mundo cuya estructura sería posteriormente elaborada por Plotino.

También en la gnosis valentiniana nos hallamos ante una interpretación muy próxima a la que hemos recibido de Moderato, ya que el Padre es el primer Dios, el Pléroma; los seres interiores en el Límite son las formas inteligibles; y el orden del mundo, exterior al Límite, está constituido por el mundo sensible[72].

El alma del mundo de Platón fundamenta la concepción de que la inteligencia del dios organizador está estructurada de acuerdo con los principios matemáticos ideales, y, por tanto, está repleta de paradigmas, tal como lo presentan Séneca[73] o Nicómaco de Gerasa[74]. Para Filón el *lógos*, que sustituye en su obra al alma del mundo platónica, está estructurado de este modo[75].

Simplicio señala una exposición de Moderato sobre las doctrinas de los pitagóricos, donde distingue un primer uno, más allá del ser, un segundo uno, el ser real o las ideas, y un tercer uno, el uno psíquico, del que procede la naturaleza sensible[76]. En base a esto, se atribuye a Moderato una interpretación metafísica de la segunda parte del *Parménides* de Platón[77]. Moderato interpretaba las hipótesis del *Parménides* en el sentido de una progresión metafísica semejante a la que habitualmente se relaciona con la doctrina del neoplatónico Amelio[78].

---

[69] Cfr. Platón, *Timaeus,* 27c1-47e2.

[70] Platón, *Timaeus,* 52d4-5c4.

[71] Para elaborar la imagen de un Platón pitagórico debemos aproximarnos a la doctrina de los tres Reyes, expuesta en la *Carta II,* 312d-e.

[72] Cfr. Codex VI de *Nag Hammadi*, p. 48, 16-51, 23.

[73] Cfr. Séneca, *Epistula,* 65, 7 Reynolds.

[74] Cfr. Nicómaco de Gerasa, *Introductio arithmetica,* I 2, 4 Hoche.

[75] Cfr. Filón de Alejandría, *De opificio mundi,* 102; *Quis rerum divinarum heres,* I 56. Sobre este tema en Filón, véase Runia, D., *Philo of Alexandria and theTimaeus of Plato*, Leiden, E.J. Brill, 1986, pp. 447-449.

[76] Cfr. Simplicio, *In Physicam,* p. 230, 34 sq.

[77] Cfr. Dodds, E.R., *o. c.*, p. 129-142.

[78] Cfr. Tarrant, H., *Thrasyllan Platonism*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993, pp. 150-178. Saffrey y Westerink señalan una influencia de la pseudoplatónica *Carta II* (cfr. Saffrey, H.-D.-Westerink, L.G. (eds.), *Proclus. Théologie Platonicienne*, París, Les Belles Lettres, 1974, t. II, pp. XXXIII-XXXV).

Dodds supone que, por primera vez, los neopitagóricos defienden una interpretación metafísica de la última parte del *Parménides*, considerando las sucesivas hipótesis como una descripción de los sucesivos niveles ontológicos. Para esta afirmación, se basa precisamente en la cita de la teoría de la materia de Moderato que llega a Simplicio, gracias a la mediación del tratado porfiriano *Sobre la materia*.

De este pasaje podemos destacar sobre todo la teoría de los tres Unos, siempre que consideremos el "tercero" también como Uno. Así es posible establecer un paralelo con las tres hipóstasis plotinianas: Uno, Inteligencia y Alma. En este caso, si Moderato ha encontrado su teoría de los tres Unos en las tres primeras hipótesis del *Parménides* —su unidad[79]; sus atributos[80]; y lo que llega a ser[81]—, su interpretación habría sido del modo en que Proclo la menciona en su *Comentario al Parménides*[82]. Del pasaje de Moderato podemos deducir cinco niveles metafísicos: 1) el Uno por encima del ser, 2) el Uno verdadero ser / inteligible, 3) un tercer Uno —el alma que participa de Uno y de las formas inteligibles—, 4) los objetos sensibles —que no participan—, y 5) la materia sensible. En un primer análisis aproximativo, podemos establecer el paralelismo entre Moderato y Proclo, pero si profundizamos en la exégesis, detectamos claramente tres diferencias: 1) Moderato denomina sensible a "la naturaleza última", no a la materia, como sugiere con la referencia a la privación. 2) Los intérpretes de Proclo no separan los tres unos tan claramente como Moderato, ni tampoco consideran "al tercero" de modo evidente "Uno". 3) Moderato parece afirmar que el tercer Uno participa, al mismo tiempo que niega que las cosas sensibles participen, mientras que el no-Uno (nivel cuatro, aparentemente sensible) participa.

Para Montero Díaz, "Moderato constituye, por tanto, la etapa de transición entre la ortodoxia platónica y las innovaciones de Plotino. Su pensamiento incide en los albores ideológicos del neoplatonismo. Como en Plotino, lo Uno es ya en Moderato 'la ausencia de límite y lo infinito'"[83]. Ahora bien, si se opta por situar el *Parménides* al comienzo de la teoría del neopitagórico gaditano, es preciso aclarar cuidadosamente la afirmación de que el tercer Uno psíquico participa del Uno y de las formas inteligibles.

En el caso de suponer que Moderato, según la cita de Simplicio, ha hecho uso de una metafísica fundamentada en una interpretación de las hipótesis del *Parménides*, se desprenden las siguientes conclusiones: no solo los tres Unos pueden relacionarse con las tres hipóstasis plotinianas —Uno, Inteligencia y Alma— y, por tanto, con las tres primeras hipótesis, sino también la cuarta hipótesis puede ponerse en conexión con el alma, en tanto que la octava hipótesis concierne a las cosas sensibles. De este modo, resulta plausible atribuir una influencia de la corriente pitagórica preplotiniana en las primeras exégesis neoplatónicas del *Parménides*. Así, Longino, citado en la *Vida de Plotino*[84] compuesta por Porfirio, considera que Trasilo, Moderato, Numenio y Cronio fueron precursores en la interpretación de los principios metafísicos de los pitagóricos

[79] Cfr. Platón, *Parmenides*, 137c sq.
[80] Cfr. Platón, *Parmenides*, 142b sq.
[81] Cfr. Platón, *Parmenides,* 157b.
[82] Cfr. Proclo, *In Parmenidem*, I, col. 638, 13-640, 17.
[83] Montero Díaz, S., *o. c.,* p. 174.
[84] Cfr. Plotino, *Vita Plotini*, 20, 21.

y de Platón que posteriormente llevaron a cabo Plotino y su escuela, particularmente Amelio. Asimismo, tanto el material que cita Moderato como los fragmentos conservados de Numenio[85] nos ponen de manifiesto que se trata de un único conjunto de principios supuestamente sostenidos por ambos filósofos. Ahora bien, como indica Tarrant[86], la dificultad radica en descubrir qué tipo de progresión metafísica enlaza la interpretación del gaditano de las hipótesis del *Parménides* con la de Amelio. Las hipótesis, maneras del pensar el Uno en el *Parménides*, se transmutan en la exégesis pitagórica preplotiniana de Moderato y en la lectura neoplatónica de Amelio[87], integrada en la escuela romana de Plotino, en:

1. Uno por encima del ser
2. Ser verdadero, que abarca las formas inteligibles
3. Alma unificada (racional)
4. Alma en la diversidad (no-racional)
5. Materia paradigmática (receptáculo del *Timeo*)
6. La materia de los cuerpos (materia ordenada)
7. Materia sombría en las cosas sensibles
8. Forma reflejada en las cosas sensibles

Sin embargo, podemos precisar ciertas diferencias entre Moderato y Amelio: no aparecen especificados dos niveles de alma en el pasaje del gaditano citado por Simplicio, ni tampoco aclarada la diferencia entre los cuerpos y las cosas sensibles. Asimismo, no menciona los cuerpos, o la forma en el cuerpo, y la interpretación de Amelio del octavo punto como "forma en la materia" no se corresponde adecuadamente con la naturaleza degenerada de las cosas sensibles en Moderato.

Por otra parte, podemos trazar un claro paralelismo entre este pasaje de Porfirio con el citado de Simplicio. Moderato expone lo que considera componentes del mundo físico pitagórico, pero sin que quede explícita una interpretación del *Parménides* o de otro diálogo o carta de Platón. Ahora bien, su exposición sigue las mismas pautas metafísicas en las que se basa la exégesis del *Parménides* que compone Amelio, con ligeras variaciones, fundamentalmente de la hipótesis primera a la sexta. Así, en la 3 y la 4 cuando alude a las almas universales y particulares en vez de racionales y no racionales, mientras que en 1-3 se refiere a tres aspectos del Uno en vez de tres Unos separados. De este modo, al constatar una correspondencia exegética en la que el *Parménides* está ausente de la interpretación directa del gaditano, frente al comentario hipostático de Amelio, podemos constatar que las pautas metafísicas de Moderato

[85] Cfr. Numenio, frs. 1a, 1b, 1c, 7, 24, 57-62, y 52, 44-78 des Places.

[86] Cfr. Tarrant, H., *o. c.,* pp. 162-170.

[87] Cfr. Proclo, *In Parmenidem*, VI, col. 1052, 31-1053, 9. La atribución de esta división de la segunda parte del *Parménides* en ocho hipótesis relacionadas con los diferentes órdenes de la realidad permanece anónima en el pasaje de Proclo. Debemos recurrir a dos glosas marginales, una del manuscrito *Laurentianus graecus*, Plut. 85, 8, fol. 188 v: τίς ἡ Ἀμελίου δόξα περὶ τῶν ὑποθέσεων; y otra del manuscrito *Ambrosianus* A 167 sup., fol. 157 r: *Amelii opinio*. Cfr. Klibansky, R. & Labowsky, C., *Plato latinus*, Londres, Instituti Warburgiani, III, 1953, p. XIX; Saffrey, H.-D.-Westerink, L.G. (eds.), *o. c.*, pp. LXXX-LXXXI; y Brisson, L., "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style", en *ANRW,* II, 36.2, 1987, pp. 827-828.

arraigan en un contexto pitagórico preplotiniano que se despliega en la progresión de la hermenéutica del *Parménides* que hallamos expuesta en Amelio.

Así pues, consideramos que, a menos que haya defectos en la argumentación que propone Tarrant, podemos aceptar que Moderato, pitagórico de finales del siglo I d.C., interpreta las hipótesis del *Parménides* como una progresión metafísica, transmutando cada una aproximadamente en las mismas ocho hipóstasis que Amelio identificó en el siglo III.

Por otra parte, la doctrina de la generación de la materia por el primer principio se enmarca en la corriente del platonismo pitagorizante encabezada por Eudoro[88] y Moderato[89], quienes relacionan con un principio único la totalidad de la realidad, por lo que consideran engendrada no solo la materia ordenada, sino también la materia informe. Asimismo, en la exposición de la doctrina de Moderato que lleva a cabo Porfirio, en el pasaje citado del *Περὶ ὕλης,* afirma que la materia se identifica con el mal. Sin embargo, esta teoría no parece coincidir con la concepción porfiriana del problema que aborda la relación entre el mal y la materia, ya que no puede admitir que el alma sea el origen del mal, porque pertenece totalmente al ámbito de lo divino. De hecho, tanto para Porfirio como para su maestro Plotino, el mal procede la mayoría de las veces "del alma sensitivo-vegetativa y de la vida irracional"[90].

En la *Vida de Pitágoras* Porfirio hace una referencia explícita a su fuente, Moderato, para exponer una doctrina que opone uno y díada, empleando términos análogos a Numenio[91]. Por el contrario, en su escrito *Sobre la materia (Περὶ ὕλης)* atribuye a Moderato un esquema henológico-procesional, que desciende del Uno a la materia, donde quizás proyecta una perspectiva "plotiniana" a la lectura del fragmento neopitagórico del gaditano. Así, Moderato aparece citado por Porfirio tanto en la presentación de la doctrina de los principios pitagóricos en la arquitectura de un esquema dualista *(Vida de Pitágoras)*, como en su exposición de un esquema henológico-procesional de corte plotiniano *(Sobre la materia)*.

Este último fragmento podemos ponerlo en conexión con la descripción de la materia que lleva a cabo Porfirio en la *Sentencia,* 20: "Las propiedades de la materia, según los antiguos, son las siguientes: incorpórea —pues es diferente de los cuerpos—, sin vida —pues no es ni inteligencia ni alma, no siendo viviente por sí misma—, sin forma, sin principio racional, sin límite, sin potencia"[92]. La materia no posee determinaciones positivas y solo es posible definirla en oposición al ser y a lo inteligible[93].

---

[88] Cfr. Simplicio, *In Physicam*, p. 181, 17 sq. (= Eudoro, fr. 4).

[89] Cfr. Porfirio, 236 F Smith.

[90] Porfirio, 444, 18-19 F Smith (= Jámblico, *De anima* [*ap*. Estobeo], I 49, 37): ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς. La φύσις corresponde al nivel inferior del alma sensitivo-vegetativa.

[91] Cfr. Numenio, fr. 52, 5-14 des Places (= Calcidio, *In Timaeum*, 295 Waszink). Numenio identifica al demiurgo con la mónada y la materia con la díada indefinida. Estos dos principios son originarios paralelamente. Así, la materia pre-cósmica es "tan antigua como Dios", mientras que la materia que ha experimentado la acción ordenadora del demiurgo se denomina engendrada (cfr. fr. 11, 11-16; y fr. 39). La doctrina dualista se opone tanto a los pitagóricos que hacen derivar todo de la mónada, incluida la materia (cfr. fr. 52, 15-24), como a los estoicos, que asignan a la naturaleza de la materia orden y determinación (cfr. fr. 52, 24-25).

[92] Porfirio, *Sententia,* 20, 1-4 Brisson *et al.*

[93] Sobre los atributos de la materia en Porfirio, véase Zambon, M., *Porphyre et le Moyen-platonisme*, París, Vrin, 2005, p. 220.

Lo mismo que el pasaje del tratado *Περὶ ὕλης*, el neoplatónico de Tiro se basa en el receptáculo del *Timeo*, señalando los predicados negativos de la materia: incorpórea, sin vida, sin forma, sin principio racional, sin límite, sin potencia, verdadero no-ser, carencia total de ser. De este modo, refiriéndose a Moderato, Porfirio emplea una terminología que entronca con la corriente del medioplatonismo, representada por Numenio, cuyo testigo le transmite Plotino en sus *Enéadas*[94].

d. Siriano: sobre la diferencia del uno y la mónada

En un reciente artículo[95], Ramos Jurado nos ofrece una revisión y dos nuevas aportaciones a los fragmentos de Moderato, procedentes respectivamente del *Comentario a la Metafísica* de Siriano y del *Comentario al Timeo*, elaborado por su discípulo, Proclo. El primero pertenece al análisis que Siriano (primera mitad del s. V) dedica a un pasaje de la *Metafísica*, donde el estagirita aborda la afirmación platónica de la prioridad del Uno: "¿En qué sentido, pues, es principio el Uno? En cuanto indivisible, dicen. Pero indivisible en tanto lo universal como la particular y el elemento, si bien lo son de distinta manera, en un caso según la noción, en otro caso según el tiempo"[96]. De este modo, Aristóteles opone la anterioridad cronológica (χρόνῳ) a la anterioridad lógica (λόγῳ). Así, por ejemplo, el ángulo agudo es anterior cronológicamente al ángulo recto, ya que la definición del ángulo agudo presupone la del ángulo recto[97].

> En una palabra, como la diferencia era para ellos uno y mónada, acerca de la cual también muchos de los antiguos pitagóricos discutieron, como Arquitas, quien dijo que el uno y la mónada 'siendo connaturales difieren mutuamente', de los más recientes Moderato y Nicómaco[98].

Para Teón, la mónada es "cantidad limitante", "principio y elemento de los números"[99]. La referencia —"siendo connaturales difieren mutuamente"— corresponde a un fragmento del Pseudo-Arquitas[100]. El tratado *Sobre los principios (Περὶ ἀρχῶν)*, transmitido bajo el nombre de Arquitas, es encuadrado unánimemente por la crítica actual entre los escritos que integran el corpus de apócrifos pitagóricos[101].

---

[94] Cfr. Plotino, *Enneada,* III 6 [26] 7.

[95] Ramos Jurado, E.A., "Dos nuevos fragmentos de Moderato de Gades", *Habis*, 39, 2008, pp. 167-169,

[96] Aristóteles, *Metaphysica*, M 8, 1084b13-16. (Trad. de Calvo Martínez, T., *Aristóteles. Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 540).

[97] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, M 8, 1084b2-19.

[98] Siriano, *In Metaphysicam*, p. 151, 17-21 Kroll (trad. nuestra): ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ' αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διελέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς "συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλάλων", καὶ τῶν νεωτέρων δὲ Μοδέρατος καὶ Νικόμαχος.

[99] Cfr. Teón de Esmirna, *Expositio rerum math*., 18, 3-19, 7; 20, 2, 6; 21, 5; 22, 10; 4-6; 29, 13 Hiller.

[100] Cfr. Thesleff, H., *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo, Akademi, 1965, p. 47, 29-48, 1.

[101] Véase, a este respecto, Huffman, C.A., *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 597.

Probablemente Siriano se refiere a un pasaje similar citado por Estobeo[102]. Este tratado establece tres principios básicos: 1) la forma, 2) la sustancia subyacente, y 3) un principio por encima de ambos, dios, que contiene conjuntamente la forma y la sustancia subyacente. El tratado emplea una terminología metafísica aristotélica, por lo que se integra dentro de los *Pseudopythagorica*.

e. Proclo: sobre la armonía

En el segundo fragmento, extraído del *Comentario al Timeo*, Proclo cita a Moderato cuando interpreta el siguiente *lemma* del diálogo físico: "y esto por naturaleza la proporción lo realiza del mejor modo posible"[103]. El término "proporción" (ἀναλογία) hace referencia a una identidad entre dos relaciones, del tipo a/x = x/b (o x/a = b/x, ciñéndonos estrictamente al texto platónico), si solo se toma en consideración tres números, o del tipo a/b = c/d, si se toma en consideración cuatro números.

> En efecto, la proporción procede de una igualdad, y la igualdad está en la misma columna del uno; ya que, del mismo modo que la mónada es la fuente y la raíz de la cantidad por sí misma, así también la igualdad es la fuente y la raíz de cualquier tipo de relación, que tiene la disposición de la mónada con respecto a las otras relaciones. Así pues, para que omitamos las otras medias que han añadido los autores más recientes, me refiero a los <Nicómacos>, a los <Moderatos> y si existen algunos otros similares, en cambio hablemos acerca de las que ahora son consideradas tres medias y a partir de las cuales Platón dispone el Alma: aritmética, geometría, armónica[104].

La referencia a Moderato es la única existente en el corpus de Proclo (s. V)[105]. Asimismo, discusiones del mismo tipo podemos encontrar en Teón de Esmirna (inicios del s. II). Proclo señala que cada uno "conserva la misma forma", lo que equivale a lo siguiente: a) en una proporción aritmética, el número entre cada término es el mismo (por ejemplo, 2, 4, 6); b) en una proporción geométrica, la relación entre los términos se mantiene constante (por ejemplo, en 2, 4, 8, hay una proporción constante de 1:2 entre los términos siguientes); c) en una proporción armónica, la fracción del término posterior por la que se supera el término anterior es la misma (por ejemplo, en 3, 4, 6, el 4 supera al 3 por 1/2 de 4, así como también el 6 supera al 4 por 1/2 de 6).

Con el término "la misma columna" (συστοιχία) Proclo alude a las referencias de Aristóteles a las tablas pitagóricas de los opuestos. La clasificación que menciona Pro-

---

[102] Cfr. Estobeo, *Anthologium,* I 41, p. 2 Wachsmuth. Véase Dillon, J., *o. c.*, pp. 120-121.

[103] Platón, *Timaeus*, 31c3-4: τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. (Trad. de Zamora Calvo, J.M., *o. c.,* p. 205 y p. 385, n. 133).

[104] Proclo, *In Timaeum*, II, p. 18, 29-19, 7 Diehl (nuestra trad.). ἀπὸ γὰρ ἰσότητος ἡ ἀναλογία πρόεισιν, ἡ δὲ ἰσότης τῆς τοῦ ἑνός ἐστι συστοιχίας· ὡς γὰρ τοῦ καθ' αὑτὸ ποσοῦ πηγὴ καὶ ῥίζα ἐστὶν ἡ μονάς, οὕτως τοῦ πρός τι παντὸς ἡ ἰσότης, τὴν μονάδος ἔχουσα τάξιν πρὸς τὰς ἄλλας σχέσεις. ἵνα γὰρ παρῶμεν <μὲν> τὰς ἄλλας μεσότητας, ἃς οἱ νεώτεροι προστιθέασι, τοὺς <Νικομάχους> λέγω, τοὺς <Μοδεράτους> καὶ εἴ τινες ἄλλοι τοιοῦτοι, περὶ δὲ τῶν τριῶν τὰ νῦν μεσοτήτων εἴπωμεν, ἀφ' ὧν καὶ ὁ Πλάτων ὑφίστησι τὴν ψυχήν, ἀριθμητικῆς, γεωμετρικῆς, ἁρμονικῆς. Sobre este pasaje, véase Ramos Jurado, E.A., *o. c.*, pp. 168-169.

[105] Cfr. Dillon, J., *op. cit,* pp. 344-351; y Baltzly, D., *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, III, 3, Part I *(Proclus on the World's Body),* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 7-11 y 62.

clo no se encuentra en la exposición de la tabla original de los opuestos, que Aristóteles atribuye a los pitagóricos[106]. Sin embargo, no tiene en cuenta la materia y la forma, aunque opone la luz a la oscuridad, que pueden corresponder al fuego y a la tierra en Proclo[107], y el macho a la hembra. De este modo, probablemente los neoplatónicos posteriores actualizaron estas tablas de opuestos pitagóricas.

En su *Introducción a la aritmética,* Nicómaco de Gerasa menciona diez medias[108]. Pero, como señala Jámblico en su comentario a este tratado, solo tres de las mencionadas son antiguas[109]. Probablemente Proclo tuviera acceso a ambas obras. Según su biógrafo Marino, Proclo creía que había sido Nicómaco en una vida anterior[110].

Recibido: 25 de junio de 2011
Aceptado: 25 de septiembre de 2012

[106] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica,* A 5, 986a22.
[107] Cfr. Proclo, *In Timaeum*, II, p. 17, 8-9 Diehl.
[108] Cfr. Proclo, *In Timaeum*, II, p. 22, 1.
[109] Cfr. Jámblico, *In Nichomachi Arithmeticam Introductionem*, p. 100, 19-25 Pistelli.
[110] Cfr. Marino, *Vita Procli,* 28 Saffrey-Segonds.

La Filosofía Crítica del Padre Feijoo

The Critical Philosophy of Father Feijoo

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ PARDO
Fundación Gustavo Bueno
jmrp@gbueno.es

Resumen: El benedictino Fray Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) escribió su *Teatro Crítico Universal* entre los años 1726 y 1739. Lejos del carácter de polígrafo o erudito que se le ha atribuido, o el de su supuesto *criticismo*, *escepticismo*, *empirismo* y *eclecticismo*, defenderemos que el Padre Feijoo constituye el principal filósofo español del siglo XVIII, fundador del ensayo filosófico en lengua española y poseedor de una verdadera filosofía crítica, anterior a la filosofía crítica alemana de los siglos XVIII y XIX, y cuyas bases se encuentran en la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí.
Palabras clave: Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), ensayo, filosofía, filosofía española, crítica, España, siglo XVIII.

Abstract: Benedictine Fray Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) wrote his *Teatro Crítico Universal* between 1726 and 1739. In spite of he was characterized like a poligraph or an scholar, and his teachings called as *criticism*, *skepticism*, *empiricism* and *eclecticism*, we will defend that Father Feijoo was the main spanish philosopher in 18th century, founder of the philosophycal essay in spanish language and holder of a real critical philosophy, previous to german criticism philosophy of 18th and 19th century, whose bases are founded in selection, classification of determinate points of view faced between themselves.
Keywords: Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), essay, philosophy, spanish philosophy, criticism, Spain, 18th century.

1. La España del siglo XVIII

Para comenzar nuestro trabajo, convendría tener una visión de conjunto de la época en la que el Padre Feijoo escribe su *Teatro Crítico Universal* y sus *Cartas Eruditas y Curiosas*[1]. Pretendemos presentar aquí una suerte de introducción a

[1] *Teatro Crítico Universal, o Discursos en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (8 tomos, 1726-1739); *Cartas Eruditas y Curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro Crítico Universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes* (5 tomos, 1742-1760). A partir de ahora citaremos a Feijoo señalando discurso o carta, obra, tomo, fragmento y párrafo. Nos basamos en la edición disponible desde el año 1998 en la *Biblioteca Feijoniana* del *Proyecto Filosofia en Español*: http://www.filosofia.org/feijoo.htm.

la situación de las diversas disciplinas filosóficas, científicas, &c. en la España de la primera mitad del siglo XVIII, el "mundo entorno" en el que Feijoo vivió y escribió su obra. Un mundo entorno en el que la Ilustración española como "falsa Ilustración", incluso llegando a decir que mientras el pensamiento racionalista estaba plenamente consolidado en Europa, sobre todo en Francia e Inglaterra, España era víctima de un profundo retraso al no haber seguido la reforma protestante y ser un país claramente católico. Una idea muy común en los filósofos ilustrados el afirmar que el catolicismo era una religión antifilosófica, debido principalmente a su extremada intolerancia. En cambio, el protestantismo, a juicio de estos ilustrados, resultaba más tolerante. Como afirma el historiador francés Paul Hazard:

> En estas condiciones se abrió un proceso sin precedente, el proceso de Dios. El Dios de los protestantes estaba encausado lo mismo que el Dios de los católicos, con algunas circunstancias atenuantes a favor del primero, porque se lo consideraba más cerca de la razón, más favorable a las luces. Pero, en conjunto, no se quería distinguir entre Ginebra y Roma, entre San Agustín y Calvino. El origen era común, y común la creencia en la revelación[2].

Otros autores, como el uruguayo Arturo Ardao, han criticado a Feijoo por no seguir realmente la corriente ilustrada. Para Ardao, Feijoo permaneció ajeno a las características esenciales de la ilustración, a saber: "concepción de la razón como fuerza o energía capaz de transformar lo real; filosofía práctica dirigida a la revisión revolucionaria del derecho, el Estado y la sociedad; progresiva reducción de lo humano al naturalismo físico, con nuevos fundamentos psicológicos, éticos y pedagógicos; explicación histórica de las religiones, crisis de la fe y ruptura con la revelación, para irse a formas de deísmo y ateísmo. No sólo no participó de este tipo de pensamiento, sino que tampoco llegó a conocerlo de manera directa"[3]. Para ratificar que Feijoo no llegó a conocer el pensamiento ilustrado de forma directa, Ardao señala ejemplos como la crítica que realiza a Rousseau y su discurso sobre las ciencias y las artes, en 1753[4], obtenida de forma indirecta por medio de la lectura de las *Memorias de Trevoux*, una de las fuentes feijonianas más importantes[5].

Sin embargo, esta referencia al supuesto "desconocimiento" de la temática y los autores directos de la Ilustración resulta errónea. Sin ir más lejos, Feijoo hace referencia explícita al que se considera principal agitador del movimiento ilustrado, Voltaire, a quien incluso llega a considerar escritor delicado[6]. Tampoco hay que olvidar que Feijoo supo de la publicación del famoso discurso de Rousseau al consultar el *Mer-*

[2] Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* [1ª edición en A. Fayard, París 1946; edición española por Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, Madrid 1946]. Alianza, Madrid 1998, p. 51.

[3] Ardao, A., *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 117.

[4] Feijoo, B., "Impúgnase un temerario, que a la cuestión propuesta por la Academia de Dijón, con premio al que la resolviese con más acierto, si la ciencia conduce, o se opone a la práctica de la virtud; en una Disertación pretendió probar ser más favorable a la virtud la ignorancia que la ciencia", *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo IV, Carta 18.

[5] Ardao, A., *o. c.* p. 120.

[6] Feijoo, B., "Paralelo de Carlos XII, Rey de Suecia, con Alejandro Magno", *CEC*, I, 29.

curio histórico y literario de febrero de 1751. Es más, anteriormente ya había tenido noticias del mismo gracias a Altuna, un vasco ilustrado del grupo del Conde de Peñaflorida, que era amigo personal del francés[7].

Estas suposiciones de "falsa ilustración" no son, sin embargo, habituales en España. Desde perspectivas más tradicionalistas se ha loado la labor feijoniana como depuradora del espíritu religioso, pero a un tiempo se la ha concebido como la antesala del ateísmo que conduciría al espíritu anticlerical de los siglos sucesivos. Frente al talante revolucionario y rupturista de la Ilustración francesa, la Ilustración en España no tuvo tales urgencias históricas: ni tan siquiera los ilustrados consideraron necesario destruir los esquemas de identidad en los que vivían. Afirmaba Francisco Puy Muñoz en 1961 lo siguiente sobre los efectos de la Ilustración en España:

> Provocando, por una parte, resultados beneficiosos, como la depuración de equivocadas credulidades en brujerías, milagrerías, &c., pero provocando también, a la larga, un decaimiento y tibieza de la auténtica fe religiosa, que se fue sustituyendo paulatinamente en las conciencias por la fe en el progreso y en el dominio racional de la naturaleza, hasta llegar a suplantarla totalmente[8].

Tampoco los comentarios de Marcelino Menéndez Pelayo se quedan atrás: Feijoo es considerado, por el sabio santanderino, como ilustrado, con el objeto de minimizar el valor de la Ilustración. Por ejemplo, afirma Menéndez Pelayo que los discursos de los tomos 7 y 8 del *Teatro Crítico*, dedicados a la reforma de la enseñanza en las escuelas, como es el caso del Discurso "De lo que conviene quitar en las súmulas"[9], son originarios del renacentista Luis Vives[10]. También señala Menéndez Pelayo que otros contemporáneos del benedictino, caso del Padre Tosca o Juan de Nájera, se pasaron a la filosofía corpuscular; todo ello se afirma para intentar mitigar la supuesta "novedad" de Feijoo, máxime teniendo en cuenta que la filosofía corpuscular era conocida hacía tiempo en España. En la misma línea, afirma que Salvador Mañer realizó la crítica a un suceso apócrifo que sin embargo Feijoo dio por cierto: la existencia de un hombre anfibio en Liérganes[11].

Asimismo, Menéndez Pelayo insiste en que los escritos de Feijoo eran de real agrado, como una prueba de su fama en una época en la que sus doctrinas no eran precisamente una novedad. Y para terminar de rematar la fama feijoniana, destaca que las supersticiones que refuta Feijoo, lejos de ser propias de la época, eran muy exóticas en España, como la polémica suscitada a propósito de la «Astrología judi-

---

[7] Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Barcelona, Mondadori, 1991, p. 199.

[8] Puy Muñoz, F., "El problema del conocimiento en el pensamiento español del siglo XVIII (1700-1760)", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, I, fascículo 2 (1961), p. 206.

[9] *TCU*, VII, 11º.

[10] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, en *Edición nacional de las Obras de Menéndez Pelayo*, Madrid, CSIC, 1940-74, p. 83. A partir de ahora, se citará a Menéndez Pelayo a partir de esta edición, indicando Obra, Tomo de la obra, Libro, Capítulo, Página.

[11] Feijoo, B. J., "Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos", *TCU*, VI, 8º. Citado en Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, p. 86.

ciaria y almanaques»[12] o la creencia en brucolacos o vampiros[13], con lo que la labor "ilustrada" en España no sería más que una continuación de la tradición filosófica[14]. Lo único que verdaderamente aplaude Menéndez Pelayo es la crítica a la supersticiosa ceremonia del "Toro de San Marcos"[15].

2. Crítica a las concepciones sobre el «retraso histórico» de España.

Como es de suponer, frente a quienes consideran a Feijoo y su entorno como una suerte de "seudoilustración" (Paul Hazard, Arturo Ardao), y quienes le designan como ilustrado, precisamente para reducir su fama (Marcelino Menéndez Pelayo), es necesario no sólo establecer un criterio propio, sino también una crítica a las diversas concepciones acerca de la razón, el "retraso histórico", &c. que funcionan como tópicos de la época. A este respecto, el propio Paul Hazard afirmaba, al contrario de Ardao, que el Padre Feijoo era un ilustrado realmente, desmintiendo de forma irónica lo afirmado por sus contemporáneos extranjeros; le considera, en suma, un auténtico hombre de su tiempo:

> ¿Tomaremos el ejemplo de un benedictino? Es difícil no tener debilidad por el P. Feijoo, tan franco, tan robusto: se llama a sí mismo ciudadano libre de la república de las letras, y el nombre está bien puesto. Un tema favorito de los filósofos, en la primera parte del siglo, era el retraso de España en el camino de las luces. Pues el hombre que, desde su celda, la incitó al progreso fue precisamente Feijoo. […] Enciclopédico, Feijoo era teólogo, historiador, hombre de letras, hombre de ciencia; admiraba a Bacon y a Newton, que representaban para él la verdad experimental; Descartes le parecía un genio temerario, pero un genio, y rompía una lanza a favor suyo si llegaba la ocasión. Reformador, no temía escribir contra la lentitud de la justicia, contra la tortura. Patriota, no tenía nada más querido en el mundo que su país […] Y por ser todo esto era profundamente cristiano. Estimaba que se envilecía la religión con la creencia en los falsos milagros, con las prácticas pueriles, con el modo que se tenía de ligarla al pasado: no son los dogmas sagrados los que frenan el pensamiento y ahogan la ciencia, son esas autoridades usurpadas; y, por tanto, combatía el falso aristotelismo que había paralizado el pensamiento español y que, en pleno siglo XVIII, quería todavía mantenerlo embotado. […] Por su parte, él no caería en esta trampa; limpiaría el catolicismo de las mercancías de contrabando que se habían introducido en el templo. Feijoo se sentía perfectamente cómodo a la vez en la tradición y en la novedad[16].

Y en este contexto, refiriéndose a los avances ilustrados en materia de gobierno, señala como muestra de ellos la expulsión de los jesuitas a manos de Carlos III en 1767, por encontrarse éste en desavenencia con Roma. De dicha expulsión afirma: "La fuerza que abatió a los jesuitas fue también el instinto y la voluntad del Estado, que

[12] *TCU*, I, 8º.

[13] Feijoo, B. J., «Reflexiones críticas sobre las dos Disertaciones, que en orden a Apariciones de Espíritus, y los llamados Vampiros, dio a luz poco há el célebre Benedictino, y famoso Expositor de la Biblia D. Agustín Calmet». *CEC*, IV, 20ª.

[14] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Libro VI, Capítulo I, p. 92.

[15] *TCU*, VII, 8º.

[16] Hazard, P., *o. c.,* p. 85.

se secularizaba definitivamente y que no quería admitir, ni por encima ni al lado, una fuerza sobre la que no tenía poder[17].

Estas afirmaciones de Hazard se contextualizan en la concepción de los jesuitas como un elemento retrógrado, por supuesto junto a la Inquisición y otras instituciones que habrían conseguido, supuestamente, anclar a España en la Edad Media. Algo dudoso desde el momento en que los religiosos en España, en virtud del Patronato de Indias, mantenían el estatuto de funcionarios estatales (renovado en los sucesivos concordatos de 1737 y 1753), y por lo tanto no había dualidad de poder entre Iglesia y Estado. Además, la preponderancia del clero católico no era un signo de retraso histórico, sino una necesidad para "un imperio católico que necesitaba urgentemente organizar un clero, una administración, unos gobernantes, que estaban actuando no ya mirando a un pasado, sino en un presente que les urgía"[18].

Y quien dice sobre las relaciones Iglesia-Estado, habla también de las doctrinas filosóficas de esta época. A nuestro juicio, resulta complejo hablar de una España alejada de "las luces de la razón" y cercana al oscurantismo medieval, o próxima a lo que se ha denominado como "retraso histórico. Hemos de rechazar las desiguales afirmaciones de Hazard sobre Feijoo, y las genéricas de Ardao, sosteniendo que Feijoo no participaba de las concepciones del "Siglo de las Luces" o de "la razón" y su capacidad para «transformar lo real». ¿Acaso no se usaba el racionalismo también en la Escolástica? No resulta lícito, a nuestro juicio, oponer el *oscurantismo* a la *razón*, sobre todo sabiendo que los cultivadores de esta «razón» usaban de las mismas concepciones que los «oscurantistas» (tanto Voltaire como Holbach, Helvecio, &c. se educaron en los colegios de los Padres Jesuitas), o al menos utilizaban su mismo vocabulario. Por ejemplo, en su crítica a la religión, varios de ellos utilizan el concepto de «religión natural», que no es sino una pervivencia del espíritu escolástico tan propio de otras épocas. Es interesante a este respecto comprobar que el *Compendio Moral Salmaticense* de la Orden de los Carmelitas Descalzos distingue entre *religión natural* y *sobrenatural*, basándose "en la mente del Angélico Doctor", la misma que servía de base a los ilustrados:

> La Religión puede ser también *natural*, y *sobrenatural*. La natural es con la que damos culto a Dios como Autor de la naturaleza, por los beneficios temporales que de su mano hemos recibido.
> La sobrenatural es aquella con que se lo damos como Autor de la Gracia y de la gloria, y por los beneficios y dones sobrenaturales que nos ha comunicado. Sin ésta no es aquélla ni firme, ni saludable[19].

Como es evidente, si uno de los cánones para hablar de la Ilustración es la *razón*, no cabe duda que también los Carmelitas Descalzos eran racionalistas, no tan atrevidos como Voltaire y otros, pero sí en similar línea. Capítulo aparte es que, durante el siglo XVIII y la decadencia de las monarquías absolutistas europeas, se imponga

[17] *Ib.*, p. 101

[18] Bueno, G., "España" en *El Basilisco*, 24 (2ª época) (1998), p. 38.

[19] Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I, Pamplona, Imprenta de José de Rada, 1805, p. 266.

un canon racionalista que ya no sea el de la sociedad política del Antiguo Régimen, basado en estamentos, sino una reconstitución de la sociedad política que culminaría fallidamente en la Revolución Francesa y su idea de una nación compuesta de ciudadanos con los mismos derechos formales, en contrapartida a la sociedad estamental del Antiguo Régimen. Algo que Feijoo parece insinuar cuando en varios de sus discursos critica los derechos de cuna, como en "Valor de la nobleza e influjo de la sangre"[20].

Volviendo a Menéndez Pelayo, éste señala que en la España del siglo XVIII, hay elementos que, si bien no prueban la superioridad de España frente al extranjero, al menos no la alejan irremisiblemente. Por ejemplo, Menéndez Pelayo señala al importante matemático Hugo de Omerique, quien publica en Cádiz en 1698 una obra sobre cálculo geométrico y aritmético, cuando la geometría analítica estaba en pañales, y que fue alabada ni más ni menos que por Newton. Asimismo, la Sociedad Regia de Medicina y demás ciencias fue fundada en 1697 para combatir el galenismo y propagar el método de observación[21].

Bien es cierto que muchos autores han hablado de casos como el de Hugo de Omerique como simples islas, en medio de un ambiente demasiado temeroso de la novedad. Pero las academias de ciencias implantadas en toda Europa no dejaban de ser círculos de elites muy reducidas, lejos de lo que serán las actuales instituciones de investigación; la Universidad del Antiguo Régimen, restringida a los estudios de Medicina, Teología y Derecho, tampoco puede ser comparada a la institución que es hoy, más de doscientos años después. De hecho, Caro Baroja señala que Feijoo conocía al Padre Tosca y sus influencias del extranjero, pero:

> No conocía la labor de Antonio Hugo de Omerique, ni acaso algunos libros publicados en la época de su juventud por hombres de generaciones anteriores, que revelan un espíritu de renovación científica, que se anticipan al XVIII asimismo; incluso en lo que dependen de la cultura francesa. Extraño destino siempre el del que se adelanta a su época, frente a una "ciencia oficial" o "seudo oficial" en manos de hombres mediocres y adocenados, pero con protector "espíritu de cuerpo"[22].

Tampoco Feijoo llegó a conocer al médico Diego Mateo Zapata, autor de la polémica obra *Ocaso de las formas aristotélicas* (1745), sin que por ello se pueda decir que eso convierta el fenómeno en algo puramente aislado y pasajero, sin incidencia posterior. Sin embargo, lo que realmente importa es que las teorías filosóficas consideradas más modernas, respecto a la escolástica, ya eran conocidas y utilizadas en España de manera muy habitual. Así, los «ilustrados» de España en el siglo XVIII fueron educados con apenas referencias extranjeras. Señala también Baroja esta circunstancia con enorme claridad:

[20] Feijoo, B. J. , *TCU*, IV, 2º.

[21] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, V, VI, I, p. 82.

[22] Caro Baroja, J., "Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición", en «Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964», *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), pp. 156-157.

> Usó Feijoo, también, de las obras de Caramuel (1606-1682), al que, por sus inquietudes enciclopédicas, convendría comparar alguna vez con nuestro monje, y manejó en diferentes ocasiones las de los grandes teólogos del s. XVI, como Melchor Cano, y las de algún autor que queda a caballo entre el XVI y el XVII, como Rodrigo de Arriaga. La cultura de Feijoo no era, pues, tan poco castiza como se ha dicho y como acaso él mismo dio a entender alguna vez: las bibliotecas que manejó en Madrid y Oviedo debían de contener muchos libros de autores españoles de los siglos XVI y XVII, pero no todos, claro es, y bastantes de los que tenía a mano no debieron de influir sobre su espíritu o sólo influyeron de un modo indirecto[23].

Esta misma tesis es la que Menéndez Pelayo señala a propósito de Feijoo, resaltando que autores como el médico de Felipe IV, Isaac Cardoso, y el citado Juan Caramuel dieron a conocer antes a Gassendi y Descartes, y que incluso la famosa obra de Cardoso *Philosophia Libera*, publicada en 1673, fue difundida en España sin prohibición alguna por parte de la Inquisición[24].

En general, podría decirse, como señala Francisco Sánchez-Blanco Parody, que se ensalzó a Feijoo disminuyendo la valía de sus contemporáneos, algo tan reprobable como el desdén opuesto por el benedictino: "Para ensalzar la estatura del benedictino, Marañón ensombreció no sólo el fondo nacional, sino incluso el del resto de Europa"[25].

3. La formación del entorno feijoniano y su carácter «innovador»

Siguiendo la línea marcada hasta el momento, hay que señalar la abundancia en la que recae una determinada historiografía acerca de la extenuación de las diversas disciplinas en España, de su "decadencia" durante los finales del siglo XVII y los comienzos del siglo XVIII; juicios como el del ya citado Paul Hazard acerca del final del siglo XVII y el comienzo del siglo XVIII son muy habituales:

> Únicamente España había cesado de resplandecer. No es que no proyectara sobre Europa algunas de sus luces eternas; pero es una dura tarea para una nación el mantenerse en primera fila; es menester que no se canse, que no se agote, que sin cesar renueve y exporte su gloria. Pero España no vivía ya en el presente; los últimos treinta años del siglo XVII, como, por otra parte, los treinta primeros del XVIII, están casi vacíos; en su historia intelectual, nunca como en aquel tiempo, ha dicho Ortega y Gasset, su corazón ha latido lentamente[26].

En esta línea, Ortega y Gasset llega a señalar, como muestra del "retraso histórico" español, que Feijoo despreciase el sistema copernicano[27], solamente porque éste afirma que "yo en ningún modo me intereso por el Sistema Copernicano. Con sinceridad filosófica expuse en aquella Carta lo que hay a favor suyo, como lo que hay contra él;

---

[23] *Ib.,* pp. 156-157.

[24] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, IV, V, I, p. 300.

[25] Sánchez-Blanco, F., *La mentalidad ilustrada*, Madrid, Taurus, 1999, p. 63.

[26] Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* [1ª edición francesa en 3 vols. P. Boivin, París 1935; 1ª edición española por Julián Marías, Madrid, Pegaso, 1941].; Madrid, Alianza, 1988, p. 57.

[27] Ortega y Gasset, J*., En torno a Galileo* [1933]., Madrid, Revista de Occidente,1976, p. 75.

mostrando, sin embargo, mi propensión a la opinión negativa, por el superior motivo de ser ésta conforme a la letra de la Sagrada Escritura[28].

Sin embargo, Ortega parece no haber leído o simplemente omite lo que más adelante señala el propio benedictino, que desmiente lo que pretende insinuar:

> Caminó, a la verdad, a paso lento por Italia el Newtonianismo; pero al fin, como ya insinué arriba, logró allí un honrado establecimiento; pues de palabra, y por escrito se enseña ya públicamente en el Colegio Romano, famosa Escuela de los Jesuitas en aquella Capital [...] Es natural que a Vmd. leyendo esta Carta, le ocurra la duda de ¿cómo habiendo en los tiempos pasados la Inquisición Romana hecho abjurar a Galileo la opinión del Sistema Copernicano, y mandado que nadie le siguiese, hoy se permite su pública enseñanza en Roma a vista del mismo Santo Tribunal? [...] La Inquisición Romana no prohibió absolutamente seguir el Sistema de Copérnico; antes sí con la excepción del caso en que se llegase a hacer evidencia de su verdad; y es cierto, que la prohibición está concebida en estos términos. Llegó ya el caso de hacerse tan dominante este Sistema, [...] que por las circunstancias que concurren en ellos, es imposible que padezcan error en un hecho de esta clase: *Casi todos los Físicos modernos son Copérnicos*. Ahora pregunto: ¿No es un juicio muy prudente, y muy racional el de cuando tantos doctos Físicos de diferentes intereses, Naciones, y Religiones, de quienes la mayor parte respeta la autoridad de la Escritura, en que está el único tropiezo del Sistema Copernicano, conspiraron unánimes a admitirle, fueron sin duda movidos de tantas, y tan poderosas razones, que su colección, para el efecto de persuadir, se puede reputar por en algún modo equivalente a una perfecta evidencia? Parece que sí[29].

Sin embargo, hay que considerar que, frente a lo que afirman Hazard y Ortega, amén de tantos otros, las doctrinas que se harán populares y pujantes durante todo el siglo XVIII ya han penetrado en España en el último cuarto del siglo XVII, precisamente la época nombrada como «decadente». Así, José Antonio Maravall afirma que ya se habían preparado las bases de lo que sería el pensamiento ilustrado durante el final de la nombrada centuria:

> Si había sido frecuente presentar a la «Ilustración» como una consecuencia de los sistemas racionalistas precedentes (W. Goetz, Schnabel, &c.), destacando el papel de Descartes (de Cournot a Mousnier), tal vez hoy no veamos al siglo XVIII tan cartesiano, pero en cambio podemos pensar que en las últimas décadas del siglo XVII se produjeron cambios coyunturales en la economía y novedades en el terreno intelectual que constituyen una preparación de la conciencia ilustrada, poniendo en juego factores diferentes del estricto cartesianismo. Por eso, G. Anes ha sostenido que el «reformismo borbónico» no fue promotor de la Ilustración en España —quizá en algún momento más bien la contuvo y siempre la limitó—, sino que la nueva época se anunciaba ya en las transformaciones advertidas durante los veinte años finales de los Austrias[30].

[28] Feijoo, B. J., Progresos del Sistema Filosófico de Newton, en que es incluido el Astronómico de Copérnico»" *CEC*, IV, 21ª, p. 5.

[29] Feijoo, B., *CEC*, IV, 21ª, 14, pp. 27-28.

[30] Maravall. J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Barcelona, Mondadori, 1991, pp. 233-234.

Y también ha de tenerse en consideración esta afirmación de la compiladora de esta obra, María del Carmen Iglesias, quien señala que ya a finales del siglo XVII se había producido la reconstitución científica y filosófica de los novatores, reconstitución que habría que poner en la base de los cambios acontecidos en el siguiente siglo:

> Desde finales del siglo XVII, coincidiendo por lo demás con una recuperación que los historiadores económicos sitúan muy claramente ya en los últimos años del reinado de Carlos II, hay una importante movilización de las capas más sensibles y cultas intelectual y científicamente. Novatores, eruditos y sabios de la primera mitad del XVIII llevan a cabo una auténtica reconstitución del patrimonio cultural e histórico del país, aunando el respeto a la tradición hispana y hundiendo sus raíces intelectuales en el Siglo de Oro y, al tiempo, abriendo España a la cultura europea, a lo que se denomina «mundo moderno»: racionalismo filosófico, empirismo, orientación analítica, criticismo[31].

Si durante los veinte últimos años del siglo XVII surgieron los llamados novatores y se asentaron las bases de lo que sería el fenómeno ilustrado posterior, ¿dónde queda el «retraso histórico» ya criticado anteriormente? Resulta más que evidente que hemos de juzgar las doctrinas segregadas durante esta época no como producto de un adelanto o retraso, sino en función de las propias limitaciones y conformaciones históricas, políticas, económicas, &c., en las que se mueve España durante esta primera mitad del siglo XVIII, que no se demuestran ni mejores ni peores que las de otros lugares. Al fin y al cabo, la etapa imperial de España aún no se ha extinguido, aunque las fuerzas de sus rivales se hayan equiparado a la suya y haya un afrancesamiento en el ambiente propiciado por la ocupación del trono por la dinastía borbónica. Lejos de haberse sometido a dictados extranjeros, la nueva dinastía realiza una reconstitución de la España imperial[32], ejemplificada en los Decretos de Nueva Planta, en un ambiente cultural donde ya se ha producido la reconstitución filosófica y científica realizada por los *novatos* o *novatores*.

En el terreno filosófico, no hay que olvidar que es a partir de 1687 —año de publicación de los *Principia Mathematica* de Isaac Newton— cuando los novatores Palanco, el Padre Tosca, Diego Mateo Zapata, y precedentes suyos como el citado Isaac Cardoso, &c. desarrollan la labor de introducción de novedades, en una época en la que España conoce la lenta recuperación ya citada por Maravall que será aprovechada posteriormente por los Borbones. Precisamente en ese año 1687, Diego Mateo Zapata da noticia de una Preacademia de Medicina en Madrid y también sale a la luz la anatomía microscópica de Crisóstomo Martínez. Se difunden ampliamente el cartesianismo, el maignanismo, el epicureísmo, &c. Por medio de autores como Cardoso, los tratados del nombrado Hugo de Omerique, &c[33]. Sería por lo tanto descabellado plantear la pertinencia o impertinencia de tales doctrinas, cuando ellas no sólo estaban acordes con los últimos avances de la época, sino también aportaban nuevos materiales a tener en cuenta, o mejor aún, toda una reconstitución, amparándose en las nuevas

[31] Iglesias, María del Carmen , «Introducción a» J. A. Maravall, *o. c.* p. 13.
[32] Bueno, G.*, España frente a Europa*., Barcelona, Alba, 1999, pp. 359-360.
[33] Maravall, J. A. , *o. c.*, pp. 320 y ss.

tendencias de la filosofía académica (en el sentido de Kant), como tradición filosófica que se había anquilosado en su vertiente escolástica.

De hecho, en el siglo XVIII la actividad filosófica en España era de una gran importancia. Ya desde la época barroca con los *novatores*, había surgido la polémica entre *antiguos* y *modernos*, es decir, la posibilidad de que Aristóteles, que hasta entonces había sido considerado *El Filósofo* por antonomasia, comenzara a ser cuestionado. A estas cuestiones, presuntamente acompañadas de una fuerte censura, hay que añadirles otras polémicas de índole moral, astrológica, &c., que sirven para dar una semblanza de la época feijoniana. Ya desde 1680 comienza a discutirse la obra de Descartes en España, de la mano de autores como Juan Caramuel, *el Leibniz español*.

Asimismo, ha de destacarse que la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla es la primera institución donde se realiza profesión explícita de defender la filosofía moderna no española. En ella se invocó habitualmente al religioso francés de la Orden de Mínimos Manuel Maignan, sobre todo en lo que respecta a la Filosofía natural y Teología eucarística, bajo cuya sombra florecerá en Valencia, desde el principio del XVIII, una escuela cuyos nombres más ilustres nombres son el del matemático, filósofo y astrónomo Oratoriano Juan Bautista Corachán, que asume el método geométrico y es el traductor de los primeros fragmentos de Descartes; el clérigo secular Jaime Servera, otro defensor de la tesis de Maignan sobre el valor puramente intencional y subjetivo de las especies eucarísticas; y el erudito Oratoriano Tomás Vicente Tosca, su más destacado representante.

Dentro de esta polémica, los escolásticos reaccionaron, siendo la obra más destacada por su parte el *Dialogus physico theologicus contra philosophia novatores, sive thomista contra atomista*, del P. Francisco Palanco, publicado en Madrid en 1714. De entre los autores que le replicaron destaca Juan de Nájera en sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuestas a las impugnaciones aristotélicas del Rvdo. P. M. Fr. Francisco Palanco* (1716), convertido más tarde a la escolástica por Luis Losada, seguidor de Palanco. Este a su vez sufrió las críticas de los contertulios del conde de Peñaflorida, más conocidos por el sobrenombre de los "Caballeritos de Azcoitia".

Como no puede ser de otra manera, Feijoo va a participar de esta querella de forma constante, tanto en sus polémicas sobre Medicina, Astrología, &c., como en las de Filosofía, aunque en ocasiones se mostrará opuesto tanto a antiguos como a modernos, y por lo general no verá con recelo las doctrinas de la nueva filosofía, aunque calificándola acertadamente de *vieja*: "Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, y Epicuro siguieron la Filosofía corpuscular, que mucho antes, según algunos Autores, había inventado Moscho Fenicio, anterior a la guerra de Troya, y que en estos tiempos se reprodujo: por lo cual llamamos Filosofía moderna a la más antigua de todas: aunque no se sabe a punto fijo la formación del antiguo sistema"[34].

Un ejemplo de las opiniones de Feijoo sobre esta querella lo encontramos en su Discurso "Guerras filosóficas"[35], donde plantea algunas de las polémicas sobre el tema, entre ellas, la polémica sobre los accidentes eucarísticos mantenida por aristotélicos y atomistas, caso del Padre Mínimo Francisco Palanco, por un lado, y el francis-

[34] «Simpatía y Antipatía», *TCU*, III, 3º, §. I, 2.
[35] *TCU*, II, 1º.

cano Juan de Nájera, por otro, inspirado por el jesuita francés Manuel Maignan y su discípulo y compañero de orden Juan Sagüens. Asimismo, hemos de destacar que el problema del alma de los brutos, el objeto de estudio de este trabajo, es parte de esta polémica entre antiguos y modernos. Feijoo, sin ir más lejos, plantea una crítica a la doctrina cartesiana, *moderna*, que concibe a los brutos como máquinas inanimadas:

> Finalmente, la constitución maquinal de los brutos tiene un terrible resbaladero, no sé si hasta ahora observado. Dice Descartes, que los brutos son máquinas inanimadas, y que sus movimientos no son dirigidos por algún conocimiento, o sensación, sí sólo resultantes de la disposición mecánica de sus cuerpos, como en la paloma de Architas o en las estatuas de Dédalo. Su fundamento es, porque si tuviesen algún conocimiento o sensación, éste no podía provenir de la materia, pues a la materia repugna todo conocimiento; y así, para los Cartesianos, alma material es pura quimera: luego sería preciso admitir en ellos espíritu, o alma espiritual, y por consiguiente inmortal [...] Asentado esto, pregunto: ¿Creerán todos, que los brutos no tienen alguna alma, ni ven, ni huelen, ni oyen, &c.? Me parece que no, porque la experiencia sensible, a que es muy difícil negar el asenso, les está continuamente intimando lo contrario y así los más de los hombres miran la constitución maquinal de los brutos como delirio[36].

Y tampoco se quedan atrás sus invectivas contra los atomistas: "Negar forma substancial adecuadamente distinta de la materia a los brutos, tiene el inconveniente que arriba queda manifestado contra Descartes. Negar toda cualidad espiritual distinta de la substancia, es muy difícil de componerse con la libertad de nuestros actos, los cuales si no son efectos verdaderamente procedidos de la voluntad, y distintos de ella, mal se entiende su dependencia del albedrío"[37].

De hecho, Menéndez Pelayo afirma que, comparado con el Padre Tosca o Diego Mateo Zapata, Feijoo es retrógrado, pues sigue las formas aristotélicas desechadas por Zapata, no acepta a Descartes, ni tampoco el tránsito del pensar al ser, en el que se funda el psicologismo de la filosofía moderna «así como vio muy claras las consecuencias materiales que por lógica inflexible se deducían de la negación del alma de los brutos. Por eso él la admite como *forma material*, esto es, *dependiente de la materia en el hacerse, en el sentir y en el conservarse*»[38]. Y es que afirmar que los animales no son más que máquinas, lejos de ser una muestra de materialismo, recae en el espiritualismo más acentuado. Supone asumir que el hombre no es siquiera un animal, sino un espíritu puro, pues de lo contrario sería una máquina equivalente a los animales.

4. Influencias de la Inquisición sobre Feijoo

En contra de cualquier polémica, suele afirmarse que la Inquisición española apagaba cualquier posibilidad del cultivo de las luces de la razón, lo que también frenaría las polémicas entre antiguos y modernos, como es natural. Frente a estas supuestas imposiciones, a veces suele considerarse al benedictino Feijoo como un auténtico "revolucionario" frente al poder oscurantista inquisitorial. Tal es la impresión de José

[36] *TCU*, II, 1º, §. IX, 44-45.
[37] *TCU*, II, 1º, §. X, 48.
[38] Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, V, VI, I, p. 90.

Miguel Caso, quien considera que Feijoo irrumpe como un vendaval en el panorama filosófico español, pues en 1726, "antes del mes de publicado el primero tomo del Teatro Crítico ya han salido varios folletos de ataque y defensa. Los primeros que levantaron ronchas fueron los discursos sobre medicina; pero les seguirán de inmediato otros". Evidentemente, Caso reconoce que la semilla de Feijoo fructificó en un ambiente ya preparado: "Si no hubiera sido así habría caído en el vacío y su obra sería hoy para nosotros un simple testimonio histórico de un afán de cambio; [...]"[39].

No obstante, Caso parece desdecirse al señalar que "si no se produce el fenómeno Feijoo, la cultura de la Ilustración se hubiera retrasado varios decenios. Con una Universidad anquilosada y reacia a toda innovación, con una Iglesia sumamente conservadora, suspicaz, intolerante y nada dispuesta a que se discutiera su autoridad o se disminuyeran sus rentas, y una Inquisición vigilante, para la que toda novedad comportaba un peligro, o era claramente herética (esto es, no ajustada a la doctrina oficial, doctrina en la que se ensamblaban Filosofía, Teología, Moral y toda clase de ciencias), con todo esto era imposible una ruptura cultural planteada por minorías más o menos prestigiosas». En definitiva, los *novatores* valencianos eran una elite escasa, por lo que "Feijoo fue el líder, hasta en el simple hecho de ser poco respetuoso con la «legalidad vigente"[40].

Resulta curiosa, a nuestro juicio, esa cierta fijación existente en múltiples eruditos e historiadores por la censura y la libertad de pensamiento en España, seriamente dañada en su versión. Si bien es cierto que la Inquisición estudió escrupulosamente, y con mayor interés, los autores sospechosos de masones, "filosofistas" y clérigos de conducta irregular, olvidando los antiguos casos de brujerías, no se debe olvidar que en aquella época ya no existían siquiera los autos de fe, finalizados en 1680[41], y que, de ser importante la influencia de la Inquisición, que no podemos discutir aquí con prolijidad, parece que tuvo escaso efecto en Feijoo y las durísimas polémicas en las que se vio inmerso, sólo suspendidas por decreto de Fernando VI el 23 de Junio de 1750[42]. Gesto que algunos califican como propio de un déspota ilustrado, pero más bien parece un intento de proteger a Feijoo de ataques que superaban la injuria personal por parte del franciscano Francisco Soto Marne, a quien el benedictino replicó en la *Justa repulsa de inicuas acusaciones*[43].

De cualquier modo, la tesis de Caso se revela inexacta al contemplar la realidad de las polémicas que existían en la España de entonces. Y será el propio Caso, curiosamente, quien nos dé la razón, contradiciéndose consigo mismo, como veremos. Sin embargo, otros autores suelen apelar a la falta de libertad cuando se tocan problemas de la fe para confirmar las sospechas sobre la Inquisición. Es el caso del citado José

[39] Caso González, J. M. "Introducción" a Caso González, J. M. y Cerra Suárez, S., *Benito Jerónimo Feijoo. Obras Completas*, Tomo I., Oviedo, Cátedra Feijoo, 1981, pp. XVIII-XIX.

[40] Caso González, J. M., *o. c.*, p. XIX.

[41] Caro Baroja, J., "Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición", *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I), pp. 161 y ss.

[42] Cerra Suárez, S., *Doscientos cincuenta años de bibliografía feijoniana*., Oviedo, Studium Ovetense, 1976, p. 53,1168. Decreto disponible en el Manuscrito 10.579 de la Biblioteca Nacional, MSS. 10.579, folios 31v-32r.

[43] Publicada por Antonio Pérez de Soto en Madrid, 1749.

Antonio Maravall, quien utiliza las palabras del propio Feijoo en el ya mencionado Discurso "Guerras filosóficas" como prueba de su tesis: «La novedad en las cosas puramente filosóficas no es culpable. Nadie hasta ahora fijó, ni pudo fijar columnas con la inscripción *Non plus ultra* a las Ciencias naturales. Este es privilegio municipal de la doctrina revelada. En el Reino intelectual sólo a lo infalible está vinculado lo inmutable. Donde hay riesgo de errar, excluir toda novedad, es en cierta manera ponerse de parte del error»[44].

En cualquier caso, este párrafo prueba bien poco si comprobamos los escasísimos efectos que la Inquisición tuvo sobre la obra feijoniana. De catorce tomos que componen sus obras —ocho de *Teatro Crítico*, cinco de *Cartas Eruditas* y uno de suplementos y varios temas—, es decir, unas seis mil páginas, la única doctrina que la Inquisición halló peligrosa fueron dos párrafos de un discurso del VIII Tomo del *Teatro Crítico*, referidos a los pecados que pueden cometerse durante el baile, una problemática moral; y en toda la obra de Feijoo jamás se halló la más mínima objeción de tipo filosófico. El propio José Miguel Caso nos cita esta circunstancia, y de ella extraemos que, si este era el constreñimiento sufrido en España durante el siglo XVIII, desde luego no resultaba mayor que el de otros países[45].

En esta línea, es notorio que se permitiera polemizar con gran atrevimiento sobre temas que habían sido prohibidos expresamente por el papado, como era el caso de la Astrología judiciaria, que implicó a Feijoo, Torres Villarroel, y sus principales polemistas, el escritor Salvador Mañer, como impugnador, y el erudito benedictino Martín Sarmiento, como propugnador. Todo a pesar de que la astrología había sido prohibida por Sixto V en su Constitución *Moderator coeli et terrae*, que data del año de 1586[46]. Sin embargo, el debate propició un magnífico ejemplo de polémica que aún hoy tiene interés. No parece que la Inquisición se mostrara muy preocupada por semejantes doctrinas. Una muestra de que el ambiente intelectual de la época no era un páramo tal como el que muchos han supuesto.

5. La filosofía crítica de Feijoo. La fundación del ensayo filosófico en lengua española

Cuando se aborda la lectura de las obras de Feijoo, la primera característica de éstas, al menos en los ocho volúmenes de su *Teatro Crítico Universal*, es la de ser presentadas en forma de ensayos que tratan «de todo género de materias, para desengaño de errores comunes». De hecho, es un lugar común considerar a Feijoo como el fundador del ensayo filosófico en lengua española, o incluso el fundador de la filosofía

[44] *TCU*, II, 1º, §. I, 22. Citado en Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español (S. XVIII)*, Barcelona, Mondadori, 1991, p. 431.

[45] Feijoo, B. J. , *TCU*, VIII, 11º, «Importancia de la ciencia física para la moral», §. XIII, 74-75. Caso González, J. M., en *Benito Jerónimo Feijoo. Obras Completas*, Tomo I, Oviedo, Cátedra Feijoo, 1981, pp. 117-119, 204, nos incluye los párrafos suprimidos, los números 74 y 75 del Discurso XI del tomo VIII del *Teatro Crítico*, las fuentes donde hallarlos, y el desarrollo del proceso, con varias explicaciones y respuestas de Feijoo y del Santo Oficio, para nada enmarcado en los tópicos mantenidos sobre la Inquisición, y que es la única prueba que Caso encontró de censura inquisitorial en todos los textos de Feijoo.

[46] Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmaticense*, Tomo I, pp. 286-287.

en lengua española[47]. Es precisamente aquí donde trataremos sobre estas características de la filosofía feijoniana, sin duda claves a la hora de analizar cualquiera de sus discursos.

Sin embargo, también es habitual afirmar que la Ilustración, en contraposición a la filosofía escolar de otras épocas, es una suerte de eclecticismo o mezcla de empirismo, cartesianismo y otras corrientes, algo que resulta contradictorio con la propiedad de fundador del ensayo filosófico en nuestra lengua atribuida al benedictino. Sobre estas características atribuidas a la Ilustración habla el ya citado Paul Hazard:

> En el interior mismo de la filosofía de las luces se da una disarmonía esencial, pues esta filosofía fundó en una sola doctrina el empirismo, el cartesianismo, el leibnicianismo y el espinosismo por añadidura. No imaginamos por gusto un pensamiento que diríamos que era el del siglo y que cargaríamos de esas incoherencias. Son los filósofos mismos los que se han jactado de ser eclécticos[48].

Autores como Silverio Cerra reducen las doctrinas a cuatro: criticismo, escepticismo, empirismo y eclecticismo[49]. Francisco Sánchez-Blanco Parody acentúa el *escepticismo*, aunque sin menospreciar las otras tres características[50]. Pero ambas afirmaciones contradicen las que tuvo a bien formular Ernst Cassirer sobre el siglo XVIII, autodesignado como «siglo filosófico»: "Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como "siglo filosófico", la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se la restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido original, "clásico". No permanece aprisionada en el círculo del pensamiento puro, sino que reclama y encuentra una salida hacia ese orden más profundo del que, como el pensamiento, surge también todo el obrar espiritual del hombre y en el que, según la convicción fundamental de esta filosofía, tiene que fundarse"[51].

Estos cuatro caracteres atribuidos al siglo XVIII en general, y a Feijoo en particular, resultan oscuros y confusos, alejados de la Filosofía y de su forma genuina, que no puede ser sino la sistemática. Podemos hablar del criticismo, sí, ¿pero cuáles son los parámetros de la crítica? Parecen ser los errores comunes, pero éstos ya eran criticados por la filosofía escolástica. La crítica feijoniana, por contra, tiene un sentido pre-

[47] "Si Séneca aparece en el siglo I como el fundador de la filosofía española [sic], incluido como ha sido en el concepto histórico de ésta, y el agustino Fray Alonso de la Vera Cruz, en el XVI, como el fundador en Méjico de la filosofía hispanoamericana —ambos a través del latín— el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijoo resulta ser, en el XVIII el fundador de la filosofía de *lengua española*, comprensiva de entonces en adelante, tanto de la filosofía española como de la filosofía hispanoamericana». Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*. Alfa, Montevideo 1963, pág. 41. También José Antonio Maravall señala que: "No conozco ejemplo anterior al siglo XVIII de empleo en España de la palabra "ensayo"..." Maravall, J. A., *o. c.*, p. 329.

[48] Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza,1998, p. 271.

[49] *Las ideas antropológicas de Feijoo, I. La génesis del hombre*, Oviedo, Studium Ovetense, 1986, p. 65.

[50] Sánchez-Blanco, F., *La mentalidad ilustrada*, Madrid, Taurus, 1999; *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*., Madrid, Alianza, 1991.

[51] Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración* [1ª edición en Tubinga, 1932; 1ª edición en español de Eugenio Imaz, en Fondo de Cultura Económica, 1943]. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993. 4ª Reimpresión, pp. 11-12.

ciso: la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí. Por algo Gustavo Bueno ha señalado que Feijoo y su *Teatro Crítico Universal* se sitúa en la misma línea histórica que *El Criticón* de Baltasar Gracián y *El Criterio* de Jaime Balmes[52]. Situación similar sufre el escepticismo, término que también necesita aclararse, pues Feijoo reconoce ser escéptico en cuestiones físicas, pero no así en las religiosas:

> Lo que afirma el sistema Escéptico físico es, que en las cosas físicas, y naturales no hay demostración, o certeza alguna científica, sí sólo opinión. Por consiguiente a la Filosofía natural no se debe dar nombre de ciencia; porque verdaderamente no lo es, sí sólo un hábito opinativo, o una adquirida facilidad de discurrir con probabilidad en las cosas naturales. Tomamos aquí la ciencia en el sentido en que la tomó Aristóteles, y con él todos los Escolásticos que la definen, *un conocimiento evidente del efecto por la causa*. Por lo cual no excluimos la certeza experimental, o un conocimiento cierto, adquirido por la experiencia, y observación de las materias de Física; antes aseguramos, que éste es el único camino por donde puede llegar a alcanzarse la verdad; aunque pienso que nunca se arribará por él a desenvolver la íntima naturaleza de las cosas[53].

En cuanto al *empirismo*, reseñarlo refiriéndose al problema experimental o de la experiencia, no deja de ser confuso e incluso falso. Además, el propio Feijoo relaciona teoría y praxis, de tal manera que la experiencia no es nada sin la razón:

> Me atribuye haber dicho que la Medicina se funda en la experiencia, sin el concurso de la razón. Y ni yo he dicho, ni podía decir tan monstruoso disparate. La experiencia sin razón es cuerpo sin alma. El caso está en saber qué razón ha de ser esta. Lo que yo condeno son aquellos discursos ideales, deducidos de cualquiera de los sistemas filosóficos; porque como éstos todos son inciertos, es fundar en el aire el método curativo. Pero admito como precisas las ilaciones de las mismas observaciones experimentales, bien reflexionadas y combinadas. En mi Apología, añadida a la segunda edición de la Medicina Escéptica, puede ver el Doctor Lesaca cuán de intento me declaro contra los que usan de los experimentos a bulto, y cómo discurro, y razono sobre algunos que allí propongo[54].

Sobre el *eclecticismo*, ha de decirse que se ha convertido en una especie de tópico para considerar las características del pensamiento feijoniano. Prácticamente todos los autores que alguna vez mencionan a Feijoo, coinciden en enjuiciarlo como un ecléctico, y ello sin contar los innumerables que ni siquiera le juzgan como filósofo. Manuel Mindán Manero así lo consideraba[55], y Silverio Cerra afirma del benedictino lo siguiente:

> La postura ecléctica ha caracterizado frecuentemente a los pensadores españoles ya desde Séneca. Pero es particularmente en nuestro siglo XVIII cuando el eclecticismo es más

[52] Ver Bueno, G., "La filosofía crítica de Gracián", en *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Actas del Congreso «Ética, Política y Filosofía. En el 400 Aniversario de Baltasar Gracián» (23 y 24 de Noviembre de 2001), Oviedo, Pentalfa, 2002, pp. 137-168.

[53] *TCU*, III, 13º: «Escepticismo filosófico», §. VII, 30.

[54] *TCU*, IV, 4º: "El médico de sí mismo". Apéndice contra el Doctor Lesaca, 62.

[55] "Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*, 71 (1959), pp. 485-486.

> ampliamente ejercido por intelectuales españoles. Así en Tosca, Berni, Servera, Corachán, Mayans, Juan Bautista Muñoz, Piquer, Jovellanos y, en general, en la mayoría de los no escolásticos de la época, son incesantes las armonizaciones, equilibrios y complementaciones típicos de tal postura […]. Efectivamente, su realismo y antidogmatismo [el del Feijoo] le hacen aborrecer las actitudes unilaterales y monolíticas, y desarrollan su inclinación hacia la diversidad y el pluralismo. De ahí que permanezca abierto y acogedor hacia todas las formas que la realidad ofrezca, por contrapuestas y mutuamente extrañas que sean, con tal que las juzgue bien comprobadas, hacia cualquier tipo de explicación que surja, con tal que se le presente avalado por un fundamento sólido[56].

Sin embargo, aquí Silverio Cerra parece considerar implícitamente que el sistematismo equivale a una actitud, cuando menos de fondo, dogmática, así como unilateral y monolítica. También choca la caracterización de *ecléctica* de gran parte de filosofía española, que aquí no podemos analizar en detalle. Efectivamente, lo afirmado por Cerra en primer lugar podría juzgarse de los desarrollos escolásticos de la época, un tanto anquilosados y dogmáticos. Pero no toda actitud que prescinda del sistema es ecléctica. De entrada, *ecléctico* es propiamente aquel que hace suyas diversas doctrinas, asimilando de ellas lo que le parece más importante, pero sin poseer una teoría propia él mismo. Y la tesis que vamos a defender aquí, frente a la del eclecticismo feijoniano y otras, es que Feijoo sí tenía doctrina.

Además, no olvidemos que muchos de quienes han juzgado al benedictino y su obra, y que han avivado la tesis sobre esa característica *ecléctica* de los escritos feijonianos, lo hacían con la convicción, más o menos firme, de que no era propiamente un filósofo, sino un divulgador de doctrinas extranjeras en España. Tesis por cierto cercana, aunque mucho más respetuosa, a la de Fray Francisco de Soto Marne. En este caso, eclecticismo equivaldría a simple doxografía. Esta tesis es la que siguen autores como el propio Maravall, quien, al reseñar el libro de Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, ya citado anteriormente, señala que: "Ardao habla, con acierto, de la "filosofía polémica" del P. Feijoo. Esto no quiere decir que propiamente fuera Feijoo un filósofo; pero es sí un escritor de filosofía, que riñe grandes batallas sobre la suerte de la misma y hace cambiar el panorama filosófico del país, o, por lo menos, contribuye eficazmente a ello"[57].

Sería entonces Feijoo un simple expositor y divulgador de doctrinas, que servirían para hacerse una imagen genérica del «estado de la cuestión», pero sin mayor análisis ni dificultad. Sin embargo, el ejercicio de Feijoo, alejado de estas disquisiciones gremiales, es el puro ejercicio de la Filosofía Académica, en el sentido que la entiende Gustavo Bueno, y es más, el ejercicio de la Filosofía Académica en lengua española, un auténtico hito que no puede pasar desapercibido en este trabajo. Pero dejemos que el propio Feijoo nos explique su consideración sobre el tema:

> Yo estoy pronto a seguir cualquier nuevo sistema, como le halle establecido sobre buenos fundamentos, y desembarazado de graves dificultades. Pero en todos los que hasta ahora

[56] Cerra, S., *Las ideas antropológicas...*, Oviedo, Studium Ovetense, 1986, p. 73.

[57] Maravall, J. A. *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Barcelona, Mondadori, 1991, p. 573.

> se han propuesto encuentro tales tropiezos, que tengo por mucho mejor prescindir de todo sistema Físico, creer a Aristóteles lo que funda bien, sea Física, ó Metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón o la experiencia. Mientras el Mar no se aquieta, es prudencia detenerse a la orilla. Quiero decir: mientras no se descubre rumbo, libre de grandes olas de dificultades para engolfarse dentro de la naturaleza, dicta la razón mantenerse en la playa sobre la arena seca de la Metafísica[58].

Este fragmento, sobre la polémica entre *antiguos* y *modernos*, ya señala la voluntad de sistema, aunque no sea simplemente la escolástica, del Padre Feijoo, por lo que todas estas características habitualmente atribuidas a la Ilustración, y proyectadas sobre el autor que aquí estamos estudiando, quedan en cuestión entre tantas contradicciones y ambigüedades. Esto no significa que sean falsas las notas de *empirismo*, *criticismo*, &c., proyectadas sobre Feijoo, pero tales caracteres, aun existiendo en la obra del benedictino, no dilucidan su doctrina. Para entenderla hay que suponer, sin duda, un carácter sistemático en la obra feijoniana. Pero ¿cuál ha de ser éste? Esto es lo que nos lleva a analizar el concepto de ensayo, y más concretamente el del ensayo filosófico.

Así, para caracterizar de forma más correcta la posición de Feijoo como filósofo, a la altura de quienes elevaron la filosofía española en otras épocas, aunque con distinto método, es necesario profundizar en el conocimiento del ensayo filosófico. En primer lugar, hay que constatar que el ensayo es un género característico de la edad moderna:

> El "ensayo" es el género literario característico de la "edad moderna". Tiene, sin duda, precedentes; pero su perfil se configura a partir del Renacimiento.[…] El "ensayista" aparece, por lo pronto, como una modalidad del escritor en prosa. La flexibilidad del nuevo género es inmensa: por la temática, por la estructura interna, por la extensión. Hay ensayos que ocupan unas páginas, como un *Discurso* de Feijoo; otros ensayos son "de gran tonelaje", como el de Locke[59].

Como ya han señalado varios estudiosos feijonianos, esta consideración de Feijoo como fundador del ensayo en lengua española se muestra diáfana a muchas personas[60]. Ahora bien, ¿qué es un ensayo? Para Gustavo Bueno, el ensayo es el producto lógico de dos clases relativamente independientes: la de los escritos en que se expone de forma discursiva una teoría, y la de los escritos redactados en el idioma nacional[61]. Esto implica dos cuestiones fundamentales: la primera, la necesidad de una serie de nexos de semejanza y causalidad en los que introducir los fenómenos estudiados, es decir, la *teoría* desde la que se analizan los *hechos*; la segunda, el utilizar un lenguaje nacional, en este caso el español. Español que permitió una difusión extraordinaria, ya en vida del propio autor, de la obra del benedictino. Un idioma que, ligado al desarrollo de un imperio, le permitió a Feijoo ejercer de «líder», para utilizar la expresión

[58] «Mérito, y fortuna de Aristóteles y de sus Escritos», *TCU*, IV, 7º, §. XIX, 71.

[59] Bueno, G., "Sobre el concepto de "ensayo" en "Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964", *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), p. 89.

[60] Bueno, G., *o, c.,* pp. 92-93.

[61] *Ib.*, pp. 94 y ss.

de Caso, no sólo en la península, sino en los territorios españoles en América, y sin contar las traducciones al francés y al italiano. De hecho, se cifran en 420.000 los volúmenes de sus obras impresas —dejando al margen las traducciones; otros la cifran en 528.000, tal y como señala Vicente Palacio Atard[62]— y en circulación durante su vida, cifra formidable no sólo en el XVIII, sino en cualquier época[63].

Pero prosigamos con la definición del ensayo filosófico, cuya característica doble es la de utilizar una teoría y expresarla en la lengua nacional, es decir, "estar redactado un escrito en un idioma nacional equivale a valerse de la semántica y la sintaxis de este idioma en una época determinada de su desarrollo histórico"[64]. Esto es importante, pues sirve para rechazar definiciones sobre la labor feijoniana que nos desviarían de nuestro objetivo. Por ejemplo, suponer que la función de Feijoo, una vez acabada la influencia de la Inquisición sobre los casos de hechicería, brujas, &c., era la de impugnar con su pluma tales errores. Es la tesis que defiende Julio Caro Baroja, afirmando que alrededor del año 1730, época en la que Feijoo ya ha comenzado a publicar, pierde fuerza una generación de hombres que trabajaban en el Santo Oficio, lo que lleva a que la Inquisición deje de utilizar los autos de fe como medida precautoria, y centre sus alegatos contra masones, filosofistas, olvidando a las brujas y hechiceros[65]. La labor de Feijoo sería, por lo tanto, sustituir funcionalmente a esa generación que ha dejado de tener influencia, y corregir, en una línea ilustrada, los errores del *vulgo*. Sin embargo Feijoo no se mantiene alejado de ese *vulgo* al que corrige por estar imbuido de supersticiones y mitos. Porque ese *vulgo* no es sencillamente la gente inculta, sino un conjunto mucho más extenso. En palabras de Gustavo Bueno:

> El "vulgo" a quien Feijoo se dirige es una categoría de la ontología humana. [...]El vulgo no es tampoco un concepto político: la *canalla*, de Voltaire; la *plebe*, que Feijoo utiliza como término opuesto a la *nobleza* (IV, II, 20); también el noble es lector de sus *Discursos*; por tanto, es vulgo. El vulgo es el *pueblo*, ese pueblo a quien Feijoo dedica su primer *Discurso*, no el pueblo infalible de los románticos, ni menos el "pueblo necio" a quien hay que halagar; sino más bien el hombre en tanto que necesita opinar sobre cuestiones comunes que, al propio tiempo, nos son más o menos ajenas: el hombre enajenado, por respecto a asuntos que, no obstante, tiene que conocer. […] El vulgo de Feijoo me parece muy afín al concepto de "hombre masa" de Ortega; es la "gente", que Ortega mismo ha considerado, aun cuando inyectando a esos conceptos un color aristocrático que, en gran medida, los desvirtúan[66].

[62] "La influencia de Feijoo en América", en "Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo...»" *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I) (1966), pp. 22-23.

[63] Marañón, G., "Evolución de la gloria de Feijoo", en *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, I (1955), p. 14.

[64] Bueno, G., *o. c.*, p. 97.

[65] Caro Baroja, J., "Feijoo en su medio cultural o la crisis de la superstición", *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 18 (I), 1966, pp. 161 y ss. Años después, en su *Inquisición, brujería y criptojudaísmo* [1ª edición en Ariel, Barcelona 1970]., Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 13, hará también referencia a las mismas leyendas de brujas difundidas en España durante siglos y enlaza esta circunstancia con la labor de Feijoo: "Todavía el padre Feijoo tenía que verse atacado y zaherido como sospechoso en la fe por negar los actos de las brujas, cuando los inquisidores de la época de sus abuelos estaban ya "de vuelta" en este asunto que afligió al gran monje, junto con la popularidad de otras creencias que combatió como errores del *vulgo*, del *pueblo*, aunque, en verdad, eran errores vulgarizados, popularizados por libros estúpidos (y eruditos a la par) tiempo atrás".

[66] Bueno, G., *o. c.*, p. 102.

Estas temáticas, que aparecen bajo el rótulo de *Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tal y como se muestra en el título del *Teatro Crítico Universal*, señalan su característica filosófica, es decir, ligada a la tradición de la filosofía académica, y que no pueden ser contenidas en ninguna categoría concreta, sino resueltas analizando las Ideas filosóficas que implican. De este modo, es normal que el propio Feijoo afirme que "Hay vulgo que sabe latín"; porque el ingeniero es vulgo en materia de medicina, y el médico es vulgo en materia de política"[67], pues vulgo será todo aquel que no pertenezca al ámbito de la filosofía académica.

Y son estas cuestiones, en las que nadie puede reclamar la autoridad de experto, pues todos son, de una forma u otra, *vulgo*, aquellas que forman la base y el material a tratar en el ensayo filosófico: «Precisamente el ensayo constituye uno de los lugares óptimos en los que tiene lugar la ósmosis entre el lenguaje nacional y el lenguaje científico, o técnico. El ensayo puede intentar el uso de tecnicismos, a condición de incorporarlos al lenguaje cotidiano[68].

Para decirlo más claramente: es en el ensayo donde se produce no sólo la incorporación del vocabulario *académico* al lenguaje común, sino donde las diferentes teorías (sociológicas, científicas, míticas, &c.), encuentran una intersección. Es decir, estamos ante el vehículo en el que se ha de expresar, a partir de entonces, la Filosofía y el análisis de esas Ideas filosóficas que están intersecadas en los distintos campos categoriales, y que por no ser materia de ningún especialista, nadie puede reclamarlas para uso exclusivo suyo[69]. Es más, la Filosofía, y en este caso su vehículo, el formato de ensayo, no admiten demostración (*convictio*), aunque ello no implica que no pueda ser una forma de conocimiento (*cognitio*):

> el ensayo, en tanto que es interferencia de diversas categorías teoréticas, aunque teorético él mismo, no es científico. Es decir, el ensayo no admite, por estructura, la demostración, en tanto que una demostración científica sólo puede desarrollarse en el ámbito de una esfera categorial. [...] La analogía —entendida como analogía entre diferentes esferas categoriales— es el procedimiento específico del ensayo y, casi diría, su procedimiento constitutivo. Diríamos que, cuando un escritor ha logrado acopiar varias analogías certeras, tiene ya la materia para un buen ensayo[70].

Estas afirmaciones de Gustavo Bueno resultan de gran valor, pues el ensayo, y en este caso el *ensayo filosófico*, es, por su propia naturaleza, un texto no conclusivo. Es decir, que aunque funda una serie de tesis, no puede demostrarlas, como sí es posible acometer en las investigaciones positivas. Precisamente, una de las críticas que los primeros impugnadores de Feijoo, tales como Salvador Mañer[71], realizarán sobre el

[67] Bueno, G., "Los intelectuales, los nuevos impostores", *Cuadernos del Norte*, 48 (1988), p. 9.

[68] Bueno, G., "Sobre el concepto de ensayo", *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 18 (I) (1966), p. 103. También Arturo Ardao afirma con acierto parcial que «la crítica feijoniana "para desengaño de errores comunes" de los cuales no era el menor el aristotelismo escolástico del vulgo académico». Aunque Ardao hable posteriormente de tal crítica como la introducción sin más de la *nueva filosofía*, parece haber entendido (o al menos ejercita) una definición de *vulgo* de carácter filosófico. Ardao, A., *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962, pp. 66-67.

[69] Bueno, G., *o. c.*, p. 103.

[70] Bueno, G., *o. c.*, p. 111.

[71] Como en su *Antiteatro Crítico*, publicado en dos tomos en los años 1729 y 1731.

Teatro Crítico, es ese carácter no conclusivo de sus tesis. Sin embargo, esa posición es propia de quien no entiende qué son los problemas filosóficos y el modo en que han de plantearse. Son críticas de especialistas que consideran a Feijoo un mero polígrafo[72], pero no comprenden que el valor de sus discursos y cartas está en su carácter filosófico, no en sus demostraciones eruditas. La prueba del valor de esta teoría la encontramos en las propias formulaciones de quienes siguen caminos opuestos a los transitados por Bueno. Por ejemplo, Julio Caro Baroja se ve obligado a admitir, cuando habla de la funcionalidad de Feijoo comparándola a la que ejercitaban los antiguos inquisidores, que «Feijoo combatió al vulgo, pero el vulgo no lo constituían sólo las viejas, las comadres, los aldeanos y los niños»[73], sino también los astrólogos, los médicos, &c., habría que añadir a la afirmación de Caro Baroja.

El propio benedictino era consciente de la importancia del ensayo filosófico como marco donde componer sus teorías:

> Debo no obstante satisfacer algunos reparos, que naturalmente harás leyendo este tomo. El primero es, que no van los Discursos distribuidos por determinadas clases, siguiendo la serie de las facultades, o materias a que pertenecen. A que respondo, que aunque al principio tuve este intento, luego descubrí imposible la ejecución; porque habiéndome propuesto tan vasto campo al Teatro Crítico, vi que muchos de los asuntos, que se han de tocar en él, son incomprehensibles debajo de facultad determinada, o porque no pertenecen a alguna, o porque participan igualmente de muchas. Fuera de esto hay muchos, de los cuales cada uno trata solitariamente de alguna facultad, sin que otro le haga consorcio en el asunto. Sólo en materias físicas (dentro de cuyo ámbito son infinitos los errores del vulgo) habrá tantos Discursos, que sean capaces de hacer tomo aparte; sin embargo de que estoy más inclinado a dividirlos en varios tomos, porque con eso tenga cada uno más apacible variedad.
> De suerte, que cada tomo, bien que en el designio de impugnar errores comunes uniforme, en cuanto a las materias, parecerá un riguroso misceláneo. El objeto formal será siempre uno. Los materiales precisamente han de ser muy diversos[74].

Es, en este contexto del ensayo filosófico, y no otro, ya sea sociológico, histórico o "científico", desde el que cabe juzgar a Feijoo. Lejos del carácter simplemente "polígráfico" o "ecléctico" que la gran mayoría de autores le atribuyen al Padre Feijoo, éste desarrolló sus teorías con un sistematismo conscientemente ejercido, sin necesidad de acudir al sistematismo escolástico representado. En estos ensayos "en todo género de materias, para desengaño de errores comunes" el benedictino expresó su filosofía crítica e inauguró formalmente, durante la primera mitad de un siglo XVIII para nada retrasado, la filosofía expresada en lengua española.

Recibido: 16 de mayo de 2011
Aceptado: 15 de febrero de 2013

[72] Para A. Mestre, Feijoo «necesita hablar *de omni re scibili*, de filosofía sin especiales conocimientos metafísicos, de derecho sin ser jurista, de historia sin haber pisado un archivo ni haber manejado documento original alguno, de medicina sin haber observado un enfermo». A. Mestre, *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 29.

[73] Caro Baroja, J., "Feijoo en su medio cultural...", *Cuadernos de la Cátedra Feijoo* 18 (I) (1966), p. 182.

[74] "Prólogo al lector", *TCU*, I, p. LXXIX.

¿Marx anti-Bolívar?

Marx anti-Bolivar?

PEDRO RIBAS
Universidad Autónoma de Madrid
adolesbanditi@hotmail.com

Resumen: Análisis del artículo de Marx "Bolívar y Ponte". ¿Por qué Marx trató al Libertador con tanta hostilidad? Algunas claves en Madariaga, Masur, Lynch, Draper, Aricó.
Palabras clave: Marx, Bolívar, bonapartismo, pueblos sin historia, economía y política en Marx.

Abstract: Analysis of Marx' Article "Bolivar y Ponte". Why Marx treated Bolívar in such a hostile way? Some keys in Madariaga, Masur, Lynch, Draper, Aricó.
Key words: Marx, Bolívar, bonapartism, countries without history, economics and politics in Marx.

El sueño de la democracia, el sueño de la república, apenas comenzaban. Si en Europa era difícil abrir camino al ideal de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en Europa, donde no había razas indígenas profanadas ni legiones de esclavos despojados de toda noción de derechos, donde los mestizajes eran tan antiguos que ya se percibían como nacionalidades homogéneas, cuánto más difícil era concebir democracias de españoles y criollos, indios y negros, mestizos y mulatos y cuarterones y zambos. ¿Cómo construir repúblicas donde la diversidad no diera lugar a una interminable anarquía, donde las razas y las costumbres no alentaran una insaturable guerra civil? ¿Cómo fundar instituciones capaces no sólo de contener esa pluralidad, sino de engrandecerla, convirtiendo a aquellos individuos plurales en ciudadanos solidarios?

Bolívar nunca resolvió ese dilema, porque esa sería la tarea de las generaciones, y todavía es la tarea de nuestros países, pero hizo lo más difícil: dar el primer paso imposible hacia lo desconocido. Su hazaña sólo puede describirse con esos versos vertiginosos de Baudelaire, escritos mucho después de aquello: *¡Cielo, infierno, qué importa! ¡Al fondo de lo desconocido para encontrar lo Nuevo!*[1]

Marx publicó en 1858 una biografía del Libertador con el título "Bolívar y Ponte". En esa fecha Marx lleva ya ocho años en Londres y escribe artículos en la prensa, especialmente en la de Estados Unidos. Había empezado a colaborar en el *New York Daily Tribune* en 1852.[2] Charles Dana, redactor del periódico neoyorquino, que había

[1] Ospina, W., *En busca de Bolívar*. Barcelona, Bogotá, Buenos Aires. La otra orilla, 2010, pp. 54-55.
[2] Aparecieron ya artículos en el NYDT con la firma de Marx en 1851, pero escritos por Engels, como sabemos por la correspondencia entre los dos amigos.

estado en Europa y conocía al Marx redactor de la *Gaceta Renana*, le había pedido que escribiera en el rotativo. Como sabemos hoy, los primeros artículos no los escribió el propio Marx, sino Engels. Marx tardó algún tiempo en poder escribir en inglés sin ayuda. Lo cierto es que el NYDT se convirtió en un medio importante de difusión de escritos de Marx y que los artículos sobre la revolución española de 1854 aparecieron ahí y, por cierto, redactados ya en inglés directamente por Marx. (Digo esto porque hace algunos años traduje estos artículos de Marx sobre España, incluyendo el artículo sobre Bolívar. Al traducirlo me llamó mucho la atención el tratamiento negativo que Marx efectúa del Libertador. Pero no pude entonces examinar su contenido porque me centré en los artículos que Marx escribió en el NYDT sobre la revolución española de 1854. Hoy quiero retomar el texto sobre Bolívar para hacer algunas consideraciones sobre él)

Entre 1858 y 1863 Dana dirigió, juntamente con George Ripley, la *New American Cyclopaedia*, que apareció en Nueva York en 16 volúmenes. Aquí es donde salió el artículo de Marx sobre Bolívar. Que Marx escribiera un artículo sobre un personaje histórico no es ninguna novedad. Lo hacía con mucha frecuencia, tanto en el propio periódico neoyorquino como en la prensa europea. Piénsese en los escritos sobre Bonaparte y sobre tantos nombres de la política del viejo continente. Es verdad que sobre nombres del subcontinente suramericano es probablemente la primera y la única vez. Esto puede ya ponernos sobre la pista de que Marx no era un experto en la historia y la política de ese subcontinente. Pero sí era un reconocido cronista político, que escribía sobre Europa, sobre la India, sobre China, sobre Turquía, sobre el mundo entero. Esta perspectiva universal la había adquirido Marx justamente escribiendo sobre la política interna de los países europeos, sobre sus negocios coloniales y sobre los conflictos que surgen en el juego de influencias que dominan la política mundial.

El contenido del artículo

Esta biografía de Bolívar abarca 7 páginas de la Enciclopedia, unas 6.200 palabras. Marx se documentó en diccionarios y enciclopedias y en el mercenario alemán Heinrich Ducoudray-Holstein, quien publicó en 1831 una *Historia de Bolívar*[3]. Se basó igualmente en *Memorias de John Miller*[4] y en el coronel Hippisley[5].

Marx traza una biografía resumida, claro está, pero con fechas y acontecimientos detallados. Y aquí, en fechas y detalles, se advierten numerosos errores, probablemente debidos a las fuentes que usó. El mismo nombre que atribuye a Bolívar, "Bolívar y Ponte", es incorrecto. Bolívar y Ponte son los apellidos de su padre. Lo correcto es Bolívar y Palacios. En el episodio de Puerto Cabello, que es la primera intervención importante de Bolívar como militar republicano, tuvo, según Marx, un

[3] *Histoire de Bolívar*, par Génnéral Ducoudray-Holstein, continué jusqu'à sa mort par Alphonse Viollet, Paris, 1831. Traducción española: *Memorias de Simón Bolívar*. Bogotá, Terra Firma Editores, 2010.

[4] *Memoirs of General John Miller (in the Service of the Republic of Peru)*. El título correcto es *Momoirs of General Miller in the Service of the Republic of Peru*, London, 2 vols., 2ª ed., 1829.

[5] *Account of his Journey to the Orinoco*, London, 1819.

comportamiento de cobarde y de irresponsable, ya que, disponiendo él de una guarnición armada, no hizo frente a los amotinados prisioneros españoles, que se hallaban desarmados y, además, abandonó a los suyos, a los republicanos, escapándose a su finca de San Mateo. La documentación histórica demuestra que los prisioneros de Puerto Cabello no estaban desarmados y que Bolívar no podía refugiarse en su finca de San Mateo porque en esos momentos el territorio estaba ocupado por los españoles.

Otro episodio importante en la carrera del Libertador es la entrega de Miranda al general español Monteverde. Francisco de Miranda era un destacado general venezolano, un incansable luchador por la independencia. Era el precursor de la independencia de la América española. Pero, tras haber capitulado y firmado el llamado tratado de La Victoria, en julio de 1812, Bolívar lo consideró un traidor y lo entregó al general español, quien lo envió a España y allí murió en prisión. Este episodio de la entrega de Miranda es, sin duda, una de las manchas más visibles en la biografía de Bolívar, y así lo entienden la mayoría de historiadores. Pero del texto de Marx el lector saca la conclusión de que Bolívar lo entregó para obtener, a cambio, pasaporte que le permitiera salir de Venezuela. Marx reproduce las palabras de Monteverde: "Debe satisfacerse el pedido del coronel Bolívar como recompensa al servicio prestado al rey de España con la entrega de Miranda". Bolívar obtuvo efectivamente, el pasaporte, pero Marx omite aquí la contestación del Libertador: "Bolívar contestó que lo había arrestado para castigar a un traidor a la patria y no para servir al rey."[6]

Veamos algún indicio más que muestre cómo Marx tiende a presentar a Bolívar desde una perspectiva si no falsa, al menos deformante. Marx afirma repetidamente que la capacidad de lucha de los españoles era débil porque "tres cuartas partes de su ejército se componían de nativos, los cuales se pasaban a las filas enemigas en cada encuentro."[7] Esta observación pone de manifiesto que Marx no captó importantes matices del contexto de la guerra de independencia en Hispanoamérica, pues lo cierto es que los ejércitos realistas se componían, efectivamente, de nativos, pero en la Gran Colombia (Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador), la mayoría de los nativos, incluyendo indios y esclavos negros, no eran favorables a la independencia. La independencia era cosa de grupos burgueses liberales, comerciantes y hacendados, lo que podríamos llamar las capas altas de aquella sociedad. Lynch ofrece el siguiente esquema de la población venezolana al final del periodo colonial

[6] Marx cita las palabras de Monteverde tomando como fuente a Miller, que recoge también la contestación de Bolívar, en Miller, J., *Memoirs, o. c.,* t. 2, p. 277; según Scaron, P. en Marx K., y Engels F., *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 109.

[7] Marx, K. y Engels, F., *Escritos sobre España. Extractos de 1854*, edición de Pedro Ribas, Madrid, Trotta, 1998, pp. 212-213 y 219.

	Número	Porcentaje de población
Españoles peninsulares	1.500	0,18
Criollos de élite	2.500	0,31
Nativos canarios (inmigrantes)	10.000	1,25
Criollos canarios (*blancos de orilla*)	90.000	23,75
Pardos	400.000	50,00
Negros (esclavos, negros fugitivos y libres)	70.000	8,75
Indios	120.000	15,00[8]

El papel de mercenarios extranjeros fue ciertamente importante en las tropas de los republicanos, pero no decisivo, primero por su insignificancia numérica y, segundo, porque los mismos generales españoles reconocían que los llaneros venezolanos, por ejemplo, constituían, en su terreno, un ejército de lanceros con una pericia y eficacia inigualables. Cuando Marx escribe que la legión extranjera era "más temida por los españoles que un número diez veces mayor de colombianos"[9], olvida lo que el general español Morillo (coincidiendo con el inglés Miller) escribe, que la pretendida superioridad de las tropas europeas no tiene otra base que el prejuicio: "Dadme cien mil llaneros —decía Morillo— y me paseo por Europa en nombre del rey de España"[10].

Estos son algunos indicios de que Marx aborda la figura del Libertador con información poco favorable a éste. Y diría que en algunos pasajes se nota un evidente prejuicio (¿europeo?), probablemente acentuado por la bibliografía inglesa, que es la que tuvo más a mano estando en Londres. Me refiero a pasajes en los que destaca mucho el papel de tropas extranjeras, especialmente inglesas, en las batallas ganadas por los independentistas. Así, escribe Marx: "las tropas extranjeras, compuestas fundamentalmente por ingleses, decidieron el destino de Nueva Granada merced a las victorias sucesivas alcanzadas el 1 y 23 de julio y el 7 de agosto en la provincia de Tunja."[11] No voy a acumular citas de este artículo de Marx en las que pueden detectarse errores de fechas y de nombres, lo que es bastante normal en este tipo de escritos redactados con documentación que es ella misma deficiente. La historiografía ha afinado mucho el estudio de la guerra de Independencia hispanoamericana y de la figura del Libertador desde entonces. Es cierto que cuando Marx escribe el artículo, el mito del Bolívar Libertador era ya un hecho y es probable que en su redacción para la enciclopedia americana hubiese una expresa intención desmitificadora.[12] Tal intención es típica de

[8] Lynch, J., *Simón Bolívar. A Life*. New Haven and London, Yale University Press, 2006, p. 10.

[9] Marx, K. y Engels, F., *Escritos sobre España, o. c*., p. 219.

[10] Larrazabal F., *La vida y correspondencia general del Libertador Simón Bolívar*, prólogo y notas de Rufino Blanco Fombona, 2 vols., New York, vol. II, 1965, p. 300. Citado por Scaron P. en Marx, K. y Engels F., *Materiales para la historia de América Latina*, *o. c*., p. 116.

[11] Marx K. y Engels, F., *Escritos sobre España, o. c.,* p. 218.

[12] Escribe Marx en *Señor Vogt*: "La fuerza creadora de mitos, propia de la fantasía popular, ha probado su eficacia en todas las épocas inventando grandes hombres. El ejemplo más notable es, sin discusión, el de *Simón Bolívar*." MEW (Marx/Engels *Werke*), t. 14, p. 685. Trad. española de Carlos Díaz, Bilbao, Zero, 1974, p. 310. Modifico levemente la versión de Díaz.

los artículos políticos de Marx. No hay más que tomar el que escribió tres años antes sobre la figura del general Espartero. Marx es bastante refractario a reconocer héroes en la historia. Es mucho más escudriñador de las circunstancias sociales que suelen tumbar los mitos y mostrar la vida de las capas de población sobre cuyos hombros se construyen tales mitos. Sin embargo, en el caso de Bolívar, Marx no procede de la misma forma que en los análisis dedicados a figuras europeas como Napoleón, Espartero, Gladstone o Palmerston. Y aquí reside probablemente un aspecto discutible, si no sencillamente erróneo, de la biografía de Bolívar trazada por Marx. Y es que, al desmitificar a Bolívar, lo banalizó. Y al banalizar a Bolívar, banalizó la lucha de independencia de Hispanoamérica, aunque esto no fuese su intención. El problema más relevante es detectar por qué Marx se centró en la figura de Bolívar sin entrar en el contexto del que emerge, o sea, de la independencia y nacimiento de las repúblicas de Hispanoamérica. ¿No se deberá este olvido de la independencia a presupuestos con los que operaba Marx? Veamos esto más detenidamente.

Bolívar, un mero rebelde

La biografía está escrita viendo a Bolívar como una especie de anécdota, la de un rebelde venezolano que lucha contra las tropas españolas, contra la ocupación española. Marx reconoce que Bolívar lucha contra tal ocupación, claro está. Basta ver que llama "rebeldes" o insurrectos[13] a los republicanos que luchan contra los realista españoles; los llama también "patriotas"[14] y se refiere expresamente a la "revolución que había estallado en Caracas el 19 de abril de 1810"[15] y a la "revolución suramericana"[16]. Pero no tematiza esta lucha de independencia como guerra de liberación, ni mucho menos analiza, como solía hacer Marx, los componentes o sectores de clase que intervienen en ella. Por supuesto, pone de relieve que Bolívar era un mantuano, es decir, que pertenecía a las familias aristocráticas y terratenientes de la sociedad venezolana, como también destaca la intervención de Inglaterra, ayudando con hombres, armas y barcos en esa guerra, pero ni siquiera esta intervención, que parece representar el lado racional o de buen sentido dentro del caos bélico, está insertada en un contexto que el lector pueda percibir con facilidad. De manera que todo el artículo de Marx produce una impresión desconcertante. Estamos ante la biografía de un hombre que era ya, cuando Marx la escribe, el Libertador[17], el vencedor del dominio español en América y el héroe que emancipa a las colonias convirtiéndolas en países soberanos. Este papel de libertador está expresamente ridiculizado por Marx, tanto desde su perspectiva militar como desde su perspectiva de hombre de estado. Dice, por ejemplo, para caracterizar a Bolívar: "al igual que la mayoría de sus compatriotas, era enemigo de todo esfuerzo de largo aliento"[18]. Como militar es denigrado por Marx, que acentúa conti-

[13] Marx K. y Engels, F., *Escritos sobre España, o. c.,* p. 214.
[14] *Ib.,* p. 217.
[15] *Ib.,* p. 211.
[16] *Ib.,* p. 215.
[17] Marx lo pone entre comillas, "Libertador", en la primera línea del artículo, se supone que para indicar que él no lo considera tal. Más adelante, lo denomina así sin comillas.
[18] *Ib.,* p. 213.

nuamente sus huidas, su cobardía, sus decisiones inadecuadas. Así, escribe, hablando del ataque al edificio de la Casa de la Misericordia, en 1817: "edificio atrincherado por orden de Bolívar, pero de manera inapropiada para resguardar de un ataque serio a una guarnición de 1000 hombres"[19]; "hacia finales de mayo de 1818 había perdido una docena de batallas aproximadamente y todas las provincias al norte del Orinoco (…). Las defecciones se sucedieron unas a otras y todo parecía caminar hacia una completa ruina."[20]; "si Bolívar hubiese avanzado enérgicamente, las tropas europeas habrían aplastado por sí solas a los españoles, pero él prefirió prolongar la guerra otros cinco años"[21]; tomando las palabras del general Piar, llama a Bolívar "Napoleón de las retiradas"[22].

Además de acentuar su incapacidad como estratega, su cobardía, y pasión por los bailes y las fiestas, Marx tiende a presentar las acciones de Bolívar como dictadas por el resentimiento o la pura arbitrariedad personal. Por ejemplo, al enterarse Bolívar de que el congreso de Angostura, de 1819, había elegido a Arismendi, en lugar de Zea (el delegado del Libertador), "Bolívar dirigió repentinamente su legión extranjera contra Angostura, sorprendió a Arismendi, que contaba sólo con 600 nativos, lo desterró a la isla Margarita y repuso a Zea en su cargo"[23]; sobre la oportunidad de atacar al general español La Torre, que se había refugiado en Puerto Cabello en 1821, escribe Marx: "Puerto Cabello habría tenido que rendirse, a su vez, con tan solo un rápido avance del ejército victorioso, pero Bolívar perdió el tiempo exhibiéndose en Valencia y Caracas."[24] Raras veces atribuye Marx una victoria a méritos de Bolívar. Las victorias son mérito de otros generales, con lo que el lector se pregunta cómo es posible que Bolívar lograra su popularidad, su reconocimiento como Libertador y que en los distintos congresos se celebrara su combatividad, se le pidiera que continuara la lucha y se apoyara su jefatura, por más que siempre tuviese sus detractores, sus competidores y sus críticos, tanto en el terreno militar como en el del gobierno de las nacientes repúblicas.

Como hombre de estado es todavía más denigrado por Marx, que lo presenta como dictador y como apasionado de fiestas y bailes: "Bolívar marchó a Pamplona, donde pasó dos meses en festejos y bailes"[25]; en 1824: "Bolívar no consideró ya necesario aparecer como general, sino que, dejando al general Sucre todo el trabajo militar, se limitó a entradas triunfales, manifiestos y proclamación de constituciones"[26]. Marx pinta a Bolívar como implacable vengador ante quien osara enfrentarse a su autoridad. Desde esta perspectiva vengativa describe la ejecución del general negro Piar y, aunque, en términos muy distintos, la entrega de Miranda. El Libertador no sólo es vengativo, sino taimado: cuando Páez se declara rebelde, Bolívar, que debiera haberlo juzgado con rigor, lo disculpó porque en realidad había sido él mismo el que lo había

[19] *Ib.,* p. 217.
[20] *Ib.,* p. 218.
[21] *Ib.,* p. 219.
[22] *Ib.,* p. 217.
[23] *Ib.,* p. 219.
[24] *Ib.,* p. 220.
[25] *Ib.,* p. 219.
[26] *Ib.,* p. 221.

empujado a rebelarse: Bolívar "necesitaba insurrecciones como pretexto para derrocar la constitución y reasumir la dictadura"[27]. El Libertador es un hombre autoritario que pretende imponer el código boliviano, "remedo del *Code* Napoleón", a Bolivia, Colombia y Perú, y eso valiéndose de la violencia y de la intriga, es decir, actuando como déspota. El congreso de Panamá, de 1826, donde en palabras del propio Marx, Bolívar pretendía "unificar a toda América del Sur en una república federal con él mismo como dictador", queda denigrado con esta mera referencia a la dictadura. El proyecto de federar la América española no es considerado por el autor de *El capital* como el gran sueño bolivariano, un proyecto que fracasó, pero que da idea de la dimensión ilustrada del Libertador, de su sueño de hermanar la América española en una liga de naciones americanas. Marx lo califica de sueño de "ligar medio mundo a su nombre", es decir, trivializa este proyecto como cosa de ambición personal. No se detiene en analizar ni las clases sociales que intervienen en la guerra de liberación, ni en el proyecto ilustrado que conllevaba la idea de Bolívar. Lynch destaca muy acertadamente, a mi entender, esta línea ilustrada de Bolívar, línea emparentada con un ideal educativo heredado de Rousseau[28] y de los enciclopedistas franceses, sin que ello signifique que quisiera imitar en la América española las pautas o modelos de otros países. Bolívar entendió pronto que Suramérica tenía problemas propios y que tenía que seguir un camino igualmente propio, como destaca también Lynch.[29]

El lector del artículo de Marx incluso se pregunta dónde está la liberación y la independencia de América, ya que, en esta biografía de Bolívar, lo que vemos es un pseudohéroe con ambición personal, que se enfrenta, sí, a los realistas que dominan y administran el territorio, pero ese enfrentamiento está más presentado como la carrera ambiciosa de un insurrecto con sueños de grandeza que como la lucha emancipadora que condujo a la liberación de América del yugo español, independientemente de que Bolívar no fuese el único actor de esa liberación y de que las cosas no fuesen, finalmente, como él deseaba.

No tengo ninguna duda en calificar esta biografía como uno de los escritos más endebles, si no el más endeble, que salió de la pluma de Marx. La pregunta es cómo explicar esto, ya que Marx no era entonces ningún principiante, sino un reconocido cronista político que, como ya he dicho antes, escribía sobre Europa, sobre la India, sobre China, sobre los Estados Unidos y en realidad sobre todo el mundo. Es verdad que escribió poco sobre Latinoamérica, pero en sus crónicas hay una presencia de esta región. Cuando escribió sobre la revolución española de 1854 ya apunta la pretensión de los Estados Unidos de apoderarse de Cuba y de ampliar su dominio a todo el continente americano.[30]

---

[27] *Ib.,* p. 221.

[28] Rudan, Paola, (*Por la senda de Occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de de Simón Bolívar*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.) considera a Rousseau como el principal autor en el que Bolívar encuentra argumentos para apoyar la independencia desde un punto de vista jurídico.

[29] Lynch, J., *Simón Bolivar, o. c.,* pp. 208, 284s.

[30] Ver Marx, K., "La insurrección en Madrid", NYDT (*New York Daily Tribune*), 19.07.1854, en Marx K. y Engels F., *Escritos sobre España*, *o. c.,* p. 73; también Kiernan V. G., *La revolución de 1854 en España*. Madrid, Aguilar, 1970, p. 45; y Marx K. y Engels F., *Materiales para la historia de América Latina*, *o. c.,* nota 17, p. 103.

Las críticas

Este artículo de Marx sobre Bolívar no puede ser hoy considerado como fuente de estudio de la figura y la obra de Bolívar. A la vista de la bibliografía actualmente existente sobre el Libertador, lo interesante del artículo no es lo que enseña sobre Bolívar, sino lo que enseña sobre Marx. Así lo reconocen numerosos autores, entre ellos Hal Draper o José Aricó. Buen número de estudios sobre Bolívar ni siquiera mencionan el artículo de Marx. Pero ya que las versiones sobre Bolívar no son en absoluto coincidentes, conviene echar un vistazo a algunas lecturas muy conocidas.

Madariaga

Salvador de Madariaga publicó en 1951 *Bolívar,* segunda edición de 1975. El libro ha sido traducido a varios idiomas. Su autor presume de haber manejado muchas fuentes y haber resuelto con solvencia multitud de problemas que presenta la biografía del Libertador. Lo cierto es que Madariaga ofrece una visión de Bolívar según la cual éste es, por una parte, un separatista al que preocupaba más la ambición personal de gloria que la independencia de América[31]; por otra, Bolívar es un "dictador nato"[32] y un seguidor de Napoleón. Hablando de Bolívar y San Martín como Libertadores escribe Madariaga: "Tan honda y tan secreta como es esta raíz que une a Bolívar y San Martín con Napoleón es la que en sus respectivos pueblos une los mitos bolivariano y sanmartino al mito napoleónico. San Martí y Bolívar son glorificados en Hispano-América como los dos Libertadores. En la superficie, ambos mitos parecen construidos sobre el modelo 'héroe-monstruo'; ambos son San Jorge dando muerte al dragón de la tiranía española. Pero en lo hondo de la memoria hispanoamericana lo que hace de San Martín y de Bolívar los dos héroes sin rival del mundo americano es su carrera napoleónica *allende* las fronteras del país en que nacieron, paseando las banderas de sus patrias natales por todo el continente como Napoleón en Europa, libertando naciones y derrocando virreyes."[33] Para Madariaga, Napoleón es incluso culpable de la independencia americana, ya que, al invadir España, favoreció, sin proponérselo, esa independencia por impedir que España pudiera reforzar con sus armas la defensa de sus colonias. Madariaga ve en Napoleón el espejo en que se mira Bolívar, el arquetipo al que quiere imitar y por ello llama al Libertador "Bonaparte americano"[34]. Tal admiración por Napoleón no es incompatible con el sueño monárquico que él atribuye a Bolívar. Al contrario, el autor español considera que la incompatibilidad entre el republicanismo de Bolívar y su pretensión de coronarse es precisamente uno de los mitos construidos en torno a su figura. Por lo demás, Madariaga da mucha importancia a características psicológicas de herencia familiar y de tradición nacional, características que hacen de Bolívar un hombre con gotas de sangre india, sobre lo cual construye toda una extensa divagación psicoanalítica. Al mismo tiempo, Bolívar

[31] Véase Madariaga, S., *Bolívar*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1975, vol. I, p. 302.
[32] *Ib.,* vol. II, pp. 65 y 180.
[33] *Ib.,* vol. I, p. 24.
[34] *Ib.,* vol. I, p. 126.

es para él un hombre de guerra civil conforme a la tradición española. Supongo que Madariaga toma de Américo Castro esta tesis sobre la guerra civil propia de la historia de España, tradición que los españoles habrían trasladado a América.[35] Pero quizá lo esencial de la tesis de Madariaga es que a Bolívar no le movía la liberación de América, sino la ambición. Desde luego, bastantes rasgos de los destacados por Madariaga en el Libertador, como la ambición de poder, el caudillismo, el tomar como modelo a Napoleón, se parecen bastante a lo resaltado por Marx.

Masur

Otras biografías de Bolívar, como la de Gerhard Masur[36], admiten que Napoleón constituyó un modelo para Bolívar, pero sólo en lo militar, como gran estratega, no como hombre de estado. La dictadura ejercida por Bolívar, habría sido una forma temporal de poder asumida por el Libertador como exigencia de la guerra misma y como gobierno provisional fuerte para evitar la anarquía y las divisiones. En este sentido, Masur resalta que Bolívar rechazaba a Napoleón ya desde su estancia en París, antes de la lucha de independencia: "Pese a la circunstancia de que consideraba a Napoleón el mayor estratega militar del mundo, o que creía que su propio genio estaba íntimamente relacionado con el de Napoleón, tenía perfecta conciencia del criterio que los separaba. Napoleón no reconocía por encima de él otra cosa que su propia estrella y las exigencias de la vida y el destino que no podía controlar. No se detenía ante nada. Por el contrario, Bolívar respetaba las estructuras ideológicas y legales."[37] De ahí que Masur señale la dualidad, no exenta de maquiavelismo, de Bolívar. Por un lado es un dictador que exige y necesita un gobierno fuerte para imponer unidad y coherencia en la guerra y, sobre todo, para tener a raya los continuos conatos de generales que pretenden aprovechar el dominio sobre un determinado territorio para convertirlo en pequeño imperio suyo (casos de Piar, de Páez, etc.), desgajado de la liga americana en que siempre soñó Bolívar. Por otro, es un dictador que aborrece la dictadura y lucha por la libertad. Quizá es acertada la expresión con que Masur define esta dualidad: "cesarismo democrático"[38]. Además de indicar que la independencia de Suramérica

[35] Véase Castro A., *La realidad histórica de España.* México, Porrúa, 1954. Escribe Castro en este libro, entre muchos textos que podrían citarse: "Faltó una ligazón a través de ideas y de cosas; por lo mismo los habitantes del imperio español no se unieron unos a otros mediante intereses horizontales (según se ha hecho notar repetidas veces), sino en haces de líneas ascendentes que convergían en una creencia —en el caudillo, en el rey, en Santiago, en Dios—. Ni en España ni en Hispanoamérica se entrelazaron las regiones en una red de tareas complementarias unas de otras: es por tanto un hecho 'históricamente' normal el que haya separatismo en España y en Hispanoamérica." p. 588.

[36] Masur, G., *Simón Bolívar*. Caracas, Grijalbo, 1987 (traducción y edición actualizada de la aparecida en inglés en 1948).

[37] *Ib.,* p. 47.

[38] *Ib.,* p. 575. En la p. 18 del art. de Hal Draper "Karl Marx and Simón Bolívar" (*New Politics,* 1st series, Vol.VII No.1, Winter 1968, pp.64-77. Transcribed & marked up by Damon Maxwell for the Marxists' Internet Archive) se cita también esta expresión, tomada de V. A. Belaunde. Aunque Masur ha escrito una de las más serias biografías de Bolívar, a veces no puede ocultar que la redacta desde el trasfondo de la etapa 'nazi'. Así, escribe sobre la constitución de 1811, que distinguía una cámara de representantes, elegidos democráticamente, y un senado hereditario, formado por hombres selectos por su saber, su moralidad y su amor a la patria. Este senado hereditario, como contrapeso de la cámara de representantes, era una

fue un proceso repentino, no prolongado como la revolución francesa o la independencia de Estados Unidos[39], la mayor diferencia que Masur encuentra en el proceder de Bolívar, frente a las guerras europeas, ya sean las de Bismark o de Napoleón, es que siempre operaba en el venezolano una idea que nunca se desvaneció en él, a saber, la solidaridad entre los pueblos suramericanos. Aun así, Masur considera que Bolívar se equivocó al proponer una presidencia vitalicia en su constitución de Bolivia (1826), la que deseaba que rigiera en Colombia, esto es, en Venezuela, Colombia, Perú y Ecuador. Aparte de señalar la insuficiencia democrática de esta constitución, Masur indica que aquí comenzó la pérdida de popularidad de Bolívar, ya que a la falta de base democrática se unía el error de olvidar las grandes diferencias que separaban a Perú de regiones como Venezuela, Colombia, Chile o Argentina. Esta constitución boliviana es la que llama Marx "Code Napoleon" y que él entiende, erróneamente, como meollo definidor del ideal político de Bolívar.

Lynch

John Lynch, historiador inglés, bien conocido por sus trabajos sobre Latinoamérica, publicó en 2006 una nueva biografía del Libertador. Lynch coincide con Masur en diferenciar a Bolívar de Napoleón y en distanciarlo de aspiraciones monárquicas, acentuando su decidido republicanismo. El autor inglés rechaza que Bolívar fuese un caudillo, como lo había llamado Masur (y como lo han considerado otros muchos autores), aunque más allá de estas denominaciones creo que ambos coinciden, ya que Lynch entiende al caudillo como hombre que busca el poder y la gloria para sí mismo, y no como título para fines de sentido colectivo: "La dictadura de Bolívar no era, sin embargo, caudillismo. Era más institucional. (…) Su intención era concentrar autoridad con vistas a defender y extender la revolución."[40] Lynch, al igual que Masur, destaca el carácter ilustrado del republicanismo de Bolívar, hombre de formación básicamente europea y admirador de Locke, Rousseau, Montesquieu, Voltaire, D'Alembert y otros enciclopedistas franceses. Pero Lynch subraya también que, aun siendo un lector de Plutarco y de otros historiadores del pasado, Bolívar no era imitador de ningún modelo de épocas anteriores: "Insistir demasiado en los orígenes intelectuales de la revolución de Bolívar y exagerar la influencia del pasado es oscurecer su auténtica originalidad."[41] Lo propio de Bolívar no es imitar conductas ajenas, sino crear un modelo nuevo, apropiado a la América española. Se trataba de romper el yugo español, con todas las limitaciones que suponía la dependencia política: monopolio en el intercambio comercial, falta de relación entre las distintas regiones americanas, religión católica como soporte de la monarquía. Bolívar quería crear una república de hombres

propuesta extraída de ideas tomadas de Platón y de la legislación católica. De tales ideas dice Masur que "se aproximaban a las de Napoleón y anticipaban algo del sistema fascista." MASUR, G., *Simón Bolivar, o. c.,* p. 297. Sin duda es una exageración, pero apunta al lado aristocrático que aflora en el liberalismo de Bolívar.

[39] También señala Masur que en la independencia suramericana predominó la "liberté" con ausencia de "égalité" y "fraternité". *Ib.,* p. 83.

[40] Lynch, J., *Simón Bolívar, o. c.,* p. 77.

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

libres, sin esclavitud, sin privilegios, con división de poderes y soberanía popular. Lo dice así en el Discurso de Angostura, de 1819: "al separarse Venezuela de la nación española, ha recobrado su independencia, su libertad, su igualdad, su soberanía nacional. Constituyéndose en una República Democrática proscribió la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios: declaró los derechos del hombre, la libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir."[42] En este tipo de textos, que son abundantes en los escritos de Bolívar, destaca un pensamiento ilustrado que Marx probablemente no conoció.

Draper

Quiero referirme aquí con más detalle a un artículo de Hal Draper: "Karl Marx and Simón Bolívar"[43], en el que analiza el texto de Marx. Hal Draper, como gran conocedor de Marx, merece una atención más prolija. El artículo es una defensa de dicho texto y un rechazo de la (según Draper) política dictatorial del Libertador. Draper subraya muy acertadamente los aspectos importantes del artículo de Marx, aunque su planteamiento inicial acerca del autoritarismo en pueblos en desarrollo tiende más a dar por supuesto que Bolívar es un ejemplo de autoritarismo que a examinar el artículo "Bolívar" desde el punto de vista de su fiabilidad histórica. Desde el principio deja sentado que Marx rechazaba por encima de todo el bonapartismo, el cual era parte del liderazgo del naciente movimiento de liberación nacional suramericano. De lo primero, que Marx abominaba el bonapartismo, no hay ninguna duda. Sobre lo segundo, que el bonapartismo se hallaba dentro de la misma dirección del movimiento que llevó a la independencia, habría que matizar: como militar, Bolívar tiene rasgos indudablemente coincidentes con el autoritarismo bonapartista; como político, aunque el político y el militar son la misma persona, creo que habría que atender a su pensamiento político global, no sólo a la constitución bolivariana de 1826 (en la que incide Marx) o a frases pronunciadas por el propio Bolívar, muy bien seleccionadas por Draper, pero que no representan ni su proyecto ni su ideal.

Es interesante recordar lo que escribe Draper en el apartado 2 de su artículo: Marx no había mencionado a Bolívar en ningún escrito o correspondencia hasta el momento de redactar su "Bolívar" para la *New American Cyclopaedia*, lo cual es una forma de acentuar que no había prestado atención a Bolívar antes. Por ello sorprende que Draper, reconociendo que Marx no era una autoridad en el conocimiento de Bolívar, destaque tanto las afirmaciones en que aquél juzga a éste como bonapartista, dando por establecido tal bonapartismo. Aquí reside, en mi opinión, el punto débil del artículo de Draper, al tomar los juicios de Marx sobre el bonapartismo de Bolívar como si procediesen de una autoridad sobre la materia. Si ha reconocido, como lo hace Draper, que el artículo de Marx no vale como fuente histórica sobre Bolívar, sino que su valor reside en la información que ofrece sobre el pensamiento del propio Marx, entonces lo valioso de los juicios de éste se halla en su claro repudio del bonapartismo. En

[42] Bolívar, S., "Discurso de Angostura", en Bolívar, S., *Doctrina del Libertador*, 3ª ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2009, p. 164.

[43] Draper, H.,"Karl Marx and Simón Bolivar", *o. c.*

cambio, la proyección del autoritarismo bonapartista sobre Bolívar necesita una justificación que no se encuentra en el texto de Marx ni en el de Draper comentando ese texto. Dicho de otra forma: si Marx no vale como fuente histórica sobre Bolívar, las afirmaciones de aquél sobre el bonapartismo de éste no tienen fuerza probatoria. Es cierto que Draper aduce otras fuentes, como la de Masur, o la de Madariaga, pero entonces entramos en el debate histórico, que cuenta con una inmensa bibliografía, en la que abundan las posiciones más contradictorias y que convierten el estudio de la figura de Bolívar en un y laberinto lleno de incertidumbres y en un asunto muy complejo. No voy a ser yo ahora quien pronuncie el veredicto final, para lo cual no alcanzan mis conocimientos. Más bien pretendo llamar la atención sobre la complejidad del tema y hacer alguna observación con vistas a enriquecer el debate.

Draper sostiene que Marx reconoce el carácter positivo de la guerra de independencia y que, por tanto, su crítica pretende poner en evidencia que la política de Bolívar debilita esa guerra. Pero el autor estadounidense ofrece pocos argumentos en este sentido e incluso tiene que confesar que un tema tan importante como la liberación de esclavos, practicada y promovida por el Libertador, es omitido por Marx. La guerra de independencia de Hispanoamérica, que es lo que da sentido a la figura de Bolívar, no tiene apenas presencia en el artículo de Marx. Draper sólo encuentra un texto de éste sobre ella en el que explícitamente menciona la palabra "independencia": "los crueles excesos de los españoles actuaban en todas partes como sargentos de reclutamiento del ejército de la independencia"[44]; aporta otro texto en que aparece "independencia", pero es del artículo "Ayacucho", escrito por Marx y Engels en el mismo año que "Bolívar", también para la *New American Cyclopaedia*[45]. Es cierto que "Marx contrapone el bonapartismo de Bolívar a los intereses de la revolución"[46], pero hay que reconocer que de lo que habla Marx es del bonapartismo, apenas de la revolución.

Dana se quejó a Marx sobre el tono claramente hostil a la figura del Libertador –no se quejó de ningún otro artículo suyo en la *New American Cyclopaedia*- , según escribe aquél a su amigo Engels: "Además, debido a un artículo más extenso sobre Bolívar, Dana expresa reservas por estar escrito en un estilo partidista y exige mis fuentes. Puedo dárselas, naturalmente, aunque se trata de una singular exigencia. Por lo que se refiere al estilo partidista, me he salido algo del tono enciclopédico. Ver como Napoleón I al canalla más cobarde, malvado y miserable era algo demasiado extraño. Bolívar es el verdadero Soulouque."[47] También Engels, en un artículo de junio de 1883, alude al emperador haitiano Soulouque, del que afirma que fue "el verdadero prototipo de Luis Napoleón III."[48]

---

[44] Marx, K., "Bolívar y Ponte", en Marx, K. y Engels, F., *Escritos sobre España, o. c.,* p. 212.

[45] Escriben Marx y Engels en "Ayacucho" sobre la batalla que lleva este nombre: "se libró la batalla que aseguró finalmente la independencia de la Suramérica española.", en *Ibid.,* p. 203. Llama la atención en este artículo que, tras resumir la batalla, la aclaración sobre "ayacuchos" ocupe muchas más líneas que la independencia. Es probable que la parte de este artículo relativa a la batalla misma sea de Engels y que la relativa a los "ayacuchos" y Espartero sea de Marx, que ya había escrito sobre el general español en 1854.

[46] Draper, H., "Karl Marx and Simón Bolivar", *o. c.,* apartado 3.

[47] Carta de Marx a Engels, el 14 de febrero de 1858, MEW, t. 29.

[48] MEW, t. 21, p. 7.

¿Quién era Soulouque? Faustin Soulouque (1785-1867), antes esclavo negro y después general, fue elegido presidente de la república de Haití en 1847. Con su elección, el senado, dividido entre los partidarios de dos candidatos enfrentados (Jean Paul y Souffront), se proponía soslayar ese conflicto. Inicialmente, Soulouque se atuvo a la constitución. Ciertamente se encontró con un Haití plagado de enfrentamientos, especialmente entre la población negra. Progresivamente, ante la dificultad de lograr estabilidad social, se inclinó hacia el despotismo. En 1848, apoyado por otros tres generales, llevó a cabo una matanza de las élites mulatas de Puerto Príncipe. Se rodeó de una guardia paramilitar de rebeldes, formada exclusivamente por negros de las capas más bajas, con la que sembró el terror y tuvo a raya a la oposición. En 1849, tras intentar, sin éxito, anexarse Santo Domingo, la parte oriental de la isla, fue proclamado emperador con el nombre de Faustino I, cargo en el que se mantuvo diez años. Los fastos de su coronación fueron tan espectaculares como lo habían sido los de su antecesor Henry Christophe. En torno a su trono creó una aristocracia de condes, barones, militares y gobernadores: "cuatro príncipes, 59 duques y un sinnúmero de condes, barones y cabecillas ennoblecidos formaban la nobleza isleña, ridiculizada de mil maneras, especialmente en la prensa francesa. ¡En una semana otorgó 400 títulos de nobleza!"[49]. Además, creó una "legión de honor" y otra de "San Faustino", revestidas ambas de nobleza, con el fin de mostrar la grandeza del imperio. Este emperador de Haití, que practicaba el vudú y el catolicismo, que dilapidó el erario público en gastos de la corte y en armar a la tropa para conquistar Santo Domingo, dejando en míseras condiciones a su pueblo, fue derrocado finalmente, en 1859, por el golpe de estado de otro militar, el general Fabre Nicolas Geffrard.

Estos hechos de la historia de Haití son posteriores a la vida de Bolívar, pero estaban muy cerca de la época en que Marx escribe el artículo sobre el Libertador. La pregunta obvia es qué tiene que ver Bolívar con Soulouque para que Marx lo compare con este esperpéntico emperador de Haití. Según Draper, la comparación se basaría en que Soulouque representa, aunque sea como farsa, la política y el estilo bonapartista. La verdad es que siguiendo la biografía de Bolívar, su correspondencia, sus discursos y proclamas, sus ideas sobre democracia, libertad, educación e igualdad de derechos (lo que incluía libertad de los esclavos y no discriminación de personas por su color), cuesta entender que Marx considerara a Bolívar el verdadero Soulouque. En primer lugar, Bolívar, aunque pertenecía a una familia que había aspirado a títulos de nobleza, mostró siempre recelo, cuando no animadversión, hacia la monarquía. En segundo lugar, Bolívar no era un revolucionario en el sentido que tendría esta palabra en el ámbito de las luchas obreras de los siglos XIX y XX, sino que lo sería en la línea liberal de los constitucionalismos que terminan con las monarquías absolutas y ponen la soberanía nacional en manos del parlamento elegido por el pueblo y lo sería, sobre todo, en el sentido de crear naciones libres de colonialismo, independientes de la opresión que supone el ser colonia. La empresa de liberación de la América española, empresa a la que Bolívar dedicó toda su vida, no parece guardar gran similitud con la aventura del emperador de Haití, salvo que sea en el gusto por las recepciones solemnes que se le ofrecen en ciudades liberadas del dominio español, recepciones que

[49] Bernecker, W., *Kleine Geschichte Haitis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, p. 86.

Ducoudray exagera para denigrar a Bolívar como más amante de bailes y fiestas que de la disciplina militar y más dado a las aventuras con mujeres que a la compostura de un dirigente político serio. En definitiva, aunque son muchos los estudiosos de Marx que se niegan a atribuir su descalificación de Bolívar a las fuentes que usó, sobre todo a la de Ducoudray-Holstein, creo que está ahí una de las razones del extremadamente hostil tratamiento del Libertador. Pero seguramente las razones de fondo se hallan en lo que apunta Aricó, al que me referiré enseguida. En todo caso, acusar a Bolívar de dictador, como lo hace Draper, no es, probablemente, proclamar una falsedad. Pero no creo que el mote "dictador" puesto sobre la frente de Bolívar agote, ni mucho menos, el significado de su obra. Aun admitiendo que haya una parte de mito y de leyenda en su biografía, hoy ya probablemente inevitable, la creación de naciones libres en América, libres del yugo español[50], no es una tarea que pueda despacharse tachándola de obra dictatorial. La dictadura se entrecruza en esta tarea, pero no es, en absoluto, el objetivo, sino todo lo contrario. También Marx, que se propuso liberar al proletariado de la servidumbre en que se hallaba, habló (como tantos representante de la tradición comunista[51]), de la dictadura del proletariado, no como objetivo, claro está, sino como fase transitoria para llegar a la libertad de todos los hombres.

Otras perspectivas. Aricó

José Aricó escribe un notable trabajo sobre el "Bolívar" de Marx[52], a veces usado como introducción al artículo de la *New American Cyclopaedia*[53]. Aricó sostiene que Marx, al redactar la biografía, se apoya en dos pilares básicos: la hegeliana tesis de los pueblos sin historia y el principio según el cual el estado es incapaz de producir la sociedad civil y, por extensión, la nación. Además, Aricó recuerda oportunamente lo que había escrito Draper, quien sostiene que Marx había consultado la *Encyclopaedia Americana*, la *Encyclopaedia Britannica,* la *Penny Encyclopaedia,* la *Encyclopédie du XIX siècle*, el *Dictionnaire de la Conversation*, el *Brockhaus Conversationslexikon*.[54] Todos estos textos son favorables a Bolívar, por lo que el artículo de Marx denigrando al Libertador demuestra una clara toma de posición: "Marx redacta su diatriba *no siguiendo* el juicio de sus contemporáneos, sino *contrariándolo*."[55]

[50] "El comercio en grande, el comercio con la Metrópoli, que era la única potencia con quien se permitía oficialmente exportación e importación, estaba en manos de españoles, lo mismo que el gobierno, las armas (los altos cargos) y la religión (las primeras dignidades de la Iglesia). La religión y las armas eran fundamentos de imperio. La administración era la explotación organizada, según el clásico sistema colonial de España." Larrazábal, F., *Vida y correspondencia general del Libertador Simón Bolívar*, *o. c.,* p. XXXVI.

[51] Grandjonc, J., *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néobabouvistes 1785-1842*, 2vols, Trier. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus. 1989, vol. I, pp. 255 ss.

[52] "El Bolívar de Marx". Constituye el capítulo VIII de su libro *Marx y América Latina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 157-183.

[53] Por ejemplo, en Marx, K., *Simón Bolívar*. Madrid, Sequitur, 2001. El texto de Aricó en esta edición carece de muchas notas contenidas en la edición del Fondo de Cultura Económica de 2010.

[54] Ver el apartado 3 de su "Karl Marx and Simón Bolívar", *o. c.*

[55] Aricó, J., *Marx y América Latina*, *o. c*., p. 164.

Veamos en qué se traducen los dos mencionados pilares básicos que señala Aricó. En cuanto a los pueblos sin historia, se refiere a que Marx sigue la hegeliana tesis según la cual el *Weltgeist*, la razón, se despliega en el mundo avanzando a través de etapas que muestran la marcha de la historia, que consiste en "el progreso en la conciencia de la libertad".[56] Pero este progreso no abarca la humanidad entera, sino que el *Weltgeist*, el espíritu del mundo, sigue un camino que es geográficamente selecto, ya que se deja vislumbrar tímidamente en Egipto, se muestra ya juvenilmente robusto en Grecia y va redoblando fuerza en la Roma imperial y en la Europa cristiana, sobre todo en la Europa ilustrada y protestante. Desde el momento en que el proceso histórico en el que opera Bolívar no forma parte del hilo por donde discurre la razón histórica, sino que es exterior o periférico respecto de ese hilo, los acontecimientos en que el Libertador interviene son contingentes e irracionales, están fuera de la línea por donde transita la razón. En la biografía de Bolívar ofrece Marx ejemplos abundantes, como hemos visto, de irracionalidad o arbitrariedad, ejemplos de acciones dictadas por el rencor, por el afán de desquitarse de una afrenta, por la búsqueda de gloria o ambición personal. En una palabra, la razón no está presente en la empresa de Bolívar, si acaso se nota algún destello de ella a través de la intervención de los europeos, de los ingleses, sobre todo. La emancipación de América, que es el proyecto por el que lucha Bolívar, no forma parte de la razón. Probablemente, Aricó acierta plenamente en señalar este aspecto de influencia hegeliana en Marx, llevándole a un prejuicio que, como sabemos, no es sólo de Marx, sino que es un prejuicio cotidiano al abordar cuestiones no europeas desde presupuestos europeos, sean o no ilustrados. El debate en América Latina sobre la relación con el pensamiento europeo sigue teniendo mucha actualidad. Pero no puedo entrar aquí en esta temática, sino simplemente sugerir que ella es parte fundamental de un complejo asunto en el que no se incluye sólo la historia y la filosofía, sino la antropología y todo lo que llamamos la cultura. Aricó no ve, sin embargo, razón para acusar a Marx de eurocentrismo, acusación que "implica cuestionar el filón democrático, nacional y popular que constituye una parte inescindible del pensamiento de Marx."[57]

En cuanto al otro pilar que señala Aricó, consiste en que el estado, según el "sistema de Marx" es incapaz de producir la sociedad civil, y por ende, la nación. Se trata de un principio opuesto a Hegel y que Marx adopta como consecuencia de su teoría económica. Según Aricó, este principio del "sistema de Marx", que le impide reconocer el papel constitutivo del estado, opera en su tratamiento de Bolívar. En efecto, Marx se habría encerrado en un sistema según el cual la crítica de la política sería una directa emanación de la crítica de la economía política. O dicho de otra forma, el sistema de Marx bloquea el considerar directamente lo político, el estado y sus instituciones. Esta consideración de Aricó parece muy pertinente y tiene la virtud de mostrar la inadecuación de la vieja tesis soviética, la de Vladimir Mijailóvich Mirochevski y su escuela, que ha sido agudamente atacada por historiadores como Alberto Flores Galindo. Según Mirochevski, Marx vio en Bolívar a un separatista, no a un libertador o revolucionario que luchaba por liberar América de la dominación española. Todo

[56] Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte,* Stuttgart, Philip Reclam Jun., 1961, p. 61.
[57] Aricó, J., *Marx y América Latina*, *o. c.,* p. 181.

el asunto de la independencia se reducía para Mirochevski a una cuestión de separatismo, una visión que, desde bases muy distintas, es la de Salvador Madariaga. No puedo entrar aquí en esta problemática, que tuvo importantes consecuencias para los marxistas latinoamericanos, a quienes se proponía, desde la sede estalinista de Moscú, una lectura de América Latina en la que su independencia había sido cosa de élites económicas, no de masas populares[58]. Basta ver los obstáculos que tuvo que vencer la obra de Mariátegui para ser aceptada como la propia de un marxista.[59] Posteriormente fue abandonada en la misma Unión Soviética y entonces se cuestionó el texto de Marx sobre Bolívar. Aricó recuerda que en la segunda edición en ruso de las obras de Marx y Engels (1959) se incluyó una severa crítica de las posiciones sostenidas en el citado artículo, aunque la explicación de los errores de Marx se fundaba en las insuficiencias y la parcialidad de las fuentes que había utilizado. Aricó discrepa de tal explicación, ya que Marx poseía efectivamente otras fuentes. Las razones de Marx en su desfavorable presentación de Bolívar eran otras. Y también discrepa Aricó de Pedro Scaron cuando éste sugiere que las potencias europeas, sobre todo la potencia capitalista hegemónica en el momento de la guerra de independencia americana, Inglaterra, se oponía a la unidad latinoamericana.[60] Aricó aduce el ejemplo de Brasil, que constituyendo una vasta unidad política, era muy bien visto por Inglaterra. Aricó tiene razón indudablemente respecto del Brasil, pero Bolívar da muestras abundantes de haber comprobado, con gran pesar suyo, que los Estados Unidos no sentían ningún entusiasmo, todo lo contrario, por el nacimiento de una gran federación independiente, que declarase libres a los esclavos y que proclamara igualdad de derechos para los ciudadanos independientemente del color de su piel.[61] Y respecto de Inglaterra, que siempre fue el país del que más ayuda esperaba Bolívar para acabar con el dominio español en América, también tuvo que comprobar que lo primordial para el imperio británico era el comercio y la instauración de monarquías moderadas.

Pero esta tesis de Aricó sobre la relación entre política y economía, según la cual la crítica de la política sería una mera emanación de la crítica de la economía, pienso que debe ser matizada, ante todo la misma idea de sistema. Aunque uno esté acostumbrado a oír todos los días esta expresión, "el sistema de Marx", hay bastantes testimonios del propio autor que ponen en cuestión tal sistema. Es cierto que en el prólogo a la primera edición de *El capital* escribe que "el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro.[62] Esta idea de un desarrollo necesario o futuro histórico predeterminado es como se interpretó a menudo el "socialismo científico" (Lafargue) y el "materialismo histórico" (Kautsky). Tales

[58] Es cierto que el proceso de independencia no fue igual en todos los países de Hispanoamérica. En México la participación de las masas populares fue mucho más notable que en Perú.

[59] Véase Flores Galindo, A., *La agonía de Mariátegui*, "primera parte: la polémica con la Komintern", en Flores Galindo, A., *Obras completas*, Lima, Fundación Andina, vol. II. 1993.

[60] Ver Aricó, J., "El Bolívar de Marx", *o. c.,* p.162; de Scaron, su nota 72 en Marx, K., y Engels, F., *Materiales para la historia de América Latina*, *o. c.,* p. 119.

[61] Bolívar escribe en 1829 al coronel Patric Campbell, encargado de negocios del gobierno inglés en Bogotá, rechazando muy diplomáticamente la propuesta de establecer gobierno monárquico en Iberoamérica. Y añade que "los Estados Unidos (…) parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad." Bolivar, S., *Doctrina del Libertador*, *o. c.,* p. 355.

[62] Marx, K., *El capital*, Madrid, Siglo xxi, 1978, vol. I, p. 7.

nociones, unidas a aquella otra idea de base y sobrestructura (que Marx menciona tan pocas veces, pero que se convirtió en el principal apoyo para construir un sistema durante la segunda Internacional y que en la tercera, con el *diamat* estaliniano, adquirió rasgos de verdadera escolástica marxista), han dado efectivamente lugar a una lectura de la obra de Marx como un *corpus* de doctrina sistemática. Pero esta lectura es una deformación del pensamiento de Marx, que ironizó sobre ella en los años 70. Leyendo "El Bolívar de Marx" uno puede sacar la conclusión de que Aricó cae en esta lectura de un Marx creador de un sistema. Pero al leer otros capítulos del libro *Marx y América Latina*, como el IV, "De te fabula narratur" y el V, "Presupuestos teóricos y políticos de la 'autonomía' nacional", Aricó se convierte en defensor de un Marx autor de una obra abierta, crítico de posiciones que él había defendido en los años 40 y 50 del siglo XIX. Aricó cita el siguiente texto de la *Ideología alemana*: "cuanto más se extienden […] los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más se destruye el primitivo encerramiento de las diferentes nacionalidades por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía espontánea entre las diversas naciones, tanto más la historia se convierte en historia universal […] De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la 'autoconciencia', del espíritu universal o de cualquier espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable […] [resultado de un poder] que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*."[63] Cita igualmente un texto del *Manifiesto*, en el que se halla la misma idea: "La burguesía ha sometido el campo a la ciudad. Ha creado enormes ciudades, ha multiplicado considerablemente la población ciudadana en comparación con la agraria, arrancando así a una parte importante de la población del idiotismo de la vida campesina. Al igual que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los pueblos bárbaros y semibárbaros a los civilizados, lo pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente."[64] Pero Marx, que no cesa en toda su vida de estudiar el movimiento concreto de distintos pueblos y de distintas fases del proceso histórico, deja abierto el carácter de este proceso, que no está, por tanto, predeterminado en una única dirección. Aricó lo expresa en otro texto de 1983:

> Es verdad que existen en el mismo Marx fuertes elementos para concebirlo como un genial creador de sistemas; pero visto de ese modo terminaría siendo un epígono de la civilización burguesa, el constructor de una nueva teoría afirmativa del mundo, y no, como quiso ser, el instrumento de una teoría crítica. Si como puede probarse Marx pareciera ser europeísta en un texto al tiempo que resultaría arbitrario designarlo como tal en otro, la explicación debe ser buscada fuera de esta noción y de la ciega fe en el progreso que la alimenta. Marx, es cierto, se propuso descubrir la «ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna», y a partir de ella explicar el *continuum* de la historia como «historia» de los opresores, como progreso en apariencia automático. Pero el programa científico instalaba

[63] Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1974, p. 36.

[64] Marx, K., y Engels, F., *Manifiesto Comunista*. Traducción y edición de Pedro Ribas, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 55.

> este momento cognoscitivo en el interior de una radical indagación que permitiera develar en la contradictoriedad del «movimiento real» las fuerzas que apuntaban a la destrucción de la sociedad burguesa, o sea, revelar el sustancial *discontinuum* que corroe el proceso histórico.[65]

Aricó señala oportunamente el sentido de "progreso", de desarrollo en sentido hegeliano que late en este discurso de Marx sobre la burguesía, por un lado, en cuanto creadora de civilización, y sobre el proletariado en cuanto clase universal que no tiene patria. Que no tiene patria: quizá está ahí el principal elemento o contenido hegeliano con el que opera Marx en torno a 1848 y principio de los 50.

En definitiva, creo que Aricó acierta plenamente en su esfuerzo por hallar aquellas razones que hicieron que Marx no viera el papel de la independencia en el proyecto bolivariano. Al no encontrar ni una burguesía al estilo europeo ni un proletariado unido a ese proyecto, aquello era un caos que no podía desentrañar con las herramientas teóricas que usaba. Aricó apunta en la buena dirección al rechazar que la posición de Marx sobre Bolívar se deba a prejuicio "europeo" y a que opere con la idea de un sistema determinista que otorga progresividad al capitalismo. Si Marx hubiese escrito el artículo, más tarde, cuando había iniciado su estudio de pueblos eslavos distintos de los centroeuropeos, lo que le obligó a revisar supuestos con los que había operado hasta entonces, su visión de Bolívar habría sido quizá distinta, sobre todo por lo que se refiere a la lucha de independencia de los países hispanoamericanos. Al mismo tiempo, la revisión de su posición sobre Irlanda sin duda contribuyó a revisar también el papel de la nación como ingrediente relevante en las luchas de emancipación. Pero lo cierto es que lo más destacado que nos dejó acerca de América es este artículo sobre Bolívar que no hace justicia ni a Marx ni a Bolívar.

De todas formas, incluso con independencia del papel que desempeñó Irlanda en la trayectoria del pensamiento político de Marx, no creo que tenga razón Aricó en considerar que lo económico bloquea lo político en su pensamiento. Y me baso en sus artículos políticos, por ejemplo los escritos sobre España en 1854. En ellos analiza Marx la revolución de 1854, en la que él vio una chispa que podía hacer resurgir la revolución que había sido derrotada en Centroeuropa en 1848. Quien lea esos artículos verá que los problemas económicos están presentes, cómo no, pero de ninguna manera son los que determinan el proceso que Marx analiza. Lo que hace Marx para entender él y hacer entender a sus lectores lo que está pasando en España en el verano de 1854 es estudiar historia de España, empezando por la ruptura que significó la invasión napoleónica, las Cortes de Cádiz y el forcejeo de los liberales por instaurar una España moderna. En el estudio de este proceso Marx no echa mano de análisis económicos que le sirvan de guía, sino que analiza la situación política de la sociedad española y de sus lazos con la política europea y americana. Aunque habla de banqueros, a ellos les dedica mucho menos páginas que a la camarilla de palacio o a los contactos diplomáticos y a las tradiciones culturales. Lo que dice de la constitución de Cádiz, que rompe con la monarquía absoluta e instaura una revolución burguesa, es propio de un estudioso atento a las tradiciones jurídicas, ya que él defiende que esa

[65] Aricó, J., "Marx y América Latina", *Nueva Sociedad*, mayo-junio de 1983, p. 84.

constitución lleva incorporada la revolución francesa, pero sacándola de la tradición jurídica española. En definitiva, lo económico no bloquea en absoluto el análisis político, sino que los artículos de Marx sobre España en 1854 son justamente un modelo de análisis político.

Bibliografía

Aricó, J., *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

— "Marx y América Latina", *Nueva Sociedad.* Mayo-junio 1983, pp. 71-86.

Bernecker, W., *Kleine Geschichte Haitis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996,

Bolívar, S., *Discursos y proclamas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007.

— *Doctrina del Libertador*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2009.

Brice, Á., *El "Bolívar" de Marx completado por Madariaga*, Caracas, Imprenta Nacional, 1952.

Draper, H., "Karl Marx and Simón Bolívar", *New Politics* (1st series), Vol. VII No.1, Winter 1968, pp.64-77. Transcribed & marked up by Damon Maxwell for the Marxists' Internet Archive.

Kohan, N., "Del Bolívar de Karl Marx al marxismo bolivariano del siglo XXI", en línea: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=112393

Larrazabal, F., *Vida del Libertador Simón Bolívar*, prólogo y notas de Rufino Blanco Fombona, 2 vols. Madrid, Editorial América s. a. [El prólogo de Fombona esta firmado en1918]

Liévano Aguirre, I., *Bolívar*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1983.

Lynch, J., *Simón Bolívar. A Life*, New Haven and London, Yale University Press, 2006.

Mariátegui, J., *7 ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1989.

Madariaga, S., *Bolívar*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1975.

Marx, K., y Engels, F., *Materiales para la historia de América Latina*, edición de Pedro Scaron, Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

— *Escritos sobre España. Extractos de 1854*, edición de Pedro Ribas, Madrid. Trotta, 1998.

Masur, G., *Simón Bolívar*, Caracas, Grijalbo, 1987 (original inglés, 1948).

Reza, G. (Comp.), *Documentos sobre el Congreso anfictiónico de Panamá*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2010.

Romero, J. L., y Romero, L. A., *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

Rudan, P., *Por la senda de Occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Trujillo, M., "Bolívar en letra impresa", prólogo de la antología *Bolívar,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1983.

Zapata, R., *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.

Recibido: 20 de septiembre de 2012
Aceptado: 30 de enero 2013

Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del "transtierro"

Metaphors of exile: José Gaos and his experience of "transtierro"

AURELIA VALERO PIE
El Colegio de México
avalero@colmex.mx

Resumen: Entre los mecanismos de integración y de adaptación que emplearon los refugiados republicanos españoles al momento de su llegada a México, destaca el empleo del neologismo "transtierro". Su autor, José Gaos, pretendía expresar así el sentimiento de haber encontrado cierta continuidad entre su patria de asilo y aquella otra que había dejado atrás. En este artículo se busca explicar el buen recibimiento del que fue objeto esa voz de nuevo cuño y ello pese a no ajustarse a la experiencia de sus compañeros de destino. Con ese fin, se emprende aquí una arqueología de la noción, desde que se inventara en 1939 y hasta los últimos años en la vida de Gaos, haciendo particular hincapié en su transformación a lo largo del tiempo, así como en las relaciones intelectuales y afectivas que el filósofo "transterrado" estableció con México y España a raíz del exilio.

Palabras clave: José Gaos, transtierro, exilio republicano español.

Abstract: Amidst the integration and assimilation mechanisms that the Spanish republicans displayed during their Mexican exile, the word "transtierro" must be set apart. Its author, José Gaos, wanted to so express the feeling of having found no disruption between his home country and his country of adoption. In this article, I try to explain why this neologism enjoyed such a fortunate reception, although it doesn't correspond to the experience of most Spanish exiles. In order to do so, I draw an archeology of the notion, starting at its origins and closing at Gaos' final years, stressing its transformation through time, as well as the bonds —both intellectual and affective— that he established with Mexico and Spain.

Key words: José Gaos, transtierro, Spanish exile in Mexico.

La historia, como en general la vida humana, se articula en el lenguaje. En un plano amplio, se reconoce comúnmente que las palabras, en tanto intérpretes de la realidad y vehículos de la experiencia, delimitan nuestra capacidad para pensar los mundos presentes y pasados. Para la disciplina histórica en particular, esto significa que las representaciones del ayer —en un sentido lato— se subordinan a las posibilidades de expresión lingüística y a los alcances de las prácticas

discursivas.[1] Pero hay más: como parte de las complejas relaciones entre historia y lenguaje, en décadas recientes también se ha resaltado la existencia de conceptos que funcionan como índices del cambio, como intermediarios en el tiempo o, en ciertos casos, como vestigios de una época ya extinta.[2] Un ejemplo contemporáneo es el neologismo "transtierro", voz de afortunada trayectoria que remite al exilio republicano español en México y, en su forma original de "transterrados", a los integrantes de ese éxodo colectivo. Cualquiera que sea la opinión que merezcan, resulta indudable que uno y otro sustantivo ocupan un lugar de nota entre los mecanismos de adaptación y de integración que desplegaron los refugiados al momento de su llegada al continente. A medida que su uso se fue extendiendo y se insertaron en el habla corriente, ambos contribuyeron a crear, sustituir o modificar las percepciones acerca de ese grupo de asilados. De esta forma, los términos acuñados abonaron a un proceso de construcción identitaria, en el que se buscó dar expresión a una condición considerada inédita, desde una perspectiva tanto histórica como existencial. O al menos así lo fue en vida de su creador, José Gaos.

En una conferencia pronunciada en 1963, Gaos se refirió al origen y significado de la voz "transtierro". En ella relató cómo, al desembarcar en costas mexicanas, "desde el primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra patria a otra". Poco había de figurado en esa imagen de suave movimiento entre dos puntos de una misma geografía; en su experiencia, las similitudes entre México y España eran tan grandes que, si percibió alguna extrañeza, ésta nunca superó a la que resintió transitando entre Gijón y Valencia, entre Zaragoza y Madrid. Todo había sucedido como si las aguas atlánticas representaran apenas un paréntesis oceánico, tras el cual se reanudaran los accidentes del paisaje cultural. Pese a la evidente idealización, lo cierto es que los exilados republicanos encontraron en los países de habla hispana una cierta continuidad de costumbres, de historia y —elemento muy significativo— de lenguaje. Este conjunto de afinidades permitió que su inserción en la vida cotidiana y laboral de esas naciones fuera relativamente sencilla y expedita, al menos en contraste con los expulsados del terror nacionalsocialista. Si a esto se aúna la ventaja de pertenecer a una élite intelectual, afortunado objeto de un trato privilegiado, entonces es posible comprender por qué Gaos sostuvo que "queriendo expresar cómo no me sentía en México *desterrado*, sino…, se me vino a las mientes y a la voz la palabra *transterrado*".[3]

[1] Sobre estos puntos es posible consultar, entre muchos otros títulos que vinculan la disciplina histórica con el llamado "giro lingüístico", los ya clásicos White, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 2005; Ankersmit, F.R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004; Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984, y Ricoeur, P., *Tiempo y narración* III, México, Siglo XXI, 1996.

[2] Para un acercamiento a la corriente historiográfica conocida como "historia de los conceptos" puede verse, por ejemplo, el *dossier* dedicado al tema, preparado por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, publicado por la revista *Ayer* 53, 2004.

[3] Gaos, J., "Confesiones de transterrado", en *Obras Completas* VIII (en lo sucesivo *OC*), México, UNAM, p. 546. Cursivas en el original. Sobre el sentido excluyente de la palabra "transtierro", en tanto expresión de una élite intelectual privilegiada, véase Caudet, F., *El exilio republicano de 1939*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 289-293. La visión opuesta, que es la que sostiene Milagrosa Romero Sampero, resulta también interesante, como al afirmar que, "paradójicamente, a pesar de sus connotaciones intelectuales,

Pero su asimilación, en realidad, no fue tan inmediata. Como resulta del todo natural, durante los primeros meses que sucedieron a su llegada, sus afectos lo ligaban a aquel país dejado atrás, todavía apresado en un infierno de pólvora y muerte. Su reciente arribo e inexperiencia en el camino no le permitían siquiera imaginar que las lealtades cívicas pudieran elegirse o que la ciudadanía auténtica se resolviera por un acto volitivo. En el polo opuesto, su auditorio lo escuchó afirmar por esos días que "a la patria se pertenece de tal modo, que nadie deja de ser español o mexicano por obra de su voluntad, sino en la esfera superficial de lo jurídico, mas no en las entrañas de la personalidad, que se transportan a la nueva patria de adopción".[4] La seguridad que denota su discurso se explica por la necesidad de demostrar que su salida no constituía una abdicación prematura y que, sin importar la distancia, la lealtad a la causa continuaba inquebrantable. Sin embargo, sería un error concluir que se trataba de palabras vacías o exentas de convicción. También en privado dejó asentado un sentimiento de pérdida, tan vivo que las lecturas del pasado se convertían, por efecto de la nostalgia, en páginas sobre el presente. Al repasar, por ejemplo, alguna obra de José Martínez Ruiz, mejor conocido bajo el pseudónimo de "Azorín", sus ojos únicamente repararon en los contrastes entre el hoy y el ayer. "España es un amor y duele —concluyó entonces—. Los que verdaderamente la sienten como patria somos los vinculados a ella sólo espiritualmente…". Una concepción de pertenencia imbuida de tintes esencialistas servía para borrar culpas y para mitigar un pesar amplificado por la ausencia. En nada sorprende, por lo tanto, que a esas frases añadiera: "Al menos me consuela estar en una Nueva España".[5]

La recepción masiva de sus compañeros de armas, al año siguiente, no hizo sino multiplicar las exigencias de pensar la identidad en términos de origen. Si bien la derrota republicana era un hecho consumado, el estallido de la guerra en Europa despertó la esperanza de que su desenlace incidiera en el destino nacional, derrocando a Franco y revirtiendo el pasado. La ilusión de un eventual retorno alertó sobre las consecuencias de una estancia que, aunque quizás prolongada, finalmente se comprobaría temporal. Ante esas perspectivas, era preciso evitar que los pequeños españoles perdieran sus raíces peninsulares durante el tiempo que tardara en restituirse el orden y la legalidad en su tierra natal. Como parte del esfuerzo por contrarrestar los poderes erosivos del medio, José Gaos se ocupó en aleccionar a los niños alistados en el recién creado Instituto Luis Vives sobre el carácter inalienable de la educación y de las tradi-

el término 'transterrado' quizá sea más apropiado para los exiliados 'de a pie', que llegaron a una mayor identificación con su nueva patria a través de la integración económica, social y familiar, y que, al abandonar la lucha política, dejaron su preocupación directa por España en un segundo plano". Romero Samper, M., *La oposición durante el franquismo*, vol. 3, Madrid, Encuentro, 2005, p. 17.

[4] Gaos, J., "De las conferencias sobre Filosofía de la Filosofía (1938)", en *OC* III, México, UNAM, 2003, p. 501.

[5] Archivo José Gaos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México (en lo sucesivo AJG), fondo 2, carpeta 24, ff. 34250-34251 (6 de diciembre de 1938). La tendencia a asociar la patria con sus componentes intangibles, principalmente culturales, es un fenómeno común entre los intelectuales exiliados quienes, de esta forma, se erigen en guardianes, cuando no en la viva imagen, de un pueblo y de la tierra de donde fueron expulsados. De ello se ha ocupado S. Faber en *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2002.

ciones recibidas. “Se puede transmigrar —alegaba—, nacionalizarse en otro país, en otra cultura. […] En el fondo se seguirá siendo lo que por patria se era —en cultura extraña”. De modo implícito y así se tratara de un mero sortilegio verbal, con esas palabras se esforzaba por disipar las dudas que pesaban sobre los futuros herederos de España. Ellas suponían, en efecto, que cuando las potencias aliadas vencieran a los regímenes fascistas y se diera el retorno al Viejo Continente, nada habría cambiado y el exilio representaría, a lo sumo, un mal sueño recordado en crónicas y leyendas de viaje. Por si subsistiera algún temor, el parentesco entre la cultura hispana y la de su vertiente ultramarina suponía una garantía adicional: “Ah —exclamó en tono ambiguo—, qué españoles nos resultan Vdes. los mexicanos”.[6]

Los recuerdos de España fungían como un cristal en donde el resto se empañaba, o, mejor aún, como un espejo que remitía, una y otra vez, a su propia imagen. No obstante, el progresivo avance de las fuerzas totalitarias sobre el territorio europeo poco a poco obligó a dirigir la mirada hacia el entorno efectivo. Es en ese conflicto entre atavismo y nuevo arraigo donde se inserta la voz “transtierro”. Según rememoró su autor, el término surgió en octubre de 1939, en el marco de un almuerzo que los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras ofrecieron a sus colegas refugiados, recién incorporados a la Universidad Nacional. En nombre de sus compatriotas y con miras de agradecimiento, Gaos tomó la palabra para afirmar que “contra lo que pudiera presumirse, por las circunstancias de todos conocidas en que hemos arribado a estas tierras, nuestro estado de ánimo no es precisamente el de unos resignados, sino más bien el de unos satisfechos”. Motivos de contento, explicó enseguida, había de sobra, en primer lugar por el no tan simple hecho de “encontrarnos en México”. Más que un refugio contra las represalias del franquismo, el país entero representaba una Casa en donde, además de medios para subsistir, habían hallado un hogar. No era todo. También reconoció la complacencia colectiva por laborar “no aparte, sino en las instituciones ya existentes […], en colaboración con compañeros y maestros a quienes como tales sinceramente estimamos”. Ese íntimo entrelazamiento con el pueblo receptor lo impulsó a acuñar aquella expresión destinada a la celebridad: “Por eso, y como he tenido ocasión de decir precisamente antes de empezar esta comida a uno de los aquí reunidos, no nos sentimos en México *desterrados*, sino *transterrados*, que no es en modo alguno lo mismo y si se me permite la expresión”.[7]

La flexibilidad lingüística y el poder de imaginación se unieron para procrear una metáfora, concebida a partir de un hábil juego de significados.[8] Mediante el trueque de un simple prefijo, la negación se transformó en continuidad, el despojo en superación, la carencia en movimiento. El resultado fue rico en consecuencias: al tiempo que se declaraba una adhesión compartida entre América y Europa, en donde el agradecimiento hacia la tierra de asilo no implicaba infidelidad alguna a la causa republica-

[6] AJG, fondo 1, carpeta 75, f. 14666.

[7] Archivo Histórico de El Colegio de México (en lo sucesivo AHCM), fondo José Gaos, caja 10, exp. 18, f. 1. Cursivas en el original.

[8] En términos formales, más que una metáfora en sentido estricto, se trataría de lo que la retórica denomina “catacresis”, es decir, la imposición de una palabra debido a una laguna en el vocabulario. Véase Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001, p. 69. Desde esta perspectiva, el surgimiento de este tipo de figuras siempre constituye un acontecimiento del habla.

na, también se hacía cargo de su nueva realidad, sin sentimentalismos, cursilerías o victimización. Casi sobra decir que, como todo cambio —ya sea semántico o de otra naturaleza—, el que ahí se operó no estuvo libre de inconvenientes. Uno de los más graves radica en que, a fuerza de conciliar lealtades, el carácter coercitivo del exilio comenzó a desdibujarse, incluso a riesgo de borrar sus componentes políticos. *Bon gré*, *mal gré*, tal fue el precio que pagó por agradecer a sus anfitriones, mitigar el peso de su extranjería y adquirir el derecho a intervenir en las discusiones del día.

Al parecer, el recién creado neologismo gozó de inmediata complacencia, empezando por quien presidía aquella reunión de profesores, el filósofo Antonio Caso. Repetido por ciertos comensales, retomado en alguna publicación, el término poco a poco se fue ampliando en uso y extensión, acabando por abarcar al conjunto de los refugiados españoles.[9] Pese a su éxito y paulatina difusión, su significado no parece coincidir con el sentir efectivo de los exiliados, tal y como quedó plasmado en la poesía que Luis Cernuda, León Felipe, Emilio Prados, José Moreno Villa y muchos otros más escribieron en México.[10] Todos ellos dejaron claros testimonios de su experiencia como destierro, lacerados ante la imposibilidad de volver a su madre España. Adolfo Sánchez Vázquez, en particular, objetó el empleo indiscriminado de ese sustantivo, debido a que supone idealizar las tierras americanas, pasando por alto su larga historia de caudillaje y de autoritarismo. De mayor peso, su cuestionamiento reposa en que la noción no sólo ignora, sino que también anula el terrible dolor provocado por el desarraigo y la pérdida.[11] Por esos motivos, el "transtierro" constituye, en su opinión, un eufemismo que, aunque acuñado de buena fe, suaviza, deforma y desvirtúa la vivencia del exilio.

Siendo así, ¿por qué gozó de tan buena fortuna? Responder a esta interrogante supone adentrarse en la mecánica del exilio, siempre escindido, cualquiera que sea su tiempo y espacio, entre la integración y el extrañamiento, entre la gratitud y la pena. En un contexto en que era menester conciliar, si no superar, los conflictos provocados por el recibimiento de numerosos asilados, la palabra "transtierro" fungió como una estrategia susceptible de templar un encuentro punteado de tensiones. Canto de sirenas o, por lo menos, música para los oídos, su tenor lisonjero logró endulzar los sentidos de la población local, ayudando a limar ciertas asperezas y a facilitar la adaptación

[9] Pese a haberse integrado al vocabulario corriente del exilio español, durante la década de 1940 sólo encontré dos referencias a la voz "transtierro": la primera en un ensayo de José Medina Echavarría, "Cuerpo de destino", *Cuadernos americanos*, núm. 1, vol. 1, ene.-feb 1942, pp. 39-42; y la segunda en un artículo de Antonio Caso, "Un filósofo español", *El Universal*, 28 de septiembre de 1945, reproducido en *Obras Completas* IV, México, UNAM, 1971, pp. 261-263. En 1949, Gaos todavía la empleaba con reserva, "a riesgo de que a la mayoría de los lectores se les antojase entre arbitraria y enigmática hasta este momento". J. Gaos, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *OC* VIII, *op. cit.*, p. 240. Dos lustros más tarde, el autor reconocía que ya había hecho fortuna, pues "la he encontrado utilizada varias veces y no sólo en México ni por solos españoles y mexicanos". J. Gaos, "Confesiones de un transterrado", en *OC* VIII, *o. c.*, p. 546.

[10] No obstante, tampoco debe considerarse el "transtierro" de Gaos como si se tratara de una excentricidad. Recuérdese, por ejemplo, que Juan Ramón Jiménez acuñó espontáneamente el término "contierro" para expresar un sentimiento similar.

[11] Sánchez Vázquez, A., "Del destierro al transtierro", en Alted, A. y Llusia, M. (dirs.), *La cultura del exilio republicano español de 1939*, vol. II, Madrid, UNED, 2003, pp. 627-636.

entre ambos pueblos. No menos conveniente resultaba que el término respaldara una razón que, desde el gobierno, pretendía justificar la recepción de ese amplio contingente humano y que consistía en subrayar la ascendencia en común y la pertenencia a una misma raza. Para los recién llegados ofrecía también más de una ventaja. La principal radicaba en resolver, así sólo fuera en el nivel superficial del discurso, la crisis de identidad que resintió una considerable cantidad de refugiados. A caballo entre dos orillas, asumirse como "transterrado" permitía disolver "un problema de conciencia: de fidelidad o infidelidad a la patria de origen. Porque —explicó Gaos— no parecía bastar como justificación la imposibilidad de volver a España con la correlativa forzosidad de quedarse en México".[12] Identificar uno y otro país como parte de una misma gesta histórica —y no fue otra cosa lo que hizo en sus trabajos sobre el pensamiento hispanoamericano— contribuyó a zanjar aquella lucha de lealtades de quienes, como él, habiendo combatido por su patria, a la postre debieron contentarse con observarla a la distancia. De ahí que los intelectuales republicanos, afirmó en octubre de 1939, "sentimos, y esto es para nosotros lo principal y decisivo, que trabajando en México y por México, no dejamos de trabajar *por* España, ni siquiera *en* España".[13]

Como parte de ese proceso de "trasplantación", Gaos no tardó en asentar por escrito su compromiso con el país receptor, al enviar, en abril de 1941, una solicitud para obtener la ciudadanía mexicana. Mucho más que un simple trámite, puesto que su única ventaja radicaba en adquirir el derecho a voto, la naturalización representaba un gesto de agradecimiento hacia sus anfitriones, así como un punto de no retorno por el que renunció a la nacionalidad española. En acto obligado, pero no por ello menos simbólico, en manos de las autoridades dejó un pasaporte en el que se leen sus odiseas por París, Holanda, Port Bou, La Haya, Le Perthus, Nueva York, La Habana y Veracruz. La vida itinerante había llegado a su fin.

Aunque no de forma inmediata, años después se detuvo a meditar sobre el alcance y sentido de su cambio de ciudadanía. La cuestión, sostuvo entonces, no era "tanto hasta qué punto pueda un español mexicanizarse, sino hasta dónde hallaría el límite a su solidaridad con México". Esto significaba que, más que debatir identidades, se trataba de un asunto de pertenencia, cuya concepción dependía de dos modelos distintos: el primero, de raíz naturalista, fundaba la unidad social en términos biológicos, es decir, a partir de nociones como la raza, la sangre y el lugar de nacimiento. El segundo modelo, que él mismo denominó "culturalista", era propio de quien justificaba su vínculo con la colectividad a partir del libre consentimiento, muy al estilo de lo que Ernest Renan propuso en su conocida obra *¿Qué es una nación?* En un punto equidistante entre ambas denominaciones se encontraban los españoles en América, en particular los refugiados, cuya peculiar situación desestabilizaba, cuando no rompía, las definiciones comunes de ciudadanía:

> Si de las patrias de origen —escribió— se es miembro como de las "comunidades", involuntariamente, y de las de destino se llega a serlo como de las "sociedades", por elección o aquiescencia voluntaria, cuando las de destino tienen relación de filiación con las de origen, la incorporación a aquéllas puede acercarse a la pertenencia a éstas dentro de todos los

[12] Gaos, J., "Confesiones de transterrado", en *OC* VIII, *o. c.*, p. 549.
[13] AHCM, fondo José Gaos, caja 10, exp. 18, f. 1. Cursivas en el original.

> grados de una relatividad como la que permite al español sentirse mexicano por ser padre o abuelo de mexicanos, que se sienten españoles por ser hijos o nietos de españoles.[14]

Con la ciudad de Monterrey como marco de celebración, al cumplirse el decimoquinto aniversario de su desembarco en Veracruz, decidió explicar la diferencia entre ambos modelos de pertenencia mediante un paralelismo poco afortunado, tanto por sus implicaciones como por sus consecuencias. Ese 17 de agosto propuso a su público un argumento de tipo lexicográfico, consistente en afirmar que si efectivamente resultaba lícito hablar de "madre patria", entonces no lo era menos emplear las expresiones "esposa patria", "amante patria" e "hija patria". En el primer caso, se hacía referencia a un enlace que, una vez contraído, introducía a la pareja en el orden de las obligaciones contractuales, de la respetabilidad y de lo debido, con su subsecuente pérdida de autonomía. Según el orador, así podía describirse la conexión que usualmente se guardaba con la patria de origen. En el segundo, por el contrario, se trataba de una unión "libremente renovada cada día", análoga, en ese sentido, a la que era dado mantener con la patria de destino. En ese abanico de correlaciones, también podía existir un nexo de tipo filial, es decir, ahí donde se introducía un aporte, por mínimo que fuese, que incidiera en su fisonomía. Tal era el parentesco al que aspiraban los refugiados españoles, parentesco que sólo se confirmaría cuando "los historiadores futuros puedan reconocer que nuestra presencia en México fue un hecho importante en la vida del país". "¿Con qué otra cosa —explicó— que con la efectiva realidad del objetivo de esta ambición podríamos pagar a México?"[15]

Al parecer, la analogía entre naciones y género femenino escandalizó a algunos neoloneses bien pensantes, quienes lo interpretaron como una indecorosa apología del adulterio. No obstante, de hacer a un lado esos efectos indeseados, la comparación resulta instructiva en el caso de este infractor de las buenas costumbres oratorias, puesto que permite entender la fractura respecto a su tierra natal —la "esposa patria"— como un largo y doloroso proceso de divorcio. Y es que al hacer su protesta como mexicano, Gaos no se limitó a declarar su "adhesión, obediencia y sumisión a las leyes y autoridades de la República", a prescindir de "toda protección extraña", ni a manifestar su compromiso "a no invocar frente a la República ningún derecho inherente a [su] nacionalidad de origen".[16] En cláusula no estipulada en el contrato, también llevó a cabo una paulatina ruptura con su país de nacimiento, no sólo en el ámbito de lo jurídico, sino en la dimensión intangible de los afectos. Algunos indicios de ese distanciamiento se encuentran en su renuencia a participar en las organizaciones creadas durante el

[14] Gaos, J., "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana", en *OC* VI, México. UNAM, 1990, p. 565. Para Gaos, la necesidad de modificar las percepciones tradicionales en torno al español fue decisiva al momento de plantearse el problema de la extranjería, desde una perspectiva tanto filosófica como vivencial. Como parte de ese esfuerzo, en algún escrito procuró diferenciar al "gachupín" del "refugiado", definido como quien siente "las *dos* patrias más bien como una *doble* patria *una*". Planteada en esos términos, sin embargo, la distinción entra en el orden de la pura autopercepción y pierde todo carácter objetivo. Véase Gaos, J., "En torno a la filosofía mexicana", en *OC* VIII, *o. c.*, 1996, p. 390.

[15] Gaos, J., "Palabras de transterrado en Monterrey", en *OC* VIII, *o. c.*, pp. 636-637 y AJG, fondo 2, carpeta 6, f. 30924.

[16] Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, fondo Dirección General de Asuntos Jurídicos, exp. AE-42-1, f. 1.

exilio y en que fueron raros los exiliados con quienes mantuvo un trato afectuoso o siquiera cordial.

En el origen de ese distanciamiento se hallaban múltiples razones, entre las que destacan, paradójicamente, consideraciones de índole patriótica. De esa forma se alude a la actitud que adoptó tras evidenciarse que ninguna de las potencias triunfadoras en el nuevo orden mundial intervendría en la situación española. A partir de ese momento, Gaos hizo acopio de cautela, procurando evitar que el menor gesto pudiera beneficiar, por error, por abuso o por inadvertencia, al Estado franquista. Tal como confió por carta a Juan David García Bacca, su hermetismo respondía a una postura que elocuentemente denominó como "ni asomo de asentimiento" hacia la política franquista.[17] Con ello se refería a la actitud que adoptó frente a una estrategia iniciada en la década de 1950, cuando el gobierno del Caudillo buscó mejorar la imagen del régimen con el fin de consolidar los avances en el terreno diplomático. Como parte de esas disposiciones, las autoridades no sólo suspendieron las represalias contra los vencidos de la guerra, sino que incluso estimularon su regreso, mediante elogios, invitaciones y al derogar las llamadas "responsabilidades políticas" que se imputaron tras la victoria. Seguras de su fortaleza, adquirida a raíz del casi completo reconocimiento internacional, la comisión liquidadora concedió un indulto al propio Gaos y esto sin obstar que, según sus informantes, figurara "el interesado como exilado en Méjico, donde desarrolla al lado de actividades docentes otras de carácter político". De esa forma se anulaban las sanciones impuestas hacía más de una década, sanciones que lo condenaban a ocho años y un día de inhabilitación en sus labores docentes, así como al pago de cinco mil pesetas por acciones constitutivas de una "infracción grave".[18]

Al abrirse, las puertas de España liberaron temibles demonios con el poder de acosar el espíritu de los refugiados. Esto se debía a que la posibilidad de volver a voluntad invalidaba algunas justificaciones inherentes al mantenimiento de ese éxodo colectivo, en particular la violencia y su naturaleza coercitiva. Sin poder explicarse por obstáculos materiales ni sostenerse en virtud de perspectivas futuras, el exilio necesitó buscar nuevas razones para permanecer en pie. No responde al azar, por consiguiente, que a partir de ese momento Gaos comenzara a emplear la pluma para responder a algunas cuestiones que él mismo calificó como de "tormento", a saber, "¿insistir en los éxitos o esforzarse por lo ausente?, ¿'empatriarse' o 'expatriarse'?".[19] Aunque no llegó a resolver del todo esa suma de contradicciones, sus reflexiones lo condujeron a optar por uno de esos polos en pugna, aquel que exigía, por fidelidad al pasado, cerrarse al presente y, por extensión, al futuro. Esa postura explica que, a diferencia de otros españoles exiliados, quienes con el paso del tiempo reanudaron lazos con su tierra natal, este contumaz republicano mantuvo su rechazo a publicar en la península hasta bien entrada la década de 1960. Todavía en 1959 cuando Juan Fernández Figueroa, director de *Índice*, lo invitó a enviar alguna colaboración, su negativa se hizo explícita. Esa publicación, afirmó, "es de un liberalismo que estoy seguro sería

[17] Carta a Juan David García Bacca, fechada el 21 de agosto de 1957, en *OC* XIX, México, UNAM, 1999, p. 411.

[18] Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares, fondo Justicia 75/52, exp. 52/13, f. 3, fechado el 7 de abril de 1945.

[19] AJG, fondo 4, carpeta 4, f. 62481 (3 de agosto de 1959).

aún más expreso y activo si el medio se lo permitiese o sin poner en peligro la vida misma de la revista". Pese a ello, remató contundente, "no quiero publicar en España, ni siquiera en *Índice*".[20]

Gaos no se limitó a zanjar una implacable distancia respecto a sus otrora conciudadanos, sino que convirtió la lejanía en un caballo de batalla. Así lo demuestra un discurso elaborado en homenaje a Pablo Casals, probablemente pronunciado en enero de 1956. En él meditó en voz alta sobre las implicaciones de un exilio convertido en voluntario, "por cuanto quienes nos desterraron —explicó— no sólo nos admiten, sino que hasta nos llaman". En el momento en que todo apuntaba a que las vías del cambio se habían agotado, en primer lugar, la diplomática, las nuevas medidas conciliatorias habían dado a la República un triunfo "nada desdeñable":

> Pues si nos desterraron —afirmó— por indignos ideológica y moralmente de convivir con ellos en la patria, el llamarnos a ésta no puede significar sino que reconocen nuestra dignidad ideológica y moral, o sea, que teníamos razón y, por lo mismo, que sin razón fue la guerra y la victoria.[21]

Aunque desde el mirador del ahora esas palabras parecen producto de la ceguera y de la obcecación, cuando no un vano consuelo, es posible comprender que el significado y el valor del exilio dependieran de que subsistiera algún objetivo hasta ver caído al dictador. Gaos mismo era consciente de la futilidad de sus esfuerzos, sin que su conocida ineficacia disminuyera en modo alguno su valor. Por el contrario, escribió para sí,

> no me asusta, ni me indigna, ni me duele, ni me desagrada absolutamente nada, ser, […] en mi condición de liberal español vencido, uno de los últimos y hasta degenerados representantes, sin perspectiva alguna de influencia o de simple rehabilitación, en ningún sentido, en su futuro ni cercano ni lejano, en suma, literalmente sin porvenir alguno, de una clase egregia. Concedido que no se puede vivir sin alguna propia estimación *histórica*, nada forzoso es que sea en función del futuro, como, sin duda, piensan casi todos; puede ser perfectamente en función del puro pasado. No se trata de vivir para una causa cercana ni remota, sino de vivir fiel a una causa extinta, pero gloriosa.[22]

La luz de esa causa gloriosa no era lo único que agrandaba las sombras del ayer; un efecto análogo le producían las imágenes del presente, trazadas a partir del miedo y del terror. Aunque cada día más desconectado y desinformado sobre lo que sucedía en las coordenadas trasatlánticas, tanto la prensa como los círculos de asilados le fueron proporcionando noticias sobre los fusilamientos, las depuraciones y la represión que se perpetraron en España apenas consumada la victoria rebelde. Como muchos de sus compañeros en el exilio, también leyó con horror —y quizás con cierta culpable complacencia— las crónicas que retrataban el ambiente de intolerancia y de conservadurismo que primaba sobre la vida española en general, así como el deterioro que

[20] Carta a Juan Fernández Figueroa, sin fecha, pero escrita en contestación a la que se le envió el 15 de septiembre de 1959, AHCM, fondo José Gaos, caja 4, exp. 16, f. 1.

[21] AJG, fondo 2, carpeta 10, ff. 31817-31818.

[22] AJG, fondo 4 carpeta 3, f. 61100 (6 de octubre de 1957). Cursivas en el original.

poco a poco se impuso en el medio universitario.[23] Ante tamaño contraste entre esas reseñas y el relativo bienestar que acompañaba la propia situación, apenas asombra que Pedro Salinas reconociera la suerte "de haber escapado a todo eso" y que Américo Castro declinara el ofrecimiento de volver por preferir "vivir libremente y no como un apestado o un amordazado".[24] En tono descarnado, el mismo Gaos llegó a confesarse que "la mayor desgracia que nos hubiera ocurrido a los republicanos españoles, hubiera sido poder volver a España".[25]

Pero de mayor peso que esas consideraciones resultó un profundo rencor, multiplicado con los años, y que él mismo definió como un "resentimiento contra los compatriotas que no merecían la República, que han merecido a Franco". Para corroborarlo bastaba con observar cómo perduraba el régimen dictatorial, impertérrito y sin que se alzara impedimento alguno en su contra. O al menos así lo veía un Gaos desvinculado y sin posibilidad de conocer los no por infructuosos menos constantes esfuerzos de la resistencia. Ante la pasividad unánime —tanto la que provenía del exterior como, en particular, la que se exhibía desde el interior— se interrogaba, incluso, sobre la posibilidad de que quienes permanecieron dentro de los confines territoriales fueran todos "franquistas de espíritu, allá en lo hondo". Sólo el recuerdo de los "caídos por la República" lo convenció durante algún tiempo de evitar generalizaciones y juicios apresurados.[26]

La visita al general Francisco Franco con que en diciembre de 1959 lo distinguió el presidente Dwight D. Eisenhower —el primer jefe de Estado en rendirle tal honor— supuso un punto de no retorno en el ánimo de Gaos. Se trató de un momento culminante en su proceso de decepción, cuando por fin se persuadió de que el país había sido definitivamente abandonado por las democracias occidentales. La confianza que todavía prestaba a sus coterráneos apareció durante unos días en los que, ilusionado, fantaseó sobre las probabilidades de que a la ocasión se lanzara un golpe al dictador. "¿No se le habrá ocurrido a tiempo a nadie con medios para hacerlo? —se preguntaba— ¿No se le ocurrirá espontáneamente al pueblo de Madrid? ¿Será verdad ahora que España está sin pulso?". La tranquilidad con que se celebró el encuentro entre ambos estadistas confirmó sus peores temores y terminó por envenenar su alma en contra de los españoles, sin excepciones ni distinción de circunstancias. A partir de entonces se permitió condenar aquello que consideró como una "servidumbre voluntaria", según la conocida fórmula de Étienne de La Boétie, dictaminando que "mejor [es] morir que vivir con una bota encima".[27]

La amargura que delatan sus palabras sin duda responde a los muchos años que en sus entrañas fermentaron el resentimiento y la indignación. Por esa razón, lejos de

[23] Véase, por ejemplo, el artículo de Jesús Silva Herzog, "Franco y las universidades españolas", así como el que escribió Pedro Bosch Gimpera, "Los universitarios españoles y Franco", ambos publicados en *Cuadernos americanos*, núm. 1, vol. XIII, ene.-feb. 1944, pp. 57-64.

[24] Retomo las frases citadas de Gracia, J., *A la intemperie. Exilio y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 62.

[25] AJG, fondo 4, carpeta 3, f. 61136 (29 de noviembre de 1957).

[26] AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64400 (20 de abril de 1963) y carpeta 4, f. 62946 (22 de diciembre de 1959).

[27] AJG, fondo 4, carpeta 4, f. 62943 (20 de diciembre de 1959) y carpeta 7, f. 63888 (11 de febrero de 1962).

dolerse por haber sido expulsado de la patria, se felicitaba de la "suerte de haber podido no convivir con ellos", sus compatriotas. Y es que lo que en un inicio pertenecía al orden del desagrado respecto a algunas cuestiones puntuales, con el paso del tiempo se convirtió en una repulsión generalizada, llegando a sostener que "me repugna, si no todo lo español, gran parte de ello, y lo que persista en mí a pesar de mis divergencias y esfuerzos". Entre esos motivos de aversión mencionaba ciertos rasgos comunes entre sus paisanos, como "el vociferar, el gesticular, la crítica negativa y universal, la cerrazón intelectual, la petulancia, la jactancia, la intolerancia, la violencia", todo lo cual, lamentaba, "hace insufrible la convivencia con ellos". Por fortuna, él mismo había logrado despojarse de aquellos atributos que tanto lo repelían, terminando por conceptuarse como "un *no* español de raza, que por nacido y criado en España no puede expresarse más que en español".[28] Por lo tanto, el exilio fue completo cuando al distanciamiento geográfico respecto a su tierra natal siguió uno de tipo temperamental, por el que fue renunciando, no sólo a su nacionalidad, sino a una identidad.

A facilitar esa drástica ruptura contribuyó que sus sentimientos migraran hacia un nuevo cielo protector, prodigando a su patria de adopción los afectos que poco a poco fue negando a la nativa. Con base en esa no tan extraña lógica del querer, mientras que para España reservó una larga lista de agravios, México se convirtió en objeto de creciente estimación, alimentada merced a una bien ganada gratitud. Esa disimetría ocasionó que cuando por azar llegaba a contraponer ambas ciudadanías —construidas, faltaba más, a partir de sus propias percepciones— la mexicana se llevara casi siempre la mejor parte. No se trata de que quien hasta en los momentos de crisis procuraba mantener la claridad pasara por alto los atributos negativos de la sociedad mexicana; por el contrario, con toda agudeza señaló algunos que juzgó como particularmente odiosos: la justicia de clase, la indulgencia con los delincuentes y la envidia, en lugar de la condena, hacia quienes se enriquecían a costa del erario. Sin embargo, nada de esto obstó para que se alegrara de haber encontrado un "país de naturaleza hermosa, de gentes amables", país en que se sentía tan a gusto como "pienso que no hubiera vivido en *ninguna* España". A ello se debe que con el transcurso del tiempo llegara a afirmar que "el acontecimiento de más felices consecuencias de mi vida ha sido el 'transtierro'".[29]

Si las virtudes de los habitantes que poblaban las latitudes americanas se veían acentuadas gracias a esa inmensa lente de aumento que era España, otro tanto sucedía con sus respectivas formas de gobierno. A diferencia del terror dictatorial que predominaba en la península ibérica, con Franco y Oliveira de Salazar a la cabeza, México parecía encaminarse por las vías de la igualdad y de la justicia que había trazado la Revolución iniciada en 1910. Así lo había estimado a su llegada, cuando afirmó que era éste "el más prometedor y estimulante de todos los países americanos de lengua

[28] AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64400 (20 de abril de 1963); carpeta 4, f. 62338 (15 de junio de 1959); carpeta 4, f. 62301 (26 de marzo de 1959); y carpeta 4, f. 62346 (26 de junio de 1959). Cursivas en el original.

[29] AJG, fondo 4, carpeta 7, f. 63519 (16 de julio de 1961); carpeta 7, f. 63765 (2 de septiembre de 1962); y carpeta 4, f. 61910 (22 de noviembre de 1958). Este último reproducido en Gaos, J., *OC* XVII, México, UNAM, 1982, p. 209. Cursivas en el original.

española", y los años no hacían sino confirmar aquella primera impresión.[30] Cada uno a su manera, los sexenios de Manuel Ávila Camacho, de Miguel Alemán Valdés y de Adolfo Ruiz Cortines habían respetado, a su parecer, el legado revolucionario, consiguiendo lo que ninguna nación del mundo había logrado: reunir imposibles. Bajo sus mandatos, la sociedad mexicana había alcanzado una feliz síntesis de "confort norteamericano y sociabilidad", de "fe religiosa popular y laicismo del Estado", de "presidencialismo y gobierno para el pueblo", de "socialismo y capitalismo". El secreto de tal proeza radicaba en el hábil ejercicio de una "política social no dogmática, no doctrinaria, circunstancial, ocasional, oportunista, dentro de los amplios, flexibles principios de la justicia", que conjugaba las seguridades sociales con un sistema liberal y democrático.[31]

El realismo y el idealismo que se suceden sin contraponerse del todo en sus apreciaciones sobre México encuentran sus raíces en la identificación que él mismo estableció entre los valores revolucionarios a ambos lados del océano. Las conquistas sociales plasmadas en la Constitución de 1917, afines a las que se abolieron en su propio país a partir de 1939, le convencieron de que en territorio americano había hallado un réplica, en muchos sentidos mejorada, del régimen por el que había luchado. Por consiguiente, la fortuna le había deparado, en un extraño e imprevisible giro, que dejara atrás las ruinas del sueño republicano para hallarlas restauradas a cinco mil millas de distancia. Tan grande fue su entusiasmo ante la perspectiva de encontrar realizados esos ideales malogrados que apenas dudó en fundir ambas banderas en una sola: "El rojo es el mismo, el de la misma sangre. El blanco es el fuego del oro elevado hasta el blanco de la libertad. El morado se ha hecho verde: esperanza". Y esperanzado es lo menos que puede decirse de su estado de ánimo a lo largo de los años, cada vez más convencido de que "México está siendo lo que los republicanos españoles queríamos que se hiciese España. Cómo no quererlo en vez de a la España real; tanto como a la ideal".[32]

No obstante, de haber sido más riguroso al momento de precisar el orden de sus sentimientos quizás habría debido decir que la tierra de asilo no sólo suplantó a la de nacimiento en la escala del querer, sino que la superó, puesto que a la primera concedió un privilegio que difícilmente hubiera otorgado a la segunda. Este privilegio consistía en que olvidó cuestionar, al menos públicamente, los mecanismos, los medios y los fines efectivos del poder y, con mayor énfasis, los de sus portavoces, los autoproclamados herederos de la Revolución Mexicana. En este sentido resultan reveladoras unas líneas que el 18 de junio de 1958 envío a Adolfo López Mateos, entonces candidato a la presidencia. En ella, además de excusarse de asistir a una comida por motivos de salud, hizo protesta de una lealtad a toda prueba.

[30] AHCM, fondo José Gaos, caja 2, exp. 9, f. 1, palabras pronunciadas el 17 de octubre de 1940.

[31] Gaos, J., "Confesiones de transterrado", en *OC* VIII, *op. cit.*, p. 551; AJG, fondo 4, carpeta 4, f. 61439 (6 de febrero de 1958) y carpeta 8, f. 64342 (21 de marzo de 1963).

[32] AJG, fondo 1, carpeta 100, f. 20227 (24 de febrero de 1940) y AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64069 (29 de septiembre de 1962). En una nota posterior fue un poco más específico: "La verdad es que me he desentendido de España y su tradicional problema; tan satisfecho estoy de México y de ser mexicano. El ideal de los españoles europeizantes, últimamente los republicanos, es lo que está realizando México. El ideal de una nueva España, ideal de los españoles liberales, socialistas, republicanos, lo está realizando la antigua Nueva España que es México". AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64114 (1 de diciembre de 1962).

> No puedo dejar de aprovechar esta ocasión —le escribió aquel día— para decirle la satisfacción con que me honraré en votar por V. el próximo 6 de julio. Los antiguos republicanos españoles y actuales mexicanos no podemos votar más que por los candidatos del Partido Revolucionario Institucional: no sólo por gratitud al partido cuyos representantes en el poder defendieron excepcionalmente nuestra República, siguen reconociéndola más excepcionalmente aún y nos acogieron en México, sino más a fondo por las coincidencias ideológicas que sin duda son las razones decisivas de todo ello; pero en el caso de V. concurren en su persona condiciones de ciudadanía e intelectualidad que hacen singularmente atractivo y gustoso el votar en su favor.
> […] Es seguro que servir a V. es servir a México, y si esto es un impulso de la naturaleza en aquellos para quienes es este país la patria de origen, en aquellos para quienes es la patria de destino es un deber de conciencia. […].[33]

Sería injusto juzgar a quien, desde la vulnerabilidad del destierro, desde la relativa dependencia hacia las autoridades de asilo y, sobre todo, desde el más sincero agradecimiento hacia el país receptor, ponía su prestigio y derechos ciudadanos a disposición del partido en el poder. Pero igualmente injusto sería pretender que él mismo no era consciente de que sus palabras y conducta podían servir como instrumento de legitimación para el régimen. Así lo demuestra una consigna que lanzó durante el último tramo de su vida, consistente en afirmar que "los republicanos españoles supervivientes debemos mantener la representación del gobierno de la República mientras al de México sea útil que la mantengamos a los fines de su política internacional".[34] Si había alguno, sin duda eran pocos quienes ignoraban que a esas alturas, en la década de 1960, las instituciones republicanas en el exilio carecían de cualquier efectividad jurídica y que su capacidad como promotoras del cambio estaba agotada, desde hacía largo tiempo. También era ampliamente sabido que los vínculos consulares y comerciales entre México y España habían seguido su curso pese a la interrupción de las relaciones diplomáticas.[35] Pero si ese rompimiento oficial podía brindar un servicio, ya fuera como elemento de negociación o como fuente de influencia, a quienes en 1945 habían prestado el antiguo Palacio de Cabildos para que se ungiera a Diego Martínez Barrio con las insignias de un jefe de Estado, entonces era necesario actuar en congruencia.

No todo en la actitud de Gaos respondía a una férrea defensa de los intereses mexicanos. En el fondo, también se debía a que la única vía que había encontrado para mantener la causa viva consistía en verla encarnada, de ser posible realizada, en otras coordenadas. En efecto, sostuvo en una página de su diario,

[33] Carta a Adolfo López Mateos, candidato del Partido Revolucionario Institucional, fechada el 18 de junio de 1958, en AJG, fondo 4, carpeta 4, ff. 61613-61614.

[34] Gaos, J., "Confesiones de transterrado", en *OC* VIII, *op. cit.*, p. 550. Véase también AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64400 (20 de abril de 1963): "Ya no se trata tanto de que México sigue reconociendo la República, cuanto de seguir representándola porque México la reconoce".

[35] Sobre los motivos y naturaleza de ese intercambio, véase Tabanera García, N., "Los amigos tenían razón. México en la política exterior del primer franquismo", en Lida, C.E. (comp.), *México y España en el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 19-60.

> La emigración republicana española no es un grupo humano frustrado. Simplemente, su destino no ha sido el que ella misma pensó que iba a ser y quiso que fuese: la fundación de una nueva España; ha sido la fundación de nuevas relaciones entre España e Hispanoamérica, y no veo en qué menos importante históricamente que aquél.[36]

En la necesidad de salvar los últimos vestigios de un trágico naufragio y de amarrar esos pedazos a un barco en apariencia sólido radica el motivo que lo empujó a sostener, una y otra vez, que "México es el país político-socialmente ejemplar de hoy", razón por la cual, continuaba, "es una suerte y un orgullo ser mexicano, pensando que México es el producto de dos factores de los que uno han sido los españoles que no pudieron convivir con sus compatriotas". Erigirse en agente de la historia dependía de la capacidad para atar su destino al de sus ahora conciudadanos o, en sus palabras, de aceptar la "extinción de la misión propia" y dejar espacio a la "misión para la Humanidad futura".[37]

La realidad, no obstante, se impone a la mirada de quienes no se empeñan en cerrar los ojos y en ocasiones lo hace en un sentido literal. Al observar a su alrededor, Gaos no pudo evitar percatarse del deterioro de la ciudad que, "al volverse enorme, se ha vuelto incomodísima; al industrializarse, enturbiar su atmósfera y quedar sin sol y sin sus cielos, se ha vuelto insalubre y fea". El problema, empero, no era tanto que esa lenta y continua destrucción invalidara su título de "región más transparente del aire" o que empezara a dar "repugnancia y miedo" vivir en ella, sino que el carcoma urbano constituía un espejo fiel de los males que asolaban a la nación en general.[38] En una nota, escribió, por ejemplo, que

> el cambio del solo Paseo de la Reforma desde que llegué a México, es representativo del cambio del país desde entonces. Entonces era el Paseo un paseo francés, quizá único en América. Ahora es […] de esta arquitectura de altos prismas de vidrios, que hacen de él una vía como ha de haber centenares por las ciudades de los Estados Unidos y de otros muchos países […]. Cuando llegué a México se estaba al final pero aún dentro del auge cardenista de la Revolución. Los revolucionarios habían respetado el bellamente característico pasado del país. La revolución debía ser política y social: protegía, incluso, lo demás. Después han venido los regímenes del "progreso económico del país", singularmente de la industrialización. […] El capitalismo es menos conservador del pasado que una revolución política y social. En México no es la revolución la que ha liquidado al capitalismo, sino éste a la revolución.[39]

Epítome de ese abandono a un espíritu falsamente progresista era Ernesto P. Uruchurtu, Jefe del Departamento del Distrito Federal. Desde que llegara a ocupar ese cargo, en diciembre de 1952, se había dedicado, como un barón de Haussmann contemporáneo, a ordenar grandes obras públicas y a abrir vialidades, con la triste diferencia de que, en lugar de bulevares, dejó a la posteridad los llamados "viaductos" y el "periférico". Sin embargo, no fueron tanto esas expresiones de modernidad salvaje

[36] AJG, fondo 4, carpeta 7, f. 63427 (13 de junio de 1961).
[37] AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64371 (6 de abril de1963) y carpeta 5, f. 62972 (29 de enero de 1960).
[38] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 63081 (22 de junio de 1960); carpeta 5, f. 62979 (4 de febrero de 1960); y f. 63054 (15 de abril de 1960).
[39] AJG, fondo 4, carpeta 5, ff. 63176-63177 (15 de mayo de 1960).

las que molestaban a José Gaos, cuanto aquella actitud que le mereció el título de "Regente de Hierro": esa tendencia a regular la vida en común, desde las diversiones hasta las formas de reunión, y sin que en el proceso dejara lugar alguno a la conciliación o al compromiso. Ahora bien, si hasta ese momento el principal motivo de admiración que el profesor español reservaba hacia el Estado mexicano residía en que su "presencia no se nota y [su] inexorabilidad no se padece", Uruchurtu —"un Franco en lo moralizante"— había terminado por arruinar esa virtud.[40] De esta forma había abolido la principal ventaja, quizás ya la única, de vivir en nuestro territorio: la de gozar de libertad en la esfera privada.

Sin que la decepción que resintió por México fuera tan radical como la que lo condujo a alejarse de España, ese sentimiento poco a poco se fue apoderando de su ánimo, al grado de sentirse nuevamente despojado de un país al cual pertenecer. En algún momento de desaliento meditó, por ejemplo, sobre su situación de desterrado, que ya no de "transterrado", es decir, "este ser extranjero en su patria, sin poder ser verdaderamente empatriado en el extranjero… […] Imposible prácticamente expatriar de veras lo patrio en el extranjero". Doblemente exiliado, en ocasiones fantaseaba, a la manera de los antiguos utopistas, sobre las características y naturaleza de una tierra ideal, lamentando que no hubiera "una nación exclusivamente de librepensadores y de libertinos, de Montaigne y de Ovidio, de los cuales ser uno". En otras, en cambio, se resignaba a que tales tierras no poseyeran código postal y concluía, recordando las lecciones que aprendió con los pescadores de Luanco, que "cultivando mi 'marinería', acaso hubiera llegado a ser auténtico, pero…".[41]

Aunque nunca consintió en regresar a España, la sabiduría que prestan los años lo convenció de suavizar su postura ante su tierra natal y de restablecer vínculos con algunas viejas amistades. El Décimo Tercer Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de México en septiembre de 1963, sirvió como una ocasión única para coincidir con antiguos conocidos, como lo eran José Ferrater Mora, Juan de Zulueta y Julián Marías. Aunque la enfermedad de su padre le impidió contarse entre los asistentes, Manuel Mindán también aprovechó la asamblea filosófica para enviar, por conducto de un amigo, una carta a su querido profesor. En ella se dolía de "esta incomprensible incomunicación entre nosotros durante un cuarto de siglo", además de deplorar que sus dos o tres misivas previas hubieran permanecido sin respuesta.[42] Si bien la correspondencia apenas duró unas cuantas vueltas de correo, el "tremendo alegrón" que Gaos confesó tras recibir esas líneas, así como la protesta de perseverar en el intercambio epistolar resultan reveladores.[43] Uno y otra muestran que en su ánimo comenzaba a apagarse aquel rencor tan largamente alimentado y que en el ambiente soplaban vientos de reconciliación.

[40] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62829 (9 de noviembre de 1959) y carpeta 7, f. 63874 (29 de enero de 1962).

[41] AJG, fondo 4, carpeta 8, f. 64210 (14 de enero de 1963); carpeta 4, f. 62577 (15 de agosto de 1959); y carpeta 8, f. 64210 (14 de enero de 1963).

[42] Carta de Manuel Mindán, fechada el 10 de enero de 1963, cuya copia obtuve por gentileza de Antonio Zirión. En su respuesta, Gaos afirmaba que se trataba de la primera misiva que había llegado a sus manos. Carta a Manuel Mindán, fechada el 24 de septiembre de 1963, en *OC* XIX, *o. c.*, p. 161.

[43] Carta a Manuel Mindán, fechada el 24 de septiembre de 1963, en *Ib.*, pp. 161-162.

Hubo otros signos anunciadores de ese cambio de aires. Uno de los más evidentes radica en la aceptación de volver a publicar en España. La fortuna decidió que en 1965 la recientemente renacida *Revista de Occidente* le encomendara un artículo sobre "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana" con el fin de contribuir a un número dedicado al tema de América. Una especie de justicia histórica le deparó, por lo tanto, la oportunidad de que el primer escrito que apareció en su país de origen versara sobre los republicanos españoles, la serie de injusticias que condujeron a su derrota, los motivos que hacían de México un lugar de asilo tan apropiado y los elementos que identificaban a la Segunda República con la Revolución Mexicana. Por el tamiz de la memoria pasaron los recuerdos de una recepción excepcional y de un trato privilegiado, sin que los episodios de tensiones, oposición o desencuentros gozaran de la misma suerte. De igual forma, las condenas y reproches que fue acumulando en contra del sistema político mexicano quedaron resguardados en la intimidad de un cajón, mostrando a la luz pública una satisfacción, libre de mácula, ante un régimen que encarnaba los sumos "valores revolucionarios".

Sin elementos para evaluar con justeza hasta qué punto había decaído la vigilancia estatal, el articulista envió su trabajo con la autorización "para hacer las supresiones y hasta modificaciones en detalle que estime deber hacer para prevenir una intervención indeseable de la censura o para aceptar las que haga ésta".[44] Sus prevenciones resultaron innecesarias y, en enero de 1966, su texto apareció íntegro y sin cortapisas. Quienes se hicieron de algún ejemplar pudieron leer, ya sin la alarma que hubiera provocado años antes, las impresiones de un republicano que no sólo seguía asumiéndose como tal, sino que además se permitía defender a las instituciones republicanas en el exilio, abogar por su causa y asociar al franquismo con las fuerzas reaccionarias.[45] No se trataba, sin embargo, de un escrito ideado para despertar polémica o animadversión, sino que su tono conciliador sugiere que con él se proponía saldar cuentas y permitir que su camino volviera a entroncar con el de España. Tan cumplidamente alcanzó ese objetivo que hacia el final de su vida incluso fechaba algunas notas, a conciencia o por descuido, como si las hubiera redactado en Valencia.

No sólo hizo las paces con quienes permanecieron en el interior; también terminó por olvidar las ya inútiles diferencias que lo separaban de sus compañeros de viaje, igualmente exiliados pero adeptos a distintas u opuestas agrupaciones políticas. Uno de los episodios que marcaron el camino hacia ese armisticio ideológico quedó en la memoria de Guillermo Palacios. Cuenta el entonces alumno que una tarde de lluvia se encontraba, junto con Andrés Lira y Victoria Lerner, acompañando al maestro. Esperaban al "amigo taxista" que lo conduciría de vuelta a casa. La casualidad quiso que en ese momento pasara José Miranda quien, con voz grave y seria, le dirigió un breve saludo y continuó su camino. Nada de especial tendría ese seco "hola Gaos" de no ser porque dio pie a una de las primeras largas charlas que sostuvieron quienes durante casi treinta años habían permanecido a distancia en razón de sus orientaciones

[44] Carta a José Ortega Spottorno, sin fecha, en AJG, fondo 1, carpeta 77, ff. 14999-5000.

[45] El artículo "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana" apareció en la *Revista de Occidente*, año IV, núm. 38, mayo de 1966, pp. 168-178. Reproducido en *OC* VIII, *o. c.* pp. 559-568.

políticas. Unos minutos más tarde, el historiador, antiguo militante comunista, regresó para disponer, más que preguntar:

¿Lo llevo?.

Muchas gracias, contestó su colega agradecido y se fueron juntos.

Anonadados y conmovidos, los todavía estudiantes vieron cómo ambos desaparecían tras las puertas de un automóvil sedán. "Cómo me hubiera gustado estar en ese vochito, oyendo la conversación", recuerda el hoy investigador de El Colegio de México. "De repente no hablaron de nada trascendental, pero…".[46] No le faltaba razón para sentirse de ese modo: más que de un intercambio de palabras, esa tarde fue testigo de cómo Gaos se reconcilió con el pasado.

Recibido: 15 de diciembre de 2012
Aceptado: 20 de marzo de 2013

[46] Entrevista a Guillermo Palacios, El Colegio de México, 7 de octubre de 2010.

Francisco Romero y sus cartas con intelectuales españoles exiliados: José Ferrater Mora*

Francisco Romero and his Letters with Spanish Intellectuals in Exile: José Ferrater Mora

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU
Universidad Nacional de Cuyo/CONICET
Mendoza, Argentina
cajalif@gmail.com

Resumen: El propósito de este artículo es analizar las cartas entre Francisco Romero y José Ferrater Mora durante sus vidas. Se consideran algunos de los aspectos que compartieron acerca de sus trabajos e ideas en el contexto intelectual y político. El artículo se desarrolla en cuatro partes: 1. La Guerra Civil y los intelectuales españoles exiliados. 2. La colección epistolar de Francisco Romero. 3. José Ferrater Mora y sus cartas. 4. Breves conclusiones.
Palabras clave: Francisco Romero, colección epistolar, Guerra Civil española, José Ferrater Mora.

Abstract: The aim of this article is to analyze the letters between Francisco Romero and José Ferrater Mora along their lives. It considers some of the main aspects that they shared about their works and ideas within the intellectual and political context. The article is developed in four parts: 1. The Civil War and the Spanish intellectuals in exile. 2. Francisco Romero's Epistolary Collection. 3. José Ferrater Mora and his letters. 4. Brief conclusions.
Keywords: Francisco Romero, Epistolary Collection, Spanish Civil War, José Ferrater Mora.

La Guerra Civil y los intelectuales exiliados

Las situaciones históricas suscitadas por la Guerra Civil Española (17 de julio de 1936 - 1 de abril de 1939), ante el alzamiento militar frente a la Segunda República, fueron un hecho que, como es sabido, tuvo sus consecuencias directas sobre los intelectuales que adhirieron a la opción republicana[1]. Antes, durante y

[1] Las circunstancias que rodearon a la Guerra Civil española no siempre son conocidas por los lectores hispanoamericanos, sin embargo existe una abundante bibliografía sobre el tema, las implicancias y las consecuencias. No puede obviarse la mención de las obras de José Luis Abellán, además y a modo de

después de la misma, muchos debieron marchar al exilio —agravado por la II Guerra Mundial—, del cual una gran mayoría nunca regresó y otros, ya en edad avanzada, lo hicieron fugazmente (especialmente para ver a familiares), o cuando se produjo la muerte de Francisco Franco; ello sin descontar que, como suele suceder en estos casos, algunos que no salieron, vivieron un exilio interior. Cabe tener en cuenta que "La censura franquista fue ideada para completar el proceso de eliminación total —física y espiritual— de los adversarios de un régimen político y los grupos sociales que éste representaba"[2]. Puede recordarse, en este sentido, que la primera publicación fue *Luna*, revista cultural, semanal, editada por aquellos que se hallaban refugiados en la Embajada de Chile en Madrid, donde el trabajo se hacía de noche, como todo lo que rodeaba a la obligada clandestinidad. Mientras, se producían las persecuciones, los tribunales ejecutores de muertes, las requisas, y los allanamientos. La edición de *Luna* se hizo entre la noche del 26 al 27 de noviembre de 1939 y la noche del 16 al 17 de junio de 1940, llegando a aparecer 30 números de unas treinta y seis páginas, redactada por un grupo de ocho miembros que se llamaban a sí mismos "República de las Letras" y pertenecían a la Alianza de Intelectuales Antifascistas. Pero contó con la colaboración de connotados escritores hispanoamericanos, como Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Nicolás Guillén y Rubén Darío[3].

Es preciso señalar que América y, en particular, Hispanoamérica, se vio altamente beneficiada por los emigrados, cuyo grado de preparación intelectual era muy importante. En España habían sido catedráticos, escritores e, incluso, autoridades universitarias. Otros, también por formación, se dedicaron a tareas de promoción cultural, como lo fueron los que fundaron revistas, publicaciones periódicas, y editoriales con el apoyo y colaboración activa de intelectuales locales, simpatizantes de las ideas de-

ejemplo: Ascunce Arrieta, J. A., "El exilio como realidad plural: emigración, transtierro y exilio. Francia y América como ejemplos", en Alted Vigil, A., y Aznar Soler, M., *Literatura y cultura del exilio español de 1939 en Francia,* Barcelona, AEMIC-GEXEL, 1998, pp. 263-276; "El exilio entre la experiencia subjetiva y el hecho cultural: tema para un debate", en Ascunce Arrieta, J. A., (Coord.)*, El exilio: debate para la historia y la cultura,* San Sebastián, Ed. Saturraran, 2008, pp. 19-46. Pueden verse allí diversos artículos de interés. Jato, M., *et al., Actas Congreso Internacional "Exilio y Universidad: presencias y realidades, 1936-1955*" (7º Congreso*,* San Sebastián, España, 2006), Donostia, Ed. Saturraran, 2008. González Neira, A., "*Luna,* la primera revista del exilio español", en *Spagna Contemporanea* [Italia]*,* nº 23, 2003, pp. 93-118; "La Guerra Civil y el exilio en la prensa cultural mexicana", en *Congreso la Guerra Civil Española 1936-1939,*Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales [ed. electrónica], 2006; "Los filósofos del exilio en *Cuadernos Americanos*"*,* en *Ferro/Análisis: Revista de Pensamiento y Cultura*, nº 22, 2007, pp. 196-202; "La visión de América en la literatura exiliada: historia de una evolución", en Jato, M., *et al., Actas, o. c.*, pp. 183-196; "Panorama de la prensa de la Guerra Civil", en *Ferrol/Análisis: Revista de Pensamiento y Cultura*, nº 24, 2009, pp. 186-193; "*Cuadernos Americanos* y el exilio español: nacimiento de una revista universal", en *Cuadernos Americanos.* Nueva Época, v. 1, nº 127, 2009, pp. 11-30; *Prensa del exilio republicano, 1936-1977,* Santiago de Compostela, Tórculo Edicións, [2010].

[2] Oskam, J., "Las revistas literarias y políticas en la cultura del franquismo"*,* en *Letras Peninsulares* 5. 3, 1992, pp. 389-405. Disponible en: http://www.geocities.com/jaoskam/revista.htm Fecha de consulta 20/05/2011. Del mismo autor pueden verse otros trabajos.

[3] Cfr. Esteve Ramírez, F., "*Luna* (1939-1940). Análisis de una revista singular en las publicaciones culturales del exilio español de posguerra", en *Historia y Comunicación Social,* nº 6, 2001, pp. 281-291. El autor indica que la única colección que se conoce se halla guardada en la caja fuerte de la Biblioteca Central de la Universidad de Chile y ha sido rescatada hace unos años por Jesucristo Riquelme, *Luna. Primera revista cultural del exilio en España*, Madrid/México/Buenos Aires, Edaf, 2000.

mocráticas. En ocasiones venían a sumarse a emprendimientos ya iniciados, en otras su fuente laboral fue la instalación de librerías, dado el caso. Una consigna explícita o implícita era que el extrañamiento no los paralizara. Pero también cabe observar que en diversos casos pensaron que el traslado sería una situación transitoria —una suerte de "visita"— hasta acabar la Guerra, con la esperanza del triunfo republicano. Por otra parte, tanto en las regiones de radicación, como en los grupos emigrados, no puede suponerse homogeneidad simple y llana. Las aguas fueron, muchas veces, inquietas y hasta turbulentas, con polémicas relaciones y ciertas rencillas, como suele suceder en toda asociación humana.

De aquellos años en México es de recordarse *Letras de México* (1937-1947, dirigida por Octavio Barreda), Taller (1938-1941, dirigida por Octavio Paz) y *El Hijo Pródigo* (1943-1946, fundada por Barreda), por ejemplo, donde se dio la participación conjunta y se sumaron los colaboradores de otras nacionalidades y lenguas, según se comprueba en la primera y en la tercera de las citadas publicaciones[4]. Del espíritu que animaba ese quehacer, en setiembre de 1939, puede leerse en una de ellas:

> *TALLER*, más que una revista de coincidencias, sin embargo, será, ante todo, una revista de confluencia. Queremos que nuestra revista sea el cauce que permita el libre curso de la corriente literaria y poética de la joven generación hispanomexicana, al mismo tiempo que la casa de trabajo y de comunión para todos los escritores hispanoamericanos, angustiados por el destino de la cultura, en estas horas tristes, de anhelante espera que el mundo vive[5].

Mas cabe la aclaración que de los colaboradores españoles no todos eran residentes en Hispanoamérica, tal como sucedió en muchos otros casos. El Atlántico, antes que separar, unía en ideales político-culturales compartidos, en una lengua común, y, como alguna vez se ha dicho, se producía un "segundo descubrimiento"; en ese momento, mutuo y más amigable.

En el caso de la Argentina, la llegada de exiliados antifranquistas halló un ambiente de amplio apoyo y colaboración por parte de nuestros intelectuales, quienes favorecieron la inserción con oportunidades de trabajo y edición de sus obras, sin olvidar que el intercambio se dio con quienes no necesariamente residían en el país. Igualmente por concederles tareas de traducciones, que eran bien remuneradas, aunque en esto también participaron, de modo importante, exiliados en otras partes, constituyéndose en un medio de vida o de sobrevivencia. Pero estas labores no pueden escindirse de la

[4] Cfr. González Neira, A., "La Guerra Civil y el exilio en la prensa cultural mexicana", *o. c*., pp. 1-24. La autora especifica que en *Letras de México* aparecieron 353 colaboradores, de los cuales 242 fueron mexicanos, 47 españoles, 42 latinoamericanos, 8 de habla inglesa, 5 de habla francesa y 9 de otras nacionalidades. Sobre filosofía se recuerda a: Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Edmundo O' Gorman, Samuel Ramos, José Gaos, Juan David García Bacca, Eugenio Ímaz, Eduardo Nicol y Joaquín Xirau. En *El Hijo Pródigo* aparecieron, según información de Barreda, mencionada por González Neira: 87 autores mexicanos, 46 españoles, 24 franceses, 20 latinoamericanos, 13 ingleses, 11 alemanes y 18 de otras nacionalidades, con artículos de carácter filosófico por parte de Eugenio Ímaz, José Gallegos Rocafull, Juan David García Bacca y María Zambrano. Se consignan los datos para evaluar la inserción de los exiliados en el país receptor.

[5] *Ib*., p. 12. En *Taller* las contribuciones filosóficas pertenecieron a María Zambrano y Juan Gil-Albert.

carga política que los alentaba en las iniciativas y que envolvió a los propios argentinos, donde la crítica al franquismo adquirió muchas veces el tono de una reprobación a lo que internamente sucedía. Alusiones directas e indirectas las hubo por doquier, donde es posible advertir la asimilación del gobierno de Juan Domingo Perón con el régimen de Franco y formas de fascismo, durante los años '40 y '50. Periódicos, revistas, libros, empresas editoriales, cátedras, ateneos y asociaciones fueron medios para denunciar lo que sucedía local y peninsularmente, donde se podía hablar de poesía o recitar poemas, pero con claro sentido político. Temas y textos podían ser alusiones por elevación, cuyo sentido político —en la significación común del término— es innegable. Lo fue hablar de "carencia de valores", del "sentido de la verdad", de "la condición humana", de "la libertad", de la "supremacía del espíritu", de los "ideales de Mayo", de lo que la pedagogía y la enseñanza significaban, del orden jurídico, del sentido del arte, del orientalismo, de la filosofía, de la misión de la universidad, de la recuperación de la historia, y de tantos otros temas. Pero aquí se advierte también otro aspecto que sugerimos rápidamente y es el que se ha llamado "políticas de la filosofía", en el sentido de que cada texto implica decisiones de enunciación (el cómo se dice), de temas, del tratamiento de los mismos y de su organización, de la forma y fondo de las cuestiones, de lugares de enunciación, de destinatarios y de los lugares de recepción, etc. Por lo demás, casas editoriales fundadas en esos años cruciales, como Losada (1938), Sudamericana (1939) y Emecé (1939); grupos como Sur y su revista; *Nosotros*, bajo la dirección de Alfredo Bianchi y Roberto Giusti; diarios como *La Nación* y *La Prensa*, fueron núcleos al servicio de estos propósitos, más allá de expresar cuestiones no encuadrables necesariamente en lo que decimos, como espacios diversos de ideas, dentro de ciertos parámetros editoriales. Sin embargo esto no significa que las ideas franquistas no tuviesen difusión (y un público lector adepto), pues, como indica Laurent Bonardi, era posible hallar en quioscos de Buenos Aires, hacia 1947, periódicos españoles como *ABC* y *Mundo Hispánico*, analizados y discutidos por los mismos exiliados en sus tertulias[6].

Respecto de las casas editoriales es preciso aclarar que sus programas fueron muy amplios y variados, al menos por dos razones: por un lado, para sostenerse económicamente, pues marcaron los límites de lo publicable o no, de acuerdo con parámetros de lectores, vistos desde el ángulo de la "demanda", o, para decirlo de otro modo, desde el "consumo" cultural. Por otro lado, porque el cuerpo de asesores estaba formado, por ejemplo en Losada, por personalidades de la talla de Pedro Henríquez Ureña, quien fundó en la década del '40 dos colecciones de gran trascendencia: "Las cien obras maestras de la literatura y el pensamiento universal" y "Grandes escritores de América", además de editar allí su *Gramática castellana*, escrita en colaboración con Amado Alonso, en dos volúmenes (1938-1939), entre otros escritos[7].

En este sucinto recuento dentro de nuestro país no puede olvidarse la labor cumplida por Antonio Zamora —quien, ideológicamente, pasó del anarquismo al socialis-

[6] Bonardi, L., "Les intellectuels espagnols exilés dans l'Argentine peroniste", en *Revista de Historia Actual on Line-HAOL,* Madrid, septiembre 2004, pp. 53-64. El autor recoge otros datos interesantes sobre aspectos puntuales.

[7] Alonso, A., y Henríquez Ureña, P., *Gramática castellana,* 2 v., Buenos Aires, Losada, 1938-1939.

mo—, creador de la revista *Claridad*, como asimismo de la Revista *Los Pensadores* y la colección homónima en la misma Editorial Claridad[8]. Pero puede afirmarse que los ejemplos podrían ampliarse más allá de las fronteras indicadas, pues se produjeron también hechos similares en otros países de la región, además de México y la Argentina. Mas conviene no olvidar una apreciación general hecha por Hugo Biagini referida a tiempos anteriores al que tomamos, pero igualmente válida: "La mayoría de los inmigrantes hispanos tuvieron [sic] una existencia casi anónima en el Nuevo Mundo y sus penurias no alcanzaron a repercutir tanto como el destino de aquéllos que resultaron exitosos en la aventura del asentamiento"[9].

El epistolario de Francisco Romero

El epistolario de Francisco Romero permite apreciar que su intercambio fue muy frecuente con españoles —los menos no necesariamente exiliados—, pero siempre con aquellos que, de un modo u otro, habían adherido a las ideas republicanas o, como a veces decían, "democráticas". La circunstancia generadora del intercambio en el archivo epistolar tiene, como denominador común, carácter intelectual, que se intensifica en el repositorio a partir de 1936. La coincidencia de este año con el inicio de la Guerra Civil pudo ser un hecho fortuito porque no tenemos indicios como para suponer otra hipótesis, aunque hay algunas que otras cartas con fechas anteriores. Lo cierto es que Romero comenzó a conservar sus cartas fundamentalmente a partir de dicho año.

El hecho de elegir, dentro del epistolario, a un intelectual como José Ferrater Mora obedece a varios motivos, entre los cuales está, en primer lugar, la importancia del mismo, las contribuciones como trabajador de las letras no sólo filosóficas, la historia que atraviesa las cartas, la perspectiva desde la que se escriben, además de las necesidades de orden material que manifiesta un refugiado, concretamente, de subsistencia. Y esto, que ponemos al final de una enumeración, no es una cuestión menor dada las penosas situaciones por las que pasaban, donde América -y la Argentina en particular- aparecía como el mejor asilo para huir de las contiendas, después de haber sobrevivido a la I Guerra Mundial en sus años más tempranos. Escapaban de la Europa que era escenario de muertes y, además, de experimentación de nuevas guerras, porque, como sabemos, la Guerra Civil española fue una avanzada de pruebas bélicas para las potencias en confrontación. El panorama no podía ser menos desolador para ellos. Y si de nombrarlos se trata, hay que mencionar, por ejemplo, a Francisco Ayala, Domingo Casanovas, Américo Castro, José Gaos, Juan David García Bacca, Manuel Granell, José Ferrater Mora, Eugenio Ímaz, Lorenzo Luzuriaga, Adolfo Menéndez Samará, José Medina Echavarría, Eduardo Nicol, Federico de Onís, Teodoro Olarte, Augusto

[8] Cfr. Ferreira de Cassone, F., Claridad *y el internacionalismo americano*, Buenos Aires, Claridad, 1998; *Índice de* Claridad: *una contribución bibliográfica,* Buenos Aires, Dunken, 2005. De la misma autora pueden consultarse otros trabajos. Más recientemente: "Boedo y Florida en las páginas de *Los Pensadores*", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.* Mendoza, UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, v. 25/26, 2008-2009, pp. 59-122.

[9] Biagini, H., *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva,* Col. Biblioteca Política Argentina, nº 481, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1995, p. 35.

Pescador, Juan Roura Parella, Antonio Sánchez Barbudo, Ramón de la Serna, Joaquín Xirau y María Zambrano. De esta extensa lista, no todos fueron corresponsales asiduos, lo cual no implica que no mantuvieran estrecho contacto con Romero. Tal es el caso de Lorenzo Luzuriaga, que por vivir en la Argentina, apenas si tenemos el testimonio de una carta, pese al reconocimiento mutuo. Casi otro tanto sucede con Francisco Ayala, de amistad y colaboración muy cercana hasta su partida del país, sin que el afecto se truncara.

La valoración que Romero tuvo de Ortega y Gasset nos exime aquí de cualquier referencia, por cuanto dejó escrito el lugar tan importante que le otorgaba en la cultura occidental, particularmente hispanoamericana, a pesar de que en el epistolario hay solamente dos cartas escritas por el filósofo español, correspondientes al interregno entre su segundo y tercer viaje a la Argentina. Ambas trasuntan el trato frecuente y personal, y dejan entrever que el repositorio está incompleto. Esas cartas fueron enviadas desde Madrid, una con fecha 20 de julio de 1934 y la otra sin fecha.

Con la excepción de Teodoro Olarte, emigrado a Costa Rica, quien fecha sus cartas en 1957, en general los españoles comenzaron la relación epistolar antes o en torno a 1939-40, disminuyéndose poco a poco la frecuencia con el paso del tiempo, pero quienes abrieron, cronológicamente hablando, el epistolario fueron Ferrater Mora (1936) y García Bacca (1936), seguidos de Gaos (1937), Ímaz (1940), Onís (1940), Xirau (1940), José Medina Echavarría (1940) y Zambrano (1940), entre ellos, formados académicamente al llegar a América.

José Ferrater Mora (Barcelona, 1912-1991)

Las inclinaciones de Ferrater Mora como escritor, pensador y filósofo fueron muy variadas. Dentro de la filosofía se interesó por la lógica, la filosofía de las ciencias, la filosofía política, la ética y la estética, la ontología y las cuestiones gnoseológicas. Sus cartas se inician cuando aún vivía en Barcelona, el 20 de febrero de 1936, y finalizan, según el archivo, el 29 de mayo de 1961 desde Bryn Mawr College, en Pennsylvania[10]. Suman más de cincuenta, donde Ferrater se extiende largamente y, en ocasiones, Romero también, aunque el archivo está incompleto. La amistad perduró años, como se aprecia, pero, hasta donde sabemos, sólo se vieron una vez, en Chile.

Los temas abordados por ambos son diversos, especialmente por parte del corresponsal, con inquietudes tan amplias como ricas: la elaboración de las entradas en el Diccionario, las traducciones, el posicionamiento filosófico, las preferencias en materia de ideas, aspectos de la vida personal, política y académica, las referencias a los lugares donde vivió, el estado de las instituciones en América y España, las alusiones a personas con las cuales tuvo vínculos y a aquellos que fueron parte de la diáspora, noticias y comentarios sobre obras intercambiadas, cuestiones confidenciales, el enig-

[10] Al parecer, el epistolario de Ferrater Mora contiene 6.747 o 6.748 piezas, según la página de la Fundación que lleva su nombre. No hemos podido hallar una actualización de la misma, cuya fecha es del 2002. www.ferratermora.org Fecha de consulta: 03-05-2011. En nuestro archivo contamos con cincuenta y seis cartas, más dos incompletas. A Ferrater pertenecen 31 y a Romero 25, más una de cada uno, incompletas. Citamos la correspondencia por el lugar (cuando corresponde) y la fecha. Todas las cartas de Romero fueron escritas desde Buenos Aires.

ma de lo que sucedería con el futuro de la humanidad, la consideración de la "crisis" como tema del que se ocupó Romero hasta llegar a constituir un centro dedicado a su estudio, junto a su hermano José Luis, y al que también dedicó un libro Ferrater, como cuando escribió sobre Unamuno, en 1944, y todo lo que es dable esperar de dos espíritus que se sintieron afines; verdaderamente hermanados.

La comunicación parece haber sido promovida por Romero mediante carta con información personal y de su labor, donde le anunciaba el envío de "documentación"[11]. La respuesta era, naturalmente, de agradecimiento, pues Ferrater preparaba algunas contribuciones de actualización para el *Philosophisches Wörterbuch*, de Heinrich Schmidt, donde había escrito sobre Romero, y esa documentación contenía datos sobre pensadores y filósofos argentinos (como Korn y Alberini) e hispanoamericanos para ser incluidos en el mismo. Poco tiempo después, merced a un encargo desde México, iniciaría la elaboración de su primera versión del *Diccionario de Filosofía*, sobre el cual trabajó, como sabemos, toda su vida para mejorarlo, ampliarlo y actualizarlo[12].

Lamentábase, en la primera carta, del poco interés de los residentes en España acerca de lo que sucedía en Hispanoamérica y sus aportes intelectuales. Manifestaba, en esas primeras cartas, preocupaciones muy amplias, abarcadoras de la filosofía en lengua francesa, italiana, inglesa, húngara, portuguesa, española, etc., no sólo contemporáneas. En este sentido, la amistad con corresponsales de diversas partes de Hispanoamérica era una valiosa fuente de información:

> De este gran maestro [Alejandro Korn] recibí hace días una amabilísima carta señalándome los rasgos capitales de su posición filosófica […]. Espero que estará correctamente formulado el artículo que le dediqué para el Diccionario. Tengo también carta de Coriolano Alberini. Y estoy esperándolas de Juan Mantovani […], de Aníbal Ponce, de Luis [Juan] Guerrero, de Ángel Vas[s]allo, de Carlos Astrada, a quien escribí hace unas semanas. Y poseo también abundante información sobre el movimiento filosófico en Uruguay, Méjico, Cuba, etc. Estoy verdaderamente encantado de las facilidades que he recibido por parte de todos, lo que ha aligerado extraordinariamente mi trabajo en asunto difícil de investigar por sí solo [Barcelona, 02 de mayo 1936].

Es de tenerse en cuenta en este párrafo que ese mismo año fallecía, el 9 de octubre, Korn, por lo que "los rasgos capitales de su posición filosófica" tienen valor testimonial, además de lo que pudiesen significar como resumen o síntesis de su pensamiento, según lo recibido por Ferrater.

Mas de la misma carta recogemos dos ideas que nos parecen importantes, pese a haber sido escritas casi con el correr de la pluma: una es la queja por la "general indiferencia oficial" respecto de la filosofía, paralela tanto en la Argentina como en España, pero con la esperanza de que fuese disminuyendo con el paso del tiempo, "hasta su desaparición completa". Y este no es un dato menor, que podría interesar a quienes se han ocupado críticamente del concepto de "normalidad filosófica" en Ro-

[11] Esta carta no está en el archivo.

[12] Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía.* 1ª ed., México, Editorial Atlante, 1941. La misma Editorial hizo su segunda edición en 1944, ampliada, como las sucesivas. La primera edición fue un volumen de 598 págs.

mero, expresado de algún modo aquí por Ferrater; cuestión compartida ampliamente por los filósofos hispanoamericanos de la época e inscrita en un contexto histórico que no puede estar ausente por constituir una realidad.

Respecto de las instituciones, detrás de cuyo pensamiento estaba lo que había sido y era el Colegio Libre de Estudios Superiores desde su fundación (1930) —con evidentes semejanzas relativas a lo que en España fue la Institución Libre de Enseñanza[13]—, Romero sostenía que era factible crear sus similares en otros países. Decía:

> Suple muchas carencias de la Universidad, y de reflejo estimula a la Univ.[ersidad] a no quedarse atrás. Y tiene una maravillosa elasticidad para adaptarse a toda necesidad de cultura que se manifieste. Creo que el secreto de su vitalidad consiste en esto: nacer como cosa privada y aun 'privadísima', manejado por un pequeño grupo sólido y afín, crecer naturalmente y no asumir contorno formal y legal sino cuando tenga tanta vida efectiva propia que nada pueda desvirtuarlo. *Lo que nace con estatutos, régimen legal y demás zarandajas, en estos países formalistas, muere*: fue mi craso error al fundar el Instituto Argentino-Cubano de Cultura, […] [Cursivas nuestras, 07 de agosto 1940].

La otra idea que nos parece importante se refiere a la labor de traductor y de escritor que el filósofo español realizaba, sobre lo que dice:

> Nada será tan grato para mí como saber de sus trabajos, que desde este rincón del mundo voy siguiendo […]. Yo también le daré cuenta de los míos. Que, por lo demás, no tienen ninguna importancia, pero que, *en su aspecto filosófico, pretenden ser una modesta contribución a la divulgación de la filosofía en forma de remendadas traducciones y de algunas páginas originales* [Cursivas nuestras. *Ib.*].

Tal como quedaba expresado en esa carta, simultáneamente Ferrater Mora hacía traducciones del alemán, de cuyo acervo tenía interés en trabajar diversas obras. Había traducido, por ejemplo, de Wilhelm Flitner, *Pedagogía sistemática*[14] y en ese momento se proponía traducir *Vernunft und Existenz*, de Jaspers, obra de 1935[15]. Escribía, igualmente, sus propios libros, como su ensayo *Cóctel de verdad*[16], que sería el primero, pero sus inquietudes iban más allá. Leemos en carta del 27 de junio de 1936:

> Si he de comunicarle mis preferencias personales, le diré que lo que más estimo —desde el punto de vista de la originalidad y solidez del pensamiento— es el estudio sobre el cine, y desde el punto de vista del estilo y de la emoción del estilo —la Visita a Hegel, visita emocionada de quien ve en Hegel algo más que, aun sin comprenderlo, me conmueve y turba.

[13] La Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876 con el propósito de defender la libertad de cátedra, la libertad religiosa, política y moral, tuvo por mentores a Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón. Fue cerrada durante la Guerra Civil y reabierta en 1977.

[14] Flitner, W., *Pedagogía sistemática,* trad. de José Ferrater Mora, Barcelona, Labor, 1935. Al parecer, su primera traducción. Cfr. www.ferratermora.org Fecha de consulta 03/05/2011.

[15] Jaspers, K., *Vernunft und Existenz; fünf Vorlesungen gehalten vom 25. bis 29. März 1935,* Groningen, Batavia, J. B. Woltzer, 1935.

[16] Ferrater Mora, J., *Cóctel de verdad,* Madrid, Ediciones Literatura, 1935; *España y Europa.* Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942.

Otro tanto dirá de Heráclito, a propósito de un poema escrito y enviado por Romero sobre el filósofo; evocado este poema, además, por Arturo Ardao en una carta dentro del epistolario y en su *Espacio e inteligencia*[17]. Devolución del gesto por parte de Ferrater enviándole su poema "Teogonía", a la sazón —según decía— publicado en la revista *Isla*, de Cádiz, para expresar su sentir:

> Tendré secreto su poema, pero espero que se decida a publicarlo. Hay que escribir poemas, no como los de los poetas 'profesionales', ausentes de color y de sentido, sino como los de Nietzsche (O Mensch! Gib acht! Was spricht die tiefe Mitternacht?...), poemas de bella forma y auténtico contenido filosófico. Éste de usted sobre Heráclito es como los de Nietzsche y sería, por tanto, un error no darlo, como merece y debe, a la estampa [*Ib.*][18].

Las valoraciones sobre la obra de Romero se hacen explícitas en las diferentes cartas. Elogiaba los temas, la prosa diáfana, el registro en el que están escritas (ya fuesen para público general o especializado), su sistematicidad, por eso le decía que lo que más le complacía era la "'trabazón orgánica', lo que yo llamo 'arquitectura' de la obra". Algo que Ferrater apreciaba como partes de un edificio salido de las manos de un arquitecto, tal como puede leerse en la carta indicada previamente. Pero hay otra cuestión interesante y es que, dado lo escrito por nuestro filósofo sobre Dilthey, Ferrater se mostraba interesado sobre sus obras, a las que había dejado "postergadas". Es dable recordar que Romero había escrito en 1928 su artículo "A propósito de Guillermo Dilthey", publicado en la revista *Nosotros*[19]; en 1930 su artículo "Anotación sobre Dilthey", incluido luego en su libro *Filósofos y problemas*, y en 1933 dictó tres conferencias con motivo del centenario de su nacimiento[20]. Fue, quizás, el primero en ocuparse de él. Además, bajo su estímulo, Eugenio Pucciarelli realizó, en 1937, su tesis doctoral en la Universidad Nacional de La Plata abordándolo y sobre quien publicó

[17] Cfr. "En su poema, tan hermoso como curioso, por suyo, en que Francisco Romero cantó a Heráclito el Oscuro, uno de los versos dice: 'Tú, de Tales a Kant, fuiste el único hereje'", en Ardao, al comenzar su escrito "De hipótesis y metáforas", en *Espacio e inteligencia,* Montevideo, Biblioteca de Marcha/ Fundación de Cultura Universitaria, 1993, p. 149. En nota al pie en la misma página dice el autor: "Desde su eminencia idealista aseguró Hegel: 'No hay una sola proposición en Heráclito que no haya adoptado en mi *Lógica*'; del Fragmento 30 dirá luego Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos:* 'Muy buena exposición de los principios del materialismo dialéctico'. Obviamente, uno y otro, por lo menos, exageraban". El poema fue elogiado también por otros corresponsales.

[18] "Heráclito" se publicó por primera vez en *Analectas*, Santo Domingo, v. 4, nº 12, junio 24, 1934, con el título "Heráclito de Éfeso". Se reprodujo en Revista *Libertad Creadora*, La Plata, v. 1, núm. 1, enero-marzo 1943, con el título: "Heráclito". También se reprodujo, pero en forma parcial, en *El Día*, La Plata (Argentina), enero 19, 1948. Bien se advierte que para el momento en que Ferrater le dice que debía darlo a la "estampa", el poema de Romero ya había sido publicado una vez, probablemente con muy poca circulación. Agradecemos a Juan Carlos Torchia Estrada los datos.

[19] Romero, F., "A propósito de Guillermo Dilthey, 1833-1911", en *Nosotros,* a. 22, v. 59, nº 225-226, febrero-marzo 1928, pp. 270-276.

[20] Romero, F., *Filósofos y problemas,* Buenos Aires, Losada, 1947. Las Lecciones permanecieron inéditas hasta hace pocos años. Véase su publicación por Juan Carlos Torchia Estrada, "Francisco Romero. Tres Lecciones sobre Guillermo Dilthey en su centenario", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* lugar citado en nota 8, v. 20, 2003, pp. 177-238.

Introducción a la filosofía de Dilthey[21]. El propio Ferrater se ocuparía años después de hacer una síntesis en su artículo "Dilthey y sus temas fundamentales", publicado en la *Revista Cubana de Filosofía*[22].

La cuestión de la "arquitectura" del pensamiento filosófico hay que vincularla con la posición estructuralista acerca de la cual el corresponsal veía como una nueva filosofía, a propósito del trabajo de Romero, *Vieja y nueva concepción de la realidad*.[23] Se afirmaba en éste: "*Estructura, forma. Gestalt.* El cambio metódico es tan radical, que lo que yacía debajo aparece ahora encima. El protagonista ya no es la hipotética unidad elemental. *La estructura psíquica real viene a ser ahora el principal carácter, porque sus leyes y su conducta son irreductibles*, y por ellas mismas levantan multitud de problemas". Para agregar: "Dos aspectos caracterizan esta nueva concepción de la realidad: una nueva demanda de empiricismo, y la concentración de interés en los complejos de la experiencia, para entender ésta en vez de evadirla". Idea que volverá a exponer en un artículo publicado originalmente en el Diario *La Nación* (Buenos Aires), en 1942, con el título "Sobre la filosofía contemporánea", donde rescataba la ampliación de la noción de experiencia y de lo experiencial, debida a Husserl, y la de estructura como soporte de un esquema total para interpretar la realidad[24]. Expresiones que en su momento significaban, por un lado, la superación de la visiones atomísticas, propias del positivismo finisecular y de las ciencias naturales, y, por otro lado, la atención a la totalidad, a la estructura o forma, que mantendrá como categoría en sus obras hasta, como puede leerse en su obra póstuma, *La estructura de la historia de la filosofía.* Posición en la que se alinearon claramente algunos de sus discípulos, tal el caso de Risieri Frondizi al interpretar el "yo" o los valores.

Dentro del pensamiento de Ferrater la receptividad iba más allá de lo circunstancial para expresar sus coincidencias y sus dudas. Definíase a sí mismo como un "'estructuralista' nato", en virtud, por ejemplo, del aprecio por la arquitectura de un escrito. Una correlación que hallaba entre "estética" y el "punto de vista estructural de la ciencia", que acaso pudiese extenderse —*grosso modo*— en una interpretación de la literatura, bajo la idea de que en la edad moderna se habría inclinado al atomismo,

[21] Cfr. Pucciarelli, E., "Introducción a la filosofía de Dilthey", *Publicaciones de la Universidad Nacional de La Plata*, t. XX, 1936, nº 10, pp. 12-51; "La psicología de Dilthey", *Publicaciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de La Plata*, La Plata, 1938, pp. 25-84; *Introducción a la filosofía de Dilthey,* Buenos Aires, Losada, 1944. Sabido es que el mayor traductor de las obras del filósofo fue Eugenio Ímaz, corresponsal también de Romero. María Eugenia Valentié presentó en el I Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina) su ponencia: "Leibniz a través de Dilthey", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, marzo 30 - abril 9, 1949,* Publicación al cuidado de Luis Juan Guerrero, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, t. 3, pp. 2065-2070. El mismo fue expuesto en la Comisión Historia de la Filosofía.

[22] Ferrater Mora, J., "Dilthey y sus temas fundamentales", *Revista Cubana de Filosofía,* La Habana, julio-diciembre 1949, v. 1, nº 5, pp. 4-12. Conceptos de este trabajo sirvieron para la actualización de la entrada "Dilthey" en ediciones sucesivas del *Diccionario*.

[23] Romero, F., *Vieja y nueva concepción de la realidad,* Buenos Aires, Talleres Gráficos "Radio Popular", 1932.

[24] El texto fue incluido luego en: Romero, F., *Papeles para una filosofía,* Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 131-139. Para el autor esta noción tenía más parentesco con el romanticismo que con cualquier racionalismo: "La noción de estructura es tan ajena al pensamiento racionalista como connatural con el sentir del Romanticismo".

y en la contemporánea a la estructura. Sin embargo pensaba que el término "arquitectura", asociado a "estructura", podía ser equívoco y resultaba necesario hallar un término más apropiado, dado que algunos sistemas racionalistas de los siglos XVI y XVII eran "externamente" arquitectónicos.

Añadía otros pensamientos que la lectura de la obra de Romero le había suscitado, que preferimos citar *in extenso*:

> El método moderno de investigación estructural ¿no estará basado en la concepción de la irreductibilidad de las estructuras? Claro está que puede decirse: las estructuras son irreductibles porque así se muestran empíricamente al indagarlas. Pero también al racionalismo se le mostraban, al indagarlos, los elementos atómicos universales. En algunos casos, es verdad, no les ocurría esto. Pero sucedía tal número de veces que una simple generalización confirmaba el supuesto atomístico. Lo que me inquieta es justamente esto: la concepción de la irreductibilidad de las estructuras, ¿no será debida a mostrarse así en gran número de casos? Pues parece evidente que muchos sectores de la realidad son reacios a la indagación estructural. Si la nueva concepción de la realidad quiere ser rigurosamente empírica, ¿no tendrá que atenerse a la *posibilidad* de que en alguna esfera se confirme, no la existencia de estructuras irreductibles y totalitarias, sino la de elementos últimos en el sentido de las *naturae simplice* cartesianas? Esto me lo ha sugerido sobre todo el problema del átomo, dado que se va en busca de una unidad —material o energética— que sería respecto a la materia lo que eran para el racionalismo los elementos últimos simples; me refiero al tan manejado hoy "paquete de ondas". Ya comprendo, sin embargo, que la diferencia entre la concepción atomística y la concepción estructural de la realidad no queda en modo alguna desvirtuada con citar ejemplos —si, por lo demás son ciertos "paquete de ondas". Ya comprendo, sin embargo, que la diferencia entre la concepción atomística y la concepción estructural de la realidad no queda en modo alguno desvirtuada con citar ejemplos —si, por lo demás, son ciertos— que parecen contradecir la división. Sólo la ciencia exacta, dice Heidegger, posee el carácter de exactitud, que no es idéntico al rigor, específico de las ciencias del espíritu. Lo que vengo diciendo es sólo una muestra muy leve de las muchas sugerencias que he recibido de su trabajo que leeré más de una vez [Barcelona, 11 de agosto 1936][25].

En la misma y larga carta por primera vez aludía a cuestiones políticas, de las que suponía enterado a Romero. De este modo Ferrater se involucró decididamente con el grupo republicano durante la Guerra Civil, abandonando por un tiempo las actividades intelectuales. Decisión y confesión íntima:

> Quería decirle muchas otras cosas (pensaba enviarle esta carta hace ya cerca de tres semanas), pero los actuales acontecimientos españoles han absorbido mi atención y la de todos mis compatriotas. Le supongo perfectamente enterado de qué se trata. Hemos pasado días dolorosos y hemos de prepararnos para otros que no lo serán menos. Aunque nuestra relación no ha rozado nunca ningún aspecto político, creo que en ocasión tan decisiva para nuestra historia, he de decirle lo que pienso de la guerra civil; *pienso que hay que estar incondicionalmente al lado del gobierno republicano de Madrid, y como no me contento*

[25] Años más tarde Ferrater escribió un artículo sobre el tema: "Filosofía y arquitectura", *La Torre*, nº 9, enero-marzo 1955, pp. 83-100. Publicado también en francés en *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 60, nº 3, juillet-septembre 1955, pp. 251-263. Posteriormente fue revisado e incluido en otras publicaciones.

> *con estarlo in mente he decidido a estarlo in acto, de modo que hace ya días que trabajo en un organismo oficial para ayudar, dentro de la medida de mis posibilidades y poniendo mis escasos saberes a la disposición de los gubernamentales, a lo que fuere preciso y necesario.* Aunque mi trabajo en este aspecto es transitorio, pues oportunamente reanudaré mis habituales ocupaciones, me impiden ahora hacer otra cosa que no sea *trabajar para sofocar una sublevación desdichada y que nos ha sumido en la guerra civil indudablemente más cruel de estos últimos tiempos.* Yo no sé cual es su opinión en materia política, pero creo que obro lealmente manifestándole la mía en momentos tan decisivos. Ya sabrá usted que Ortega, Marañón, Menéndez Pidal, Bergamín y otros intelectuales se han puesto también al lado del gobierno republicano. Unamuno se halla "cercado" en Salamanca, todavía en poder de los facciosos, pero creo que haría lo mismo que los antes mencionados [Cursivas nuestras. *Ib.*][26].

De las cartas que escribió desde Barcelona entre el 11 de agosto de 1936 y la primera desde París, el 4 de febrero de 1939, nada sabemos, pues, redactadas desde España, parece que nunca llegaron a destino. Mientras, la cruel contienda lo había obligado a exiliarse por unos meses en Francia, herido por los bombardeos, pero su deseo era salir de una Europa insostenible para radicarse en América, ante la intranquilidad y la "existencia, en su material esencialidad afectada". La vida le había enseñado "a no pedir mucho y a reducir mis ambiciones a un tipo de vida íntima, la única, por otro lado, que merece la pena de ser vivida". Había perdido hasta lo que más quería, su biblioteca, por el bombardeo sobre su casa:

> Salí de España agotado […]. Salí, además de agotado, hastiado: son demasiadas las cosas que he visto para que pueda tener confianza en la nobleza de algunos hombres. Y España, este magnífico país, está cerrado para mí: en ninguna de las dos zonas en que está trágicamente dividido podría sostenerme, excepto en la cárcel o en algo peor. Incompatible en ambas, por ser liberal y sentir demasiado profundamente el destino de España, me veo aquí […] [París, 04 de febrero 1939].

Casos tristemente célebres como éste se multiplicaron por doquier. Francisco Ayala salió de España después de los fusilamientos de su padre y de su hermano para instalarse en nuestro país, y hasta llegó a tener una librería para ayudar al sustento. Algo similar le ocurrió a Manuel García Morente con el fusilamiento de su yerno, motivo por el cual se trasladó a la Argentina —con una numerosa familia que mantener—, para ser profesor en la Universidad Nacional de Tucumán.

Un lugar en el mundo y trabajo es lo que le solicitaba Ferrater a Romero y de igual modo lo hacía ante las legaciones de Cuba y México, aunque no le atraía demasiado la Isla y, menos, el país azteca. Deseaba radicarse en la Argentina, donde creía que su trabajo sería más fructífero, finalizando el párrafo de la carta del 16 de abril de 1939, escrita desde París, con un interrogante que encerraba un pedido laboral: "¿Cree usted que ello es por ahora imposible?".

Durante este primer exilio recibía los pagos que Romero le efectuaba como adelanto de su traducción de la obra de Charles Renouvier (1815-1903), *Los dilemas de*

[26] Agrega en forma manuscrita al final de la misma: "Parece últimamente que hay que poner en duda lo que digo de Unamuno".

la metafísica pura (1903), como más tarde lo hará con la traducción de otra obra del mismo autor, *Ucronía* (1876)[27]. En la primera, obra de madurez del autor, que corresponde al año de su muerte, exponía las aporías en la busca metafísica de lo Absoluto, tal como sucedía en los sistemas realistas, para afirmar que sólo por un conocimiento relacional era posible la captación de la existencia real. Y como expresión de su pensamiento, quizá haya que recordar su conocida frase incluida en su análisis general del conocimiento acerca de la certeza, dentro de sus *Ensayos de crítica general* (1851): "[la certeza] no es y no puede ser absoluta. Es una condición y una acción de los seres humanos. Hablando propiamente, no hay ninguna certeza, sólo hay gente que está segura".

Las traducciones de ambas obras ponían a disposición del lector un pensamiento lleno de sugerencias y singularidades. Además de haber acuñado Renouvier el término "ucronía", empleado en su novela filosófica donde ensayaba una lectura novedosa y a contramarcha de lo acontecido históricamente, estaba presente un neocriticismo como sistema propio, que ponía sobre la mesa otros aspectos interesantes: la promoción de la república, por un lado, y las dimensiones del socialismo, por otro. Un socialismo de caracteres liberales que se movía sobre cuatro categorías: lo condicionado, lo finito, el personalismo y la libertad, asentada ésta en creencias racionales. Algo que sólo la persona, con su libertad, podía realizar[28].

En poco más de quince días Ferrater le avisará de su traslado a Cuba, mientras Xirau, su amigo catalán, lo haría a México[29]:

> También se marcharán hoy allí algunos intelectuales, entre ellos varios buenos amigos míos, para controlar la llegada de refugiados. Yo quedo al margen de todo ello. Prefiero una mayor independencia y libertad, pues me disgusta el cariz político que tienen inevitablemente estas cosas. [….] Pienso en nuestra pobre España, tan maltratada por unos y por otros. Y es una

[27] Renouvier, C., *Dilemas de la metafísica pura*, trad. de José Ferrater Mora, Buenos Aires, Losada, 1944; *Ucronía: la utopía en la historia. Bosquejo histórico apócrifo del desenvolvimiento de la civilización europea, no tal como ha sido, sino tal como habría podido ser*, trad. de José Ferrater Mora, Buenos Aires, Losada, 1945. Autor también de *Le Personalisme. Étude sur la perception externe et la force*, Paris, F. Alcan, 1903. Sobre el lugar de Renouvier en el contexto político francés del siglo XIX: López Alcañiz, V., "Pensar la república: revolución y positivismo en los orígenes de la tercera república francesa", en *Revista Història Moderna i Contemporània*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005. Disponible en: http://seneca.uab.es/hmic Fecha de consulta: 15/05/2011.

[28] Cfr. una síntesis en Bréhier, E., *Historia de la filosofía,* Buenos Aires, Sudamericana, 1962, t. 3, pp. 149-158.

[29] Joaquín Xirau ya preparaba en ese momento su libro sobre Husserl, según testimonia Ferrater. Cfr. Xirau, J., *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología,* 1ª ed. Buenos Aires, Losada, 1941; 2ª ed. con un apéndice y bibliografía de Carlos Ludovico Ceriotto, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1966. Poco más tarde, aparecerá *El pensamiento vivo de Luis Juan Vives,* Buenos Aires, Losada, 1944. Otros escritos: *El sentido de la verdad,* Barcelona, Cervantes, 1927; *Amor y mundo,* México, El Colegio de México, 1940; *Lo fugaz y lo eterno,* México, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1941; "Dimensión del tiempo", en *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires), v. 29, nº 174, setiembre 1946, pp. 359-379. *Obras completas,* Ed. de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos/Madrid, Fundación Caja Madrid, 1999. Ante la muerte prematura de su amigo, Ferrater publicó simultáneamente una nota, titulada "Joaquín Xirau", en las revistas *Germanor. Revista de la Col·lectivitat Catalana de Xile* (Santiago de Xile), Maig 1946, nº 507, pp. 38-39; *Cursos y Conferencias,* v. 29, nº 171, junio 1946, pp. 173-175.

> lástima. Porque el pueblo español, el auténtico, el que no grita y no hace política vocinglera, el que trabaja y sufre, es magnífico y merece mejor destino [París, 6 de mayo 1939].

Sin embargo, estas apreciaciones donde deslizaba su disgusto por "el cariz político" no deben llevar a equívocos, porque ciertamente tenía sus opiniones y efectuaba análisis que firmaba con el pseudónimo de Víctor Balcán, tal como era su intención con *Perfil de Europa*, aunque esta obra fue editada bajo su nombre mientras residía en Chile, cuando publicó también en *Realidad* su artículo "Digresión sobre las grandes potencias"[30]. Por lo demás, es conocida su actividad periodística, ejercida ante diversas circunstancias políticas, o su palabra expresada de distintos modos, como fue, más tarde, su oposición a la Guerra de Vietnam (formalmente entre 1964 y 1975) o a la del Golfo Pérsico (17 de enero al 24 de febrero de 1991), enviando notas al gobierno de EEUU y del Estado de Pennsylvania[31].

Instalado en Cuba, Ferrater le escribía a Romero que en La Habana podría trabajar mejor y con más tranquilidad, pues en París se hallaba amenazado por "toda suerte de dificultades y temores" [carta desde La Habana, 05 de junio de 1939]. Las traducciones eran su fuente de ingresos, pues como decía en la misma carta, lo demás eran "deudas, y deudas de difícil pago"[32]. Pero este vínculo tenía también otro matiz importante, y era que se consideraba que la labor filosófica llevada a cabo en la Argentina era la mejor a nivel continental:

> Como pienso estar en contacto muy continuo con [Félix] Lizaso y [Medardo] Vitier, haré todo lo que me sea posible para aumentar el interés filosófico por las cosas argentinas, sobre todo cuando tengo el convencimiento de que en la Argentina y sólo en ella se hace hoy día, entre todos los países de habla española, algo verdaderamente serio en filosofía [La Habana, 12 de noviembre 1939].

Y observaba párrafos antes que con ambos —Lizaso y Vitier— se tenía lo mejor que había en Cuba en materia filosófica porque la Universidad estaba "dominada por métodos norteamericanos".

En 1941 Ferrater se trasladaba a Chile, donde permaneció hasta 1947. El viaje fue posible por la intervención del marido de María Zambrano, Alfonso Rodríguez Aldave, pues había sido secretario de la embajada española en el país andino. Él mismo le facilitó los contactos para su radicación, donde ejerció la docencia en la Universidad

[30] Ferrater Mora, J., *Perfil de Europa,* Santiago de Chile, Editorial Cruz del Sur, 1942; "Digresión sobre las grandes potencias", *Realidad* (Buenos Aires), t. III, mayo-junio 1947, pp. 358-367.

[31] Ferrater falleció durante un viaje a Barcelona el 30 de enero de 1991. Datos tomados de la página ya citada. Cfr. www.ferratermora.org. Puede leerse en ésta: "In 1969 he wrote about his feelings concerning the march in Washington, D.C., against the Vietnam war: 'When I saw, and read about, the silent March and the immense gathering I was truly moved. I should have been there… People responded. It was beautiful, like a great symphony'. / Some of the last newspaper essays Ferrater Mora wrote were protests against the involvement of the United States in Iraq. Not only did he publish essays voicing his concerns, but he sent telegrams to George Bush, then President of the United States, saying, "Do not imitate Hussein," and to the Pennsylvania senators asking them to vote against sending United States troops to Iraq. Even as he lay dying, he remarked that a world in which such violence existed, a world in which the deaths of innocent people counted for so little, presented a depressing spectacle".

[32] Ver al final, en *Anexo*, traducciones editadas en la Argentina.

de Chile y en otras. Trabó amistad con filósofos como Enrique Molina y Jorge Millas, de quien comentó su libro *Idea de la individualidad*[33]. Durante su estadía escribió once libros, preparó la segunda edición de su *Diccionario* y elaboró más de sesenta artículos y ensayos, algunos de ellos para la prestigiosa revista *Atenea*, editada por la Universidad de Concepción, según nos informa Jorge Ortega Villalobos[34].

La primera carta con la que contamos es del 23 de diciembre de 1942 escrita por Romero y lamentablemente trunca, donde le informaba haber "perdido" la cátedra de Lógica en La Plata, a lo que llamaba "birlarme la cátedra", y afirmaba estar involucrado Alberini, pero no nos es posible saber más a través de esa carta. (Sí se puede recordar que Romero había publicado su *Lógica* en 1938 y era un antecedente importante por los temas tratados, la buena difusión y la excelente acogida que había tenido)[35]. Mientras tanto continuaba enviándole libros, datos y contactos que pudiesen ser de utilidad para Ferrater. Entre los libros, ediciones de G. Santayana, A. Whitehead, S. M. Neuschlosz, A. Korn, C. Vaz Ferreira; entre los contactos, Juan Adolfo Vázquez, Alberto Rougès, Rodolfo Mondolfo, pero también las obras de los mismos. La intención era seguir aportando lo que resultase valioso para la ampliación del *Diccionario* ante su segunda edición, pero también por el interés centrado en las obras mismas. Del envío de la obra más importante de Rougès, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, que había sido publicada por la Universidad Nacional de Tucumán[36], Ferrater expresaba en carta del 12 de setiembre de 1943: "El de Rougès es un libro muy serio y los elogios que le prodigó Sánchez Reulet en *Sur* me parecen muy justificados. Aprovecharé —citándolos debidamente— algunas de sus ideas sobre eternidad en la ampliación de mi artículo del Diccionario sobre este tema". Pero también se constata en esa misma carta y en otras sucesivas que Romero revisaba algunos artículos que el autor, paso a paso, iba reconfigurando para esas ediciones:

> Me permito adjuntarle un borrador del nuevo art.[ículo] que redacté sobre 'Fenómeno' —pues hablamos con usted de este asunto y sus indicaciones me fueron sumamente valiosas. Le agradeceré me lo devuelva indicándome lo que encuentre defectuoso e incompleto. Al final del art. hago algunas preguntas para que usted indica [sic] al lado 'si' o 'no'; se refieren a dudas que tengo sobre la refundición de varios arts. en uno solo [Santiago de Chile, 12 de septiembre 1943].

[33] Millas, J., *Idea de la individualidad*, Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1943. Comentario de Ferrater bajo el título "Sobre un libro de filosofía", en *Atenea,* v. 72, nº 215, mayo 1943, pp. 202-206.

[34] Cfr. Ortega Villalobos, J., "José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio", en *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura* (Oviedo, España), nº 21, 1996, pp. 86-89. http://filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm Fecha de consulta: 30/04/2011.

[35] Según datos, la cátedra de Lógica estuvo ocupada por Alfredo Franceschi hasta junio de 1942, quien renunció por cuestiones de salud y al poco tiempo falleció. Ese año fue reemplazado por el profesor suplente Sansón Raskovsky. Cfr. Ruvituso, C. I., "Política universitaria y campo académico. Un estudio centrado en la trayectoria del área de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (1920-1946)", Tesis de Licenciatura en Sociología. La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, 2009. La autora no aclara si fue por concurso el reemplazo.

[36] Rougès, A., *Las jerarquías del ser y la eternidad,* San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943.

Lo propio haría con otras entradas bajo las observaciones de Romero, pues deseaba artículos "muy precisos y rigurosos": espíritu/espiritualismo; fenómeno/fenomenología; razón/racionalismo; temporalismo; trascendencia, donde había tenido en cuenta el contenido del escrito "Programa de una filosofía", de Romero; intuición y orden de los objetos; devenir; filosofía americana; Aristóteles, donde había agregado la traducciones de Eugen Rolfes al alemán, por ejemplo, en lo que consideraba "preciosas indicaciones" por parte de nuestro filósofo, según le decía en carta del 14 de abril de 1944.

Era el momento en que hacía poco tiempo se habían conocido personalmente en Chile y Ferrater dictaba cursos filosóficos para público amplio, con buena acogida inclusive por parte del periodismo, como "una pequeña nota excesivamente elogiosa" —según sus palabras— aparecida en *El Mercurio*. En un lapso breve llegaría a tener cuatrocientos alumnos en sus cursos dados en Valparaíso. Al mismo tiempo había comenzado a dirigir la Colección Tierra Firme de la Editorial Cruz del Sur (fundada, la editorial, en 1942), cuyo primer libro fue traducido y comentado por él. Se trataba de la obra de Guizot, *De la pena de muerte en materia política* (1822)[37], sobre la que dice: "creo que es, en efecto, un libro bueno y a veces de una actualidad sorprendente". La Colección tenía por propósito "destacar el pensamiento universal de todas las épocas, aquellas obras en las que se defienden esas cosas frágiles que están constantemente zozobrando, y que, en nuestros días bracean desesperadamente para no hundirse; el respeto a la verdad, la tolerancia política y religiosa y la libertad de la persona". Tanto en ella, como en la Colección Razón de Vida, de la misma editorial, intervino Ferrater, como otros exiliados españoles, junto a intelectuales chilenos.

Hacia 1944 Ferrater había publicado en la Biblioteca Filosófica de Losada su libro *Unamuno: bosquejo de una filosofía*[38] y entregado ya a imprenta la segunda edición del *Diccionario*, a realizarse nuevamente en México. Se proponía, liberado de estas urgencias, escribir "cosas que acaricio hace tiempo", especialmente sobre "el problema de la muerte humana" (carta del 14 de abril de 1944), ideas que cristalizó en su li-

[37] Guizot, F., *De la pena de muerte en materia política. De las conspiraciones y de la justicia política,* Col. Tierra Firme, trad. de José Ferrater Mora, Santiago de Chile, Ed. Cruz del Sur, 1943. La edición reunía dos trabajos. El primero ya había sido traducido y editado en España en 1835. El segundo se traducía por primera vez. Datos apuntados en el periódico *La Hora,* de Santiago, bajo la firma de Ramón Suárez Picallo, que marcaba la oportunidad de su publicación: "Es posible, más que posible casi seguro, que este libro, alegato contra la pena de muerte por causas política, no resulte un 'éxito de librería'; pero, es desde ahora, una magnífica afirmación ideológica, generosa y levantada, sobre todo, si se tiene en cuenta que quienes la hacen, tienen hartos motivos para pedirles vidas y las cabezas de quienes los hicieron apátridas y desterrados, proscriptos y trotamundos, y los proclamaron delincuentes por haber sido leales y virtuosos". http://www.blogoteca.com/acsuarezpicallo/index.php?cod=96827 Fecha de consulta: 14/05/2011.

Puede recordarse que por los horrores de las guerras y del Holocausto, en 1957 (el mismo año en el que recibió el Premio Nobel de Literatura), Camus escribió su ensayo, verdadero alegato contra la pena de muerte, "Reflexiones sobre la guillotina", publicado en Albert Camus y Arthur Koestler, *La pena de muerte*, traducción de Manuel Peyrou e Introducción de Jean Bloch-Michel, Buenos Aires, Emecé, 1960.

[38] Ferrater Mora, J., *Unamuno: bosquejo de una filosofía,* Col. Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, Losada, 1944.

bro *El sentido de la muerte*[39]. Por su parte, en carta inmediatamente posterior, Romero se lamentaba que las traducciones de Dilthey se le estuviesen "yendo de las manos", pues, como sabemos, se estaban haciendo en México por otro exiliado español, Eugenio Ímaz, pero le solicitaba a Ferrater: "Me haría un favor traduciendo el libro sobre Dilthey del japonés; si no tiene vagar de hacerlo" [carta del 19 de abril de 1944]. Se refería a la obra de Kenzo Katsube, *Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie*[40].

Las cartas muestran los planes editoriales que, tanto en Santiago como en Buenos Aires, se pensaban. Esto motivaba un intercambio para no superponer esfuerzos, con el objetivo de lograr, además, ediciones dignas, "pulcras" y cuidadas, con buena tipografía, pero también teniendo en cuenta las ediciones encaradas en otras partes, principalmente en México. Esto hablaría de un plan continental de editar un *corpus* filosófico que se consideraba debía estar al servicio de sus cultores, donde los cálculos financieros también estaban previstos, como en toda tarea de tal naturaleza. Ese plan contemplaba la edición de autores americanos y la elaboración de historias filosóficas parciales, según las naciones. Pero estaba muy presente, de igual modo, la promoción de esas ediciones mediante la confección de folletos con los anuncios, que Romero enviaba y reclamaba de otros corresponsales, para la circulación en nuestro país. Más aún, se tenía sumo interés en el hecho de hacer recensiones o comentarios en distintos medios y lugares, como de ser anoticiados de los mismos.

Residente en México hacia 1948, Ferrater le agradecía a Romero el envío de *Filósofos y problemas*, reunión de trabajos previamente publicados, que Losada había editado en 1947, pero importa destacar una idea sobre las contribuciones del argentino, digna sobre toda expresión filosófica:

> En cada uno de ellos aparece representada la cualidad que tiene su obra entera; pero yo aprecio particularmente la continuidad de esta obra, la cual, por su considerable volumen, debe de darle a Ud. la impresión de una misión bien cumplida. La eficacia de esta misión no se limita a la Argentina, pues inclusive desde aquí podemos percibir o presumir la que allí ha tenido. Y pienso que, entre todas las circunstancias favorables a su obra, hay una sola que acaso no se deba a Ud. mismo, a su tesón y a la altura de su esfuerzo; y es la posibilidad material de hacer sentir su voz […] [México, 09 de mayo 1948].

A lo que añadía que en España estaban dadas las circunstancias para una obra de tal naturaleza si no hubiese sido por la Guerra. Ambiente que no hallaba en México, quizá por la "influencia difusa de la forma de vida norteamericana": "No tenemos aquí los magníficos órganos de prensa que Ustedes tienen en Buenos Aires; y, ahora, parece que ya no tengamos ni editoriales que estén dispuestas a publicar obras de filosofía, u otra cosa que no sean traducciones" [carta 9 de mayo 1948]. Por lo demás, le confesaba estar un poco "mareado" en una ciudad "bastante embarullada y

[39] Ferrater Mora, J., *El sentido de la muerte,* Buenos Aires, Sudamericana, 1947. La obra fue reelaborada y reeditada en otras oportunidades. Una recensión de la primera edición, por ejemplo: Virasoro, R., "*El sentido de la muerte*", en *Realidad* (Buenos Aires), t. XII, noviembre-diciembre 1948, pp. 357-359.

[40] Katsube, K., *Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie*, Philosophische Studien, Hrsg. vom Philosophischen Institut der Universität Hiroshima, Heft. 1. Hiroshima, Satoru Fufiura, 1931. El epistolario contiene dos cartas suyas. Nacido en Japón en 1885, no hemos hallado otros datos de importancia. Nos queda la conjetura de si murió cuando se arrojó la bomba sobre Hiroshima.

frenética". Y a pesar de la acogida de amistades personales, tenía un sentimiento de transitoriedad: "nuestra existencia aquí no deja de ser un paréntesis". Para agregar: "Es imposible que hagamos aquí las cosas que hubiésemos podido hacer en España; y la dimensión del paréntesis le pone a uno ante la perspectiva de que esas 'cosas' no lleguen a hacerse ni aquí ni en España" [*Ib.*].

Al año siguiente —1949— Ferrater comenzaba a escribir desde EE.UU., después de haber dado exitosas conferencias en La Habana durante tres meses. El proyecto de establecerse en el país del Norte no era nuevo; lo acariciaba desde sus días en Chile cuando pedía ayuda a Romero para lograr una beca. Entre 1947 y 1948, mediante la Guggenheim Fellowship realizará una estancia en New York y luego, renovada la beca, en Princeton, a instancias de Américo Castro, y en Baltimore, gracias a Pedro Salinas. En poco tiempo el Bryn Mawr College, en Pennsylvania, sería su lugar en el mundo como profesor.

En 1951 Sudamericana emprendía la tercera edición de su *Diccionario*, siempre renovado, como hemos dicho. Mientras, Romero apresuraba la finalización de su *Teoría del hombre*, libro anunciado en toda la correspondencia del epistolario y, una vez impreso, distribuido ampliamente, así como también elogiado. Si de elogios se trata, nos parece interesante recoger un comentario sobre la prosa que hacía Ferrater y que sigue teniendo vigencia para cualquier escrito filosófico:

> *Sur* va a publicar un artículo mío sobre el estilo filosófico (o, más modestamente, ensayístico). Hubiera querido dedicárselo a usted, como la persona que puede servir de modelo para el modo como *hay que* escribir en filosofía, pero no me atreví para no poner a nadie de punta con nadie. Pero la verdad es que me indigné por la manera como a veces se trata la filosofía, como si fuese un juego de palabras, y no siempre de buen gusto [Cursivas del autor, 21 de mayo 1951][41].

1952 los une a ambos por dos publicaciones: *El hombre en la encrucijada*[42], de Ferrater, y *Teoría del hombre*. La lectura de ésta fue acogida con gran beneplácito por el filósofo español, ante la cual sentía no haber sido defraudado, pues "más que esto, [es] una contribución mayor a la filosofía contemporánea (en cualquier idioma). Además de la solidez del conjunto, la obra está repleta de análisis penetrantes", como la diferencia entre razón e inteligencia. Constituía un "verdadero honor a nuestras letras filosóficas". Pero como lector atento y sincero, expresaba desacuerdo sobre algunos detalles "menores", que Romero aceptó agradecido, mas agregándole que, como au-

[41] Ferrater Mora escribió en *Sur* los siguientes artículos: "Miguel de Unamuno: Bosquejo de una filosofía", nº 69, junio 1940, pp. 29-45; "Muerte e inmortalidad", nº 80, mayo 1941, pp. 7-29; "Filosofía y poesía en el *Canto espiritual* de Maragall", nº 100, enero 1943, pp. 26-40; "Voltaire y la razón en la historia", nº 104, mayo-junio 1943, pp. 7-23; "Hegel o la visión absoluta", nº 116, junio 1944, pp. 70-83; "Nietzsche y el problema de la expresión filosófica", noviembre 1944, pp. 10-22; "La ironía", nº 134, diciembre 1945, pp. 30-57; "Primeras consideraciones sobre el problema de la muerte", nº 127, mayo 1945, pp. 27-46; "Sobre la noción de existencia: Un análisis de sus significaciones", nº 174, abril 1949, pp. 7-19, y nº 175, mayo 1949, pp. 48-55; "Mea culpa", nº 198, abril 1951, pp. 1-8; "De la filosofía a la 'filosofía'", nº 241, julio-agosto 1956, pp. 21-24. La revista *Sur* fue creada en 1931 (y dos años más tarde su editorial), el mismo año de la creación del Colegio Libre de Estudios Superiores, como es dable advertir.

[42] Ferrater Mora, J., *El hombre en la encrucijada,* Buenos Aires, Sudamericana, 1952.

tor, otros aspectos también le parecían "flojos o discutibles", a pesar de que el "esquema general" lo estimaba "sólido". Decía Ferrater:

> su teoría de la intuición me parece injusta para los lenguajes interpretativos, pero no para los lenguajes no interpretados; su apartado sobre "El espíritu en el cuadro de una metafísica de la trascendencia" no me parece tan bien fundado como otros temas, tal vez porque lo deja usted para más adelante; la aplicación de las nociones de "en potencia" y "en acto" a la inmanencia y trascendencia respectivamente me parece satisfactoria en líneas generales, pero no puedo dejar de ver que hay muchos problemas en ello; su análisis, en pp. 312-313, de la paradoja del escepticismo me parece afectada por una falta de distinción entre mención y uso… Nada de esto empaña (si es que empaña) el valor de su libro; a la postre, son observaciones personales, que usted seguramente no encontraría difícil deshacer [18 de noviembre 1952].

Durante la década siguiente, hasta la muerte de Romero en 1962, las cartas tuvieron una regularidad que permite apreciar el intercambio permanente y amistoso mediante comentarios, envíos de libros mutuos o de colegas, artículos, datos y todo aquello que les interesaba. Inclusive retratos, porque, como decía Romero: "un rostro conocido permite asociar sólidamente a su alrededor *la maraña inconsistente siempre de las puras ideas*" [cursivas nuestras, carta del 25 de noviembre 1952]. Los aspectos políticos no están ausentes y Ferrater conocía perfectamente la posición de Romero y su grupo ante el gobierno de Perón, de la exclusión universitaria, de la reclusión de algunos profesores, como de las actividades contrarias por parte del círculo intelectual.

No abundaremos sobre un tema trabajado acerca de la conflictiva relación de los intelectuales con el peronismo, sobre lo que ya han escrito distintos autores. La caída les significó el regreso a las instituciones después de 1955. El 20 de octubre de 1956 Ferrater le escribía a Romero una carta donde en su primer párrafo decía:

> lo único que me preocupa en esa estupenda actividad de usted para reconstruir la vida intelectual y, sobre todo, universitaria argentina, es que le debe dejar poco tiempo libre para sus cosas […]. Pero yo imagino que no hay más remedio, y no tengo duda de que los resultados obtenidos son más que alentadores. La vitalidad intelectual y democrática del país es algo que nos conforma a todos: los 10 años de vociferaciones perónicas no lograron quebrantarla, y esto es lo importante.

Por su parte, Ferrater, siempre atento a los sucesos en su país, tenía información que compartía con Romero, muchas veces con el tono confidente que supone la larga amistad. No faltan entonces alusiones a personas cuya actividad era conocida por ambos, pero también la perplejidad sobre ciertas noticias de lo que ocurría en España:

> Antes de la guerra civil (si mal no recuerdo) Julián Izquierdo Ortega era socialista (escribió un tomo sobre filosofía española contemporánea —especialmente Unamuno y Ortega— desde un punto de vista más o menos marxista). Ignoro ahora en qué situación se halla; supongo haciendo lo posible para trampear las cosas. Es verdad: lo de España es sobremanera confuso, y los que viven allá no consiguen darnos luz sobre lo que pasa. También me

> dijeron a mí algo sobre la inminente, o efectiva, "opusdeicidad" de *Índice*, pero vaya uno a saber [01 de febrero 1960][43].

En ese compartir estaba la idea de que los problemas del mundo requerían cada vez más de saber filosófico. Ciertamente estaba la convicción de que no se trataba de un saber extraño al destino personal y social, sino intrínsecamente unido, por eso es de recordar que hacia 1960 el filósofo catalán daba a conocer *La filosofía en el mundo de hoy*[44]. Decía Ferrater a propósito del libro en conmemoración por el centenario del nacimiento de Korn[45], que Romero le había hecho llegar:

> lo que supone, como bien me dice en su carta de Mayo, no sólo de honrar a una gran personalidad, sino también de *introducir la filosofía en la vida cotidiana del país. La vida cotidiana, dicho sea de paso, necesita cada vez más filosofía* [Cursivas nuestras, 18 de diciembre 1960].

Hemos hablado de las reelaboraciones del Diccionario, pero las otras obras del filósofo español también tuvieron esas mismas revisiones, hasta el punto de llegar a ser libros casi nuevos. Al editarse *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, tomaba como "punto de partida" su antiguo libro sobre el tema de la muerte, pero de él manifestaba que ya no quedaba "nada" y lo consideraba una "presentación de mis propios puntos de vista filosóficos, y ante todo de mi propio método de pensamiento" [carta del 18 de diciembre 1960][46]. Sin embargo, la implacable censura en España había devuelto el libro antes de imprimirse porque objetaba la "Conclusión". Escribía en la última carta disponible en el archivo de Romero:

> Redacté otra "Conclusión" para ver si pasa —que dudo—, y si no pasa el libro se publicará sin ella, pues el presunto lector puede muy bien deducirla (la "Conclusión" de referencia tenía sólo tres páginas y no se hacía más que reiterar lo dicho, lo que prueba, si ello fuese necesario, que *la censura, además de ser perniciosa e inmoral, es harto estúpida*). Y en todo caso siempre habrá tiempo de escribir un artículo hablando del asunto, una vez haya salido

[43] Julián Izquierdo Ortega fue un asiduo corresponsal de Romero. En cuanto a la Revista *Índice,* su director Juan Fernández Figueroa, también corresponsal de Romero, había comprado el nombre editorial en 1951 a su propietario, Tomás Seral Casas. Razones de censura y de carácter económico no permitían la apertura de nuevas revistas. *Índice* se inicia en octubre de 1941 y se la considera la primera revista independiente importante de posguerra. Según ha sido estudiada, su relación con el franquismo después de ser adquirida por Fernández Figueroa, fue ambigua. Según Joroen Oskam (en *o. c*., nota 2), fue acusada desde New York por la prensa anarcosindicalista del exilio de ser un medio de infiltración del franquismo. En la nota 9 de su trabajo dice: "Algunos años más tarde, el órgano del exilio liberal en Nueva York acusó a Fernández Figueroa de haber vendido la revista al Opus; *Ibérica* 10 (15 de octubre, 1959): 8A".

[44] Ferrater Mora, J., *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, Revista de Occidente, 1959. El libro fue editado de modo ampliado en inglés: *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*, New York, Columbia University, 1960. Reeditado en 1962. Ediciones revisadas y ampliadas: *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1969, 1970, 1973, 1982.

[45] Romero, F., *Alejandro Korn, filósofo de la libertad,* Buenos Aires, Reconstruir, 1956. Adviértase la intencionalidad política del nombre de la editorial.

[46] Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962. La obra fue reelaborada y reeditada: Madrid, Alianza, 1988.

el libro. Cuando aparezca, le enviaré, naturalmente, un ejemplar [Cursivas nuestras, 29 de mayo 1961].

Más tarde, en la Introducción a la edición de 1988 puede leerse que el subtítulo de la obra mentaba lo que podía llamar su propia filosofía: "integracionismo", denominación que parece no haberlo conformado enteramente, pero cualquier nombre tenía sus limitaciones. Este integracionismo no debía concebirse como una postura ecléctica o síntesis de otras. La idea era no admitir ningún género de "absolutos", en términos denotativos (*el* sujeto, *la* conciencia), sino el "apuntar hacia", en tanto conceptos-límites, como modos de situar ontológicamente las realidades "efectivas". Éstas no eran nunca absoluta materia, sino posibilidades para dar lugar a nuevas formas emergentes o "formas de realidad"; lo mismo sucedía con lo entendido como "puro y simple espíritu" o "pura y simple conciencia", en el sentido de algo nunca desligado de una base material o física. La misma reflexión la extendía a otros conceptos o categorías, como algo que fuese "absolutamente sujeto" o "absolutamente objeto", "puramente mecánico" o "puramente orgánico": "Es legítimo echar mano de predicados como 'es material', 'es consciente', 'es mecánico', 'es orgánico', etc., pero siempre que, desde el punto de vista ontológico, no se los haga funcionar como términos denotativos de supuestas entidades o realidades 'absolutas'". Aclaraciones que pueden ser sugerentes de su posición filosófica y, al mismo tiempo, metodológica, si bien en tanto método no haya constituido el único camino por el que exploró sus aportes especulativos, pero apuntadas aquí en virtud de su carta. Si la citada obra fue el primer esbozo de su propia teoría, ésta fue completada en otros libros, según sus propósitos, tales como: *El ser y el sentido, De la materia a la razón, Fundamentos de filosofía, Las crisis humanas. Indagaciones sobre el lenguaje y Ética aplicada: del aborto a la violencia*[47]. Menciones y matices que exceden lo que aquí se puede señalar porque la correspondencia está atravesada por un rico intercambio de ideas filosóficas, aclaraciones conceptuales, miradas críticas, y una serie de aspectos que merecerían una consideración pormenorizada. Hemos tratado de recoger momentos que nos han parecido significativos, cuyos trazos pueden despejar preconceptos, conceptos, completar ideas, suscitar análisis, y todo aquello que se quiera elaborar documentadamente sobre el pensamiento de ambos filósofos, con apoyo también en la larga amistad epistolar entre Romero y Ferrater Mora.

Consideraciones finales

La Guerra Civil tuvo repercusiones internacionales y, en nuestro caso, cruzó el Atlántico para instalarse la disputa dentro mismo de la comunidad hispana (y vernácula), pues es sabido que las posiciones los dividieron ruidosamente —como lo fue también

[47] Ferrater Mora, J., *El ser y el sentido,* Madrid, Revista de Occidente*,* 1967, publicado más tarde con el título *Fundamentos de filosofía,* Madrid, Alianza, 1985, 1987; *De la materia a la razón,* Madrid, Alianza, 1979, 1983; *Las crisis humanas. Indagaciones sobre el lenguaje,* Madrid, Alianza, 1970, 1983; *Ética aplicada: del aborto a la violencia* (en colab. con Priscilla Cohn), Madrid, Alianza, 1981. Ampliado y reimpreso en diversas oportunidades. Hasta donde poseemos información, observaciones válidas para casi todas sus obras.

ante el fenómeno fascista— entre quienes se declararon monárquicos y quienes adoptaron la causa republicana. Entre unos y otros hubo quienes simpatizaron, adhirieron y hasta militaron en las filas dentro de las cuales se ubicaron. Lo cierto es que constituyó un hecho dramático dentro del cual el exilio fue una realidad con diversos matices, difíciles de generalizar. Éstos han sido analizados por José Ángel Ascunce para establecer ciertos deslindes dentro de lo que ha considerado una "experiencia plural"; razón por la que distingue entre exilio, emigración y transtierro, cuyas consecuencias psicológicas y materiales no fueron las mismas[48]. Así, considera que para unos el exilio fue un trauma, pero para otros una "auténtica liberación": "En ciertos grupos humanos de la diáspora, la guerra civil fue una experiencia traumatizante pero el exilio significó una liberación personal en cuanto supuso oportunidades de vida y trabajo como no podían haber soñado en sus tierras de origen"[49]. Y el autor agrega más adelante que la diferencia entre emigración y exilio se halla en razones económicas para la primera y en razones políticas para el segundo, pero ciertamente el exilio también implicó solucionar cuestiones de índole económica, y la emigración un acercamiento a posturas políticas. Además, y no menos importante, el autor confirma algo que empíricamente se conoce: los exiliados ocuparon puestos relevantes en las universidades, editoriales, en el periodismo o bien en actividades liberales, mientras que los emigrantes se integraron en el sector servicios y de trabajos manuales, a lo que añade:

> Por eso, es posible que el exiliado presente problemas emocionales de integración pero muy pocos en el proceso de arraigamiento social y laboral. Inversamente, los emigrados pueden adaptarse más fácilmente desde una perspectiva emocional pero tienen muchos más problemas en el proceso de acomodamiento social y laboral[50].

Siguiendo a este autor, la traumática situación del exilio se vio morigerada bajo la categoría de "transtierro" en la medida en que lingüística y culturalmente se produjo un encuentro de identidad e integración más fácil por el vínculo entre origen y destino, provisorio o no, como sucedió en la Argentina y en México, por ejemplo. Y sobre el particular todos recordamos que fue José Gaos quien nos habló de sus sentimientos de "transterrado", antes que de transplantado o exiliado, dando paso a un neologismo.

El encuentro con América les permitió descubrir un nuevo continente, como hemos dicho, pero también descubrir España, encontrarse con otra España que apelaba, por ejemplo, al acervo del humanismo peninsular, a la comprensión de que las tradiciones tienen un peso relativo y que cualquier nuevo hábitat podía convertirse en hogar, según la disposición espiritual que se tuviese. Unos fueron más optimistas que otros, pero nadie padeció de inmovilismo y, si una vez muerto Franco, España volvió los ojos para recuperar la memoria de quienes fueron expulsados, es porque con ellos perdió a un selecto grupo de intelectuales. La sinergia con la que contaban vino a instalarse en un suelo que les dio cabida, donde pudieron continuarla al sumarse a la hallada o proyectada.

---

[48] Ascunce, J. A., "El exilio como realidad plural. Emigración, transtierro y exilio. Francia y América como ejemplos", en Alted Vigil, A., *et al., o. c*., pp. 263-275.

[49] *Ib.,* p. 264.

[50] *Ib.,* p. 266.

La Guerra, toda guerra, les hizo pensar a propios y allegados que era fruto de la sinrazón, de los totalitarismos y fanatismos, aborrecidos en cualquiera de sus manifestaciones. No fue casual entonces que Ferrater Mora se definiera como un liberal, como lo hizo también Juan David García Bacca en el epistolario. Un liberal donde las cartas muestran una palabra honesta y ubicua, nunca fuera de lugar frente a un mundo complejo, lleno de claroscuros, ante el cual tenía posiciones firmes, pero sin alardes. No sabemos de otros aspectos biográficos que nos permitan atisbar dudas en lo que se percibe. Cuando lo conocimos personalmente al entregarle la Universidad Nacional de Cuyo el Doctorado Honoris Causa (1988), la frágil corporalidad y sus expresiones trasuntaban la humildad de quien cargaba sobre sus espaldas demasiadas experiencias y había adquirido la sabiduría de muchos años de trabajo.

Su *Diccionario* lo catapultó a la fama, pero ocultó otras facetas de su pensamiento, tan laboriosas como esa obra, donde no falta el estudio serio, la mirada crítica, la fina ironía, la conmiseración por la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, el relieve de sus logros y posibilidades. Poesía, novela, filología y cinematografía fueron parte de sus amores; prácticas donde el escalpelo hunde en las expresiones del lenguaje —escrito, oral o visual—, y en las profundidades del alma. Juego de espejos donde se dan cita *Poros* y *Penía*, no menos que en cualquier reflexión filosófica.

Bibliografía complementaria

Abellán, J. L., *El exilio español de 1939*. 6 vols. Madrid, Taurus, 1976-1978.

Abellán, J. L., "El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas", en Antonio Heredia Soriano (ed.), *Actas de V Seminario de Historia de la Filosofía Española, 1986*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 3-13.

Abellán, J. L., "El exilio como quiebra constitucional", en *Revista Hispanismo Filosófico*, nº 4, 1999, pp. 5-9.

Buchbinder, P., *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.

Ferrater Mora, J., "Francisco Romero: Un estilo de filosofía", en *Revista Cubana de Filosofía*, v. 2, nº 9, julio-diciembre 1951, pp. 15-17.

Guy, A., "El integracionismo de Josep Ferrater Mora," en A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 358-367.

Hernández de León-Portilla, A., "Revolución mexicana y exilio español: tesoro, símbolo, legado", en *Cuadernos Americanos*, nº 134, v. 4, octubre / diciembre 2010, pp. 125-156.

Laffranque, M., "Los exilios de la filosofía: Hispanismo filosófico y sociolingüística de la emigración", en A. Heredia Soriano (coord. y edición), *IV Seminario de Historia de la Filosofía Española, 1984*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 695-702.

López García, J. M., "José Gaos y la Filosofía coetánea", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año II, 9 (marzo 2007). http://www.revistadefilosofia.org

Muguerza, J., "J. Ferrater Mora: de la materia a la razón pasando por la ética", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 15, nº 2, 1989, pp. 219-238.

Neibur, F., *Los intelectuales y la invención del peronismo: estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
Nieto Blanco, C., "Un mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 10, 2005, pp. 59-71.
Sánchez Cuervo, A., "El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en lengua española", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 14, setiembre 2009, pp. 129-139.
Terán, O., *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales*, 1810-1980, Col. Biblioteca Básica de Historia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.

ANEXO[*]

Libros de Ferrater Mora editados en Buenos Aires:

Unamuno: Bosquejo de una filosofía, Buenos Aires, Losada, 1944; *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Losada, 1945; *Variaciones sobre el espíritu*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945; *El sentido de la muerte*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947; *Diccionario de filosofía*, 3. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1951; *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1952; *Cuatro visiones de la historia universal*, 2. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1955; *Qué es la lógica*, Buenos Aires, Columba, 1957 (reeditado, 1960, 1965); *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, 2. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1957; *Diccionario de filosofía*, 4. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1958; *Diccionario de filosofía*, 5 ed., 2 v. Buenos Aires, Sudamericana, 1965; *El hombre en la encrucijada*, 2. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1965; *Diccionario de filosofía abreviado*, Ed. por Eduardo García Belsunce y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

Traducciones de Ferrater Mora editadas en Buenos Aires:

George Santayana, *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Buenos Aires, Losada, 1943; André Lalande, *Las teorías de la inducción y la experimentación*, Buenos Aires, Losada, 1944; T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría: Un triunfo*, Buenos Aires, Sur, 1944; Charles Renouvier, *Los dilemas de la metafísica pura*, Buenos Aires, Losada, 1944; Charles Renouvier, *Ucronía: La utopía en la historia. Bosquejo histórico apócrifo del desenvolvimiento de la civilización europea*, Buenos Aires, Losada, 1945; [Lev] Shestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947.

Recibido: 20 de diciembre de 2011
Aceptado: 25 de septiembre de 2012

[*] Se incluyen las ediciones durante la vida de Ferrater Mora. Datos tomados de su página Web.

R 315 546

MIGUEL DE UNAMUNO

DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

1913

RENACIMIENTO
SOCIEDAD ANÓNIMA EDITORIAL
Calle de Pontejos, núm. 3, 1.º
MADRID

LIBRERIA DEL COLEGIO BUENOS AIRES ALSINA Y BOLIVAR

R 917

Portada de la primera edición
(cedida por la Casa Museo Miguel de Unamuno-Universidad de Salamanca)

Del Sentimiento Trágico de la Vida (1913)

STEPHEN G.H. ROBERTS
University of Nottingham

En este año de 2013 celebramos el primer centenario de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, obra apasionada, controvertida y herética que marca una línea divisoria en la evolución intelectual unamuniana, y que representa, junto con las *Meditaciones del Quijote* orteguianas (1914), uno de los dos ur-textos de la filosofía española del siglo XX.

Del sentimiento trágico de la vida fue publicado en 1913 en forma de libro por la Editorial Renacimiento, aunque, tal y como Unamuno había hecho con su primera obra importante, *En torno al casticismo* (1895/1902), el escritor vasco ya había publicado con anterioridad cada uno de los doce ensayos que compondrían la obra final en *La España Moderna*, revista literaria y cultural fundada en 1889 por José Lázaro Galdiano. El Capítulo I de lo que sería *Del sentimiento trágico de la vida* apareció en la revista en diciembre de 1911, el capítulo II en enero de 1912, y así sucesivamente hasta la publicación del capítulo XI en octubre de 1912 y, finalmente, la conclusión en diciembre del mismo año.

Al comienzo de la conclusión, Unamuno afirma que "[estos ensayos han] ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recojidas (sic) durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le precedieron"[1], afirmación que arroja luz sobre el estilo y la textura de la obra. Así vemos que si, por una parte, encontramos en ella características propias de la improvisación (esto es, de una obra vivípara escrita "a lo que salga"), tales como la tendencia a la digresión y la iteración, y también cierta frescura, energía e incluso agresividad, cualidades visibles sobre todo en la misma Conclusión, que Unamuno escribió a vuelapluma y con evidente urgencia al final de 1912, por otra parte, la obra final goza indudablemente de una clara estructura y organización, con cada uno de los doce capítulos entrelazados entre sí para crear un sentido de dirección y de coherencia.

Esta coherencia se debe en parte al hecho de que Unamuno compuso muchos de los capítulos "sobre notas recojidas durante años", como él mismo nos recuerda. En 2005, Nelson Orringer publicó una edición de *Del sentimiento trágico de la vida* que incluía, por vez primera, las notas inéditas que, organizadas en nueve apartados, había escrito Unamuno entre 1905 y 1908 bajo el título general de *Tratado del amor de Dios*. Aun cuando, como anota Orringer, hay importantes diferencias de contenido,

[1] Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios*, edición de Nelson Orringer, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 471-472.

estructura y énfasis entre las dos obras,[2] Don Miguel reciclaría mucho material, incluyendo párrafos enteros, a la hora de componer la versión final de *Del sentimiento trágico de la vida* entre 1911 y 1912. Así, por ejemplo, algunas de las ideas sobre el conocimiento, el amor y el dolor tratadas en los Apartados 1, 2, 4 y 6 del *Tratado* reaparecerían en los capítulos II y VII de *Del sentimiento trágico de la vida*, mientras que la meditación acerca de Dios, el Más Allá y la religión hallada en los Apartados 3, 4, 7, 8 y 9 informaría el tratamiento de estos mismos temas en los capítulos III a VI y VIII a X de la magnum opus unamuniana.

Aun así, la coherencia interna de *Del sentimiento trágico de la vida* se debe ante todo al hecho de ser ésta una obra fundamentalmente autobiográfica, cuyas raíces se hunden en un momento específico de la vida de su autor: la llamada crisis unamuniana de 1897. Para muchos comentaristas, tal crisis fue la última (y la más grave) de una serie de crisis espirituales que Unamuno había sufrido a partir de su llegada a la Universidad de Madrid en 1880.[3] El *Diario íntimo* que Unamuno escribió a lo largo de este año de 1897 ofrece el testimonio de un joven escritor que había racionalizado gradualmente su fe religiosa hasta terminar con ella, y que intenta, desesperada e inútilmente, volver a las sencillas creencias católicas de su niñez para así encontrar una solución a su abrumador miedo a la muerte. Pero la crisis unamuniana de 1897 fue tanto una crisis de índole religiosa o espiritual como una crisis existencial que le llevaría a repasar su vida y actividad públicas y a encontrarlas deficientes. Por esta razón, el *Diario íntimo* representa también una feroz auto-crítica a los distintos papeles que Unamuno había desempeñado como escritor desde los años 80 en adelante. Ni el sabio, ni el periodista, ni el publicista político, ni el literato —todas ellas profesiones que el mismo Unamuno había cultivado hasta la fecha— se libran de la invectiva unamuniana. Por un lado, el escritor deja claro que todos sus correligionarios *intelectuales* le han alentado en su afán por racionalizar su fe católica y alejarse de ella, afán que le ha dejado con una sequedad espiritual que él ahora ve como causa y síntoma a la vez de su crisis actual. Por otro lado, Unamuno caracteriza a estos *intelectuales* como "hombres de la vanidad mental", esto es, como una categoría del ser humano particularmente obsesionada por el renombre y la fama.[4] El problema de la fama yace en el mismo centro del *Diario íntimo* unamuniano. Al criticar a los *intelectuales*, a los

[2] *Ib.*, pp. 46-69. Véase también Tanganelli, Paolo, "Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*", en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. II*, edición de chaguaceda toledano, ana, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 175-194.

[3] Véanse Benítez, Hernán, "La crisis religiosa de Unamuno", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Cuarta Época, Año iii, Núm. 9 (enero-marzo de 1949), pp. 12-88 y "Nuevo palique unamuniano", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Cuarta Época, Año iv, Núm. 16 (octubre-diciembre de 1950), pp. 479-551; Sánchez Barbudo, Antonio, "La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", en *Hispanic Review*, XVIII (julio de 1950), pp. 217-43 y "La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897: Dúplica a Hernán Benítez", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Cuarta Época, Año v, Núm. 18 (abril-junio de 1951), pp. 381-443 y *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1968; Zubizarreta, Armando F., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960; Cerezo Galán, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 227-269; tanganelli, Paolo, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, Biblioteca di Studi Ispanici 7, 2003.

[4] Véase Unamuno, Miguel de, *Diario íntimo*, edición de Etelvino González López, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, pp. 216 y 224-225.

estetas, literatos y hombres de la ciencia que viven pensando en el nombre que dejarán en la historia, Unamuno pone también al descubierto su personal obsesión con la fama, la cual le ha llevado a vivir y a escribir prefiriendo el efecto de sus palabras en su público a la sinceridad y veracidad de aquéllas. En su búsqueda de la fama, Unamuno ha vivido y escrito para la galería, dedicándose a la comedia y anteponiendo su nombre perecedero a su alma duradera; ha cultivado su *yo* público hecho de palabras, y por ende inauténtico e insustancial, a expensas de su *yo* íntimo, el que es o debe ser para Dios.[5]

Además de una descripción detallada de la crisis de Unamuno, el *Diario íntimo* ofrece también una posible salida a esta crisis. En lugar de rechazar el racionalismo o la razón para volver a la sencilla religión católica de su niñez, Don Miguel comienza a vislumbrar una nueva forma de fe nacida del incesante conflicto entre la razón y la fe, un *querer creer* que definirá plenamente quince años más tarde en el Capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida*. Asimismo, Unamuno conceptúa una posible sublimación de la idea de la fama que le llevará, con el tiempo, a presentar la búsqueda de renombre como una forma de auto-afirmación espiritual, capaz de enriquecer, no solamente la vida del individuo, sino la de la comunidad a la que éste pertenece; y recupera la actividad de la escritura también, al afirmar que, en lo sucesivo, escribirá no solamente en beneficio propio, sino principalmente para los demás: hará uso de la palabra para despertar a sus lectores y para unirse a ellos, formando así una nueva comunidad espiritual que represente a su patria soñada, su España ideal.

He aquí, por lo tanto, una red de inquietudes y preocupaciones ontológicas, religiosas y éticas que llegará finalmente a formar el entramado central de nuestra obra centenaria, aunque no sin antes pasar por el tamiz de otra obra clave que, junto con las notas que componen el *Tratado del amor de Dios*, representará el antecedente más claro de *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Unamuno conseguirá sublimar la idea de la fama, convirtiéndola, no sólo en una actitud y moral de batalla existenciales, sino también en una religión nacional, expresión, según el autor, del impulso intrahistórico y quijotesco del pueblo español y fundamento de un nuevo patriotismo cultural. Además, Unamuno dejará perfilado en esta obra su nuevo papel como escritor público, papel construido en base a una amalgama de diversos atributos pertenecientes al sabio, al periodista, al publicista, al literato, al educador y al predicador. A partir de este momento, Unamuno saldrá a la palestra pública cual Don Quijote moderno, dedicado a la tarea de despertar al dormido y conducirle hacia una mayor conciencia del valor espiritual de su vida.

Y así llegamos a *Del sentimiento trágico de la vida*, fruto de estos tres lustros de combates y búsquedas espirituales, y que, entendida desde el punto de vista del *Diario íntimo*, de *Vida de Don Quijote y Sancho* y del *Tratado del amor de Dios*, comienza a revelar su íntima razón de ser y su arquitectura secreta. Unamuno abre la obra con una declaración de intenciones: en el Capítulo I, titulado "El hombre de carne y hueso", el escritor afirma que su filosofía se centra, no tanto en la idea o abstracción "hombre" que aparece en las obras de tantos filósofos y científicos, desde Aristóteles a Rousseau

[5] Véase Roberts, Stephen G.H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 71-83.

y de los economistas hasta Linneo, como en "[e]l hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere", esto es, el hombre concreto cuya esencia, afirma Unamuno, siguiendo a Spinoza, consiste en el esfuerzo por perseverar en su ser, "en seguir siendo hombre, en no morir" (pp. 96-97 y 103-104). Este hombre concreto será el sujeto y el objeto de su filosofía, afirma Unamuno, sugiriendo al principio de la obra algo que terminará por confirmar explícitamente al final del Capítulo XI, esto es, que ha creado su cosmovisión filosófica a partir de una generalización de sus propias experiencias (véase p. 469).

Unamuno pasa luego a analizar las características específicas de este "hombre concreto", y comienza el capítulo II ("El punto de partida") con una serie de consideraciones epistemológicas, subrayando que, mientras que el instinto de conservación personal, que el escritor equipara con el hambre, nos ha proporcionado los cinco sentidos corporales, permitiéndonos percibir "el mundo sensible", el instinto de perpetuación de la especie, que Don Miguel equipara con el amor, nos ha proporcionado otras facultades, tales como el lenguaje y la razón, la imaginación y la fe, que nos permiten percibir otro mundo, "el mundo ideal" (pp. 125-131). Al cuestionar la tendencia a negar realidad objetiva a las creaciones de este segundo instinto (el amor), Unamuno señala ya que el resto de la obra se centrará en un análisis, no tanto de los sentidos corporales, como de las facultades creadas por el amor, y, sobre todo, dos de ellas, la razón y la fe, las cuales, juntas y en conflicto, ayudarán a conformar la nueva actitud vital que Unamuno había comenzado a vislumbrar durante su crisis de 1897.

En el meollo de aquella crisis religiosa y existencial se encontraban el hecho ineludible de la muerte y la obsesiva búsqueda de respuestas a la muerte, temas que trata Unamuno en el capítulo III de *Del sentimiento trágico de la vida*, titulado "El hambre de inmortalidad" y que posiblemente sea el más personal de toda la obra. Aquí, Unamuno da expresión a su profundo miedo a la muerte (y sobre todo a la nada) y subraya su deseo, no sólo de vivir y de pervivir, sino de crecer existencial y espiritualmente: "Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo" (pp. 144-145). Antes de analizar las implicaciones ontológicas de su nueva cosmovisión, sin embargo, Unamuno necesita primero considerar las respuestas a la muerte ofrecidas por las dos facultades que ya ha puesto de relieve en el capítulo II (y que había subrayado también con tanta insistencia en el *Diario íntimo*), esto es, la fe y la razón, y les dedica los capítulos IV y V, centrándose, sobre todo, en las limitaciones de cada una de ellas. En el capítulo IV, "La esencia del catolicismo", ubica el origen de la religión cristiana en el anhelo humano de inmortalidad para luego demostrar que el esfuerzo continuo por racionalizar la fe finalmente acaba destruyéndola, mientras que, en el capítulo V, "La disolución racional", subraya la necesidad humana de la razón, recalcando a la vez que, al analizarse a sí misma, la razón termina disolviéndose y degenerándose en el más profundo escepticismo.

Las limitaciones de ambas facultades nos dejan, como reza el título del capítulo VI, "[e]n el fondo del abismo", donde "[n]i, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de

vida y verdadera finalidad a ésta" (p. 241). De la misma forma que este abismo había sido el mismo centro de la crisis de 1897, lo es también en *Del sentimiento trágico de la vida*. Y no obstante, este centro abismal supone también una salida y una solución, ya que, como afirma Don Miguel, "he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos" (pp. 241-242). En realidad, la razón y la fe (o lo que Unamuno a veces llama simplemente "la vida") se necesitan mutuamente: aquélla sólo puede operarse sobre lo que es irracional mientras que la fe y la vida sacan esperanza del escepticismo al que conduce la razón (p. 247). Del conflicto entre las dos, añade Unamuno, surgirán una nueva forma de religión y una nueva moral de batalla: la duda creada por el abrazo entre la razón y la fe dará nuevo ímpetu a ésta, transformando el creer en un querer creer que renacerá constantemente de las cenizas del escepticismo, convirtiendo asimismo a la vida y la fe en una incesante búsqueda de sentido y de permanencia (pp. 251 y 265-266).

A lo largo de los seis primeros capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*, por lo tanto, Unamuno nos lleva por un camino a todas luces autobiográfico, revelándonos el proceso que le ha permitido transformar las inquietudes que surgieron durante la crisis de 1897 en la base de una nueva posición vital y espiritual. Lo que le queda por hacer en la segunda mitad de la obra es explorar las implicaciones de esta nueva posición. En los capítulos VIII ("De Dios a Dios"), IX ("Fe, Esperanza y Caridad") y X ("Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis"), Unamuno se centra en temas teológicos, indagando en el concepto de Dios, en el carácter creativo y volitivo de la fe, y en la religión y las distintas formas de representar la vida eterna. En los capítulos VII y XI, probablemente las secciones más originales de la obra, mientras tanto, el escritor vasco concentra su atención principalmente en temas ontológicos, psicológicos y éticos.

Unamuno ya había establecido en el capítulo VI que la vida es, o debe ser, conflicto: conflicto entre las distintas facultades que nos ayudan a entender el mundo y conflicto también entre todos los seres humanos, al luchar cada uno entre sí por conseguir la pervivencia y la inmortalidad. En los capítulos VII y XI, el escritor intentará sublimar la agresividad inherente en tal visión de la vida humana para transformarla en una ontología, psicología y filosofía ética que resulten de beneficio mutuo para todo el mundo, esto es, tanto para el yo como para el otro. Y Unamuno es capaz de conseguir esta sublimación gracias a su convicción de que el yo necesita al otro para vivir, para conocerse y para inmortalizarse. El punto de partida que Don Miguel establece en el capítulo VII (titulado "Amor, dolor, compasión y personalidad") es que el yo cobra conciencia de sí mismo a través del dolor o, para ser más exacto, a través del dolor creado por la conciencia de su propia mortalidad. Tal dolor da lugar en el yo a un "amor espiritual a sí mismo", a una "compasión que uno cobra para consigo", que, lejos de ser una forma de egoísmo, hace posible que el yo perciba y conozca a los demás seres vivos, concibiéndolos como otros yoes que padecen dolor y que por lo tanto también merecen ser compadecidos y amados (p. 280). Y, sin embargo, el dolor, y más exactamente el dolor causado por lo ajeno, tiene una función aun más específica para Unamuno, una función ontológica que el escritor define de la siguiente manera:

> El dolor es el camino de la conciencia, y es por él cómo los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy. (p. 283)

Según esta visión ontológica unamuniana, el otro desempeña una función imprescindible para el yo, ya que establece y representa los límites de éste, proporcionándole así la capacidad de percibirse y de conocerse como un ser diferenciado e individualizado. El yo, por lo tanto, no puede ni vivir ni conocerse sin el otro, aunque esto no quiera decir, claro está, que vaya a actuar de forma pasiva o dócil frente a éste. Al contrario: la conciencia de sus límites, causada y fomentada, a la vez, por la presencia del otro, es precisamente lo que le impulsará al yo a intentar superar tales límites, esto es, a intentar ensanchar su conciencia hasta llenar con ella el Universo y conseguir así la inmortalidad. Ahora bien, el yo tendrá que asegurarse de que, al buscar esta meta, no termine venciendo o destruyendo al otro, ya que, de ocurrir así, aquél perdería sus límites y, con ellos, su propia identidad y sentido de ser. Unamuno, por lo tanto, resume la relación entre los seres humanos de la siguiente forma cuasi-paradójica: "la evolución de los seres orgánicos no es sino la lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose" (p. 285).

Es posible deducir, así pues, que, para Unamuno, el otro es una necesidad, un acicate y también una amenaza. Amenaza porque el otro es, en realidad, otro yo que se encuentra asimismo buscando superar sus límites, destacar, sobrevivir, inmortalizarse. Y es ésta la razón por la que, en el capítulo XI (titulado, simplemente "El problema práctico"), Unamuno luchará por transformar tal relación agresiva y amenazante entre el yo y el otro en la base de un nuevo sistema ético capaz de explicar en términos prácticos cómo todos los yoes pueden satisfacer su "aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose". La respuesta, según Unamuno, se halla en el concepto de "insustituibilidad". Cada persona debe vivir su vida de modo que se haga a sí misma irreemplazable, ya que, de esta forma, podrá llegar a dominar a los demás, penetrando sus conciencias y transformándose en una parte imprescindible y duradera de ellas. Como él dice, hay que vivir "obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos; dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible" (p. 439).

Y es evidente que esta posición ética involucra a todos los yoes, ya que está basada en la idea de que todos los seres humanos están —o deberían estar— luchando entre sí en pos de la dominación y perduración espirituales. Unamuno, por lo tanto, está definiendo una relación entre el yo y el otro donde intentan dominar el uno al otro sin llegar a destruirse. "La más fecunda moral es la moral de la imposición mutua" (p. 448), escribe, antes de añadir:

> Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora.

> Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas, es como recibo las suyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo de imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana. (pp. 448-449)

Esta cita, que nos lleva al mismo corazón de la ontología y psicología unamunianas, se ve plagada de un vocabulario agresivo relacionado con la dominación, la imposición y el deseo casi animal de devorar al otro. Y, sin embargo, Unamuno está definiendo aquí una relación apasionada entre dos yoes que se entregan y se dominan mutuamente en pos de una inmortalidad tanto individual como colectiva. Aunque, en ocasiones, el pensador sugiere en *Del sentimiento trágico de la vida* que el verdadero fin de su filosofía de mutua imposición entre individuos es la creación de un Dios que represente la Conciencia Universal, esto es, la totalidad y unión de todos los yoes (véanse, por ejemplo, pp. 295-296), lo que realmente le interesa a Unamuno en esta obra es afirmar un *modus vivendi* que rija la relación entre individuos, proporcionando a la vez, como dice en esta última cita, "sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana". No es de sorprender, por lo tanto, que Unamuno termine este capítulo XI afirmando que la cosmovisión que ha ido definiendo en *Del sentimiento trágico de la vida* consiste en realidad en un sentimiento quijotesco, eje de un nuevo patriotismo espiritual español, ni que añada que ha sacado esta cosmovisión de lo más profundo de su propia alma: "Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España" (p. 469).

Del "problema práctico", Unamuno pasa finalmente a la Conclusión, titulada "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea". En este último ensayo, Unamuno resume y ensancha el mensaje central de *Del sentimiento trágico de la vida* al dejar claro que ya, no sólo la vida, sino también la totalidad de la historia humana puede entenderse bajo la perspectiva de una lucha entre la fe y la razón: la historia, para el escritor vasco, es esencialmente cíclica, con épocas dominadas por la fe (por ejemplo el Medioevo) seguidas de otras dominadas por la razón (por ejemplo la época moderna, que ha sido creada y moldeada por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución). Y sin embargo, a pesar de haber establecido en los capítulos centrales de la obra la necesidad de un conflicto permanente entre estas dos facultades, Unamuno hace gala en esta conclusión, no sólo de una evidente antipatía hacia el mundo moderno de la ciencia y la razón, sino también de una ostentosa simpatía hacia el mundo medieval de la fe e incluso hacia la Contrarreforma y la Inquisición (p. 485). La razón tras esta deliberada distorsión de su propio mensaje, que utiliza para transformar este ensayo en una agresiva diatriba de las más reaccionarias de su carrera, se encuentra en el hecho de que Unamuno escribiera esto con un blanco muy específico en mente. Tanto las referencias a la obsesión contemporánea con la Cultura, la Ciencia (las dos palabras con mayúscula) y el progresismo (pp. 473-475), como los ataques contra los "bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante", para quienes Europa

se ha convertido en "una categoría casi metafísica" (pp. 478 y 514), van claramente dirigidas a la nueva generación de intelectuales españoles y, ante todo, a su líder José Ortega y Gasset, antiguo discípulo de Unamuno que gradualmente, y sobre todo a partir de 1909, torna contra su maestro al criticar las inquietudes religiosas y místicas de éste y caracterizarle de antieuropeo y de "energúmeno español".[6] La venganza de Unamuno se halla en este último ensayo de *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Don Miguel exagera su propia posición con el fin de *épater les jeunes*.

Y, sin embargo, la misma exageración que caracteriza esta Conclusión le permite a Unamuno consolidar el papel de Don Quijote contemporáneo que había estrenado siete años antes en *Vida de Don Quijote y Sancho*. El tema principal de la Conclusión no es solamente el quijotismo como religión nacional sino la figura del propio Don Quijote y, en particular, su capacidad para afrontar el ridículo. Al estudiar la psicología del héroe cervantino, Unamuno está analizando también su propia postura como escritor público dispuesto a aguantar el ridículo y el desprecio de los que rinden culto a Europa y a la modernidad. Y esta identificación entre Unamuno y Don Quijote sirve también para confirmar retrospectivamente que todos los aspectos de la vida humana que han sido analizados en esta obra —desde el modo de conocer el mundo hasta la moral de la imposición y dominación mutuas— son aspectos también de la vida y del quehacer del intelectual quijotesco unamuniano. En breve, *Del sentimiento trágico de la vida* nos ofrece, tanto un estudio detallado de la anatomía del intelectual unamuniano, como un programa y una declaración de intenciones.[7]

A partir del momento de la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*, hace cien años, Unamuno se echó a la arena pública, poniendo en práctica su programa intelectual a través de un nuevo tipo de artículo de prensa que le permitiría transformarse a sí mismo en un auténtico "agitador de espíritus", en desfacedor de los entuertos del sistema de la Restauración y en paladín de la embrionaria democracia parlamentaria en España. Además, tal y como revela el título de la Conclusión, Unamuno desempeñaría también un papel importante en la "tragicomedia europea contemporánea", al combatir la nueva Inquisición de la Ciencia y la Cultura que, según él, estaba "desesenciando" al continente (pp. 473 y 479). Al año siguiente, mientras Europa comenzaba a destruirse en las trincheras de la Gran Guerra, el mensaje trágico-quijotesco de Don Miguel cobraba todavía más trascendencia y relevancia.

[6] Para un análisis de la relación entre Unamuno y Ortega y de la influencia que tuvo esta relación sobre la redacción tanto del *Tratado del amor de Dios* como de *Del sentimiento trágico de la vida*, véase la Introducción de Nelson Orringer a Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios*, *o.c.*, pp. 46-50 y 57-69.

[7] Véase Roberts, Stephen G.H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, *o.c.*, pp. 121-142.

Tres textos desconocidos de Unamuno en *"Heraldo de Madrid"*

MANUEL Mª URRUTIA LEON
Universidad de Deusto (Bilbao)

El diario vespertino *Heraldo de Madrid* fue fundado en 1890 por Felipe Ducazcal y Lasheras. Su primer director fue Augusto Suárez Figueroa, sustituido pronto por José Gutiérrez Abascal. En 1893 el diario sería adquirido por el importante político liberal José Canalejas, su hermano Luis y un grupo de personas que compartían las ideas políticas de Canalejas, que mantenía una postura de independencia dentro del *Partido Liberal*. Una persona próxima a Canalejas, José Francos Rodríguez, se convertiría en director de la publicación a partir de 1902. La influencia del político liberal en el diario duraría hasta el año 1906, en que lo vendería a la importante empresa periodística *Sociedad Editorial de España*, que editaba dos de los periódicos más notables de la época: *El Imparcial* y *El Liberal*. En esos primeros años, podemos citar entre sus colaboradores más importantes a Clarín, Luis Morote, Luis Bonafoux, Carmen de Burgos ("Colombine"), Luis Bello y Miguel de Unamuno. Por lo que se refiere a este último, aproximadamente el 75% de su presencia en el diario (tanto de sus artículos, conferencias o noticias sobre sus actividades), se sitúa en este momento inicial, concretamente entre 1898 y 1906. Periodo en el cual, desde el punto de vista político, el diario fue portavoz de las ideas liberales democráticas de Canalejas, como la defensa de la Ley de Asociaciones para el control de las comunidades religiosas o de una política social a través del intervencionismo estatal, ideas que compartía Unamuno. Las huellas de la presencia del bilbaino en el periódico se pierden más allá de 1910.

Heraldo de Madrid sería uno de los diarios más importantes en las primeras décadas del siglo, a la altura, en número de ventas, de *La Correspondencia de España*. Así lo atestiguan Seoane y Sáiz en su *Historia del periodismo en España*:

> Probablemente fue en estos primeros años del siglo el periódico de mayor tirada, que testimonios diversos y más o menos fiables sitúan en torno a los 100.000 ejemplares. Las estadísticas de 1913 le atribuyen 124.000.[1]

El periódico se situaría en la órbita del republicanismo de izquierdas en la época de la Segunda República, alcanzando en torno a los 150.000 ejemplares de tirada. Desaparecería tras la guerra civil, en 1939, en que fue incautado por los falangistas.

Entre 1898 y 1910, en que Unamuno está presente en la publicación madrileña, hemos encontrado ocho textos firmados por el escritor, y de ellos tres aún permanecen

[1] Seoane, María Cruz y Sáiz, María Dolores, *Historia del periodismo en España. Vol. 3. El siglo XX: 1898-1936,* Madrid, Alianza, 1996, p. 76. Con este libro hemos podido completar la información recogida directamente de la consulta de la publicación madrileña.

desconocidos. Se trata de un artículo y de dos cartas (una dirigida al director del periódico y otra a Manuel Machado), que reproducimos a continuación.

UNIVERSIDAD HISPANOAMERICANA

(1)
Señor director del HERALDO DE MADRID

Mi querido amigo:

Del telegrama que su corresponsal en esta, el Sr. Pedraz, les remitió reseñando el banquete que se dio aquí al doctor Cobos parece deducirse que fui yo uno de los que abogaron por el establecimiento en España de una Universidad hispanoamericana. Creo deber rectificarlo.

Dije bien claro, y ahora lo repito, que semejante proyecto me parece hoy por hoy fantástico y absurdo. Reconozco las buenas intenciones y los laudables propósitos de los que patrocinan la idea; pero creo firmemente que pierden el tiempo.

La verdad es que ni aquí nos interesamos gran cosa por lo que a América respecta, hasta tal punto, que la inmensa mayoría de los españoles que pasan por ilustrados ignoran los límites de Bolivia o hacia dónde cae la República del Salvador, ni los americanos sienten ganas de venir acá.

Piensan que no hay cosa alguna que puedan aprender en España mejor que en Francia, Alemania, Italia, Inglaterra, etc., ya que en cuanto al castellano saben el suficiente para entenderse y muchos de ellos repugnan, y con razón, nuestras pretensiones al monopolio de su pureza y casticismo.

Lo que dije en el banquete al doctor Cobos, y ahora repito, es que movimientos como el que este entusiasta y benemérito español provoca nos deben servir para fijarnos en aquellas naciones de lengua castellana y estudiar las causas de su desvío. Que no son otras que el espíritu de intolerancia y exclusivismo que nos domina.

En orden a la enseñanza, creen por allá que nuestros Institutos de ella son baluartes de lo que llaman sistema gótico, y en gran parte no les falta razón.

Antes de pensar en atraer a nadie de fuera debemos cuidarnos en modificar nuestro ambiente, liberalizándolo del todo, y para poder merecer un día el que vengan a estudiar aquí americanos es menester, entre otras cosas, llevar a cabo lo que propongo en la última de las conclusiones de mi ponencia para la próxima asamblea universitaria de Barcelona, y es la derogación solemne y formal de los artículos 295 y 296 de la ley de Instrucción pública y del 2º del Concordato, en que se establece la inspección de la enseñanza por los señores obispos y demás prelados diocesanos.[2] *No olvidemos que en la América española toda el laicismo es ley de la enseñanza.*

No creo, pues, en la posibilidad de que una Universidad hispanoamericana que se estableciese hoy en España fuera otra cosa que un fracaso ruidoso, un parto de los montes, y lo peor que podría suceder es que llegara a inaugurarse.

Siento tener que pensar así; pero no soy de los que se callan las dificultades de las cosas, ni mucho menos de los que tratan de engañarse y engañar a los demás.

[2] La ponencia fue publicada y puede leerse en las *Obras Completas* de Unamuno. "*La enseñanza universitaria*. Ponencia presentada en la II Asamblea Universitaria, celebrada en Barcelona del 2 al 7 de enero de 1905", en: Unamuno, Miguel de, *Obras Completas*, Edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 9 tomos, 1966-71 (tomo IX, p. 143).

No creo, además, que tenga el Estado español derecho a instituir esa pomposa Universidad mientras no tenga como debe tener sus atenciones ordinarias y corrientes de enseñanza. Como dije en el banquete, no hay derecho a ponerle zapatos de raso a un hijo cuando andan los demás con alpargatas rotas o descalzos.

Ni creo que la cosa es de dinero, dinero y dinero, como se dice. No; es de espíritu, espíritu y espíritu. Y el espíritu significa, ante todo y sobre todo, libertad de conciencia, sinceridad y ánimo viril para osar discutirlo todo, absolutamente todo, libres de imposiciones doctrinales.

Sabe cuán de veras es su amigo

MIGUEL DE UNAMUNO[3]

Salamanca, 27-12-1904.

DON MIGUEL UNAMUNO
RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

(2)
LO DE LA SANTA RUSIA

Apenas nos enseña nada la experiencia ajena cuando viene no más que en forma de advertencias, ideas o doctrinas y no incorporada a utensilios, artefactos o mecanismos. Si no fuera por las diferentes máquinas de vapor, de muy poco nos serviría, si es que de algo, cuanto sobre el vapor y sus propiedades hayan escrito todos los que de ello han tratado. El que lega un utensilio lega con él la ciencia toda que concurrió a crearlo.

[3] *Heraldo de Madrid*, Madrid, 28 de diciembre de 1904. Tres días antes de escribir el presente texto, el 24 de diciembre, Unamuno había publicado en la ciudad salmantina, en *Gente Joven*. *Semanario Literario Ilustrado*, un artículo en que explicaba con mayor detenimiento su postura desfavorable frente a tal iniciativa. Llevaba por título "La Universidad Hispano-Americana", y lo recogimos en: Urrutia León, Manuel, «Artículos salmantinos dispersos de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, vol. 39, 2004, p. 226.

Y una cosa análoga ocurre con la Historia. La Historia, tomada como el simple relato de las cosas que pasaron entre los hombres, es una de las disciplinas menos educadoras. Apenas pasa de ser el género literario. En cambio, la Historia, en el sentido del curso mismo de los acontecimientos humanos, es útil y educadora en cuanto deja utensilios sociales, instituciones, leyes, hábitos. La Revolución francesa influye en la vida social de la Francia de hoy, en virtud de lo que legó a ésta; pero me permito dudar de que influya cosa alguna el recuerdo de lo que pasó entonces. El hombre, individual y colectivamente, es un animal olvidadizo. Y, sobre todo, no escarmienta jamás en cabeza ajena.

Ahí está lo de la santa Rusia, que trae a la memoria de muchas gentes la Revolución francesa. Es seguro que los consejeros del Zar saben qué fue esa famosa Revolución, y hasta muchos de ellos habrán leído las historias que de ella se han escrito, recreándose en su lectura y diciéndose: "La verdad es que a este pobre pueblo no le falta razón". Pero si ahora se les recuerda eso, es también seguro que responderán, como si lo oyese: "El caso no es el mismo; hay una enorme diferencia del estado del pueblo francés a fines del siglo XVIII al estado del pueblo ruso a principios del siglo XX".

Y lo que dirán —de esto no debe cabernos duda— es que más sabe el loco en su casa que el cuerdo en la ajena, y a qué se meten los intelectuales —los odiosos y odiados intelectuales— a juzgar de lo que a Rusia conviene.

Tiene una curiosísima psicología la resistencia de los Gobiernos tiránicos y la resistencia de todo sistema anacrónico de gobernar.

Poco sé de lo que pasa en Rusia y de cómo piensen y se expresen los partidarios de la resistencia; pero no se necesita ser muy avisado para barruntar, a través de lo que nos cuentan, que la opinión del elemento intelectual europeo es uno de los motivos más poderosos que alientan a los reaccionarios rusos en su campaña de bárbara represión. No puede tolerarse que esos miserables escritorzuelos pretendan dirigir la gobernación de un pueblo como el ruso.

Las doctrinas que propagan los revolucionarios no son más que delirios y extravagancias de extranjeros, doctrinas exóticas, disparates germánicos o británicos, cosas que acaso sean buenas para ellos —si es que lo son—, pero no para el pueblo ruso; paradojas y, sobre todo, errores manifiestos, pues que están en contradicción con los principios de la santa Iglesia ortodoxa. El hereje es un traidor a la patria, un mal ruso. Lo castizo es el knut y el ukase; lo castizo es el Zar y el Santo Sínodo.

El presidente del Santo Sínodo ha declarado que Rusia se sustenta sobre el zarismo y la ortodoxia; es decir, sobre la alianza del Altar y el Trono. Y en esta alianza rara vez se sabe quién pierde más, si el trono o el Altar o, mejor dicho, si la patria o la religión. Por mucho que la patria pierda ligando su existencia a la de una forma determinada de culto religioso, pierde mucho más la religión ligándola a una patria. La religión será o individual o universal; mejor dicho, tanto más universal cuanto más individual sea, y precisamente por serlo —pues lo que es de cada uno de los hombres lo es de todos—; pero nunca nacional. Nacionalizar una fe religiosa es degradarla y envilecerla.

Pero los tiranos del pueblo ruso no deben pensar así. La ortodoxia es para ellos el patriotismo, y cabe suponer que juzguen más peligroso a un protestante o a un católico que no a un ateo, porque el ateo no trasciende a país alguno y el protestante huele a alemán o inglés y el católico a latino. Ateo es una de las cosas más inocentes que se puede ser para esos singulares ortodoxos por casticismo.

¿Tolstoi? ¿Gorki? ¿Qué es eso? Unos extravagantes, ganosos de popularidad, que escriben singularidades porque se hable de ellos, y que se han educado atracándose de libros franceses, ingleses y alemanes; unos malos rusos.

A Rusia hay que gobernarla en ruso y no en inglés, y todas esas libertades traducidas son mandingas y embolismos con que embaucan al pobre pueblo cuatro intelectuales. El pueblo ruso no está preparado para semejantes libertades, ni sabría qué hacer de ellas. Y además, ¿qué saben de nuestras cosas?

Y viene lo más grave, lo que mas parece indignar a los tiranos, y es que aprovechen esas gentes para armar revoluciones la ocasión en que el honor de la patria se halla empeñado en una guerra con el Extranjero. Y no sirve que se les diga que la guerra no es del pueblo ruso contra el japonés, pues aquél no ha recibido agravio alguno de éste, sino que más bien podrá llegar a considerarle un día como su liberador; no basta esto. Cuando al que manda a un pueblo se le ocurre meterse en una empresa absurda y acaso perversa, el pueblo debe ayudarle y sacrificarse al error o a la maldad de su Soberano.

Eso de indignarse porque el pueblo aproveche la guerra exterior para tratar de sacudir sus cadenas me recuerda lo de un fabricante amigo mío, que estaba irritadísimo porque a sus obreros se les ocurrió declararse en huelga cuando, teniendo más pedido, necesitaba más de ellos. Y porque intenté convencerle de que eso era lo natural y esa la ocasión en que mejor podían declarársele en huelga con probabilidades de conseguir lo que buscaban —y la huelga es tanto más justificada cuanto es más probable conseguir lo que con ella se busca—, porque intenté convencerle de esto por poco me pega. Si llega a ser Zar y yo súbdito suyo, me deporta a Siberia o me hace ahorcar por traidor a la patria.

Ahora en que está Rusia empeñada en una contienda con el Japón, y en que los ojos todos están sobre ella y su prestigio en juego, ahora es cuando se les ocurre rebelarse a esos locos. ¡Duro con ellos! No parece sino que lo hacen adrede para dar la razón a esos sucios alemanes, que tan mal hablan de nosotros, sin conocernos, por supuesto, o a esos pérfidos ingleses, que nos están acechando. En esto anda el oro inglés; no cabe duda.

¡Y hablan luego de tiranía!… ¿Puede haber más libertad que en esta santa Rusia? Sospecho que piensen así, porque tengo entendido que en licencia de malas costumbres y en tolerancia al vicio se abre allí mucho la mano. Y no me sorprende. En estas santas Rusias se ponen los mandamientos de la santa Iglesia ortodoxa por encima de los de la Ley de Dios, y el de no inclinarse ante un icono es más grave que al pasar la noche en vergonzosas orgías. La pornografía es un derivativo de la herejía.

¡Hablan de tiranía!... Decididamente, esos que se llaman europeos por antonomasia son insoportables; no debe hacerse caso de esa especie de cofradía, que han formado los intelectuales de los países que se tienen por cultos, tratando de imponernos su criterio. Eso sería la muerte del casticismo ruso, el fin de nuestra fisonomía como pueblo. No podemos ni debemos renegar de nuestras gloriosas tradiciones.

Y luego viene lo más terrible, lo más triste, lo más desconsolador, y es esas masas inconscientes de pobres soldados que, muertas sus almas por la más degradante disciplina, disparan contra sus padres y sus hermanas y defienden la causa de los que los tiranizan. Esta disciplina es el misterio de iniquidad de los pueblos embrutecidos. ¡Pobre santa Rusia!

¿Y qué pensarán esos tiranuelos que engañan al Zar del ruso que diga: si Rusia ha de ser así, mejor es que no sea? Este sí que será el monstruo de la impiedad, es decir, del antipatriotismo. No olvidemos que la razón que dieron para condenar a Jesús a

muerte los que le condenaron es que era antipatriota, que con sus predicaciones hacía que los romanos destruyesen la nación judía.

A todo lo cual no cabe sino poner como comentario aquello de: Quos Deus vult perdere, dementat prius.

MIGUEL DE UNAMUNO.[4]

(3)
MIGUEL DE UNAMUNO A MANUEL MACHADO
sobre el libro "Caprichos"

Mi querido amigo:

Me han llegado muy a tiempo sus Caprichos, y los he leído una vez ya, como se debe leer esas cosas, en voz alta y sin apoyar, no más que deslizándose sobre los versos. Lo que queda, queda. No busco su letra, sino su música; pero, entiéndase, la música interna, la espiritual.

Lo que siempre me llena más en sus leves poemitas, en esas hojas sueltas de pura poesía, es lo poco que de conceptual tienen. Y no cabe decir cuánto vale esto en nuestra España, en que se ha tomado y se sigue tomando por poetas a unos señores muy graves y de mucho sentido común que escriben discursos en verso; elocuencia rimada, que dice Junqueiro. Eso que usted hace, lanzar latidos del corazón o pasajeras caricias de la luz en sus ojos, eso no acaba de entrar.

Esta gente, amigo Machado, es brutalmente materialista, y lo que no toca, no existe para ellos. El espíritu de que hablan es un espíritu espiritualmente material, cuya existencia, substantividad, simplicidad, etc., etc., hay que probar.

¡Probar, querido amigo, probar! Para estos bárbaros no hay sino cosas lógicas. Y los versos de usted son ilógicos, hermosamente ilógicos, hasta en la forma. Nada en ellos de esas lañas lógicas, de esas partículas conjuntivas, copulativas, disyuntivas… discursivas, en fin, que hacen tan inaguantable nuestra literatura, nada de "comos", "luegos", "asís", etcétera, etc. Me gusta esa sarta sin cuerda de impresiones fugitivas, ese desgrane de notas. En eso se descansa.

Usted no prueba nada. ¡Gracias a Dios que me encuentro un español que no quiere probar nada ni dar remedio para nada! Usted lo dice muy bien en su Mutis —que es todo un sistema filosófico—: "Sed muy felices / con vuestra vida / y un tomo grande / para escribirla…" Pero es que la viven para escribirla y no que la escriban porque la han vivido… ¿Y no me pasa lo mismo?… ¿No trabajo acaso, miserable de mí, para que mi nombre quede escrito?... Conozco la enfermedad, amigo, la conozco muy bien, y sus versos de usted me traen auras de otro mundo… de un mundo que no he vivido.

Me dedica usted su Kyrie-eleison —¡gracias!—, y hay que entonarlo. Hay que entonarlo para que el Kyrios, el Señor, surja en nuestro pecho y que tengamos piedad, empezando por nosotros mismos. En una poesía inédita de las que guardo para cuando dejen de llamarme sabio, erudito, ilustre y otras cosas feas, digo: "Perdónate / si tú

4 *Heraldo de Madrid*, Madrid, 2 de febrero de 1905.

no te perdonas / no te perdona Dios", etc. "Que seamos buenos para librarnos de la pena…", dice usted. Sí, para librarnos de la pena de sentirnos malos, que es la única pena de veras penosa. ¿Cuándo escribe usted su Sagesse? Es lo mejor que puede hacer uno: confesarse en público.

No tengo que decirle cómo me enjuagué la boca con su Hija del ventero, habiendo acabado de digerir el Quijote, de Cervantes, y de lanzar el mío a la ramplonería ambiente. Esa hija del ventero, que pasa por el Quijote en dulce penumbra; esa, cuyo corazón solitario se alimentó de las leyendas caballerescas; esa pobre, que es la que más pierde con la derrota del ideal, "con sus ojos garzos / ve morir el día / tras el horizonte. / Parda y desabrida / la Mancha se hunde / en la noche fría…" En la noche fría se hundió la Mancha cuando quitaron de las manos los libros de caballerías a las hijas de los venteros, a las que sueñan la vida al borde de los caminos reales, viendo venir gentes de acá para que se vayan allá, y es como si no fueran. Aunque no; las gentes que son, las que verdaderamente son, son las que pasan un momento ante nuestros ojos. Y con todo igual.

Y así resulta que fijando usted momentos fugitivos, impresiones de esas que nos afloran el sentido, hace la obra más objetiva. Es lo único que es igual para otros. Voy convenciéndome de que lo más profundo es quedarse en la corteza de las cosas, porque las cosas no tienen sino corteza. Cuando niños desbaratamos cuanto cae en nuestras manos para sacarle las tripas, pero las cosas no tienen tripas. Sólo las tenemos los hombres, y muy sucias, por cierto. Y de esas condenadas tripas viene la Lógica y huye la Poesía. A lo sumo, aspiremos al buen vaso de vino del maestro Berceo, el cantor balbuciente… Y todo canto, ¿no es balbuceo? La Poesía arranca del lenguaje infantil, y sólo es poeta el que va creando el lenguaje según habla, aunque sus palabras sean las que ya otro empleó.

Y la noche pensaba
en venir…

¡Qué cosa tan honda, tan creativa, ha dicho usted con esto!

Yo creo que las palabras no son definitivas hasta no haber sido empleadas en poesía, en verdadera poesía. El ritmo cierne la lengua como en la era se apura la mies aventándola con el bieldo luego de haber apañado con el cambizo la paesa. El aire se lleva el tamo y la paja, y lo que cae a los pies del aventador es ya grano limpio, pronto para ir a la muela a dar harina.

La labor de despelmazar nuestra lengua castellana, de desgranarla algo, de hacerla más mollar y más suelta es labor de todos los poetas. Ponga usted parte en ello. ¡Al demonio los discursos en verso!

Y aun me queda por decir de sus Caprichos. Cuando vuelva a leerlos en otro rato en que busque alivio y descanso.

Verá usted, amigo Machado, cómo dicen de usted que está extranjerizado, que todo eso sabe a este o el otro modernista —¿se gasta todavía esa palabreja?— francés, porque no les sabe a rancio de ayer, que no ya de antier o de trasantier, a siglo XVII. Yo también lo oigo, y cuando me dicen que no soy español, suelo decir, con la modestia que me caracteriza: "¿Y no será que no lo son ellos y lo soy yo? ¿No será que soy el último español que queda? ¿O tal vez el primero de los que han de venir? Somos ya unos cuantos, démonos las manos y ¡adentro! ¿Cuántos somos? O mejor: ¿cuánto somos?

Usted cante y vayan sus cantos a perderse donde se perdieron. Sólo se gana canto que se pierde, que se derrite en el corazón y en el oído de quien lo oye. La ambrosía y el néctar no dejan residuo alguno; el buen incienso debe quemarse por entero; mala cosa cuando quedan cenizas, recuerdos concretos, condenada lógica.

— ¿Qué dice? ¿Qué dice? —me preguntaban una vez.

— No dice nada; canta. Decir, dice cualquiera.

Le abraza su amigo,

MIGUEL DE UNAMUNO[5]

[5] *Heraldo de Madrid*, Madrid, 1 de enero de 1906.

Proyecto "Leibniz En Español": Ensayos de Teodicea

JUAN ANTONIO NICOLÁS
Universidad de Granada

1. Proyecto "Leibniz en español"

La Sociedad española Leibniz (SeL) ha puesto en marcha el proyecto "Leibniz en español" (www.leibniz.es) cuyo objetivo es la edición en idioma español de las "Obras filosóficas y científicas" de G.W. Leibniz, en 20 volúmenes, publicadas por Editorial Comares (Granada, España). El proyecto cuenta con un Comité editorial, un Consejo asesor Internacional y un Equipo de investigación, todo ello coordinado por el Prof. Juan Antonio Nicolás de la Universidad de Granada.

En total participan en este proyecto más de 50 investigadores y profesores de Universidades de España, Portugal y Latinoamérica (México, Argentina, Chile, Colombia, Brasil, Venezuela, Costa Rica). Se cuenta además con el asesoramiento de los principales editores alemanes, franceses, norteamericanos e italianos de la obra de Leibniz. En particular colaboran los cuatro centros alemanes dedicados a la edición de la obra original leibniziana: "Leibniz-Archiv" de Hannover, "Leibniz-Forschungsstelle" de Münster, "Leibniz-Editionsstelle" de Potsdam y "Leibniz- Arbeitsstelle" de Berlín.

El objeto inicial de estudio es la inmensa, diversa y dispersa obra de Leibniz. Se ha contado con las ediciones clásicas (Gerhardt, Couturat, Foucher de Careil, Grua, Pertz, Dutens, Erdman, Robinet) y con la edición de la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften y la Göttingen Akademie, que llevan a cabo el impresionante proyecto de edición crítica de la obra completa de Leibniz. Esta edición ha publicado aproximadamente la mitad de los textos existentes, tras más de un siglo de trabajo, lo cual da idea de la dificultad de trabajar con la obra leibniziana.

Después un difícil trabajo de selección de textos, nuestra edición contiene los siguientes volúmenes: Filosofía del conocimiento (vol. 1); Metafísica (vol. 2); Ciencia general (vol. 3); Enciclopedia (vol. 4); Lengua Universal, Característica y Lógica (vol. 5); Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano (vol. 6); Escritos matemáticos (vol. 7); Escritos científicos (vol. 8); Escritos médico-filosóficos (vol. 9); Teodicea (vol. 10); Escritos teológicos y religiosos (vol. 11); Escritos éticos, políticos y jurídicos (vols. 12 y 13); Correspondencia (vols. 14-19); Índices (vol. 20).

Cada volumen cuenta con un equipo formado por uno o dos editores y varios traductores. El trabajo de cada equipo en su volumen es independiente, y está supervisado por el Comité editorial, responsable último de toda la edición.

El proyecto se puso en marcha en el año 2003 y fue planificado en varias fases. La primera fase ha consistido en constituir un grupo de investigadores responsables

del proyecto, elaborar un plan de edición (número de volúmenes, contenido de los mismos), acordar las normas de edición por las que ha de regirse todo el trabajo, seleccionar a los editores de cada volumen, buscar traductores experimentados y buscar financiación. El resultado de esta primera fase se recoge en la página web www.leibniz.es La segunda fase consistió en elaborar una propuesta de contenido de cada volumen, seleccionando los textos principales de la temática correspondiente. La propuesta de los editores ha sido discutida, reelaborada y aprobada por el Comité editorial. A partir de ahí cada equipo ha comenzado el trabajo de traducción. Entretanto se ha ido encontrando financiación, principalmente del Ministerio de Ciencia e Innovación español, de la Universidad de Granada, de la Junta de Andalucía y de la propia SeL.. También se ha conseguido el compromiso de Editorial Comares (Granada, España, www.comares.com) de publicar toda la serie.

La tercera fase consiste en la publicación de los volúmenes, una vez revisados y aprobados por el Comité editorial. Hasta ahora han aparecido los volúmenes número 14 (Correspondencia I, 2007), número 8 (Escritos científicos, 2009), número 2 (Metafísica, 2010), número 16 (Correspondencia III en 2 tomos, 2011), y ahora presentamos el número 10 (Ensayos de Teodicea, 2012). El resto de volúmenes irá apareciendo en los próximos años.

En 2007 apareció el volumen 14, "Correspondencia I", editado por Juan A. Nicolás y María Ramón Cubells. Incluye la correspondencia de Leibniz con A. Arnauld y con B. Des Bosses. En el año 2009 se ha publicado el volumen 8, "Escritos científicos", editado por Juan Arana, que recoge una selección de textos sobre Dinámica, Física, Mecánica, Química, Biología, Óptica, Cosmología, Botánica y diversos ámbitos tecnológicos.. El volumen 2, "Metafísica", editado por Angel Luis González contiene algunos de los más influyentes escritos de Leibniz (Disertación metafísica sobre el principio de individuación, La profesión de fe del filósofo, Discurso de Metafísica, Sobre el origen radical de las cosas, Monadología, Principios de la naturaleza y de la gracia, etc.) El volumen 16, "Correspondencia III", editado por B. Orio de Miguel contiene la correspondencia de Leibniz con Johann Bernoulli y con B. De Volder. La correspondencia con J. Bernoulli, que abarca más de 1.000 páginas, ha sido traducida por primera vez completa a un idioma moderno.

En la elaboración de todos los volúmenes está siendo importante la colaboración del Leibniz-Archiv (Hannover) para la localización de textos, copias de los manuscritos y de ediciones de muy difícil acceso, y para la obtención de datos bibliográficos necesarios para el aparato crítico incluido en la edición de cada volumen. Cada texto incluye una Introducción donde se exponen las principales variables de carácter filológico, histórico y crítico, también se incluye un listado de ediciones de los textos originales, de ediciones en castellano, abreviaturas y una selección de Bibliografía secundaria específica de los principales temas contenidos en el volumen. Cada texto va precedido por una ficha técnica que incluye título original, fecha de redacción, referencia del manuscrito en el Catálogo de textos de Leibniz del Leibniz-Archiv, referencia exacta de la edición utilizada para la traducción, otras ediciones del texto original, ediciones anteriores en castellano (si las hay), traductor del texto en nuestra edición y una breve nota sobre contexto y relevancia del texto. También incluyen todos los textos en los márgenes exteriores la paginación de la edición de referencia desde la

que se ha traducido (que es la edición de la Academia de Ciencias de Berlín cuando el texto ha aparecido ya en dicha edición). Por último, cada volumen contiene también un Índice de nombres de personas, un Índice de conceptos y una breve nota biográfica de editores y traductores del volumen. El volumen número 20 y último recogerá todos los Índices del conjunto de la edición.

El proyecto "Leibniz en español" supone un difícil desafío para la comunidad filosófica de habla española, pues no existe en la actualidad ningún proyecto de esta envergadura en torno a la obra de Leibniz en ningún idioma moderno. Su puesta en marcha ha sido posible gracias a la existencia en el ámbito cultural hispano-americano de una suficiente masa crítica de investigadores con amplia experiencia en el estudio de la obra de Leibniz, traducción de sus escritos, organización de congresos y reuniones, asistencia a congresos internacionales (especialmente los convocados por la Leibniz-Gesellschaft), etc. La fundación en 1989 de la "Sociedad española Leibniz" fue un paso importante en la organización del conjunto de investigadores hispánicos en torno al filósofo alemán.

2. Obras filosóficas y científicas. Vol. 10: Ensayos de Teodicea

El volumen "*Ensayos de Teodicea*" es el número 10 de la edición de "*Obras filosóficas y científicas*" de G.W. Leibniz, en 20 volúmenes (www.leibniz.es), actualmente en curso. Hasta el momento se han publicado 5 volúmenes y éste es el sexto de la serie. Consta de una Introducción a cargo del traductor y editor Tomás Guillén Vera, la traducción española del texto completo, incluidos cinco apéndices, aparato crítico que contiene 1115 notas a pie de página, Índice de nombres de persona e Índice de conceptos. La publicación y presentación oficial ha tenido lugar en el "I Congreso Iberoamericano Leibniz", organizado por la "Red Iberoamericana Leibniz" y celebrado en la Universidad de Costa Rica, en julio de 2012.

En la *Teodicea*, publicada en 1710 en Ámsterdam, afronta Leibniz el problema del mal, y su compatibilidad con la existencia de Dios y con la libertad humana. La obra surge a partir de la publicación por Pierre Bayle del *Diccionario histórico y crítico*, en el que se dedica alguno de los artículos a comentar los escritos publicados por Leibniz. Contra el fideísmo del autor del Diccionario, Leibniz hace una reivindicación de la razón y de la necesaria congruencia de la religión con los principios de la racionalidad. En el espíritu de lo que será a partir de esa época la modernidad ilustrada y la reivindicación de la luz de la razón, Leibniz desarrolla todo un debate y defensa de la necesaria compatibilidad entre las creencias religiosas y la estructura de la razón. Esta reflexión incluye por un lado, una discusión y rechazo de todo tipo de fideísmo y de teoría de doble verdad; y por otro lado, requiere también una reflexión típicamente ilustrada sobre los límites de la racionalidad, que preconiza ya la obra de Kant.

Este planteamiento de Leibniz es fundamental para la cultura europea, porque marca una dirección en un momento clave de la historia: por un lado, se están configurando las ciencias en sentido moderno; por otro lado, Europa estaba dividida desde el punto de vista religioso entre católicos y protestantes; y por último, la construcción política y ética de la Europa moderna estaba en sus albores. En esta tesitura, la influencia de Leibniz con el planteamiento defendido en la *Teodicea* fue clave.

En cuanto al problema del mal, Leibniz lo aborda desde una determinada concepción racional. La incompatibilidad entre la bondad de Dios, incuestionable para Leibniz, y el hecho del mal (en sus vertientes física, moral y metafísica) sólo encuentra una explicación: la libertad humana. Dios hubiera podido imponer el bien en otro mundo distinto, pero en el mundo real tiene lugar la libertad del ser humano, igualmente ineludible para Dios, según Leibniz. El respeto a la libertad humana conduce a Leibniz a pensar que lo mejor posible es un equilibrio entre bien y mal, y cuyo balance sea el mejor posible. No hay ni puede haber un mundo sin ningún mal, porque la libertad humana implica tanto el error como el acierto, lo adecuado y lo inadecuado, lo justo y lo injusto, lo acertado y lo equivocado. Por ello la dinámica de lo real consiste para Leibniz en un devenir racional en el que sólo cabe buscar la mejor proporción posible entre bien y mal. Este es el sentido de la conocida sentencia de que estamos en el mejor mundo posible, tantas veces mal interpretada. Habría que entender esta tesis en el sentido de que dadas las circunstancias reales (libertad, contingencia, falibilidad, finitud), a lo más que se puede aspirar es al mejor equilibrio o balance entre bien y mal. Pero éste es inherente a este mundo real de este ser humano real. Otra cosa no sería un mundo humano.

Esto lleva a Leibniz a convertir el problema del mal en un problema de cálculo global, de balance general. Y aquí aparecen nítidos los límites del modelo de racionalidad calculadora utilizado por Leibniz en la *Teodicea*. Este planteamiento ignora la ineludible dimensión individual del mal en cuanto dolor (físico, moral o metafísico). Resulta paradójico que sea así, precisamente para quien ha influido decisivamente en la constitución de la Modernidad precisamente mediante la elaboración de la una metafísica de la individualidad.

En cualquier caso, la reivindicación de un modelo de racionalidad lógico-calculadora, legitimadora de las ciencias emergentes, y la crítica de todo tipo de irracionalismo religioso, marcaron las coordenadas por donde se desarrollaría la cultura europea. Leibniz fue uno de los primeros teóricos que pensó e impulso la idea de Europa como unidad cultural. Para ello trabajó precisamente en la unión de las iglesias cristianas, en el plano religioso. Intentó reducir las diferencias teóricas y establecer puentes entre los personajes más influyentes tanto en el lado católico como en el protestante. En el plano político, desarrolló una intensa actividad en relación con la corte francesa y con la inglesa, desde su origen en la corte alemana de Hannover. En el plano de la política científica, fundó Academias de Ciencias en diversos países europeos y fundó también revistas científicas, intentando con ello facilitar la comunicación entre los científicos y la difusión de sus resultados.

Con la *Teodicea*, término que crea el propio Leibniz, el filósofo alemán crea una disciplina, situada en la frontera misma entre la teología y la filosofía, y cuyo contenido ha sido objeto de discusión hasta la más reciente actualidad.

La obra fue traducida al castellano por Patricio de Azcárate en 1878 y posteriormente hubo otra traducción publicada en Buenos Aires en 1946. Actualmente no hay ninguna edición disponible en nuestro idioma, por lo que nuestra edición resulta más que oportuna para cumplimentar esta carencia. Se ha traducido de nuevo en su totalidad a partir de la edición original de C. I. Gerhardt, de 1885, reeditada en 1978.

3. Otras iniciativas en torno al proyecto "Leibniz en español"

Además de la publicación de los volúmenes de la Obra de Leibniz, el proyecto va generando otros resultados en su entorno: acciones integradas España-Alemania y España-Portugal (http://www.leibniz.es/granada-lisboa.htm), organización de Congresos Internacionales (congresos de la SEL, I Congreso Iberoamericano Leibniz), realización de tesis doctorales, publicaciones, etc.

3.1. "I Congreso Iberoamericano Leibniz"

Los días 10 al 12 de julio de 2012 se celebró el "I Congreso Iberoamericano Leibniz" (www.leibniz.es/congresoiberoamericano.htm) promovido por la Red Iberoamericana Leibniz y organizado por la Universidad de Costa Rica.

El Congreso reunió a casi un centenar de profesores e investigadores interesados en el pensamiento de G.W. Leibniz, procedentes de diferentes Universidades de 16 países de Latinoamérica, Europa, Asia y Norteamérica.

Se cumplieron los objetivos previstos. Las ponencias se presentaron y discutieron según el programa. Hubo un buen nivel científico con ponencias sobre muy diversos temas presentes en la obra de Leibniz: Leibniz en relación con sus antecesores y sucesores inmediatos y con sus contemporáneos (Spinoza, Descartes, Hobbes, J. Bernoulli, socinianos, Kant, Hegel), el barroco, el atomismo, libertad y determinismo, problema del mal, contingencia, racionalidad, modalidades (posibilidad, necesidad), causalidad y finalidad, persona e individuo, poder y justicia, política y guerra, lógica y combinatoria, cálculo infinitesimal, mecánica y metafísica, ontología y dinámica, la noción de vida y papel del cuerpo, la polémica sobre el vitalismo, teoría del conocimiento, lenguaje y percepción, unidad y multiplicidad, sensibilidad y pasiones, ciencia y creencia, noción de fuerza y armonía preestablecida, teodicea y teología, principio de continuidad y principio de razón suficiente, sustancialidad y orden de la razón, y aspectos de la actualidad de Leibniz (racionalidad informática, tolerancia, metafísica hoy, relaciones con la cultura china, la influencia del pensamiento leibniziano en Latinoamérica, etc.)

En conjunto el Congreso sirvió para que muchos de los investigadores en Leibniz en el ámbito cultural del español y portugués que han venido trabajando aisladamente pudieran conocerse y tomar contacto directo. Esto favorece sin duda el trabajo conjunto y anima seguir investigando sobre el pensamiento leibniziano, así como a organizar encuentros de diverso tipo y envergadura. Era la primera vez que se convocaba a los interesados en la filosofía leibniziana en este ámbito hispano-portugués e iberoamericano, y tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, puede considerar un éxito. Dada la buena acogida que tuvo esta primera convocatoria y el interés por repertirla, se acordó convocar el "**II Congreso Iberoamericano Leibniz**" **en Granada, en marzo de 2014.**

El éxito del Congreso tuvo mucho que ver, sin duda, con el magnífico trabajo desarrollado por el grupo de leibnizianos de Costa Rica, liderados por Luis Camacho, que cargó con la mayor parte del peso de la organización. La Universidad de Costa Rica puso a disposición todos los medios y recursos necesarios, tanto materiales como per-

sonales. La Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP) contribuyó decisivamente al éxito del Congreso, mediante su apoyo financiero y con la presencia de su Director General Adjunto. También contó el Congreso con el apoyo de la Sociedad Española Leibniz, muchos de cuyos miembros asistieron al mismo, incluida su Presidenta. Por último es de resaltar y de agradecer el esfuerzo realizado por los asistentes, algunos procedentes de países muy lejanos, para poder asistir la nacimiento de la "Red Iberoamericana Leibniz". Desde esa plataforma se contribuye a la reconstrucción y potenciación de toda una tradición de investigación hispano-portuguesa e iberoamericana, que tiene nuestro idioma como vehículo de pensamiento y expresión, el pensamiento de Leibniz como objeto inmediato, y la constitución de comunidad internacional de investigación como objetivo último.

3.2. "Red Iberoamericana Leibniz"

El motivo fundamental del Congreso era la fundación oficial de la "**Red Iberoamericana Leibniz**" (http://www.leibniz.es/auipprincipal.htm). Tuvo lugar el acto de fundación, al que asistió el Director Adjunto de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP, http://www.auip.org), D. Francisco Martos. La Red Iberoamericana Leibniz forma parte del Programa de Redes de Investigación de la AUIP. Esta Red cuenta en la actualidad con un centenar de miembros de prácticamente todos los países de Latinoamérica, España, Portugal. Los participantes de Norteamérica, resto de Europa y Asia han sido incorporados como miembros invitados. Se eligió un Comité de dirección y se trazó un plan de trabajo para el futuro inmediato.

3.3. "Biblioteca Hispánica Leibniz" (BHL)

Otro de los objetivos principales del Congreso era la presentación de la "**Biblioteca Hispánica Leibniz**" (www.bibliotecahispanicaleibniz.es). Tuvo lugar en una sesión plenaria la explicación de los fines, estructura y funcionamiento de la Biblioteca. El interés que mueve esta iniciativa es recopilar lo que se ha ido trabajando sobre el pensamiento de Leibniz en los idiomas español y portugués en las últimas décadas, para visibilizar, reforzar y desarrollar esta tradición de investigación filosófica. Para ello se ha creado una página web que contiene una base de datos en la que se pretende incluir todo lo publicado sobre Leibniz y de Leibniz en español y portugués desde 1878. En esta fecha Patricio de Azcárate publicó su edición de obras de Leibniz en cinco volúmenes. La base de datos recoge traducciones de obras de Leibniz al español y portugués. También incorpora libros, artículos y tesis doctorales publicados desde la fecha indicada; incluye asimismo los trabajos de autores españoles, portugueses y latinoamericanos publicados en otros idiomas. La base de datos contiene tanto la referencia completa de las publicaciones como el texto correspondiente, cuando la legalidad lo permite. Hasta el momento la Biblioteca Hispánica Leibniz contiene 1500 entradas aproximadamente, que están a disposición libre de la comunidad investigadora. El proyecto es ir completando la base de datos hasta la totalidad e ir manteniendo actualizada la página, porque la pretensión es que la recogida de información sea exhaustiva.

3.4. Publicaciones: "Leibniz Companion" y "Nova Leibniz"

Finalmente, estaba incluida en el programa del Congreso la presentación de novedades de publicaciones sobre Leibniz. En este apartado fue especialmente relevante la presentación de la "Teodicea", comentada anteriormente. Se presentaron, también, otros libros sobre Leibniz de reciente publicación. En este apartado de publicaciones, cabe destacar dos series de reciente puesta en marcha: "Leibniz Companion" y "Nova Leibniz". La serie "**Leibniz Companion**" tiene como objetivo estudiar un aspecto importante del pensamiento y obra de G.W. Leibniz y ofrecer una visión panorámica del mismo, dando cuenta del estado actual de la investigación.

Por su parte, la serie "**Nova Leibniz**" (http://www.leibniz.es/novaleibniz.htm) se propone presentar las últimas novedades de la investigación en el pensamiento tanto de Leibniz como de autores y temas relacionados con él, promoviéndose sobre todo las nuevas interpretaciones o reconstrucciones de algún aspecto de la obra leibniziana, así como textos inéditos de Leibniz o relativos a la discusión y crítica directa de obras relevantes o de repercusión en la historia del leibnizianismo.

Con todo este conjunto de iniciativas, el Proyecto "Leibniz en español", además de proporcionar una edición de Obras de Leibniz sin precedente en nuestro idioma, se ha convertido en un instrumento que moviliza recursos materiales y humanos, y en última instancia ayuda a constituir comunidad filosófica de alta calidad científica.

La culminación de la edición de "Obras filosóficas y científicas" de G.W. Leibniz aportará sin duda un instrumento riguroso y de calidad en nuestro idioma, útil para el acercamiento al pensamiento de este autor, y probablemente tendrá también un efecto estimulante en nuestros medios intelectuales para emprender proyectos semejantes con otros filósofos.

Todo este trabajo en torno a la obra de Leibniz pretende constituir una aportación al conocimiento de la historia del pensamiento moderno, a la visibilización de una tradición hispano-americana de investigación en el pensamiento de Leibniz, a la consolidación de la idea de comunidad científica internacional, de la que Leibniz fue un insigne defensor, y a la evaluación de la Modernidad ilustrada, en cuya génesis Leibniz tuvo un papel decisivo, y que constituye una de las tareas fundamentales de la filosofía en el siglo XXI.

La Fundación María Zambrano: veinticinco años de historia

JUAN FERNANDO ORTEGA
Director Emérito de la Fundación María Zambrano

La Fundación María Zambrano ha conmemorado en 2012 el veinticinco aniversario de su creación. Con este motivo tuvo lugar, los días 28 y 29 de junio, en el Palacio de Beniel de Vélez-Málaga, una serie de actos para destacar lo más importante de la historia de la Fundación.

El día 28 se celebró por la mañana una ceremonia muy emotiva: ante la tumba de la pensadora veleña y con los acordes de un violín de fondo, la filóloga Mercedes Junquera leyó unos textos de Zambrano y unos poemas a ella dedicados por poetas locales, como Joaquín Lobato, que fuera secretario de la Fundación. Al final de ese acto el Sr. Alcalde de la ciudad, D. Francisco Bonilla, y el Director de la Fundación colocaron una corona de flores al pie de la tumba.

Por la tarde de ese mismo día hubo tiempo para una mesa redonda formada por los catedráticos de la Universidad de Tampa (EE.UU.), María Crummett, Decana de Relaciones Internacionales de la University of South Florida y Madeline Cámara de Tancourt, catedrática de la misma universidad; fueron acompañadas por los profesores españoles José Luis Abellán y Rogelio Blanco. Al final del acto se inauguró una exposición sobre las actividades de la Fundación durante estos veinticinco años.

El día 29, presidido por la Sra. Ministra de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Dª Ana Mato, el Secretario de Estado de Servicios Sociales e Igualdad, Juan Manuel Moreno, y el Alcalde de la ciudad, se celebró un acto académico en el que pronunció una conferencia el parlamentario andaluz y profesor de la Universidad de Málaga, Dr. Antonio Garrido Moraga. También intervinieron el Director de la Fundación, el Alcalde de la ciudad y la Sra. Ministra, la cual destacó la labor incansable de la Fundación María Zambrano. Al final del acto académico y en el claustro del Palacio se firmó un protocolo de intenciones con el Ayuntamiento de la capital de la Axarquía para la creación del "Premio María Zambrano para la Igualdad de las Personas". La ministra expresó su deseo de que el premio reconozca el trabajo de aquellas instituciones o personas que hayan promovido o ejecutado acciones e ideas a favor de la igualdad. La Sra. Mato se refirió a María Zambrano como "un referente intelectual y un ejemplo de valentía, ya que fue una pionera en campos reservados a los hombres, como la Filosofía" y una defensora de la igualdad de géneros, el papel de la mujer en la vida pública y la lucha contra la violencia de género.

La verdad es que sin la Fundación que lleva su nombre, la pensadora veleña María Zambrano no hubiera alcanzado el relieve y la importancia que hoy tiene en la cultura española. Abandonada como un despojo tras un naufragio, consumía su soledad en la pobreza de un viejo inmueble en los campos de Forney Volter. En un artículo titulado

”Los *guernicas* que no vuelven” Fernando Savater[1] daba testimonio del estado de postración en que se encontraba, por aquellas fechas, la insigne paisana de Vélez Málaga. “Vive —escribía— en la estrechez casi sin otro ingreso regular que la modestísima pensión de una universidad venezolana. Los escritores, ya es sabido, no tienen jubilación ni acumulan trienios, pero si son españoles y además republicanos, su caso es todavía más desesperado”.

El olvido y desconocimiento de María Zambrano en nuestro país, al tiempo que el Ayuntamiento de Vélez-Málaga decidió crear la Fundación, lo deja de manifiesto la contestación que el 29 de diciembre de 1970 el Alcalde de Vélez, Alfonzo López Moreno, daba a José Luís Estrada Segalerva, Delegado de Hacienda de Málaga, quien le preguntaba si tenía alguna noticia sobre la filósofa veleña. Éste consulta con los vecinos y le remite una carta de José Fernández, que gozaba en ese momento de gran prestigio cultural en la ciudad, donde dice: “De D. Blas Zambrano, esposo de Dña. Araceli (los dos maestros de 1ª enseñanza), fue muy conocido en ésta (…) Pero de su hija María nadie recuerda nada. Las costumbres de los primeros años de siglo no facilitaron el conocimiento de los hijos por los amigos de la casa. Eran oriundos de Almería y allá irían por los años 1921-1923”. Como vemos el desconocimiento de María Zambrano es total y los pocos datos que suministra sobre su vida son incorrectos”.

Como frecuentemente sucede en nuestro país, los grandes pensadores son valorados antes en el extranjero. Este es el caso de María Zambrano cuyo primer estudio lo debemos al profesor francés Alain Guy quien, en su obra *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*, le dedica un interesante y acertado capítulo. En él nos dice que María Zambrano “travaille actuellement à une baste synthèse métaphysique et étique” y concluye diciendo que “L’ancien professeur de Madrid est un des esprits les plus intéressants parmí les femmes-philósophes de l´actualité hispánique”

Años después aún se quejaba María Zambrano, en su “Carta sobre el exilio”, publicada en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura,* nº 49 de 1961, que ya nadie echaba de menos ni se acordaba de los exiliados españoles de la guerra civil.

Las primeras referencias en España a María Zambrano se deben a los profesores Angel Valbuena Prat en su *Historia de la Literatura Española* y a Adolfo Muñoz Alonso en su obra *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* (1959). A ambos los tuve como profesores en la Universidad Complutense y éste último fue director de mi tesis doctoral en Filosofía. Pero estas alusiones no ejercieron, a mi entender, repercusión alguna en los ámbitos culturales del momento.

Más trascendencia tuvo el artículo de José Luís López Aranguren “Los sueños de María Zambrano” y el posterior estudio de José Luís Abellán sobre María Zambrano en su obra *Filosofía española en América* (1967). Estos dos estudios y, sobre todo, este último, fueron fundamentales en mi búsqueda y descubrimiento de la filósofa veleña.

En 1974 fui elegido director del Departamento de Filosofía de la recién-creada Universidad de Málaga, y eso nos permitió recuperar la memoria de los filósofos malagueños, entre los que figuraba María Zambrano, con cuyo pensamiento algunos comenzábamos a identificarnos. En diciembre de 1975 se pudo ya dar una confe-

[1] *El País*. Tribuna, 28 de enero de 1981.

rencia, en el Ateneo de Málaga, sobre la originalidad de su pensamiento. Después han surgido otras oportunidades que permitieron dar numerosas conferencias y clases durante aquellos años en que teníamos la convicción de que su obra abría una nueva época a la reflexión filosófica.

En la "Primera semana andaluza de Filosofía", celebrada en la Universidad de Málaga en 1979, la sesión de clausura ofreció la oportunidad de hablar sobre la actualidad e importancia del pensamiento de María Zambrano. Un año antes y con motivo de la defensa de la tesis de licenciatura de Antonio Doblas, la primera que se hacía sobre María Zambrano, se publicó un artículo en el diario local *Sur* titulado "La filosofía desconocida de María Zambrano", donde aconsejaba leerla porque —escribía— "quien se adentra en su estudio queda fascinado irremisiblemente por la erudición de esta mujer admirable, por su valiente y original enfoque de la filosofía, por su pluma ágil, sugestiva y brillante."

En carta del 19 de enero de 1981 invitamos a María Zambrano, en nombre de la Sociedad Andaluza de Filosofía, a clausurar la III Semana andaluza de Filosofía a celebrar en Córdoba del 19 al 22 de marzo de aquel año. María Zambrano contestó excusando su ausencia por enfermedad. "Entre todas las invitaciones —decía— que recibo para ir a España es, creo, la que más me ha llegado al corazón y, por tanto, la que más dolor me produce no poder aceptar (…). Quizá, ya que la SAF se reúne anualmente, el año próximo. A ver, a ver (…). ¡Qué bien suena Córdoba y Filosofía y cuanta alegría da el que anden juntas! A través de los altibajos de la histórica marea y atravesando desiertos y fronteras, la vocación filosófico-poética andaluza, no sólo se ha mantenido, sino que ha dado señales de vida. Un destino intrahistórico, como todos los destinos, aún los individuales; son algo que se extingue y reaparece, y no ya en monumentos y obras, sino en sombras, aromas, susurros, sentires y pesares. Ténganme con ustedes en pensamiento y de corazón."

En esas Jornadas se aprobó ya por unanimidad recurrir a todos los medios posibles para conseguir la vuelta a España de la filósofa andaluza. El gobierno preautonómico andaluz, a instancia de este congreso, escribió a las cinco universidades, entonces existentes en Andalucía, aconsejándoles pidiesen al Ministerio de Educación que se nombrara a María Zambrano catedrático extraordinario de la Universidad.

En 1975 el director del Departamento de Literatura, Cristóbal Cuevas García, y yo mismo como director del Departamento de Filosofía, propusimos a la Universidad de Málaga que los primeros Doctores *Honoris Causa* de la misma fueran la malagueña de nacimiento, María Zambrano, y el malagueño de adopción y residencia, Jorge Guillén, amigos ambos desde jóvenes. Así se lo hicimos llegar a María Zambrano, quien expresó su satisfacción por tratarse de su patria chica. La cosa iba por buen camino cuando el cambio en la dirección del Departamento supuso un cambio en esta orientación. Se trató de convencer al Rector de que Zambrano no era merecedora de tal distinción y se ofreció como "prueba" no figuraba en ninguna Historia de la Filosofía de las que entonces circulaban por España, lo cual era cierto. Se unía a esto que algunos profesores llegaran a pensar que era anómalo que se concediera tal nombramiento a una mujer filósofo.

Aquella decisión determinó que publicara en el diario local *Sur,* el 3 de junio de 1981, un artículo de protesta titulado "Indignación y esperanza" en el que expresaba el malestar por esta decisión y alentaba la esperanza de que los filósofos españoles y

especialmente andaluces reconocieran la grandeza de aquel nuevo pensamiento filosófico de María Zambrano.

Por aquellas fechas el filósofo francés Ciorán preguntaba a Fernando Savater: "Pero se acuerdan en España de María Zambrano, el más original y creador de los discípulos de Ortega?" Y Savater comentaba al respecto: "Este país tan mísero filosóficamente hablando no puede permitirse el lujo de olvidar a uno de los pensadores de mayor talento."

Una circunstancia fue propicia por aquellos días: Se dio la coincidencia de que el mismo día que se le otorgaba en un acto solemne de la Universidad de Málaga el Doctorado *Honoris Causa* a Jorge Guillén se hacía pública la noticia de la concesión del Premio Príncipe de Asturias a María Zambrano, lo que fue, sin duda, un aldabonazo y una llamada de atención a los intelectuales españoles sobre la importancia de esta filósofa.

Acentuó este reconocimiento la importancia y grandeza del pensamiento de esta mujer, y fue un estímulo para buscar ayudas a la propuesta de nombrarla Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Málaga. El ayuntamiento de su ciudad natal se mostró receptivo. Estaba entonces de Alcalde, el primero de la democracia, Juan Gámez Ruiz, que acogió la propuesta con interés y cariño.

Se nombró una comisión para ir a visitarla a Ginebra, donde María Zambrano residía por aquellas fechas. La integraron, junto con el alcalde, Juan Gámez, Salvador Soriano, Pepe Luís Conde y Joaquín Lobato. Tras la visita Lobato escribió en *Sur*, el 23 de septiembre de 1984, un artículo titulado "Testigo de una visita a María Zambrano" que rezumaba belleza y emoción: "María Zambrano nos abrió la puerta de su casa y nos besó. De momento comencé a sentirme a gusto y nada me resultaba incómodo en la casa de esta soñadísima veleña desde tan lejos. Vestía blusa amarilla y este homenaje a su infancia por el paisaje de nuestra tierra nos ganó definitivamente. Empezamos a sentirla más nuestra y a quererla ya sin regateo alguno. El especial amarillo limón -nos dijo- era un recuerdo de aquel legendario limonero veleño (…) Pepe Luís Conde ofrecía a María Zambrano un singular presente. Le traíamos el picaporte de la casa donde nació y un cofre de cerámica con tierra de Vélez. Al tocar el llamador su voz se hizo totalmente infantil al decirnos: "Aquí ponía la mano mi padre. ¡Cuántas veces! ¿Cómo no me va a conmover? Aquí pondría la mano mi padre." Agachó su cabeza y el silencio se llenó de una ternura indescifrable (…). "Y me acuerdo de mi padre, que era muy alto, inmenso para mí en aquel momento. Me cogía en brazos hasta llegar a alcanzar el limonero. Tengo en la mejilla el roce de esa piel rugosa, fresca y perfumada. Ay mi pueblo. Lo voy a ver pronto". Nosotros bricamos de muy contentos. "Yo quiero ir allá, tengo ese proyecto. Pero…el exilio. No hay que fijar fecha. El exilio, toda una vida, es algo muy serio."

Desde entonces la relación se estrechó hasta su regreso en 1984. Ya en carta del 8 de noviembre de 1986 a los alumnos de 6º del colegio público "Andalucía", María Zambrano recordaba con cariño aquella visita y aquellos presentes: "Por obra de la generosidad de la propietaria de mi ya extinguida casa (…) tengo el llamador de la puerta de mi casa y tengo también, en una caja preciosa, tierra de aquella tierra mía". María Zambrano tuvo desde entonces en el salón de su casa hasta su muerte aquel picaporte y en una bandejita los limones que le ofrecieron los visitantes y que aún se conservan, envejecidos y secos, en la Fundación.

Con anterioridad, el 20 de diciembre de 1980 la Delegación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de Vélez Málaga presentó una moción para poner el nombre de una

calle de la ciudad a María Zambrano, propuesta que fue aceptada por unanimidad. La Corporación Municipal, en sesión del 30 de junio de 1981, tomó el acuerdo de nombrarla Hija Predilecta de la ciudad, pedir el Doctorado *Honoris Causa* para ella a la universidad malagueña, y poner todos los medios necesarios para conseguir su vuelta a España, ofreciéndole una casa, un sueldo y una persona que la cuidara.

Cuando el Ayuntamiento de Vélez-Málaga entró en contacto con ella en la visita antes indicada, en el año 1980, María Zambrano se encontraba en un estado de olvido y pobreza extrema, como decíamos al principio. El Ayuntamiento de Vélez tomó una iniciativa que hacía justicia con su paisana aunque las circunstancias de nuestro pasado la hicieran tardía.

La consecución de este objetivo: liberarla de esa miseria económica y del olvido intelectual llevó a tomar la decisión de constituir la Fundación que lleva su nombre. Todavía los condicionamientos burocráticos la retrasaron hasta el 27 de junio de 1987[2]. Una vez constituida, la Fundación adoptó el compromiso de ofrecerle un sueldo mensual mientras viviera y, como compensación, se acordó la cesión de todos sus bienes y derechos de autor cuando falleciera. Así consta en su testamento otorgado el 8 de mayo de 1989.

Al año siguiente, con motivo de la celebración de su nacimiento, el 23 de abril, ya constituida la Fundación, se organizó un homenaje a María Zambrano en el claustro del convento de S. Francisco de la ciudad. El acto fue presentado por el escritor y poeta Francisco Giner de los Ríos, miembro de la Fundación, elegido para tal ocasión, según sus palabras, por ser "el más viejo y antiguo amigo de María". En su intervención, la invitaba a venir a Vélez con estas palabras: "Regresa, María, a ese limonero al que te levantaba Don Blas desde sus brazos y que no has olvidado nunca. Y antes de llamar en Vélez a la puerta de tu pueblo con el aldabón que tienes de tu casa de calle Mendrugo, descansa unos días con Marías Luisa y conmigo en tu casa de Nerja."

Tras la intervención del entonces vicepresidente de la Fundación, Juan Gámez, María Zambrano agradeció por teléfono, amplificada su voz a través de la megafonía, haciendo partícipes a los numerosos asistentes al acto, recibiendo, totalmente emocionada, este homenaje de su pueblo. Estas fueron parte de sus palabras: "Muchas gracias, mil gracias. Yo os doy lo único que tengo, mi voz, mas rugiente de emoción, porque estoy conmovida hasta lo más hondo de mi corazón por este homenaje que me brinda mi pueblo de Vélez-Málaga." Y con voz entrecortada por la emoción siguió diciendo: "Como no tengo palabras, os doy mi corazón, os doy mi alma, os doy mi pensamiento y doy gracias al Altísimo de haber nacido en Vélez-Málaga, hoy y siempre. No puedo decir más porque estoy llorando. Adiós y gracias".

El público asistente al acto rompió en un largo y cariñoso aplauso, que hizo que María Zambrano se dirigiera de nuevo a los asistentes con más emoción aún: "Estoy llorando, estoy llorando, estoy llorando como debí de llorar al nacer. Con cuanto gozo, con cuanta alegría, pueblo mío". Una conversación que Juan Gámez finalizaba

[2] Sobre la importancia de la Fundación en el proceso de recepción del pensamiento de María Zambrano dio cuenta el profesor José Luis Mora en la ponencia que presentó en el congreso del año del centenario (2004): Mora García, J.L., "La recepción del pensamiento de María Zambrano" en *Actas del Congreso Internacional del centenario de María Zambrano: I. Crisis y Metamorfosis de la Razón en María Zambrano,* t. I, Vélez Málaga, Fundación María Zambrano, 2005, pp. 186-242. V. especialmente, p. 194.

deseándole que pronto pudiera estar en su pueblo, a lo que ella contestó: "Eso es. Eso es. No puedo seguir. Adiós. Gracias".

El homenaje consistió en dos sentidas intervenciones poéticas de María Victoria Atencia, poeta y miembro de la Fundación, y de Joaquín Lobato, secretario de la misma. A ello se añadió un recital musical a cargo de Salvador Conde para después oír una grabación de los cantes abandolados de Juan Breva de 1910 y que sirvieron de nana, según Zambrano nos refiere, a sus sueños de niña. Pusieron fin al acto unas palabras quien era alcalde de Vélez en ese momento, José Manuel Salcedo.

Tras la muerte de María Zambrano, atendiendo a su voluntad testamentaria, "todos los bienes y enseres de su pertenencia" fueron enviados a la Fundación. En ese heterogéneo conjunto de enseres personales, mobiliario y obras de arte se encontraban su archivo y biblioteca, abiertos, desde la primavera de 1992, a la consulta de los investigadores y estudiosos de la obra zambraniana. Miles de investigadores, de los más diversos países, han pasado desde entonces por la sede del Palacio de Beniel.

Por tratarse del archivo personal de una escritora, se ha respetado la organización de procedencia, dando como resultado cinco series documentales:

1. La correspondencia, constituida por 2.932 unidades entre las que contamos cartas de Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Gabriela Mistral, León Felipe, Octavio Paz, Ciorán, Ferrater Mora, Dieste, Gaos, Jorge Guillén, Cernuda, Lezama, Rosa Chacel, Bergamín, Cela, Américo Castro. Albert Camus, Alain Guy, etc.
2. Manuscritos de diferentes tamaños y formato, agrupados en 564 unidades documentales que testimonian el proceso creativo de la filósofa veleña.
3. Recortes de prensa conservados por ella en el transcurso de su vida.
4. Documentos personales, en los que se incluyen títulos académicos, pasaportes, visados, becas, etc.
5. 840 fotografías, excepcional testimonio de su vida y de los seres queridos.

Cuenta, además, la Fundación con una valiosa pinacoteca, cuadros regalados por distintos pintores a María Zambrano, algunos de ellos muy destacados, por ejemplo, Tapies, Miró, Timotthy Osborne, Soriano, Luis Fernández, Francisco Hernández, etc.

En los estatutos de la Fundación, revisados y aceptados por María Zambrano, figuran como fines principales la conservación del patrimonio cultural de la filósofa veleña y la difusión de su pensamiento que han sido respetados de manera escrupulosa y a su cumplimiento se han puesto todos los medios necesarios.

En cuanto a esto último, la Fundación ha organizado hasta el momento cinco congresos internacionales en su sede, el primero de los cuales se celebró del 23 al 26 de abril de 1990, aún en vida de María Zambrano, y ella misma lo clausuró con unas bellas palabras que dirigió por teléfono a los participantes. Su voz temblorosa y cansada, apenas un hilo de voz, sonó, en el claustro del Palacio de Beniel, solemne y profunda: "Ante todo —comenzó diciendo— ya que no puedo estar presente de un modo físico, envío de palabra, que parecerá lejana, un saludo al Congreso de Filosofía que se celebra en Vélez-Málaga…"

En ese congreso se presentó la edición facsímil, impresa por la Fundación, de la obra *Federico García Lorca, antología*, que editara Zambrano en Santiago de Chile en 1937 y se representó por primera vez *La tumba de Antígona.* El congreso terminó, de la misma manera, con unas palabras de María Zambrano, trasmitidas por teléfono,

que fueron recibidas con un largo aplauso por las numerosas personas presentes que, según afirmaba el diario *Sur* del día siguiente (27 de abril) superaban las trescientas.

Posteriormente se han celebrado otros cuatro congresos internacionales en la Fundación: el que figura como segundo en el orden tuvo lugar del 1 al 4 de noviembre de 1994, primero tras la muerte de la filósofa; el tercer congreso internacional tuvo lugar del 2 al 5 de noviembre de 1998 cuyo tema fue "María Zambrano y la Edad de Plata de la cultura española". Ya en 2004, coincidiendo con la celebración del centenario del nacimiento de la filósofa veleña, el congreso internacional tuvo dos sedes y dos temas diferentes: del 19 al 23 de abril en la Fundación, con el tema general "Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano"; y del 19 al 22 de octubre en la Residencia de Estudiantes de Madrid bajo el lema "Crisis cultural y compromiso civil en María Zambrano". Fue un año muy intenso de actividades zambranianas pues se celebraron más de cuarenta congresos internacionales sobre la pensadora veleña en el mundo occidental: desde los Estados Unidos hasta Rumanía, pasando por México, Cuba, Francia, Portugal… y, en especial, en Italia y en España. Gozó de especial relieve el celebrado en la ciudad de su residencia juvenil, Segovia, cuya coordinación corrió a cargo de José Luis Mora. Aún se ha celebrado un quinto congreso internacional en la propia Fundación durante los días 22 al 26 de abril de 2008. El tema que reunió a los asistentes fue: "Europa, sueño y verdad".

Además de estos congresos, celebrados en la Fundación, se han realizado encuentros en aquellas ciudades y países con los que María Zambrano estuvo más vinculada, procurando recuperar los recuerdos y documentos que aún perduraban en ellos, intentando crear centros de interés hacia el pensamiento de la filósofa veleña. El primero de estos encuentros, al que se puso el título "La isla de la luz y María Zambrano", y no por azar, tuvo lugar en La Habana del 11 al 15 de noviembre de 1996 en colaboración con el Centro Cultural de España en La Habana y el Centro de Estudios Martianos. Tuvo muy buena acogida, porque aún el recuerdo de María Zambrano estaba muy presente. Valga esta anécdota para confirmarlo: coincidió nuestra salida de la isla con un momento de tensión en las relaciones entre nuestros dos países, conocido vulgarmente como "la crisis de las corbatas". Al pasar la aduana de Cuba nos hicieron una revisión exhaustiva del equipaje. Era una policía corpulenta y seria. En mi maleta prácticamente sólo había libros de María Zambrano, bastantes de ellos habían servido para la exposición permanente abierta durante el encuentro. La policía comentó: "es usted un gran admirador de María Zambrano". La respuesta tuvo forma de pregunta: "¿es que usted la conoce?" Y la policía, en tono de pleno convencimiento, afirmó: "el que no conozca en la Habana a María Zambrano es un mal nacido".

El segundo encuentro tuvo lugar en Morelia (México), los días 24 al 27 de febrero de 1998. Era, precisamente, la universidad "San Nicolás del Hidalgo" en cuyas aulas María Zambrano ejerció de profesora de filosofía en 1939-1940. Allí quedó el recuerdo de la placa en una de las aulas donde ella había impartido sus clases. Claro está que el recuerdo más duradero es el que preservan los estudiosos de su obra que allí residen.

El tercer encuentro tuvo lugar en la Academia de España en Roma del 20 al 22 de septiembre del 2000 en colaboración con el Instituto Cervantes de aquella ciudad. En la que vivió tantos años: del 53 al 64. Fueron años fundamentales en su vida en los que publica algunas obras obras principales: *El hombre y lo divino, Persona y democracia* y *La España de Galdós* y en los que entró en contacto con destacados intelectuales italianos.

Ya el cuarto encuentro se celebró en Santiago de Chile del 14 al 16 de octubre del 2002 con el título, bien pensado, "Dolor humano y razón activa". María Zambrano había visitado Chile en 1936 por vez primera, cuando su marido fue nombrado secretario de la embajada de España en aquella ciudad. Testimonios profundos nos quedan de aquella estancia cuando recuerda la perfección del castellano hablado en Chile para llegar más a lo hondo de las relaciones entre América y España: llega a afirmar que "Fue desde América cuando descubrí España".

El quinto encuentro internacional tuvo lugar en San Juan de Puerto Rico del 8 al 10 de noviembre de 2005 en coordinación con la Universidad de Río Piedras, que se implicó muy activamente en el desarrollo del evento. Fue éste un encuentro de gran acogida en la ciudad.

Llegamos, por ahora al sexto y último encuentro que se celebró en Buenos Aires los días 12 y 13 de noviembre del 2009. Fue en colaboración con la Universidad John F. Kenedy y MALBA. Sirvió este encuentro para rendir homenaje al poeta argentino Hector Ciochini, amigo personal de María Zambrano.

Además de organizar directamente los eventos celebrados en Vélez Málaga o colaborar muy activamente en la organización de todos estos congresos o encuentros internacionales, la Fundación centra sus objetivos en cuidar y promover las traducciones de las obras de María Zambrano. Podemos afirmar que, en su mayor parte, están ya traducidas a casi todos los idiomas europeos, incluido el siríaco y el rumano, además del árabe y, más recientemente, ha sido vertida al japonés.

Digamos, complementariamente, que la Fundación cuenta con una sala de exposiciones donde están expuestos objetos personales, premios y escritos autógrafos de la pensadora veleña.

Y, por último, señalar que se ha promovido la publicación de inéditos de especial importancia de María Zambrano y algunas obras que dejó prácticamente terminadas como *Algunos lugares de la poesía*. Se edita la revista *Antígona*, puesta a disposición de investigadores y estudiosos. Hasta el momento han salido cinco números.

Debemos concluir haciendo mención al proyecto que culmina una etapa: está en proceso la edición de las *Obras Completas.* Se tomó la decisión, por razones técnicas, de comenzar con el tomo III, y algunos de los libros fundamentales de María Zambrano. Vio la luz vio la luz el pasado 2012. Dirige la edición Jesús Moreno, uno de los grandes especialistas de su obra, quedando la parte material a cargo de la editorial Galaxia Gutemberg.

Todo este conjunto de actividades ha conformado un importante número de estudiosos y amigos de María Zambrano en diferentes países, con los que estamos de continuo en contacto. Valga el recuerdo de los que mantenemos con Morelia (México), Tampa (EE.UU.), los varios grupos muy potentes, existentes principalmente en Italia y, también, en otros países de Europa hasta Rusia, de donde procede la autora de la última tesis doctoral defendida en la Universidad de Málaga sobre María Zambrano[3] Anastasia Aladeva.

23 de abril de 2013. Conmemoración
del nacimiento de María Zambrano

[3] Anastasia Aladeva: "María Zambrano: razón poética y creatividad europea" (2012).

Marcelino Menéndez Pelayo (1912-2012). En el primer centenario de su muerte

GERARDO BOLADO
UNED (Cantabria)

Hay quien opina que no le sentaron demasiado bien al legado de Menéndez Pelayo ni el gran duelo con que la noticia de su muerte embargó a la opinión pública española en 1912, ni, menos aún, el homenaje nacional que le tributó el Estado franquista a su santón nacional católico, en 1956, con motivo del primer Centenario de su nacimiento. Pero, no cabe duda de que ambos acontecimientos propiciaron el planteamiento de proyectos de alcance, así como la publicación de valiosos estudios de sus obras. Esas fechas son, además, significativas desde el punto de vista de la evolución cuantitativa de la bibliografía pelayina.

La conmemoración del primer centenario de la muerte de Menéndez Pelayo, en 2012, no ha sido un gran duelo, ni un homenaje nacional. Desde el punto de vista oficial, ha consistido en un homenaje regional unánime en Cantabria, en los jardines de su Biblioteca, y en un brillante homenaje institucional en Madrid, junto a su estatua en la Biblioteca Nacional, promovido por la Real Sociedad Menéndez Pelayo (*RSMP*) en colaboración con la Biblioteca. En este homenaje institucional participaron el Ministerio de Educación y Cultura, las Reales Academias de la Lengua, de la Historia, y de Ciencias Morales y Políticas, el Instituto de España, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP), entre otras universidades y entidades científicas. El acto contó, además, con la presencia de autoridades regionales y municipales, y del numeroso público que llenó la entrada de la Biblioteca.

Lo verdaderamente relevante ha sido, sin embargo, que el Centenario ha dejado tras de sí numerosas actividades y publicaciones que analizaremos en ese trabajo según su alcance, internacional, nacional o regional; su dimensión académica o divulgativa; y, finalmente, su tendencia, de las tres que parecen haber despuntado en este acontecimiento: la *revisionista*[1], la *crítica*[2] y la *reivindicativa*[3].

[1] *Revisionistas*: las aproximaciones que tienden a interpretar a Menéndez Pelayo como un intelectual e historiador católico en tiempos de confrontación política y cultural entre liberales progresistas y católicos tradicionalistas, y que apuestan por la normalización de su legado como historiador y crítico de las ideas y de las literaturas españolas e iberoamericanas.

[2] C*ríticas*: las orientaciones que interpretan a Menéndez Pelayo como un intelectual católico tradicional contrapuesto a su tiempo, la España liberal de los herederos del krausismo, y que consideran agotado su legado.

[3] *Reivindicativas*: las tendencias que aspiran a restaurar su figura y su legado como intelectual e historiador católico en su tiempo y en el nuestro.

Al comparar la proyección de este centenario con la que tuvieron los acontecimientos de 1912 y de 1956, salta a la vista su ausencia en la prensa internacional y en las revistas especializadas europeas y americanas, así como la escasez de actividades conmemorativas de ese calibre. Por eso destaca el artículo del número de julio de *Letras Libres*[4], "¿Maldito sea el martillo de herejes?", obra de Christopher Domínguez Michael, lamentando la obsolescencia del crítico literario más grande en la historia de nuestra lengua, y su preterición en las historias anglosajonas y francesas de la crítica literaria, debidos a su encerrarse en "la historia de una literatura, la española, tenida por lengua muerta", a su exaltación nacional católica en el Franquismo, y a su desdeño del siglo XX y de todo lo que le anticipaba. Las publicaciones del Centenario que conoce —son demasiadas las que desconoce—, le parecen escasas y poco acertadas: *El último sabio. Marcelino Menéndez Pelayo (2012)*, "una útil crestomatía que, ilustrada con fotos de cajón y con unos dibujos horribles, es una edición tanto más decepcionante por ser su autor, Antonio Santoveña Setién"; los tres volúmenes de la *Biblioteca Breve Menéndezpelayista* hacen circular como novedad textos del pasado; y la *Antología de estudios y discursos literarios* (2009), preparada con acierto por Mario Crespo, es de un autor al que no le son propicias las antologías. Esta percepción de desaguisado editorial, le hace temer un desprecio generalizado de su legado, como el que se expresa en el artículo de *El País*, "¿A quién importa Menéndez Pelayo?" (26-5-2012); por lo que *hace un ejercicio correcto de revisión bibliográfica, y concluye con la petición*: "¡Qué cese el maleficio!" Haciéndose eco de tan sabio pronunciamiento, *El País* pasó del desprecio al exorcismo contra el "martillo de herejes" en el artículo de Juan Goytisolo, "Prisionero de la obra escrita" (2-9-2012).

La actividad académica internacional más relevante del Centenario ha sido el "*Congreso Internacional:* **Menéndez Pelayo, cien años después**", que tuvo lugar en el Palacio de La Magdalena de Santander entre los días 3 y 7 de septiembre, organizado por la *RSMP* en su condición de Cátedra de la *UIMP*. Este Congreso fue la actividad mejor valorada de esta Universidad internacional en la sesión 2012.

Darío Villanueva (*RAE*, Secretario), Pedro Ribas (*AHF, RSMP*), Antonio Morales (*FOG*), Juan Velarde (U. Complutense), Tomás Mantecón (U. Cantabria) y Ramón E. Mandado (RSMP, Presidente) fueron los miembros del comité científico de este evento que contó con la participación de una treintena de ponentes invitados y una veintena de ponentes seleccionados que presentaron sus trabajos en cinco ejes temáticos. El primero, "La imagen de Menéndez Pelayo", reunió la conferencia inaugural de Gonzalo Anes (*RAH*, Director) y las ponencias de Carmen Bobes (U. Oviedo), Julio Neira (UNED), etc. En el eje temático, "Menéndez Pelayo en la dialéctica Tradición-Modernidad en España", participaron Walter Bernecker (U. Erlangen), Yolanda Arencibia (U. Las Palmas de Gran Canaria), Ciriaco Morón Arroyo (U. Cornell, *RSMP*), Pedro Cerezo (U. Granada, *RACMP*), José Luis Mora (*UAM*, Presidente de la *AHF),* Víctor Navarro Brotons (U. Valencia), etc. El tercer eje, "Menéndez Pelayo y Europa", reunió las ponencias de José Luis Abellán (Cátedra Menéndez Pelayo, Titular), Pedro Calafate (U. Lisboa), Anthony Clarke (U. Birmingham, *RSMP*), Pedro Ribas, Adolfo Sotelo Vázquez (U. Barcelona, *RSMP*), etc. En el cuarto eje temático, "Menéndez Pe-

[4] México, julio, 2012.

layo y América", intervinieron Carlos Dardé (U. Cantabria, *RSMP*), Nelson R. Orringer (U. Connecticut, *RSMP*), Gloria da Cunha (Morehouse College), Gloria Pérez Salmerón (B. Nacional, Directora), José Manuel G. Herrán (U. Santiago de Compostela, *RSMP*), etc. En el último eje temático, "Menéndez Pelayo, Bibliología y comparatismo", tuvieron lugar las ponencias de Miguel Ángel Garrido (*CSIC*), Germán Vega (U. Valladolid), etc., y la conferencia de Clausura de Marta Campomar (*FOG*-Argentina, U. Buenos Aires). Como ponentes seleccionados por el Comité científico, intervinieron en el Congreso, Miguel Saralegui (U. La Sabana), Jaime Villarroig (U. San Pablo-CEU), Mario Crespo (*RAH*, Correspondiente), Margarita Márquez (*UCM, FOG*), Alberto Vallejo (*RSMP*), María Cristina Pascerini (*AHF*), Felipe G. Vega (U. País Vasco), Raisa Bolado (UNED-Cantabria, *RSMP*), etc.

En las distintas sesiones del Congreso predominaron los desarrollos de la tendencia revisionista. La figura y la obra de Menéndez Pelayo no sólo fueron vistas como una clave ineludible para comprender la cultura española e iberoamericana de su tiempo, sino también como un legado histórico necesario para interpretar desde el presente su futuro. Más allá de los consabidos estereotipos, se puso en valor este legado que representa una parte esencial de nuestro patrimonio cultural común, y no debe faltar en los estudios de filosofía y filología española e iberoamericana. Se recordó, así mismo, que los historiadores de nuestro pensamiento y filosofía, de nuestras ciencias y de nuestras literaturas, españolas e iberoamericanas, están desarrollando en el presente su investigación dos estratos por encima de sus síntesis bibliográficas y sistemáticas que fueron básicas en el período de entre siglos y en la Edad de Plata. Se valoró, en fin, la riqueza de estilo y de contenido cultural que convierten multitud de sus composiciones históricas en auténticas obras de arte y fuentes de inspiración.

Entre el 19 y el 22 de noviembre del pasado año, la Biblioteca Nacional acogió el ciclo de conferencias "Menéndez Pelayo en la Crítica e Historia de la Literatura", promovido por la *RSMP*. En este ciclo se puso de manifiesto la escasa atención de que ha sido objeto la magnitud de su crítica literaria en las historias anglosajonas y francesas. Coordinada por Anthony H. Clarke, esta actividad, de tendencia revisionista, reunió conferencias de Jean-François Botrel, António Apolinário Lourenço, Salvador García Castañeda, y del propio profesor Clarke.

El presidente de el Instituto de Historia de Cuba, René González Barros, junto con Yoana Hernández, organizó el Seminario científico, "Marcelino Menéndez Pelayo y la Restauración ante la Guerra de Independencia de Cuba (1895-1898)". Tuvo lugar en la sede de esa institución en La Habana, entre los días 8 y 14 de diciembre, y contó con la participación de Ramón Teja (U. Cantabria), Carlos Dardé y Ramón E. Mandado. Así mismo, la Universidad de Buenos Aires y la Fundación Ortega y Gasset en Argentina promovieron el ciclo de tres conferencias, "Menéndez Pelayo en Argentina", dentro del Proyecto de Investigación *Intelectuales y científicos españoles en Argentina: de la Patriótica y la Institución Cultural Española al exilio, 1900-1950*.

Más abundantes han sido, en cambio, las conmemoraciones en las universidades e instituciones culturales de las regiones españolas más vinculadas con el sabio historiador, aunque su difusión mediática no ha tenido por lo general alcance nacional.

En Cataluña, en medio del silencio oficial del catalanismo político, importantes instituciones académicas y culturales revisaron las relaciones del sabio historiador

con la intelectualidad catalana, así como su importante contribución al conocimiento y aprecio de su cultura. El 20 de enero tuvo lugar la IV Jornada científica del Seminari de Filosofia Llatinoamericana de la Societat Catalana de Filosofia, "Menéndez Pelayo: Catalunya i Iberoamèrica". Fue organizada por Andreu Grau (U. Barcelona) e Ignasi Roviró (Presidente de la Sociedad Catalana de Filosofía) que se interesan respectivamente por la vertiente latinoamericana y por la estético artística de su obra. En la *Jornada Balmesiana* del Ayuntamiento de Vic, el 9 de julio, Gloria Pérez-Salmerón pronunció la conferencia "Jaume Balmes en motiu de la celebració del centenari de Menéndez Pelayo". La Universidad de Barcelona acogió el 22 y el 29 de noviembre las jornadas "Marcelino Menéndez Pelayo y la cultura catalana", organizadas por esta Universidad, la *UIMP* y la Sociedad Catalana de Filosofía, en las que intervinieron Manuel Jorba (*UAB*), Xavier Serra (*SFPV*), Sílvia Coll-Vinent (*URL*), Andreu Grau, Ignasi Roviró, Sílvia Coll-Vinent (*UB*), Ramon Pinyol (U. Vic), Adolfo Sotelo, etc.

En la Comunidad de Madrid, la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo, a instancias de José Luis Abellán, y con la participación de Ciriaco Morón y Ramón E. Mandado, homenajeó a Menéndez Pelayo el 28 de noviembre, reclamando una revisión de su figura y la presencia de su legado como historiador y crítico de la Estética y de Literatura española en los programas de estudios. El Instituto CEU de Estudios Históricos y el Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (Madrid) organizaron el 3 de diciembre la Jornada conmemorativa, "Menéndez Pelayo. A los cien años de su muerte". En la Comunidad de Madrid, la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo, a instancias de José Luis Abellán, y con la participación de Ciriaco Morón y Ramón E. Mandado, homenajeó a Menéndez Pelayo el 28 de noviembre, reclamando una revisión de su figura y la presencia de su legado como historiador y crítico de la Estética y la Literatura Española en los programas de estudios.

El Instituto CEU de Estudios Históricos y el Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II organizaron en Madrid, el 3 de diciembre, la jornada conmemorativa "Menéndez Pelayo. A los cien años de su muerte". La mesa dedicada a "Una revisión de la obra", que reunió a Ángel David Martín Rubio (*Instituto Superior de Ciencias Religiosas «Virgen de Guadalupe» de Cáceres*), José Miguel Gambra (*Universidad Complutense*), y Juan Manuel de Prada (*Escritor*). En su análisis de *La ciencia española*, José Miguel Gambra, haciendo suya la posición de Pidal y Mon, defendió que el historiador santanderino traicionó su obra histórica al apartarse del tomismo. Martín Rubio le recriminó la falta de fundamento metafísico y de proyección política, y el eclecticismo historicista que convirtieron la *Historia de los heterodoxos*…, a su juicio, en una mera recopilación erudita de datos, sin capacidad para percibir el auténtico problema de su tiempo, ni para esclarecer el significado de nuestra decadencia. Juan Manuel de Prada consideró decepcionante su *Historia de las ideas estéticas*… porque no confronta los sistemas con sus propias concepciones estéticas, ni tampoco desemboca en ideas propias. La palabra clave de esta mesa, que se convirtió en una descalificación de esas obras, salió de este escritor: "Menéndez Pelayo se ha quedado sin defensores". La verdad es que siempre le faltaron dentro de las filas del tomismo.

En la comunidad castellano-manchega, la Facultad de Letras y el Instituto Almagro de Teatro Clásico de la Universidad de Castilla-La Mancha, celebraron los días 29 y 30 de octubre el Seminario sobre "Menéndez Pelayo y el Siglo de Oro" que revisó

sus estudios dedicados a nuestra literatura áurea. Organizado por Felipe Pedraza y Rafael González Cañal, el seminario contó además con la intervención de Raquel G. Sebastián (U. Cantabria, *RSMP*), Borja Rodríguez (*RSMP*), Rosa Navarro (U. Barcelona), Francisco Florit (U. Murcia), Germán Vega (U. Valladolid).

En la comunidad andaluza, los días 29 y 30 de octubre, la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla, la Universidad de Villanova y la *UIMP*-Sevilla, organizaron el encuentro, "Evocación de Don Marcelino Menéndez Pelayo en el primer Centenario de su muerte", que revisó su aportación historiográfica al conocimiento de la cultura española en toda su magnitud, especialmente en su etapa áurea. Dirigido por Aquilino Duque, contó con los conferenciantes, José Antonio G. Marín, José L. Comellas, César Alonso de los Ríos, Vicente Lleó, Adriano Duque, Marta Palenque y Francisco Rodríguez Adrados.

La región asturiana conmemoró también el Centenario. En el Ateneo Jovellanos de Gijón, Antonio Santoveña presentó el 3 de octubre su visión global, *Marcelino Menéndez Pelayo. El último sabio*. La cátedra Emilio Alarcos evocó su figura y su legado con una lectura poética el 8 de noviembre en el Campus del Milán. Los días 12 y 19 de noviembre, la Sociedad Económica de Amigos del País de Avilés homenajeó su figura como filólogo con las conferencias de Gonzalo Anes y Carmen Bobes.

En Cantabria se han multiplicado los actos de homenaje, organizados por la Biblioteca de Menéndez Pelayo, la Sociedad Cántabra de Escritores, el Museo Diocesano *Regina Coeli* de Santillana del Mar, la Consejería de Cultura, etc. Mencionaré los que tuvieron mayor proyección académica. En el Centro Asociado de la UNED, tuvo lugar en marzo el curso de extensión universitaria, "Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) y la tradición cultural española" que revisó la evolución de la perspectiva tradicional, inherente al desarrollo de su programa histórico. Entre el 28 de febrero al 27 de marzo, el Ateneo de Santander acogió el ciclo de conferencias, "Centenario de Menéndez Pelayo", crítico con el papel político y cultural jugado por su figura y su obra en la España liberal heredera del krausismo. Dirigido por Manuel Suárez Cortina (U. Cantabria), contó con la intervención de Fidel G. Ochoa (U. Cantabria), Gonzalo Capellán (U. Cantabria), José L. Ramírez (U. Cantabria) y Bénedicte Vauthier (U. Berna). En el otro extremo, el curso de la *ACNdP* y la Universidad San Pablo-CEU que tuvo lugar entre el 25 y el 28 de julio, "El legado intelectual de Marcelino Menéndez Pelayo", reivindicó su figura y su legado de intelectual católico esencial en su tiempo y en el nuestro. Dirigido por Luis S. de Movellán, contó con la participación de José Peña (U. San Pablo CEU), Consuelo Martínez-Sicluna (U. Complutense), Dámaso López (U. Complutense), Juan C. Domínguez (U. San Pablo CEU, Rector), José A. Vallejo (*RSMP*), Manuel Bustos (U. de Cádiz), Ramón E. Mandado, etc.

Dejamos aquí la noticia de las actividades y entramos en el apartado de las publicaciones del centenario, teniendo presente que algunos proyectos editoriales se pusieron en marcha el año 2006, con motivo del ciento cincuenta aniversario del su nacimiento (1956-2006).

En el capítulo de nuevas publicaciones de sus obras, han aparecido tres ediciones de la *Historia de los heterodoxos…*, de las cuales se puede mencionar la materializada (2007, 2011) por *Homo Legens*, al cuidado de Javier Mª y Carlos Mª Pérez-Roldán, que se dirige al lector medio y aporta como novedad la versión castellana de las citas

latinas y una simplificación de las notas. La editorial Gredos editó *Orígenes de la novela* (2008). El Instituto de España publicó los cuatro *Discursos de ingreso en las Reales Academias…* (2008), con un estudio preliminar de Pedro Cerezo. También se han reeditado sus traducciones de los dramas de Shakespeare. Pero en este capítulo destaca la puesta en marcha de la edición del centenario de sus *Obras Completas*, llamada a convertirse en la edición de referencia por su aparato crítico: estudios preliminares, historia de la edición, estudio de la evolución del texto, tabla de autores y materias.

Esta lujosa edición del centenario que edita la *RSMP* y materializa la editorial de la Universidad de Cantabria, sigue un criterio sistemático, no cronológico, y se compone de catorce tomos. El primer tomo aparecido es la *Historia de las ideas estéticas en España*, publicado con esmero en tres volúmenes. El primero lleva los preliminares críticos, obra de Pedro Cerezo Galán, Jean F. Botrel, Mercedes R. Pequeño, Ricardo Piñero, Yvan Lissorgues, Dámaso López, Virginia Cuñat, Florencia Calvo, etc., que ponen de manifiesto sus presupuestos histórico-hermenéuticos, revisan sus fuentes, valoran la influencia y actualidad de sus planteamientos y clarifican la historia editorial de la obra y la evolución de su texto. El segundo incluye como anexo el esquema de la historia de la estética española en el siglo XIX que recuperó Sánchez Reyes. El tercer volumen que se enriquece con los índices de nombres y de materias, elaborados a partir del original de González-Palencia, contiene la "Reseña histórica de las doctrinas estéticas durante el siglo XIX", a la que se devuelve el carácter introductorio que le confirió originalmente su autor en las dos primeras ediciones y que difuminó la Edición Nacional al estructurar en capítulos sus cuatro grandes apartados.

Por otra parte, conviene resaltar que las obras completas y el epistolario de Menéndez Pelayo están disponibles en Internet: la página de la Fundación Larramendi ha puesto en línea el *Menéndez Pelayo Digital*; y la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ha dispuesto la página "Menéndez Pelayo". Contiene sus obras y estudios críticos sobre las mismas. El Archivo Histórico Nacional, dentro del ciclo "La Pieza del Mes" de diciembre, puso en línea los poemas autógrafos de Menéndez Pelayo: "La galerna del Sábado Santo", y "Epístola a mis amigos de Santander"; etc.

En el capítulo de recuperación de textos de otras épocas sobre Menéndez Pelayo, destaca la *Biblioteca Breve Menendezpelayista,* editada por Gonzalo Capellán. Reúne: *Apuntes biográficos. Menéndez Pelayo* (2009), *Examen crítico de la obra (y de las ideas) de Menéndez Pelayo* (2010), y *Estudios de erudición y homenaje a Menéndez Pelayo* (2011). Los textos recopilados, publicados originalmente entre 1879 y 1912, son significativos de las expectativas (García Romero, Juan Valera, González Blanco, Bonilla San Martín) y reparos (Martín Mínguez, los Nocedales, Emilio Castelar, Alonso Getino) que rodearon a Menéndez Pelayo en su tiempo.

En el apartado de estudios recientes, de tendencia revisionista, mencionaré los opúsculos, publicados en la colección "Conferencias y Discursos" de la *RSMP*, *Ideas estéticas e implicaciones éticas en Menéndez y Pelayo* **(**2008), de Manuel Maceiras, *Genio y figura de Marcelino Menéndez Pelayo* (2011), de Benito Madariaga, y *Presencia de Menéndez Pelayo en el pensamiento filosófico español del siglo veinte* (2012), de Manuel Garrido que sitúa al historiador cántabro, como Laín Entralgo, en la Generación de Sabios del período de entre siglos que preparó la Edad de Plata de nuestra cultura.

De tendencia revisionista son también los libros colectivos, publicados por la *RSMP* en colaboración con la editorial de la Universidad de Cantabria: *Orígenes de la novela. Estudios* (2007), editado por Raquel R. Sebastián y Borja Rodríguez; *Historia de las ideas estéticas. Estudios* (2010), editado por Ramón E. Mandado; *La ciencia española. Estudios* (2011), editado por Ramón E. Mandado y Gerardo Bolado; *Historia de los heterodoxos españoles. Estudios* (2012), editado por Ramón Teja y Silvia Acervi. Estos volúmenes que resultaron de los congresos preparatorios del Centenario, organizados por la *RSMP* en Santander entre 2007 y 2011, reúnen estudios plurales y, por lo general, rigurosos, de más de cincuenta especialistas, sobre distintos aspectos de esas cuatro obras emblemáticas. La misma orientación sigue la obra colectiva, *Menendez Pelayo y la novela del siglo XIX* (2009), editada por Raquel G. Sebastián y Borja Rodríguez.

Revisionista es también la semblanza *Menéndez Pelayo. Genio y figura* (2012), que contiene tres ensayos divulgativos, de extensión media, bien escritos y documentados de César Alonso de los Ríos, Aquilino Duque, Ignacio Gracia Noriega. La obra reivindica su legado como historiador de las ideas y de las literaturas hispánicas.

En febrero 2013, Fernando Cabrero Fernández leyó la tesis doctoral, *La aportación de Marcelino Menéndez Pelayo a la Filosofía Española*, dirigida por Josep M. Udina en la Universidad Autónoma de Barcelona. Esta aproximación general que mereció la mención *cum laude*, sigue una línea revisionista, y estudia a Menéndez Pelayo como pensador, profundizando su trabajo en relación con la Estética y analizando su creciente interés por la Filosofía.

De tendencia crítica es, en cambio, el libro colectivo coordinado por Manuel Suárez, *Menéndez Pelayo y su tiempo* (2012), que se compone de nueve aproximaciones generales a distintas facetas de su figura histórica, contrapuesta a la España liberal de los krauso-institucionistas; su obra y su legado sólo reciben alguna atención en los trabajos de Gonzalo Capellán y de Pedro Cerezo. De orientación crítica es también la biografía de Manuel Serrano Vélez, *Menéndez Pelayo, un hombre contra su tiempo* (2012) que es un ensayo bien escrito, pero inmaduro y carente de aparato crítico. La masa no estaba completamente preparada y salió, además, a medio cocer. De consulta obligada para el especialista, no es recomendable como obra divulgativa o introductoria, por el carácter incierto de sus afirmaciones y juicios en temas no menores.

Numerosas revistas de literatura, filosofía, historia y cultura han publicado artículos pidiendo una revisión de su figura y su legado. En el nº 101-102 de *Turia. Revista Cultural* (marzo-mayo 2012), apareció "Cien años de Menéndez Pelayo: hacia una revisión", de Ramón E. Mandado que publicó también el artículo, "En el Centenario de Menéndez Pelayo", en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* (II Época, Nº 7, 2012). El nº 45 de *Eikasia. Revista de Filosofía* (Julio 2012), titulado *Los Antimodernos. Anti-ilustrados, conservadores, reaccionarios, ultramodernos*, contiene, "Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición", de Gerardo Bolado que publicó también el artículo, "'Menéndez Pelayo' y la Retórica de Ortega contra la Restauración", en el *BBMP* (julio-diciembre 2012). La *Aventura de la HISTORIA* (16 mayo 2012) incluye el artículo, "Don Marcelino y los males de la patria", en "Caleidoscopio". Y *EL TRUJUMAN. Revista Diaria de Traducción* del 23 noviembre, recordó su faceta de poeta y traductor en "Menéndez Pelayo (1856-1912)", de Marietta Gargatagli.

El nº 139 de *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* incluye el artículo "Este otro Menéndez Pelayo", que Garrido Gallardo identifica con el historiador y crítico que "ha legado un diseño básico de la Historia de la Literatura y la cultura literaria española por donde ha debido transitar la investigación del siglo XX, numerosos estudios insuperables sobre obras concretas de nuestro canon literario y una crítica llena de buen sentido". El artículo recupera el texto del "Brindis del Retiro" que es una fuente original del miedo de la intelectualidad española a enfrentarse con su figura. Este trabajo dio lugar al artículo, aparecido el 6 de septiembre en *ABC*, "¿Quién teme a Menéndez Pelayo?", que concluía con las siguientes palabras: "Me temo que el centenario está poniendo ante nuestros ojos un no pequeño problema de nuestra sociedad".

También de tendencia revisionista son los cuatro monográficos que han visto la luz con motivo del centenario. Dos de ellos se componen principalmente de aproximaciones generales a distintas facetas de su legado: el nº 5 de la revista de humanidades *Liburna* (Anejo, junio 2012), titulado "Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912). Cien años después" que dirigen Eduardo Ortiz y Xaverio Ballester; y el nº 790 de la Revista *Ínsula* (octubre 2012), titulado "Menéndez Pelayo (1856-1912), revisiones necesarias" que dirige Joaquín Álvarez Barrientos. La presentación del monográfico de *Ínsula* recupera la glosa de Xenius que sitúa la obra de Menéndez Pelayo en nuestra literatura clandestina; lo que ha inspirado algunos lamentos de la prensa nacional por el inexistente centenario, como el de Ángel Vivas en *El Mundo*, "Menéndez Pelayo Centenario inadvertido" (15-12-2012), o el de Ulises Fuente en *La Razón* (16-11-2012). El artículo de *Ínsula*, "Menéndez Pelayo y su idea de España", obra de Antonio Morales, defiende que la necesaria revisión de su legado ha de hacerse en diálogo con la otra gran tendencia cultural, la modernizadora de Ortega y Gasset; pues la renovación del proyecto nacional español no puede prescindir hoy de los restos de la España sagrada que conviven en el pluralismo cultural contemporáneo.

El nº 17 (2012) de la revista *Monteagudo,* "Menéndez Pelayo, cien años después (1912-2012)", que coordinan Francisco J. Díez de Revenga y Francisco Florit, revisa aspectos particulares de su obra como historiador y crítico de la literatura española. En esta misma dirección sobresale el magnífico monográfico del *BBMP* (enero-junio 2012), "Marcelino Menéndez Pelayo historiador y crítico de la literatura española", que coordina Enrique Rubio Cremades. Este monográfico incluye la revisión bibliografía "Menéndez Pelayo en los estudios literarios actuales (1975-2011)", obra de Raquel G. Sebastian y Borja Rodriguez, a tener en cuenta junto a la clásica *Bibliografía de estudios sobre Menéndez Pelayo (*1995), de Labandeira, Herrera y Escribano, completada por la *Bibliografía sobre Menéndez Pelayo y su Biblioteca (1995-2005)* de Rosa F. Lera y Andrés del Rey que sacarán pronto la addenda bibliográfica hasta el 2012.

Estas bibliografías indican que los estudios pelayinos, en especial los de su faceta como historiador y crítico de la estética y la literatura española, han entrado con buen pie en el siglo XXI. La impresionante nómina de colaboradores y la calidad de los trabajos reunidos en estos dos monográficos, evidencian ese mismo diagnóstico: José M. González Herrán, Francisco J. Díez de Revenga, Francisco Florit, Leonardo Romero Tobar, Rubio Cremades, Adolfo Sotelo, Jesús A. Cid, Carmen Parrilla; Joseph T. Show, José C. Rovira, José Mª Ferri Coll, Monserrat Ribao, Ana L. Baquero

Escudero, coordinadora del tomo segundo de la Edición del Centenario, *Orígenes de la novela*, etc.

Las actividades y publicaciones del centenario tan tenido una difusión insuficiente en los medios de comunicación nacionales. La prensa se movió entre el desprecio del "martillo de herejes", o su exorcismo, de *El País*, y la tímida información o las lamentaciones por el pasar sin pena ni gloria del centenario, del *ABC*. Este divorcio, entre las noticias difundidas y los eventos realmente acontecidos, es deudor, sin duda, de la rigidez habitual de los medios nacionales, y de la desinformación y torpeza de sus firmas; pero, también, la expresión de cierto sentimiento de frustración producido por el olvido del acontecimiento, protagonizado por las autoridades políticas y culturales españolas. Esta innegable indiferencia oficial tuvo como consecuencia más lamentable la frustración de la exposición del centenario, "Menéndez Pelayo, cien años después", que preparaba un equipo dirigido por Carlos Dardé, por encargo de la *RSMP*, a fin de presentar su figura histórica y su legado en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca Regional de Cantabria.

En cambio, los eventos del Centenario tuvieron buena difusión regional, sobre todo, en Cantabria. La prensa cántabra se volcó en la información de las numerosas actividades de diverso calibre que tuvieron lugar en la Región. *El Diario Montañés*, además de noticiar todos los eventos y publicar numerosos artículos de opinión, dedicó al Retrato del sabio humanista un monográfico de su suplemento cultural *Sotileza* (18-5-12). El *Alerta*, además de informar cumplidamente, publicó en suplementos especiales de los sábados o viernes, a lo largo de todo el año, una *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo*, obra de Mario Crespo, que es divulgativa y correcta, evitando las cuestiones de fondo que plantea su vida y su obra.

En fin, las actividades y publicaciones de este centenario, exponentes de pluralidad de tendencias, han puesto de manifiesto la vitalidad y el avance de las aproximaciones revisionistas. Se han presentado y publicado estudios novedosos de su obra, bien por la originalidad de su punto de vista, como la revisión de fuentes, la historia de la edición, el trabajo de las variantes textuales, o la puesta en valor de su enfoque comparatista, o de su estilo —la edición del centenario de sus *Obras Completas* garantiza un núcleo de desarrollo de estas investigaciones—, bien por los nuevos procedimientos aplicados, como el análisis de la génesis de las obras o de las redes sociales, basados en la consulta digital de su epistolario.

Por otro lado, la participación en las mismas de numerosos investigadores pertenecientes a distintas generaciones, y vinculados a la *RSMP* —que ha jugado un papel central en la conmemoración— y al Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, a la Asociación de Hispanismo Filosófico, a la Biblioteca de Menéndez Pelayo, también a Universidades como la Complutense y la Autónoma de Madrid, la Autónoma y la Central de Barcelona, la de Cantabria, la de Valladolid, la de Santiago de Compostela, la de Murcia, la de Castilla la Mancha, la de la UNED, la de Salamanca, la San Pablo-CEU, etc., el par de tesis doctorales que están en camino, permiten augurar la normalización progresiva de este legado imprescindible en los estudios de historia del pensamiento y de las literaturas españolas e iberoamericanas.

Janus Wojcieszak (1953-2012)
Hispanista polaco
Socio de Honor de la AHF (*In memoriam*)

Janusz Wojcieszak (1953-2012) In Memoriam

En octubre de 2012 falleció el profesor Janusz Wojcieszak. La asamblea general de la Asociación de Hispanismo Filosófico, reunida en el Colegio Mayor Cardenal Cisneros de la Universidad de Granada el día 23 de marzo del presente año, nombró socio de honor a este gran hispanista polaco. En el acto se leyeron estas páginas que, como testimonio de su trayectoria personal y profesional, nos había enviado la Directora del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, profesora Zofia Marzec. Asimismo, se leyó la carta de Kamila Kruszyńska, alumna de Janusz a quien tuvimos ocasión de conocer durante su estancia en España. No acertamos a encontrar un texto con palabras más justas y sentidas que aquellas que han escrito quienes con él vivieron y de él aprendieron. Por ello el Consejo de Redacción tomó el acuerdo de publicarlas como semblanza de nuestro amigo Janusz[1].

Curriculum

Nacido en Pleszew (Polonia), el 26 de marzo de 1953.

1972-1977: estudios en la Cátedra de Estudios Ibéricos de la Universidad de Varsovia.

1977: título de Licenciado, con un diploma de distinción.

1989: doctor en las Humanidades, especialidad en la Filosofía hispanoamericana, por la Academia Polaca de Ciencias, Instituto de Filosofía y Sociología.

Carrera profesional

Desde 1978 hasta 2012, profesor en la Cátedra de Estudios Ibéricos, luego Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.

Algunas funciones desempeñadas durante su carrera en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, en la Facultad de Lenguas Modernas de la Universidad de Varsovia: vice-director del Instituto, director de Estudios Nocturnos del Instituto, miembro del Consejo Científico del Instituto, miembro del Consejo de la Facultad de Lenguas Modernas (durante dos mandatos), miembro de la Comisión Jurídica y Organizativa de la Facultad de Lenguas Modernas, co-fundador de la Sección de Teoría y Práctica de Traducción en el Instituto.

Ha dirigido unos 50 trabajos de licenciatura en nuestro Instituto. Ha reseñado numerosas tesinas.

Colaboración con otros centros universitarios y asociaciones

1995-2008: Profesor adjunto (media plantilla) en la Universidad de Lublin (UMCS).

[1] Nota del Consejo de Redacción.

Colaborador del CESLA, de la Universidad de Varsovia, miembro de su Junta Directiva, uno, de los autores de su programa fundador.
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (UNAM)
Universidad Autónoma, Madrid
Universidad Complutense, Madrid
Universidad de Granada
Asociación de Hispanismo Filosófico
PTSL (Asociación de Latinoamericanistas Polacos).
Asociación de Hispanistas Polacos

Áreas de interés

Filosofía de la cultura y filosofía de diálogo en América Latina.
Octavio Paz y la crisis de civilización.
Pensamiento filosófico en España y en América Latina.
Ensayo y ensayística en América Latina del siglo XIX y XX.
Metodología de traducción.

Premios de la Universidad de Varsovia

Por su empeño y los méritos para la Universidad, su labor científica y organizativa, el Rector de la Universidad de Varsovia (fueron varios los Rectores, debido a la ley que no permite más de dos mandatos), el doctor Wojcieszak fue honrado con este prestigioso premio en los siguientes años: 1981, 1989, 1996, 1998, 2000, 2003, 2005, 2008. Es una buena muestra del aprecio del que gozaba.

Congresos

Participó en más de 40 Congresos, conferencias en los centros universitarios de Polonia, así como en las Universidades de Salamanca, Granada, Madrid, París, entre otros.

Publicaciones

Ha publicado más de 70 artículos, un libro y varias reseñas. Ha traducido libros de Ortega y Gasset, de Todorov, Vasconcelos, Zea, así como numerosos ensayos y artículos del español o francés, al polaco. En 2008 fue galardonado con un premio a la mejor traducción, otorgado por el Instituto Cervantes, *Las meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset.

Quedemos con lo que él mismo ha recomendado a sus alumnos. Ni siquiera se necesita la traducción:

(2008): przekład książki J. Ortegi y Gasseta, *Medytacje o «Don Kichocie»*, Warszawa, Wydawnictwo Literackie Muza.

(2006): "El cosmopolitismo literiario-cultural de Octavio Paz", *Interlitteraria*, 11.

(2006): "O statusie latynoamerykańskiej filozofii kultury", w: *Co to jest filozofia kultury?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

(1993): "Ensayo y filosofía", w: *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, UNAM, México.

(1989): *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispanoamerykańskiej filozofii kultury lat 1900-1960*, CESLA UW, Warszawa

Varsovia, 14.01.2013

…….

Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich
Wydziału Neofilologii UW
ul. Oboźna 8, 00-927 Warszawa
tel. (022) 55 20 429; 55 20 683, tel./fax. 828 296
NIP: 525-001-12-66

Prof. José Luis Mora García
Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico

Distinguido Señor Presidente,

Estimados y Queridos Amigos:

En nombre del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, le agradezco su iniciativa de nombrar socio de honor a nuestro compañero, profesor Janusz Wojcieszak, fallecido en Octubre de 2012.

No puedo, ni tampoco quiero ocultar el trauma que estamos viviendo, y no lo haré, sabiendo que me dirijo a los amigos del doctor Wojcieszak, a las personas que lo han conocido y que en numerosas ocasiones han podido escucharlo y compartir con él tertulias de filosofía.

Se nos ha marchado de imprevisto. Con toda nuestra sabiduría no lo hemos podido prevenir.

Es, para todos nosotros, sus compañeros, amigos, alumnos, una gran pérdida. Es también una pérdida para el hispanismo, para la filosofía, para sus discípulos en traducción.

Le recordaremos como una persona íntegra, un profesor entregado, consecuente, profundo, desprovisto de cualquier protagonismo.

Siempre en una actitud de escucha y diálogo, dispuesto a ayudar, a colaborar en lo que se le pedía.

Y, a la vez, firme en sus convicciones, con esta forma serena y apacible que caracteriza a los mejores pensadores cuando hablan de las cosas serias y controvertidas.

Lo sabía hacer de tal manera que en un mundo tan dividido no ha llegado a tener enemigos.

Para mí, fue un privilegio de haber disfrutado de su amistad.

Y un gran desconsuelo cuando la muerte hurta el suelo firme a nuestros pies.

Tanto más les agradecemos el mismo sentir, el mismo pesar, lo mismo…

Fdo. Dra. Zofia Marzec
Directora del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos
Universidad de Varsovia

……..

"Es ya tarde"

Si es así —y creo que es verdad— que nuestro prójimo, el Otro siempre permanece un misterio para nosotros, una persona que ya no está aquí lo es en un grado extremo. Jamás sabremos si nuestras interpretaciones de su comportamiento, carácter, postura frente al mundo y a los demás son ciertas. No obstante me atrevo a escribir unas líneas sobre mi primer profesor del pensamiento filosófico español, cuyo contacto cambió drásticamente la trayectoria de mi vida.

Conocí a Dr. Janusz Wojcieszak cuando me fui a Varsovia para realizar el Programa MOST[2]. Buscaba en esta época una manera para juntar mis intereses principales: filosofía y lengua castellana. Me asombró el programa de su clase que daba en la Universidad de Varsovia, ¡era justo eso que estaba buscando!

Como era estudiante de fuera tenía que inscribirme a todas las clases, esto suponía pedir a los profesores que me incluyeran a un grupo concreto. Recuerdo que no quería dejarme en el grupo de mi elección porque contaba ya con demasiada gente. Pero recuerdo también que le expliqué brevemente mi situación y, en fin, me permitió quedarme. Veo todavía sus ojos azules llenos de una cierta pena o tensión de las personas buenas que odian decir "no" cuando lo exigen las estructuras-los procedimientos-el sistema.

Invoco también su "sonrisa suave y silenciosa" sobre la cual escribía el profesor José Luis Mora. La relaciono con una esperanza. Pero en su caso no la entiendo como la confianza que algo bueno sucederá, no. No sé por qué pero creo que Dr. Wojcieszak sabía perfectamente la escasez de lo bueno, pues esperaba sólo que sucediera algo.

A lo mejor por eso el único 5+[3] que tengo en mi registro de notas es de su asignatura. No escribí en el examen nada extraordinario, nada fuera del programa, pero lo escribí bien, como se debería. ...y hacer las cosas como se debería es lo que nos falta hoy en día. Es también eso que la gente correcta valora en los otros.

Hace unos meses pensaba escribir al Dr. Wojcieszak pidiendo su consejo acerca del tema del doctorado que quizás me sea posible realizar algún día. Pero "es ya tarde" como advertía Azorín, "ES YA tarde".

Terminando me arriesgaré a anunciar que morir es fácil porque significa dejar que la muerte nos domine. Lo difícil es vivir, eso es manejar la vida. Sin este esfuerzo innegable estamos a lo mejor, no estamos —sin embargo— vivos.

Kamila Kruszyńska,
Estudiante de Janusz
Wrocław, 21.01. 2013

[2] Es un programa de movilidad estudiantil tipo Erasmus sólo que dentro de Polonia. La palabra "most" significa el puente en polaco.

[3] En teoría la escala de las notas en el sistema polaco es de 2 hasta 5. En los casos excepcionales está permitido valorar un trabajo con 5+ (eso es 5.5) o 6.

Francisco Fernández Buey (1943-2012). In memoriam

PEDRO RIBAS
Universidad Autónoma de Madrid

El marxismo en el ámbito de lengua española está de luto. En 2011 murió Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría lo había hecho un año antes. En 2012 nos ha dejado Francisco Fernández Buey. Había nacido en Palencia en 1943 y estudiado filosofía en la Universidad de Barcelona, teniendo como profesores a maestros tan destacados como José María Valverde, Emilio Lledó y Manuel Sacristán, entre otros. Bajo la dirección de este último realizó su tesis doctoral sobre Galvano Della Volpe, dato muy relevante, ya que, por un lado, un hito tan importante en una trayectoria académica como es la tesis doctoral versaba sobre el marxismo y, además, de la mano del marxista español más notable surgido dentro de la España franquista. Por otro lado, Galvano Della Volpe introducía a Fernández Buey en el mundo cultural italiano, en el que el marxismo tuvo un papel social más relevante que en ningún otro país europeo occidental.

El itinerario intelectual de Fernández Buey nos lo muestra como estudiante de filosofía en la Universidad de Barcelona, comenzando ahí mismo su carrera docente en 1972 como profesor de Historia de la Filosofía, formando grupo con Jacobo Muñoz, Eugenio Trías, José Manuel Bermudo y Miguel Candel, entre otros profesores de la misma generación. Posteriormente enseñó en la Universidad de Valladolid hasta que pudo regresar a Barcelona, a la Facultad de Ciencias Económicas, la misma en la que había enseñado Sacristán. Finalmente fue profesor de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra desde 1993, donde se reencontró con Eugenio Trías y con Rafael Argullol. Fue colaborador de revistas como *Materiales*, *Zona Abierta*, *El Viejo Topo*, *Mientras Tanto*, *Sin Permiso*, por recordar las más conocidas, además de frecuentar la prensa diaria con su pluma siempre irónica e iconoclasta. En la fundación de *Mientras Tanto* había colaborado con Manuel Sacristán y Juan Ramón Capella.

En su libro *Contribución a la crítica del marxismo cientificista* (1984) el análisis crítico del pensamiento de Della Volpe le obliga a entrar en el debate intelectual de la Italia de postguerra, un debate en el que Gramsci es figura esencial y que, en el terreno filosófico, oscila entre el papel de la dialéctica y el de la ciencia en el marxismo. El hegelismo tiene gran tradición en Italia y la filosofía de Della Volpe se debate por salvar lo que de él cree salvable y por integrar a Marx en una línea cientificista. En este contexto, Fernández Buey afirma que ya el "Della Volpe de los años 1947 y 1948 tiene el indiscutible mérito de haber sido uno de los primeros en llamar la atención desde un punto de vista marxista sobre la escolástica inanidad del *Diamat* y sobre el absurdo al que se reducen los intentos de introducir una lógica de la contradicción en la biología, etc." (pp. 105-106). Esta problemática en torno a la dialéctica desembocaría en la rui-

dosa declaración de Colletti, en 1974, según la cual la crisis de la dialéctica implicaba la crisis del marxismo sin más.

Esta incursión de Fernández Buey en el marxismo italiano marcaría su trayectoria como marxista, lo que es también muy relevante para definir a grandes rasgos la orientación de su marxismo. La línea que se observa en *Contribución la crítica del marxismo cientificista* marcará no sólo su distanciamiento del *Diamat*, sino también de otras derivaciones escolásticas, como el althusserismo. No podía ser de otra manera en alguien que defendía el marxismo según la orientación de Gramsci y de Sacristán, autores sobre los que publicó varios trabajos.

La preocupación por lo científico, las interminables discusiones sobre análisis y dialéctica, sobre filosofía analítica, neopositivismo y la filosofía globalizadora o, dicho más brevemente, entre el análisis científico reduccionista y el pensamiento humanista que quiere seguir salvando las cualidades, los matices y realidades no formalizables, continúa muy presente en su libro *La ilusión del método* (1991). En esta obra late de forma muy sugerente la aspiración al rigor científico, con información de los debates acerca del método de las ciencias, y la necesidad de abordar también científicamente aquellos aspectos de la realidad social e individual que el reduccionismo científico no suele abordar. Es muy significativo que Buey destaque el pensamiento de Neurath en este sentido, como contrapunto a la imagen que suele predominar sobre el Círculo de Viena, y que proponga una complementariedad entre los enfoques marxiano, durkheimiano y weberiano. Como es también significativo que cite en este contexto unas palabras de Sacristán en la presentación de *Sigma: el mundo de las matemáticas*, en las que éste señalaba la necesidad de que la formalización cuantitativa no se convierta en ideología encubridora de la diversidad concreta de los contenidos histórico-sociales. El diálogo entre las "dos culturas", o más exactamente, la tercera cultura, la que integra complementariamente ciencia y humanismo, es una de las líneas básicas del pensamiento de Buey. Uno de los libros que tenía preparados antes de morir se titula precisamente *Para la tercera cultura*.

En 1998 publicó *Marx (sin ismos)*, estupendo libro, el mejor de este tipo escrito originariamente en lengua castellana. Entre las pocas obras publicadas originariamente en español sobre la figura de Marx hay estudios más académicos, como *Filosofía de la praxis* (1967), de Adolfo Sánchez Vázquez (magnífico libro, por supuesto), o el de Fernando Claudín, *Marx y Engels y la revolución de 1848* (1975), por no recordar títulos de bibliografía antimarxista del más rancio estilo franquista, como *Marx y el marxismo* (1949), de Eduardo Comín Colomer. El de Fernández Buey es de los que despiertan interés por la figura y la obra de Marx. No es un texto para eruditos, aunque los eruditos aprenderán mucho de él, y está escrito desde una nada oculta simpatía hacia la figura del revolucionario de Tréveris y hacia su "partido" (léase con detenimiento lo que escribe Fernández Buey sobre el "partido" de Marx y sobre lo que significaba para el autor de *El capital*), pero tal simpatía no le resta sentido crítico. El Marx que nos presenta Fernández Buey no es el del Verdadero y Auténtico Saber, sino el Marx humano, demasiado humano a veces, que proyecta una obra, la *Economía*, que nunca pudo concluir. Aunque los detalles biográficos no son lo más destacado del libro, la vida de Marx queda realmente ligada a los avatares de su trayectoria intelectual. Tanto la vida familiar con sus no pequeños problemas (Marx y su sirvienta, Helene Demuth,

el hijo jamás reconocido), como el distanciamiento de amigos por razones políticas, están tratados con pluma maestra, sin eludir aspectos que son los que hacen de Marx, al lado de sus dotes geniales, una persona con evidentes debilidades humanas y con prejuicios habituales en su generación. Diría que estamos ante un libro muy latino, apropiado para abrir el apetito de conocer de cerca al gran revolucionario y de ver los rasgos que él analizó del capitalismo. El intento de abarcar en su complejidad la producción de mercancías y las implicaciones del mercado sigue siendo algo tan urgente como inconcluso. Inconcluso en el sentido de que, como subraya Fernández Buey, el proyecto de Marx fue eso, un proyecto que exige ser completado, no una enciclopedia o un catecismo con respuestas y recetas fáciles, como el *Diamat* quiso hacer creer.

La lista de sus obras es bastante extensa y no la voy a reproducir aquí por entero, pero conviene señalar al menos que sus escritos abarcan un abanico de tendencias que van de la mencionada preocupación por desmarcar al marxismo, tanto de cualquier escolástica como del voluntarismo irracional, hasta el ecologismo, el pacifismo, el feminismo y el movimiento estudiantil y universitario. De todo ello ha escrito en abundancia y siempre abriendo brecha con su curiosidad, su entusiasmo y su ironía. He aquí algunos títulos: *Discursos para insumisos discretos* (1993), *La barbarie de ellos y de los nuestros* (1995), *La gran perturbación* (1996), *Ética y filosofía política* (2001), *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible* (2004), *Desobediencia civil*, (2005), *Utopías e ilusiones naturales* (2007), *Por una Universidad democrática*. *Escritos sobre la Universidad y los movimientos universitarios* (2009).

Guía para una globalización alternativa es también una buena muestra de las preocupaciones de Fernández Buey acerca del mundo actual, acerca de lo que significa la globalización capitalista y las vías para llegar a una civilización distinta. La actual globalización, orientada y dirigida por el mercado, lleva al planeta a la uniformidad bajo el modelo de producción y de pautas de conducta fijadas por las grandes industrias. Que este nuevo imperialismo esté deslocalizado y sea independiente del estado-nación, como pretende Negri, es cosa discutible. Lo indiscutible es que arrasa con el conocimiento, la experiencia, la medicina y los cultivos tradicionales para patentarlos como si fueran inventos de un particular y explotarlos en el mercado como mercancías apropiadas por la empresa correspondiente. Esta es la civilización en que vivimos. *Guía para una civilización alternativa* denuncia con bastantes datos el expolio de los distintos continentes en nombre de la civilización. La propuesta de llamar alterglobalización al movimiento, en lugar de antiglobalizador, es probablemente un acierto, ya que no se trata de ir contra nada, sino en favor de *otra* globalización. El movimiento de los movimientos, el que engloba feminismo, ecologismo, pacifismo, se caracteriza por el oxímoron. Dado que la Compañía del Gran Poder se ha apoderado del lenguaje ("ha llegado a identificar "inteligencia" con "espionaje", p. 152), se trata de retorcer el discurso de los poderosos para fomentar el lenguaje claro y radical de las culturas indígenas, la verdadera ecología y los derechos humanos. De nuevo Fernández Buey confía en el conocimiento científico para dar base a la utopía, ya que son los científicos los que dan nombre a las cosas, también en lo alternativo. Y en cuanto a cambiar el mundo sin tomar el poder, según propone Holloway, Fernández Buey tiene claro que los partidos políticos se deben reformar, no suprimir. Lo que hace falta es que la política sea poliética, palabra interesante porque no sólo alude a unir ética y política,

sino a una diversidad de éticas. En todo caso, esta *Guía para una globalización alternativa* es una lección de civismo en la que no se desprecia ni la religión, ni la política, ni el anarquismo, y en la que se aboga por el pacifismo de Einstein o de Gandhi, el marxismo de Gramsci y la desobediencia civil de Thoreau o de Luther King. Para ser marxista del siglo XXI hay que superar estrecheces del pasado y abrir caminos al atermundismo, es decir, incorporar valores de toda tradición emancipatoria.

Desde la Capuchinada en 1966, en el convento de Capuchinos de Sarriá, Fernández Buey fue destacado promotor del Sindicato Democrático de Estudiantes. Tanto desde el seno de este sindicato como desde dentro de PSUC, el partido comunista catalán, al que perteneció hasta 1978, se reconoció su aportación de militante comprometido y su capacidad de diálogo, siempre con talante de razonador democrático. Como muchos universitarios de su generación y como el mismo Sacristán, de quien tanto aprendió, fue PNN (profesor no numerario, es decir, contratado no sólo mal pagado, sino sin derecho ninguno) represaliado y sufrió los rigores de la dictadura franquista en carne propia. Quizá una de las herencias mejores que nos deja es esa combinación tan suya de mesura socrática y tenacidad en el rigor intelectual. Por ello nunca pudieron con él los cantos de sirena que se llevaron a tantos de su generación a puestos encumbrados, pero que la historia olvidará pronto. De su calidad humana como persona hablan cuantos le conocieron. A él se le recordará por su trayectoria limpia de maestro envidiable, por su brega de humanista convencido y convincente, en el que los jóvenes pueden encontrar a una persona en pos de la utopía, que quiere que la utopía se convierta en realidad porque la realidad es demasiado intolerable para la mayoría. Era un rebelde con causa, un rebelde que deja una herencia de gran valía intelectual y política, de la política que va inseparablemente unida a la moral. Fernández Buey nos ha dejado, pero sus libros están ahí, invitando a leerlos y a aprender de ellos las lecciones de un indignado con conocimiento de nuestro mundo y propuestas que debatir, libros que tienen la virtud de estar escritos en un lenguaje que entiende todo el mundo. Hay bastante información virtual sobre él y sobre los homenajes que se celebran en diversos lugares. La revista *Mientras Tanto* le ha dedicado el número119, que contiene, entre otros artículos, una documentada "Bibliografía (provisional) de Francisco Fernández Buey", de Salvador López Arnal y Jordi Mir. En *internet* puede verse www.bibliotecabuey.com

Luis Gómez Llorente (1939-2012). In memoriam

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Señalaba José Luis Aranguren en su obra *Memorias y esperanzas españolas* la extraordinaria vocación político-intelectual de Luis Gómez Llorente. Efectivamente, de todos los discípulos a los que se refería Aranguren (Muguerza, Cerezo, Rubert de Ventos, Sotelo, Pérez Díaz, García San Miguel) ninguno ha alcanzado su relevancia política. Esa relevancia (miembro de la Comisión ejecutiva federal del PSOE, vicepresidente del Congreso de los Diputados, fundador de Izquierda Socialista) ha provocado que sean muchas las personas que ignoran su gran aportación en el campo intelectual, especialmente en todos los debates ideológicos en torno a la política educativa, que han agitado la vida española durante muchos años y siguen hoy agitándola tras el triunfo del Partido Popular en las elecciones de noviembre del 2011.

Luis Gómez Llorente ha tenido un protagonismo indudable en todos estos avatares. Su presencia comienza en los últimos años del franquismo, cuando desde los Colegios de doctores y licenciados, se va vertebrando una alternativa de la oposición democrática a los problemas educativos. Allí se fueron constituyendo las plataformas unitarias de la izquierda y allí estaba ya como figura emblemática el hombre que hoy recordamos. En 1972 Gómez Llorente accede a la Junta directiva del Colegio de Madrid donde fue vicedecano. En 1976 aparece la "Alternativa democrática a la enseñanza". Y en 1977 es Gómez Llorente el portavoz del Partido Socialista en los temas educativos durante el periodo constituyente y cuando se discuta en 1980 el Estatuto de centros escolares. De aquella época es su libro publicado en colaboración con Victorino Mayoral *La escuela pública comunitaria*[1].

Al llegar los socialistas al gobierno, Gómez Llorente se retira de toda actividad política institucional (renuncia a ser diputado) y de toda tarea orgánica en el seno del partido socialista. Es una retirada silenciosa. A cuantos requerimientos se le hacen para que se pronuncie públicamente sobre la actualidad política responde con el silencio; rechaza publicar artículos o conceder entrevistas en la prensa. No digamos ya participar en programas de radio y de televisión.

Son años en los que vuelve a la enseñanza de la filosofía en centros de secundaria y en los que nunca olvida sus dos grandes preocupaciones: el futuro del socialismo y la misión de la escuela pública. Los que hemos mantenido la amistad con él durante muchos años sabemos del esfuerzo constante por seguir cada uno de los problemas que afectaban al mundo educativo. No hay problema que no haya conocido, que no haya matizado, que no haya explorado: sea la enseñanza de las humanidades o la

[1] Gómez Llorente, L. y Mayoral, V., *La escuela pública comunitaria*, Barcelona, Laia, 1981.

democracia escolar; la enseñanza de la historia o la educación para la ciudadanía; la enseñanza selectiva o la enseñanza comprensiva.

Horas y horas de reflexión plasmadas en escritos en defensa de la enseñanza de la filosofía, con los miembros de la Sociedad española de profesores de filosofía; en reflexiones sobre la laicidad con los integrantes de la Fundación Cives y en aportaciones sobre la relación entre sindicalismo y educación en las revistas del sindicato FETE-UGT.

En sus escritos sobresale tanto su reflexión sobre la escuela pública como sobre el significado del laicismo. Siempre fiel a enmarcar los problemas en una consideración histórica Gómez Llorente consideraba esencial clarificar las diferencias entre liberalismo y socialismo y por ello se preguntaba: ¿qué escuela pública era la que demandaba el primer liberalismo? Al repasar con cuidado los principios del pensamiento liberal y precisar el lugar que ocupa el espacio de lo público frente a lo privado insistía en que fue la burguesía liberal la que fue construyendo un primer modelo de Estado laico donde la enseñanza era esencial para construir un nacionalismo de Estado. El sistema escolar era decisivo para dar una identidad a la nación, una identidad republicana, basada en la lengua y en la historia común, donde la escuela era un mecanismo esencial para acceder a la ciudadanía. Este modelo se impone allí donde triunfa la revolución liberal. No es el caso desgraciadamente de nuestro país.

La lucha del movimiento obrero —tema siempre recurrente en Gómez Llorente al que dedica obras como *Apuntes sobre el movimiento obrero*[2]— va consiguiendo ensanchar las bases del sistema político liberal. Es con la II Internacional cuando se va articulando el combate por el sufragio universal y se va defendiendo la posibilidad de un socialismo que aparezca como heredero del liberalismo. Son los años de la polémica entre Bernstein, Kautsky y Rosa Luxemburgo. Es una época muy querida por Gómez Llorente que había publicado un libro acerca del pensamiento y la obra de Rosa Luxemburgo[3].

Sólo tras la experiencia trágica de dos guerras mundiales, se va imponiendo el proyecto del socialismo democrático. El Estado democrático aparece como la gran palanca para amortiguar la desigualdad social y para dotar de identidad a los ciudadanos. Por ello dirá Gómez Llorente: "El Estado del bienestar, corrector de la injusticia social producida por el mero mecanismo del mercado, no se hubiera podido construir sin la existencia de un poder fuerte y enérgico que, sin perjuicio del respeto a las garantías democráticas, anteponía el interés general al interés particular, y que no vaciló en sustituir a la iniciativa privada cuantas veces fuera necesario para conseguir fines de bienestar social. Un poder estatal que no tuvo inconveniente en proclamar que el fisco era un agente de redistribución de la riqueza, y que el Estado habría de controlar de algún modo la dirección de los grandes flujos inversores. El Estado asumía la educación y la salud, sosteniendo por medio de las universidades y de las instituciones científicas, la garantía de la alta cultura y la investigación"[4].

[2] Gómez Llorente, L., *Apuntes sobre el movimiento obrero,* Madrid, Escuela Julián Besteiro, 1992.
[3] Gómez Llorente, L., *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana,* Madrid, Edicusa, 1975.
[4] Gómez Llorente, L., *Educación pública*, Madrid, Morata, 2000, p. 44.

En este modelo, el papel de la escuela pública es una pieza esencial. La escuela pública debe ser una escuela laica, científica, democrática, gratuita y comprensiva. Este modelo que triunfa en Francia y por el que lucharon los socialistas y los republicanos españoles no pudo arraigar en España; fue derrotado en la guerra civil española. El nacional catolicismo procuró erradicar todo vestigio de laicismo republicano.

De ahí la dificultad de la transición a la democracia. El Estado confesional había conformado el régimen de la dictadura durante muchos años y el modelo republicano que había sido derrotado en el 39 no pudo volver, la ruptura democrática no fue posible. Gómez Llorente no consideraba que el pacto constitucional del 78 fuera una traición a los ideales de la izquierda pero tampoco idealizaba el acuerdo alcanzado.

Por ello repetía una y otra vez que no se puede hablar del consenso educativo sin tener en cuenta el marco político en el que se elaboró la constitución del 78: ¿se puede entender ese pacto sin tener en cuenta la historia de España?

Desde su punto de vista el consenso fáctico no implica el convencimiento moral. Sólo sabiendo lo que uno pierde es capaz de pactar por un bien superior, sabiendo lo que ha obtenido pero no ignorando nunca aquello a lo que ha tenido que renunciar.

La suya fue, por ello, una posición peculiar porque no trataba nunca de hacer de la necesidad fáctica virtud ética; no trataba de argumentar que lo conseguido era lo único posible ni siquiera lo que era abstractamente deseable.

Para Gómez Llorente la cuestión esencial era recordar el contexto histórico en el que se produjo el acuerdo e intentar preservar el pacto constitucional como un modo de superar la división entre las dos Españas, sin por ello olvidar los valores genuinos del laicismo republicano. Una defensa de los valores del laicismo que le hizo chocar con otras formas de entender este movimiento.

Desde la perspectiva de un laicismo republicano intransigente y de un ateismo anticlerical, un laicismo como el de Gómez Llorente era excesivamente posibilista y era, por ello, incapaz de reconocer que el régimen del 78 había reproducido un modelo donde se aseguraban privilegios desorbitados a la Iglesia Católica. Gómez Llorente consideraba que esos privilegios se fundaban en los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede y no en la constitución del 78. De ahí la necesidad de revisar estos acuerdos.

En el caso del laicismo positivista también existían discrepancias: los defensores de esta postura comprendían la prudencia, la cautela y la moderación de los distintos ejecutivos socialista pero consideraban que, al menos doctrinalmente, debería quedar claro que la religión, toda religión, era un producto retardatario que no había llegado a aceptar los principios de la ilustración y que iría desapareciendo conforme avanzara el proceso de modernización.

El planteamiento de Gómez Llorente era distinto a estas dos formas de entender el laicismo; tenía siempre en cuenta el papel de la Iglesia Católica en la historia de España y, sin olvidar las propias convicciones, consideraba esencial evitar que el conflicto se fuera agrandando. Pero había algo más. No estábamos ante el puro tacticismo político. Estábamos ante una lectura de la Ilustración diferente a la de muchos de sus compañeros de generación. Gómez Llorente era un representante genuino de un laicismo de inspiración socialista que subrayaba una y otra vez la complejidad del tema

religioso y apostaba por valorar positivamente la pluralidad de enfoques que se dan en el mundo de las creencias.

Por ello era requerido a intervenir por múltiples instancias. Las intervenciones de Gómez Llorente en múltiples instituciones confesionales claramente conservadoras (San Pablo-CEU; Cristianismo y Liberación; Fundación García Morente) eran compatibles con su colaboración en revistas de la izquierda cristiana como *Éxodo* o *Iglesia viva.* Con unos discutía acerca de la necesidad de afianzar una materia como la Educación para la ciudadanía; con otros acerca de no olvidar la distinción entre la concepción liberal y la concepción socialista de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Es sabido que los neoconservadores piensan que estamos ante una crisis de valores que afecta a la familia y a la escuela y provoca el descrédito de la política, la pérdida de influencia de las Iglesias, y la mercantilización de los medios de comunicación. La palabra "crisis" está continuamente presente en sus escritos. Para ellos una muestra de esta crisis es el mundo neopagano donde estamos instalados, presa de la dictadura del relativismo. La permisividad hedonista, el consumismo desaforado, el todo vale es la norma; consideran, por ello, que el mundo religioso se difuminará si no es capaz de ir contra la opinión mayoritaria y asumir un lugar de resistencia como una minoría moral en una sociedad neopagana.

Gómez Llorente conocía bien ese discurso; en parte compartía ese diagnóstico pero consideraba que la terapia propuesta erraba porque las causas de la degradación moral eran otras. Para los neoconservadores, el pavoroso vacío espiritual que detectaban en la sociedad actual remitía a la razón ilustrada y por ello estos momentos estamos asistiendo a las últimas consecuencias de intentar diseñar una moral autónoma.

Para los socialistas de izquierda, como Luís Gómez Llorente, es el capitalismo desaforado el que está socavando las bases del Estado social y el que está anulando el espacio de la política democrática y el papel de la escuela pública.

Para el neoconservador, la religión vuelve porque la Ilustración ya ha mostrado de lo que es capaz y estamos ante un mundo sombrío al que nos ha llevado el antropocentrismo. No en balde el socialismo, desde el principio, no fue sino un error antropológico.

Para el socialista, la falta de democracia es la causa del totalitarismo soviético, pero la falta de igualdad es el gran mal del capitalismo avanzado; por ello Gómez Llorente reivindicaba el laicismo como un movimiento teórico-práctico que fundamenta una moral autónoma, que trata de preservar lo mejor del proyecto ilustrado y que combate por una laicidad que asuma el respeto a la pluralidad y defienda la tolerancia. Sabiendo que todas estas virtudes cívicas están siendo socavadas hoy por el neoliberalismo económico y por un neoconservadurismo moral que sigue presa del iusnaturalismo y trata de imponer la ley natural como una ley por encima de la ley positiva; una ley natural que desprecia al parlamento y a la soberanía popular.

Muy distinta es la relación entre el laicismo socialista y el cristianismo de izquierda. Ambos saben y padecen la alianza de poder establecida entre los neoliberales en el campo económico y los neoconservadores en el campo moral; pero también saben que es posible articular una alianza alternativa entre el socialismo de izquierda, los movimientos altermundistas y los sectores cristianos herederos de la teología política de los años setenta y de la teología de la liberación de los años ochenta.

Algunas de las señas de identidad de esta alianza alternativa se centran en la lucha contra la pobreza y la exclusión social; en la defensa de la primacía de los pobres como objeto de atención socio-política; y en la apuesta por fórmulas de solidaridad innovadoras. Nada de esto es posible sin una llamada a la repolitización de la ciudadanía. Ambos movimientos son internacionalistas; no son eurocentristas; son partidarios de conformar un sujeto transnacional que sea muy consciente del peligro de la legitimación religiosa de los fundamentalismos y del choque entre las civilizaciones. Este mundo de las complicidades, de las afinidades, de los intercambios, se da dentro de la cultura política entre fuerzas que son hoy minoritarias. Unas lo son dentro de la Iglesia por la involución de estos últimos años; otras dentro de la izquierda política por la hegemonía del liberalismo en el mundo económico-político.

Esa situación de minoría no le asustaba a Gómez Llorente. Se sabía en minoría dentro del mundo socialista y se sabía en minoría dentro de esta sociedad, por ello tenía una enorme capacidad para aguantar y para resistir, para hablar y para callar, y también para negociar con el adversario eso sí sin olvidar nunca las propias convicciones.

Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013). Un hombre de palabra

JULIÁN SERNA
Universidad Tecnológica de Pereira

Su obra

El 5 de febrero de 2013 murió en Bogotá Guillermo Hoyos Vásquez, el más destacado filósofo colombiano y una de las figuras de referencia obligada en el ámbito del pensamiento latinoamericano de las últimas décadas. El profesor Hoyos no sólo deja una amplia obra, sino, además, el ejemplo de una vida fiel a sus valores, los que defendió en múltiples congresos, encuentros y reuniones de diverso tipo en Latinoamérica y Europa. A la hora de dar cuenta de su posición intelectual, quisiéramos hacerlo a partir de los lemas o consignas en los que insistió hasta el último momento.

Pensar en público fue la más conocida de sus consignas, en cuanto hace del intercambio de ideas, su confrontación y debate, el ejercicio propio de la racionalidad. En contraposición con la filosofía de la consciencia de estirpe cartesiana, de acuerdo con la cual cuanto es lógico para uno es lógico para los demás, como la condición de la posibilidad del pensamiento único en sus diferentes versiones, la más reciente de ellas el neoliberalismo económico, el profesor Hoyos apuesta por la razón dialógica, la misma que actualiza sus potencialidades como racionalidad comunicativa. Es cuando se desvirtúa la razón en singular, cuando no hay razón sino razones, en contraposición con el modelo de racionalidad monológica. De allí la pertinencia de la teoría de la acción comunicativa formulada por Habermas, la cual reconoce a los participantes en la conversación como interlocutores válidos, en la medida en que exponen racionalmente sus pretensiones, y abre la posibilidad del consenso a pesar y a partir del disenso, y a cuya puesta en escena, difusión y defensa se dedicara con ahínco. Y es ese punto en el que el profesor Hoyos reivindica, de otro lado, el pluralismo razonable formulado por Rawls, y en particular, el acuerdo sobre mínimos, en su condición de consenso entrecruzado. Al tiempo que trasciende el dogmatismo al que conduce la filosofía de la consciencia, ensimismada, autista, *pensar el público,* en síntesis, es un pensar pluralista que supera, no obstante, la indiferencia propia de un relativismo a la deriva.

Ir a las cosas mismas fue el segundo de sus lemas, cuyos orígenes se remontan a la filosofía de Husserl, en la que Guillermo Hoyos se interesó en diferentes momentos de su vida. Apalabrada por nuestro léxico y hábitos lingüísticos o, si se quiere, por la actividad intelectual, es necesario desmontar la serie de prejuicios y expectativas incorporados a las cosas a través de la historia si queremos acceder a la cosa misma. No es otro el propósito que anima la filosofía del primer Husserl por conducto de la epojé (puesta entre paréntesis) fenomenológica. Interesado por la cosa misma, el profesor Hoyos la reencuentra en el mundo de la vida, lo que requiere, no obstante, una explica-

ción. Sí el concepto de *LebensWelt* (mundo de la vida) remite a Husserl, como realidad vivida, originaria e irreductible, y más recientemente a Habermas, como horizonte atemático (prerreflexivo) de la experiencia, en donde el enunciado adquiere sentido para nosotros, el profesor Hoyos resignifica el concepto en cuestión como ámbito propio de una humanidad no instrumentalizada, es decir, no colonizada por la ciencia y la técnica. Es cuando se deslinda de los conceptos de educación y democracia tradicionales, conceptos simplificados, cuando no estilizados por el uso y el abuso de las palabras. Al preguntarse por la educación misma, el pensador colombiano lo hace por la educación despojada de sus formalismos pedagógicos, es decir, como filosofía aplicada, y cuando indaga por la democracia misma, de otro lado, lo hace al margen del *marketing* político, recuperando para el derecho su condición de puente entre moral y política. Al reivindicar una educación para la ciudadanía, tendente al fortalecimiento de la opinión pública, además, emancipada de los burócratas ilustrados, inclusive, y al rescatar, de otro lado, la vocación pluralista de la democracia, liberada de los políticos de alquiler, el profesor Hoyos invoca la participación de la sociedad civil, en contravía con las prácticas consuetudinarias de una sociedad llamada posmoderna pero en más de un sentido todavía premoderna.

La tercera de las consignas del profesor Hoyos, y en la que insistió en los últimos años, corresponde a una expresión tomada de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, en donde el pensador alemán propone *retornar el pensar a su elemento*; haciendo la analogía con el pez que han sacado del agua, advierte que *el pensar* (de tiempo atrás) *está en lo seco.* A partir de la precisión adelantada por Heidegger, según la cual el pensar es pensar el ser, es decir, los presupuestos, o de lo contrario no es más que inteligencia mecánica, el profesor Hoyos no concibe un pensar que no sea un pensar en camino, viandante (la expresión es de Jaime Hoyos, hermano de Guillermo, filósofo también), un pensar (verbo) no disecado como pensamiento (sustantivo). Retornar el pensar a su elemento, en términos de Guillermo Hoyos, implicaría liberarlo de aquella racionalidad que únicamente obedece al mandato de su inercia, como sería por ejemplo un pensar con fines de lucro, el mismo que desvirtuara, en su momento, Martha Nussbaum en *Sin fines de lucro,* texto ampliamente referenciado por el profesor Hoyos. Sometido a la inercia del mercado, el pensar no piensa, es decir, no es pensar, sino simple cálculo egoísta (Kant). En ese orden de ideas, reconsiderar los conceptos de educación y democracia es tarea que compete a la universidad que amerite conservar su condición de tal, no una universidad que sea apéndice del mercado, en donde el ser humano es extra, cuando no víctima, o si se prefiere, un engranaje más de la máquina productiva; no una universidad que adopte el léxico del mercado como propio y hable a diario de productividad y eficacia sin sonrojarse, sino una universidad que eduque para la convivencia y no para la competencia.

Aunque el pensar de Guillermo Hoyos no está exento de originalidad en todos y cada uno de los tópicos, su prioridad no fue la de aportar nuevas ideas, sino la de participar en la construcción de un mundo mejor, una sociedad más justa e igualitaria, tolerante, solidaria. Al lado de sus valiosas y significativas publicaciones, contribuyó de todas las maneras posibles, como intelectual, como persona, a mantener abierto el porvenir.

Su vida

Guillermo Hoyos nació en Medellín en 1935. Obtuvo su Licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana de Bogotá, en 1961, con la tesis "La existencia de Dios en San Agustín". Alcanzó su título de pregrado en Teología en la Universidad de Hochschule Sankt Georgen, en Frankfurt, con la tesis "El ecumenismo en la teología católica al inicio del Concilio Vaticano", en 1967. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Colonia con la tesis "Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl", con la que obtuvo la calificación de *summa cum laude*, en 1973. Adelantó estudios postdoctorales en la Universidad Wuppertal (Alemania), entre 1985 y 1987. Estuvo casado con Patricia Santa María, quien lo acompañó hasta el último día.

Guillermo Hoyos fue profesor de la Universidad Nacional de Bogotá entre 1975 y 2000, en donde formó parte del Consejo Superior Universitario y fue Decano de la Facultad de Ciencias Humanas; desde 2000 hasta su muerte estuvo vinculado a la Universidad Javeriana de Bogotá, en donde fue Director del Instituto Pensar y Director del Instituto de Bioética. Fue profesor de la Universidad de los Andes y profesor visitante de la Universidad de Wuppertal, Alemania.

En España, fue investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (CSIC), así mismo formó del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, EIAF. Fue el coordinador de la Cátedra Andina de Educación en Valores, en cooperación con la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). En Colombia hizo parte de la Asociación Colombiana para el avance de la ciencia (ACAC), de la junta directiva de Siglo del hombre Editores, hizo parte de la comisión de paz del gobierno de Belisario Betancur, del Consejo Nacional de Acreditación (CNA), de la comisión nacional de doctorados y maestrías. El Ministerio de Educación Nacional le concedió la orden de gran maestro en 2012.

Publicó los siguientes libros:

Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl, 1976.
Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias, 1986.
Con Germán Vargas *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión,* 1996.
Derechos humanos, ética y moral, 1996.
Ciencia, tecnología y ética, 2000.
Con Julián Serna y Elio Fabio Gutiérrez *Borradores para una filosofía de la educación*, 2007.
Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas), 2011.
Investigaciones fenomenológicas, 2012.
Investigaciones fenomenológicas, 2012.

Hay que añadir un centenar de artículos en revistas especializadas y capítulos de libros en España, Alemania, Francia, México, Brasil, Venezuela, Argentina, Chile,

Perú, Costa Rica y Colombia. Tradujo del alemán obras de Husserl, Tugendhat y Janke.

La Universidad del Norte de Barranquilla, Colombia, publicó en 2008: *La responsabilidad del pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez,* con la participación de filósofos de España, Alemania, Argentina, Venezuela y Colombia.

Jaume Josa Llorca (1945-2012). In memoriam

ALBERTO GOMIS
Universidad de Alcalá (España)

Uno de los trabajos de los que biólogo e historiador de la ciencia Jaume Josa se sentía más satisfecho, y yo como coautor del mismo, se publicó en esta misma revista en el año 2009, en el que se cumplía el bicentenario del nacimiento de Charles Darwin y el sexquicentenario de la publicación de su obra fundamental *On the origin of species by means of natural selection*. Con ocasión de estas efemérides, habíamos sido invitados por Diego Núñez para publicar un trabajo, en la misma, sobre las ideas de Darwin en España. Viniendo de quien venía, uno de los precursores del estudio del darwinismo en nuestro país, el ofrecimiento nos llenó de orgullo. No dudamos en hacer un trabajo especial, un trabajo que sintetizara nuestras investigaciones de más de dos décadas sobre los primeros traductores de Darwin en España. Pero era algo más que una síntesis, era la exposición ordenada de la vida y obra del brigadier de la Armada Juan Nepomuceno de Vizcarrondo, el escritor Joaquín María Bartrina y el periodista Enrique Godínez y Esteban, cuando lo que hasta ese momento se había publicado sobre el primero y el tercero era muy poco[1].

Ese año Jaume Josa Llorca cumplió los 64 años de edad, pues había nacido en Barcelona el 7 de enero de 1945. De sus padres, Jaume Josa Savall y Josefa Llorca Grau, maestros en la República que habían sido depurados tras la guerra civil y separados del cuerpo, recibió el amor a la educación, una educación en la que, como él mismo recordó ante el Parlament de Catalunya, también tenía cabida el gusto por las corridas de toros:

> Els meus pares, catalans, que sí que saben el que és la tortura, l'exili i els camps de concentració de Prats de Molló, em van portar als toros. I aquí avui jo faig un homenatge a la dignitat de l'educació que he rebut dels meus pares: Jaume Josa Savall i Josefa Llorca Grau."[2]

Cursó estudios en los escolapios, luego —por tradición familiar— la carrera de maestro, y finalmente la licenciatura en ciencias biológicas en la Universidad Central de Barcelona. Entre los profesores que recordaba con especial cariño y que, por tanto, ayudaron a fomentar su vocación científica estuvieron el paleontólogo Miquel Crus-

[1] Gomis Blanco, A. y Josa Llorca, J. "Los primeros traductores de Darwin en España: Vizcarrondo, Bartrina y Godínez" *Revista de Hispanismo Filosófico, 14,* 2009, pp. 43-60.

[2] Josa, J., En: Compareixença de Rosa Gil García [en su sustitución, Jaume Josa Llorca] presidenta de la Plataforma per a la Promoció i la Difusió de la Festa, amb relació a la Proposició de llei de modificació de l'article 6 del text refós de la Llei de protecciò dels animals, aprovat pel Decret legislatiu 2/2008. *Diari de sessions del Parlament de Catalunya, VIII legislatura.* Serie C – Número 754 (Dimecres, 3 de març de 2010): 14-21. *Cfr.* p. 15.

afont i Pairó, el genetista Antoni Prevosti i Pelegrín, el microbiólogo Ramón Parés i Farràs y el químico Enric Cassasas i Simó. Su preocupación por la situación política represiva, que se palpaba en la Universidad en esos años, le llevó a asistir a la asamblea constituyente del Sindicato Democrático de los Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB), que tuvo lugar en el convento de los padres capuchinos de Sarriá el día 9 de marzo de 1966, lo que a la postre le ocasionó algún disgusto.

Su carrera docente la inicia en la academia familiar que sus padres tenían en L'Hospitalet, la *Academia San José*, que llegó a dirigir durante algún tiempo. A mediados de la década de los setenta ya era profesor en la Facultad de Biología de la Universidad de Barcelona, donde colaboró muy activamente, en aquellos primeros años, en la organización del Laboratorio de Biología General de la Facultad y en la realización de un «Cuaderno de prácticas» que con el título de *Prácticas de Biología*, entre cuyos cinco autores se encontraba el joven profesor Josa, fue publicado por la *Editorial Fontalba* en 1978. Por entonces aparecen, también, sus primeros trabajos científicos, que se orientaron hacia la entomología y, dentro de esta disciplina zoológica, fundamentalmente al estudio de los lepidópteros de Cataluña. La mayoría de los trabajos los llevó a cabo con consocios suyos de la *Societat Catalana de Lepidopterologia*.

Durante el curso 1978-1979 disfrutó una beca del *British Council* que le permitió seguir los estudios de *Associateship* en el *Chelsea College* de la University of London. Estancia que aprovechará para llevar a cabo algunas visitas a *Down House*, la que fuera casa, hoy Museo, de Charles Darwin desde 1842, a su fallecimiento en 1882. Años más tarde, con el bagaje adquirido durante la estancia, Josa publicó el libro *Història no tan natural: l'estudi i l'ensenyament de la biologia al Regne Unit* (1987), en el que —como su título indica— pasó revista a cómo se llevaba a cabo el aprendizaje dinámico y la investigación en biología en el Reino Unido.

Al regreso a España, orientó su docencia e investigación hacia la Historia de la Ciencias Naturales e Historia de la Biología. Impartió estas asignaturas a lo largo de muchos cursos en la Universidad de Barcelona, con la categoría de profesor asociado y enmarcado dentro del profesorado del Departamento de Microbiología. Ni tan siquiera los años en que fue Jefe de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) se apartó de su docencia, pues los fines de semana volaba de Madrid a Barcelona para impartir las clases los sábado y los lunes a primera hora. La relación contractual con la Universidad se extendió hasta la finalización del curso 2010-2011, en el que por haber cumplido, durante el mismo, los 65 años de edad, se vio obligado a jubilarse.

A comienzos de los ochenta, consciente de la importancia que tenía el fomento de la divulgación científica con rigor, Jaume Josa puso verdadero empeño en que pudiera publicarse en castellano una versión de la prestigiosa revista francesa *La Recherche*, y digo una versión, porque en cada uno de sus números tenían cabida, tanto la traducción de los principales trabajos publicados en la edición francesa, como originales compuestos especialmente para la edición española, que tomó el nombre de *Mundo Científico* y contó, en su primera época y más brillante, con el soporte de la *Editorial Fontalba*. Jaume se implicó en tareas que, en muchos casos, iban más allá de las que le debían corresponder por el hecho de ser el director científico de la revista: buscaba los temas científicos que incorporar a la edición española, entre los que no faltaron los de

política científica, los autores que podían redactarlos con éxito, las ilustraciones que más podían ayudar a su compresión.

Desde 1984 a 1989 dirigió el Servicio de Publicaciones del CSIC, dejando impronta de su buen hacer en el mundo del libro: mejoró el contenido y la forma de los libros editados, rescató algunos fondos de la Junta para Ampliación de Estudios, lanzó nuevas colecciones y tomó numerosas medidas para acercar al ciudadano la labor editorial de la institución. Debo resaltar, aquí, como en esos años y en su despacho de la calle Vitruvio 8, se llevaron a cabo innumerables reuniones para confeccionar las voces españolas del *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* que dirigía Patrick Tort y del que Diego Núñez era el coordinador español[3].

El interés de Jaume Josa por todo lo concerniente a Darwin y el darwinismo venía de bastantes años antes, concretamente desde su regreso de Londres. Estudioso y coleccionista implacable, en poco tiempo se convirtió en uno de los más firmes estudiosos de Darwin y el darwinismo en España. La edición que preparó de *El origen de las especies* para la Editorial Espasa-Calpe, con la traducción de Antonio de Zulueta, fue, desde su aparición en 1988, la de referencia en castellano de la más célebre obra del autor inglés. Ese mismo año defendió en la Universidad de Barcelona su tesis doctoral sobre *Buffon en España*.

Tras ganar oposición de Colaborador Científico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se incorporó al Departamento de Historia de la Ciencia de la Institució Milà i Fontanals, en Barcelona. Pese a tener que asumir durante algún tiempo nuevas tareas de gestión (la dirección de la Institució entre 1994 y 1998, y la Delegación del CSIC en Cataluña, entre 1996 y el 2000), su despacho se convertiría con el paso de los años en un riquísimo archivo-biblioteca, desde el que, se podría encontrar valiosa información para cualquier investigación de historia de la ciencia. Y él, siempre generoso, lo ofrecía al alumno, colega o interesado que acudía allí en demanda, a veces de información, a veces de orientación.

Tuve la fortuna, y el lujo, de trabajar con él en muchos proyectos, aparte del ya señalado al comienzo de esta nota. Sin duda, de todos ellos, el más reconocido ha sido nuestra *Bibliografía crítica ilustrada de las obras de Darwin en España*, proyecto en el que invertimos muchos años y esfuerzos, incluso económicos. Concebimos que la *Bibliografía* recogiera todas las ediciones de las obras de Charles Darwin publicadas en España, en cualquier lengua, examinando críticamente el contenido de cada una de ellas. En su primera edición, la que llega hasta 2005, se recogen más de doscientos registros. El que llevaba el número 0 fue la gran novedad, otro hallazgo de Jaume, la primera traducción al castellano de un texto de Darwin se encontraba dentro del *Manual de Investigaciones Científicas*, concretamente era suya la sección de "Geología". La segunda edición, ampliada hasta el 2008, se publicó en el año 2009[4].

[3] El *Dictionnaire* vio la luz finalmente en 1996: Tort, P. (dir.). *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, 3 volumenes. Paris, PUF, 1996.

[4] Gomis Blanco, A y J. Josa Llorca. *Bibliografía crítica ilustrada de las obras de Darwin en España (1857-2005)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007, 439 pp; *Ib*., *Bibliografía crítica ilustrada de las obras de Darwin en España (1857-2008) Segunda edición ampliada*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, 489 pp.

Pero Jaume Josa dejó su impronta en muchos otros proyectos, como el lanzamiento de diferentes colecciones para las editoriales Fontalba (Ciencia) y Alta Fulla (Noctulabium); la puesta en marcha y dirección del *Museo de la Ciencia «CosmoCaixa»* en la localidad madrileña de Alcobendas (2000); la organización de diversas exposiciones en Madrid y Barcelona ("La Historia Natural ilustrada siglos XVIII y XIX" (1988), "Ciència a proa, De l'Anís del Mono a les autopistes de la informació" (1994), "Los libros de darwin en España" (2009), …). Y ello, sin desdeñar su actividad en pro de la defensa del patrimonio histórico de la ciudad de Barcelona (hizo una defensa a ultranza del puente cubierto que cabalga la calle Egipcíaques y une el CSIC con los jardines colgantes Mercè Rodoreda, pertenecientes al Institut d'Estudis Catalans) y de la cultura en general, que le llevó a ser amigo y asesor de cantautores como Gato Pérez, La Voss del Trópico y Jaume Sisa y a mantener una estrecha amistad con el poeta vanguardista catalán Joan Brossa.

Consciente de la gravedad del diagnóstico, cáncer de páncreas, Jaume Josa afrontó los últimos meses de vida con la misma entereza y franqueza con las que había hecho gala hasta antes de ser informado del mismo. Sacó fuerzas para confeccionar su último trabajo, donde rememora sus años al frente de la Delegación del CSIC en Cataluña[5], y dispuso la donación de su cuerpo a la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona Su fallecimiento tuvo lugar en Barcelona, en la mañana del domingo 21 de octubre de 2012, cuando contaba 67 años de edad. Con su marcha, los historiadores de la Biología en España hemos perdido a uno de sus más destacados cultivadores, y yo, además, al amigo.

[5] Desgraciadamente, no pudo verlo publicado antes de su fallecimiento. Josa, J. "La nostra Delegación del CSIC a Catalunya (1997-2000). En: Calvo Calvo, L. (ed.), *El CSIC en Cataluña (1942-2012): siete décadas de investigación científica* pp. 111-118, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

Eugenio Trías (1942-2013) In memoriam

JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ PULET
IES Duque de Rivas

El pasado 10 de febrero de 2013 fallecía en Barcelona uno de los más relevantes filósofos, si no el más significativo, que ha aportado la península ibérica a la filosofía en el último siglo. Su muerte constituye, en efecto, una gran pérdida para el pensamiento contemporáneo y en particular para el que se articula en lengua española. Llevado por una pasión irrenunciable dedicó toda su vida a esa cosa extraña que desde los griegos se llama filosofía y que, más allá del cerco académico en que muchas veces queda clausurada injustamente, él encarnó de un modo ejemplar, como sólo a los gigantes del pensamiento les es dado. Fue un alma bella, un filósofo al modo de Sócrates o Platón, su gran maestro y permanente fuente de inspiración. Oírle era sentirse contagiado por el asombro y la admiración ante el hecho de ser; leerle sigue siendo un acontecimiento que despierta y aviva la inteligencia.

Nacido en Barcelona el 31 de agosto de 1942, Trías hizo de esta hermosa ciudad su lugar habitual de residencia, a donde regresaba una y otra vez siempre que emprendía algún que otro viaje. Allí fue profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma, en la Universidad Central y en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura, hasta que fue contratado por la Universidad Pompeu Fabra, en la finalmente que se jubiló. Algunos textos nacen de su vocación pedagógica en cursos de doctorado, como es el caso de Ética y condición humana (2000).

Sin embargo, frente a cierta miopía localista, hizo del castellano, desde joven, su opción de enseñanza y escritura. Quiso ser heredero de Unamuno, de Ortega, de Zambrano, de Nicol, en el arte y la tarea de dotar al español de vigor filosófico, renunciando al lenguaje sectario y plagado de tecnicismos de otras escuelas de filosofía contemporánea. Su prosa en verdad fluye, y además de una forma rapsódica, bien construida, precisa, elegante. Pero en ese fluir, y desde la entraña misma del idioma de Cervantes, van emergiendo conceptos, conceptos de genuina envergadura filosófica (pasión, límite, fronterizo) con los que quiere dar forma a aquello que desafía al pensar. Son una auténtica invitación al ejercicio de pensar. Y ello desde la aparición, en 1969, de su primer libro, *La filosofía y su sombra*, texto que fue muy bien acogido por la crítica del momento y que ya apuntaba maneras novedosas y una vocación filosófica irrenunciable. Sus conceptos son tan vigorosos que son capaces de medirse con lo más genuino de la filosofía contemporánea. En efecto, con Platón y Nietzsche como permanentes compañeros de viaje, su filosofía brota de un diálogo sereno y profundo con la tradición alemana del siglo XX (Heidegger, Gadamer, Sloterdijk), con la francesa (el estructuralismo, Foucault, Deleuze, Derrida), con la italiana (Vattimo, el pensamiento débil). Va sorteando problemas, obstáculos, líneas de fuga. Y en ese lento

pero imparable proceso va dando forma a una nueva filosofía, una filosofía a la que vino en llamar a finales de los años 80 filosofía del límite, por ser el límite el concepto eje vertebrador de todo lo demás.

La filosofía del límite es una hermosa construcción de auténtica envergadura conceptual. Con ella quiere responder a los desafíos del pensar en este inicio del nuevo siglo. Su eje es, como queda dicho, el concepto de límite, en el que perfila una nueva dimensión no lo suficientemente subrayada por el pensamiento moderno. El límite no es sólo cerco que cierra, como insistían Kant y Wittgenstein. Es también apertura a algo otro, oscuro, misterioso, enigmático. Con ese límite construido página a página, Trías es capaz de renovar la aproximación filosófica a la ética, la estética, la religión o la filosofía política. Con él quiere, en definitiva, refundar el pensamiento filosófico a partir de las ruinas y escombros con los que se ha encontrado, pero un pensamiento no cerrado y clausurado en sí mismo, sino capaz de abrirse a todos los signos. Pocas veces, de hecho, nos es dado conocer a un hombre con una sensibilidad tan aguda, o tan excepcionalmente dotado de una curiosidad tan enérgica e incansable. Incluso en unas breves páginas de Los límites del mundo Trías es capaz de dialogar con la ciencia contemporánea al incorporar lo más radical de la teoría de la relatividad o la mecánica cuántica. Cabe destacar aquí la trilogía compuesta por *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica* (1988) y el díptico formado por *Lógica del límite* (1991) y *La edad del espíritu* (1994) donde se va dando forma a esta filosofía.

Pero Trías fue, sobre todo, un apasionado del arte en todas sus manifestaciones. Sus textos muchas veces surgen del encuentro con alguna pieza en concreto. Buen ejemplo de ello son sus libros *Drama e identidad* (1974) o *Vértigo y pasión* (1998). Sólo que hay dos expresiones artísticas que le subyugan en lo más hondo: el cine (como a Deleuze) y la música (como a Nietzsche), artes a las que consagra bellísimos textos, entre los cuales descuellan sin lugar a dudas *Lo bello y lo siniestro* (1981), o el ya citado *Vértigo y pasión* (para el cine), y los dos últimos volúmenes publicados, *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010) (para la música). Trías fue un enamorado de la música. La música como arte, defiende, no sólo excita la sensibilidad sino también la inteligencia, esa inteligencia imantada por el misterio y el enigma de ser. Sus últimos textos constituyen por ello una auténtica invitación, no sólo a pensar la música, sino a descubrir en qué medida la música misma es pensamiento. Y lo hace precisamente profundizando en algunos de los momentos más prodigiosos de la obra de algunos compositores. Y siempre con ellos.

Pero su inquietud intelectual le llevó a sobrepasar de algún modo el cerco occidental del pensamiento, para explorar, siempre desde la inteligencia que brota del asombro, el cerco oriental, el continente oculto de las religiones, siendo el resultado uno de las más prodigiosos libros de filosofía de la religión que ha dado el siglo XX: *La edad del espíritu* (1994). Sería imposible sintetizar aquí sus aportaciones en este campo. Sólo diré que su filosofía de la religión se prolonga en una filosofía de la historia que incorpora además una teoría de la modernidad muy crítica con la postmodernidad nihilista, a la que rechaza de plano por su frivolidad a la hora de pensar los enigmas más ineludibles de la existencia.

No podría finalizar aquí este breve repaso a su labor creadora sin hacer referencia a una de las dimensiones de su quehacer más pegadas a la actualidad. Además de sus

múltiples libros, cabe destacar su presencia en la prensa a través de artículos de opinión en los principales periódicos españoles (*El País*, *El Mundo*, *ABC*, *La Vanguardia*, etc.). Una selección de estos artículos fueron recogidos en su libro *Pensar en público* (2001), en cuyo título se hace referencia a la necesaria dimensión "política" (en se su sentido más noble) del pensamiento.

Su labor creadora le valió, casi desde el inicio de su actividad creadora, varios premios y el reconocimiento de muchas instituciones académicas. En 1974, con ocasión de la publicación de su libro *Drama e identidad,* recibe el «Premio Nueva Crítica»; en 1975, el «Premio Anagrama de Ensayo», por *El artista y la ciudad*; en 1983, el «Premio Nacional de Ensayo», por *Lo bello y lo siniestro*; en 1995, el premio «Ciutat de Barcelona», por *La edad del espíritu*; y en el mismo año, el XIII Premio Internacional Friedrich Nietzsche, por su labor filosófica. Este galardón (que se ha otorgado a figuras como Popper, Rorty o Derrida) viene a ser, en su ausencia, un equivalente al Nobel de Filosofía debido al hecho de que constituye el único premio internacional que se concede a un pensador en reconocimiento al conjunto de su trayectoria. Eugenio Trías ha sido hasta la fecha el único filósofo en lengua española que ha recibido este premio.

Eugenio Trías, el filósofo, el maestro, se ha ido dejando un inmenso vacío en la cultura y en la filosofía que se hace en español. Nos quedan sin embargo sus textos como memoria de su pensamiento. Allí cabe encontrarle de nuevo. Sus textos son ya espacios de encuentro para la *Filosofía del futuro* (1981), ocasión de recrearle, de hacerle decir de maneras siempre nuevas, como él quiso.

LISTADO DE RESEÑAS

Borges, Paulo (org.), *Olhares europeus sobre Fernando Pessoa.* **Por Matías Silva Rojas (p. 188)**

Caba, Sergio; García Gonzalo (eds.), *Observaciones Latinoamericanas*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 189)**

Calafate, Pedro, *Da origem popular do poder ao direito de resistência*. **Por Ana Catarina Coimbra de Matos (p. 191)**

Casaús Arzú, Marta Elena, *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas.* **Por Diego A. Fernández Peychaux (p. 196)**

Caudet, Francisco, *Galdós y Max Aub. Poéticas del realismo*. **Por Manuel Cifo (p. 198)**

Cerezo Galán, Pedro, *Antonio Machado en sus apócrifos*, *Una filosofía de poeta.* **Por José Luis Mora (p. 201)**

Colonnello, Pio; Santasilia, Stefano, (Curadores), *Intercultura Democrazia Società. Per una società educante*. **Por Stefano Scrima (p. 203)**

Couceiro-Bueno, Juan Carlos*, La carne hecha metáfora. La metaforicidad constituyente del mundo*. **Por Elena Trapanese (p. 205)**

Cortés-Ramírez, Eugenio-Enrique, *La Luz de los Otros. Edward Said y la Revolución Cultural del Renacimiento.* **Por Rosa María Navarro Romero (p. 207)**

Domínguez Méndez, Rubén, *Mussolini y la exportación de la cultura italiana a España*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 208)**

Fernández Nadal, Estela; Silnik Gustavo David, *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Franz Hinkelammert*. **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 211)**

Fioraso, Nazzareno, *De Königsberg a España. La filosofía del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano.* **Por Pedro Ribas (p. 212)**

Flórez, Cirilo; Hernández, Maximiliano; Albares, Roberto (eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. **Por María Martín (p. 215)**

Franco, Eduardo José; Calafate, Pedro (coords.), *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa Século a Século*. **Por Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares (p. 217)**

Fuertes, José Luis, *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y de Barroco*. **Por David Jiménez Castaño (p. 220)**

Fusi, Juan Pablo, *Historia mínima de España*. **Por José Luis Mora (p. 222)**

García-Baró, Miguel, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española.* **Por José Lasaga (p. 223)**

García, Carlos; Sanz Álvarez, Mª. Paz (eds.), *Gacetas y meridianos. Correspondencia. Ernesto Giménez Caballero / Guillermo de Torre*. **Por Iliaris A. Avilés Ortiz (p. 225)**

García Castro, José María, *La filosofía poética de Antonio Machado.* **Por Ignacio Vento Villate (p. 227)**

García Gómez-Heras, Jose Mª, *Debate en bioética. Identidad del paciente y praxis médica.*

Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral. **Por C. Camarero (p. 229)**

Gómez Muntané, María del carmen (ed.), *Historia de la música en España e Hispanoamérica. De los Reyes Católicos a Felipe II.* **Por Marina Barba Dávalos (p. 233)**

Heredia Noriega, Manuel de Jesús, *José Martí y la filosofía intercultural: Un diálogo necesario para nuestro tiempo*. **Por Gemma Gordo Piñar (p. 235)**

Hernández Laille, Margarita, *Charles Darwin y Lucía Sapiens. Lecciones del origen y evolución de las especies.* **Por Mª Ángeles Querol (p. 237)**

Higuero, Francisco Javier, *Discursividad insumisa. Pensamiento español del siglo XX.* **Por Marta Nogueroles Jové (p. 239)**

Hofmeister Pich, R.; Lázaro Pulido, M.; Santiago Culleton, A. (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas-Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica colinialis: Status quaestionis*. **Por Carlos Megino Rodríguez (p. 239)**

Jiménez, José (ed.), *Una teoría del arte desde América Latina*. **Por Adrián Pradier (p. 242)**

Juaristi, Jon, *Miguel de Unamuno*. **Por Pedro Ribas (p. 247)**

Korn, Alejandro, *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*. **Por Gerardo Oviedo (p. 251)**

Kozel, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. **Por José Luis Mora (p. 254)**

Krzywicka, Katarzyna (ed.), *Bicentenario de la Independencia de América Latina. Cambios y Realidades*. **Por Horacio Cerutti-Guldberg (p. 256)**

Leibniz, G.W., *Ensayos de Teodicea*. **Por Miguel Escribano Cabeza (p. 257)**

López-Ocón, L., Aragón, S. y Pedrazuela, M. (eds.), *Aulas con memoria. Ciencia, educación y patrimonio en los institutos históricos de Madrid (1837-1936),* **Por Rebeca Herrero Sáenz (p. 259)**

Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio; Sánchez-Gey Venegas, Juana; Madariaga de la Campa, Benito (Eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer.* **Por María José Rainer Granados (p. 261)**

Martín Gijón, Mario, *Los (anti) intelectuales de la derecha española. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos*. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 262)**

Martínez Antonio, Francisco Javier; González González, Irene, (eds.), *Regenerar España y Marruecos: ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*. **Costa, Joaquín,** *Escritos agrarios de juventud (1864-1871)*. **Por José A. Rodríguez Esteban (p. 263)**

Martínez, Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana,* **Por Marta Nogueroles Jové (p. 266)**

Medici, Alejandro, *La Constitución Horizontal: Teoría constitucional y giro decolonial.* **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 267)**

Millán-Puelles, Antonio, *Obras completas I. Presentación de Alejandro Llano*. **Por Antonio Heredia Soriano (p. 268)**

Montero Reguera, José, *Cervantismos de ayer y de hoy: capítulos de historia cultural hispánica.* **Por María Rodríguez García (p. 272)**

Mora García, J.L.; Manzanero, Delia; González, Martín; Agenjo, Xavier **(eds.)**, *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico.* **Por Javier Barcia (p. 274)**

Morato, Juan José, *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874*). **Por Pedro Ribas (p. 281)**

Moreno Pestaña, José Luis, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil.* **Por Gerardo Bolado (p. 282)**

Moreno Romo, Juan Carlos (coord.), *Unamuno, moderno y antimoderno*, **Por Enrique Rodríguez Martín del Campo (p. 284)**

Núñez Seixas, Xosé M., *La sombra del César. Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*. **Por Manuel Herranz Martín (p. 289)**

Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo.* Ed. de Domingo Hernández Sánchez. **Por Antonio Notario Ruiz (p. 290)**

Ortega Muñoz, J.F., *Encuentro al atardecer. Mis relaciones con María Zambrano*. **Por José Luis Mora García (p. 292)**

Revilla, Carmen (ed.), *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*. **Por Elena Trapanese (p. 294)**

Rivera García, Antonio y Villacañas José Luis (ed.), *Ensayos sobre historia del Pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán.* **Por Marta Nogueroles Jové (p. 296)**

Ribeiro Dos Santos, Leonel, *Ideia de uma heurística trascendental*. **Por Pedro Ribas (p. 297)**

Rico, Francisco, *Tiempos del "Quijote".* **Por Carmen M. Pujante Segura (p. 299)**

Ridruejo, Dionisio, *Casi unas memorias*, Ed. de Jordi Amat, y **Ridruejo, D.,** *Cartas íntimas desde el exilio*, Introducción y selección de Jordi Amat y Jordi Gracia. **Por José Luis Mora García (p. 301)**

Rodríguez Méndez, Vilda, *Humanismo e Ilustración en los orígenes del pensamiento cubano. Un enfoque desde la indagación en el pensamiento de Juan Luis Vives y Gregorio Mayans.* **Por Delia Manzanero (p. 303)**

San Martín Sala, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset.* **Por José Lasaga (p. 305)**

Sánchez-Blanco, Francisco*, La Ilustración y la unidad cultural europea*. **Por José Manuel Díaz (p. 307)**

Sánchez Cuervo, Antolín y Velasco Gómez, Ambrosio (coords.), *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*. **Por Miriam Galante (p. 309)**

Santos-Herceg, José, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. **Por María Cristina Pascerini (p. 312)**

Sevilla, Sergio y Vázquez, Manuel E. (eds.), *Filosofía y Vida. Debate sobre José Gaos*. **Por Héctor Arévalo (p. 313)**

Sharm, Heike, *El Tiempo y el Ser en Javier Marías. El Ciclo de Oxford a la luz de Bergson y Heidegger*. **Por Antonio Candeloro (p. 315)**

Unamuno, Miguel de, *Cartas del destierro*. **Por Pedro Ribas (p. 318)**

Vargas Lozano, Gabriel, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. **Por Carlos Rivas Mangas (p. 321)**

Valente, José ángel y Lezama Lima, José, *Maestro Cantor. Correspondencia y otros textos*. **Por Carlota Fernández-Jáuregui Rojas (p. 322)**

Zambrano, María, *Algunos lugares de la pintura*. **Por Elena Trapanese (p. 324)**

Zambrano, María, *Obras Completas, v. III (1955-1973).* Ed. de Jesús Moreno. **Por Pedro Chacón (p. 326)**

Borges, Paulo (Org.), *Olhares europeus sobre Fernando Pessoa,* Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, 304 pp.

Este volumen colectivo nace de los trabajos presentado en el coloquio homónimo realizado en la Universidad de Lisboa el 2 de Junio de 2009. Reúne trabajos de jóvenes investigadores venidos de distintos lugares de Europa y que, en su mayoría, preparan sus tesis doctorales sobre Pessoa en el Centro de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa.

Los temas que abordan los escritos presentados, aunque siempre cruzándolo y descentrándolo, se remiten en su generalidad al ámbito del pensamiento filosófico. Como afirma Paulo Borges en la introducción, son una muestra de la creciente internacionalización del autor, sobre todo en el ámbito de las investigaciones académicas especializadas: la obra consta de doce trabajos, rubricados por investigadores de seis nacionalidades distintas y están escritos en tres idiomas (dos en castellano, uno en inglés y nueve en portugués).

El primer estudio, "Fernando Pessoa: un Pensamiento de la Nada" de autoría de Julia Diéguez, aborda el pensamiento filosófico en la obra de Pessoa desde las nociones de Ser y No-Ser, explicadas desde la contraposición con las interpretaciones de la sentencia de Parménides que identifican el Ser con el pensamiento y su lógica. Adelino Braz, por su parte, en "O desassossego de Fernando Pessoa: o abismo ontológico como objecto literario", se acerca al la relación entre filosofía y literatura desde el *Livro do Desassossego,* que Pessoa publicara bajo el semi-heterónimo de Bernardo Soares. El *desassossego,* como estado anímico, se presenta para Braz, como una 'ontología poética', en la medida en que el escritor, a través de su actividad literaria y la confrontación con los límites e ilusiones de la metafísica, aprende a crear una nueva dimensión del ser. "Drama em gente como drama em libros. A heteronimia e a questão do libro em Pessoa", de Pedro Sepúlveda, se interna en el problema de la obra heterónima de Pessoa, como un asunto indisociable de la cuestión del libro y su autoría, mostrando la singularidad de la tensión entre totalidad y unidad, por una parte, y fragmento y pluralidad, por otra. También desde la heteronimia parte Daniel Moreira Duarte para analizar la relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo en "O *nacionalismo fundamental* de Pessoa e o seu objectivo *cosmopolitismo* como um exemplo da sua estratégia cognitiva e moral". El nacionalismo de Pessoa se muestra en este trabajo como una estrategia subjetiva que posibilitaría el cosmopolitismo. Dirk Henrrich hace el esfuerzo de poner en diálogo el pensamiento de Pessoa con el pensamiento de Kant y su crítica a la metafísica. "Ultimatos à metafísica. Fernando Pessoa a partir de Immanuel Kant" muestra, sin embargo, que el 'ultimátum' que Pessoa hace a la metafísica no es anti-metafísica, sino que, en la línea kantiana, es una demanda por una metafísica distinta. António Faria, en "Pessoa e a Teosofía" trabaja las relaciones entre la poesía de Pessoa y la tradición teosófica, estableciendo algunos fundamentos para la compresión de su obra a la luz de dicha tradición. En "Pessoa, leitor de Gaultier: *De Kant à Nietzsche (1910)"* Antonio Cardiello aborda la formación filosófica de Pessoa; en particular, las anotaciones y subrayados que Pessoa hiciera del libro que Jules de Gaultier escribiera en 1910, anotaciones pertenecientes al libro

ubicado en su biblioteca personal. Documentado de manera prolífica, Pablo Pérez estudia las referencias nietzscheanas que, a través de lecturas secundarias y sin tener conciencia explícita de ello, aparecen a través de toda la obra de Pessoa. Nuno Ribeiro continúa con las relaciones entre Pessoa y Nietzsche abordando una posible redefinición de la noción sobre el cuerpo, desde una extensión de sus límites fuera de lo netamente biológico o animal, llegando a la sociedad y la organización política: " O Corpo Político e a Política do Corpo em Nietzsche e Pesoa". Paulo Borges, en "Mesmidade e Alteridade em Antonio Machado e Fernando Pessoa" detalla las relaciones que entre estos conceptos subyacen a la experiencia del poema apócrifo en el poeta español y la producción heterónima del portugués. "Pessoa's involvement with the birth theme in Cioran's *De l'inconvénient d'être né"* de Dagmara Kraus, estudia la influencia que las lecturas de Pessoa tuvieron en la obra de Emil Cioran, centrándose en tres puntos alrededor del tema del nacimiento: 'born', 'non-birth' o 'the non-born' y 'the never born'. Finalmente, Fabrizio Boscaglia indaga en "O *Livro do Desasocego* e a psicología de James Hillman: um diálogo *imaginário",* indaga las implicaciones filosóficas y psicológicas de la narración como terapia y la atención, haciendo dialogar la citada obra de Pessoa con el pensamiento del psicólogo norteamericano.

Los trabajos aquí contenidos, a más de ser provechosos para los estudiosos y expertos en la obra del escritor lisboeta, se revela importantes para indagar e iluminar las fronteras difusas que se muestran entre el pensamiento `filosófico` y otras actividades intelectuales igualmente profundas como lo son la poesía, la política, la psicología y la misma actividad creativa. Uno de los grandes aportes, común a todos los estudios presentados en este volumen y gracias tanto al cuidadoso trabajo de los autores como a la inspiración de Pessoa, es mostrar lo difuso de estos límites, y hacerlos aparecer como transitables y realmente fructíferos. Se agradece el esfuerzo institucional y académico del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa por publicar estos trabajos que en muchos otros departamentos de filosofía serían injustamente considerados como poco relevantes.

Matías Silva Rojas

Caba, Sergio; García Gonzalo (eds.), *Observaciones Latinoamericanas*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso y Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2012, 203 pp.

Pensar sobre Latinoamérica desde Europa no es lo mismo que pensar sobre Latinoamérica desde sí misma. Lo sabe Andrés Kozel, quien firma la contraportada de este libro resaltando lo que es su carácter principal: todos los autores de los artículos presentados son latinoamericanos. Este dato es de fundamental importancia si pensamos en lo que conlleva: la mirada de los investigadores será doblemente crítica, al enfrentarse a una realidad que es también, y sobre todo, *su propia* realidad. En época contemporánea el debate crítico sobre la realidad latinoamericana ha investido las jóvenes generaciones de estudiantes e investigadores, que a menudo se han planteado su misión de la misma manera en la que Pedro Henríquez Ureña abría su ensayo sobre el descontento y la promesa: "haré grandes cosas: lo que son no lo sé".

Los editores del libro, Sergio Caba y Gonzalo García, son jóvenes antropólogos egresados de la Universidad Austral de Chile. Durante su dedicación a los Estudios Latinoamericanos han tomado conciencia de la falta de un enfoque de contexto latinoamericano en el escenario académico internacional y, particularmente, chileno. Con este libro, ideado durante 2010 y 2011, los editores desean incitar a los investigadores sobre Estudios Latinoamericanos a incidir directamente en los planes curriculares, con investigaciones acordes a un diálogo con la tradición latinoamericana, refiriéndose a lo que son sus problemáticas e interrogantes clásicas.

El libro se compone de 10 capítulos, más unos "Comentarios Iniciales" compuestos por los mismos editores.

En el primer capítulo "Pensar teórico y pensar epistémico: Los desafíos de la historicidad en el conflicto social", Hugo Zemelman explica la pérdida de centralidad de la discusión filosófica de la ciencia en las instituciones universitarias como respuesta a la falta de un planteamiento de los problemas del conocimiento. En el caso del estudio de la realidad latinoamericana, éste sería la consecuencia de una tensión instaurada entre elaboración teórica y estudio de la realidad, que origina las que se denominan *realidades inventadas*.

El segundo capítulo, titulado "La idea de origen en el concepto de América", a cargo de Hernán Neira, se centra sobre el problema de las tradicionales concepciones historiográficas sobre América Latina y, particularmente, sobre el problema del *origen*. Así, descubrimos que la idea de *origen* impediría el desarrollo de una visión histórica que guarde la distancia tanto del optimismo precolombino y del indigenismo, como de la visión puramente eurocéntrica.

En el tercer capítulo, "Acerca del giro decolonial y sus contornos", la autora, María Eugenia Borsani, delínea el significado de *decolonialidad*, interrogando tambíen otras corrientes de pensamiento como la teoría poscolonial, el pensamiento nacional y popular, la posmodernidad y el marxismo. El resultado final es la definición de un marco epistémico político, abierto a las diferentes pespectivas.

Walter Mignolo es autor del cuarto capítulo, "Desobediencia Epistémica, Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial". Aquí el autor critica la deslocalización del conocimiento producido por una supuesta universalidad abstracta, en favor de una ruptura decolonial que ofrezca la oportunidad de descubrir un nuevo modo de dialogar que rechaze la linealidad histórica del paradigma eurocéntrico.

"América Latina en la sociedad mundial" es el título del quinto capítulo, donde el autor, Aldo Mascareño Lara, se enfrenta a un clásico tópico de los Estudios Latinoamericanos: América Latina podría observarse solamente en relación a su carácter de *ausencia* o *incompletud* ante la modernidad.

Javier Pinedo es autor del sexto capítulo, titulado "El concepto *Segunda Independencia* en la historia de las ideas en América Latina: Una mirada desde el Bicentenario". Referíendose a las reflexiones de Echeverría, Lastarria, Bilbao, Martí, al proceso chileno de los años 60 y a Salvador Allende, Pinedo analiza la situación actual y evalua la vigencia del significado de *Segunda independecia* de cara al Bicentenario.

La Nueva Novela Histórica Latinoamericana protagoniza el septimo capítulo "Novela Histórica y extrañamiento: tensiones y pleitos entre la metaficción y la historiografía". Jorge Osorio Vargas, au-

tor del capítulo, reconstruye las características del género, refiriéndose a los trabajos de Seymur Menton, María Cristina Pons, Karl Kohut y Fernando Ainsa, y enmarcando ese fenómeno literario en un contexto histórico a veces desconocido.

En "El ideario político de los esclavos insurrectos en los primeros años de la revolución de Haití", octavo capítulo del libro, el autor Juan Francisco Martínez Peria rechaza la interpretación según la cual la rebelión de los esclavos debería de entenderse como un movimiento promovido por los colonos realistas en contra de la revolución francesa, y apuesta en cambio por el carácter endógeneo y heterógeno de la rebelión, cuyos objetivos serían desde un principio el fin de la esclavitud y el racismo.

El Caribe es también objeto de estudio del noveno capítulo, "El Caribe y su apuesta teórica", donde Román de la Campa se enfrenta al desafío que ofrece una reflexión estética que quiera tomar en consideración la heterogeneidad de la multiplicidad de lo diverso que implica la referencia al Caribe, y lo hace apoyándose en las propuestas de Antonio Benítez Rojo y Édouard Glissant.

Cierra el libro el décimo capítulo, "Tramas de la subjetividad latinoamericana. Reflexiones fanonianas", a cargo de Alejandro De Oto. El autor intenta aquí reconstruir los márgenes del pensamiento de Frantz Fanon, y de su influencia en el pensamiento caribeño y latinoamericano, poniendo el acento en la idea de una heterogeneidad del sujeto como camino de liberación y en el descubrimiento de prácticas sociales como ayuda ante la emergencia epistemológica emancipadora.

Del libro ideado por Caba y García tenemos que destacar, por lo menos, cuatro puntos: que se trate de una obra escrita exclusivamente por autores latinoamericanos, como decíamos en un principio; que toque las cuestiones principales a las que se está enfrentando el discurso contemporáneo de los Estudios Latinoamericanos; que lo haga desde un punto de vista multidisciplinar que incluya tanto la filosofía como la sociología, la literatura y las ciencias políticas; y, finalmente, que los editores sean jóvenes investigadores. Este último punto, más que nada, hace esperar que este libro sea el primer paso de un camino, todavía largo, que acabe elevando efectivamente los Estudios Latinoamericanos al nivel que merecen ser tratados en el ámbito académico. Por ello se necesita el esfuerzo de jóvenes investigadores con ideas claras, conscientes de la trayectoría histórica de sus respectivos países e implicados en descubrir las falacias implícitas en el discurso latinoamericanista tradicional. Si nos atenemos a esta obra, parece que Caba y García cumplan efectivamente con estas características.

Roberto Dalla Mora

Calafate, Pedro, *Da origem popular do poder ao direito de resistência*, Lisboa, Esfera do caos, 2012, 285 pp.

Trata das doutrinas políticas do século XVII em Portugal, apoiando-se em obras de pensadores portugueses da filosofia política de seiscentos, época da restauração da independência e da conservação de um império conseguido com os Descobrimentos. Através de um discurso estruturado em sete capítulos, expõem-se as diversas teses de autores como Franscisco Suárez, fundamento do pensamento político português; e António Vieira, padre jesuita que participa na evangelização do Brasil. Explica a origem democrática ou popular do poder; a fundamentação ética

da política; a ética da governação; o direito da resistência ativa contra a tirania; as relações entre o estado e a igreja; e uma monarquia ou império universais. Aprofunda alguns temas com casos diretamente relacionados com a história de Portugal quando conveniente para a justificação dos nossos feitos.

No que diz respeito à origem do poder, este tem duas origens: popular e divina. Por um lado, o povo decide o seu rei, transferindo-lhe todo o seu poder e autoridade. Ao residir a origem do poder político na totalidade da comunidade humana, a democracia pode considerar-se a forma de governo mais natural, ou seja, a mais imediata e originária. A sociedade constitui-se mediante a expressão livre da vontade dos homens em obediência a uma necessidade temporal para alcançar o bem comum. Segundo Barbosa Homem, a forma de governo monárquica, republicana, aristocrática ou mista deriva de uma decisão da comunidade. Por outro lado, a doutrina paulina encontra uma origem divina do poder, já que Deus, como criador do homem, é também responsável pela sua natureza social, que só se pode cumprir com uma comunidade política. Não obstante, a intervenção direta de Deus não é argumento para o poder absoluto dos reis perante a comunidade, mas para a garantia da autonomia do estado. Assim, o poder político do rei, de direito temporal e proveniente de Deus, garante a conservação e a paz da comunidade política que tem como fim o seu bem comum.

Carvalho de Parada explica, então, a aquisição do poder legítimo do primeiro rei português: D. Afonso Henriques será por Deus iluminado que da eleição do povo surgirá a sua realeza, e que deverá aceitar a coroa que lhe será oferecida pelo povo. Refere que os três monarcas que foram aclamados pelo povo foram os de mais talento. Ribeiro afirma que os povos transmitem o poder aos reis para que seja garantida a paz e a justiça. O soberano tem de lutar para conseguir o bem comum do povo e não pode aproveitar, a seu gosto, o poder político que lhe foi entregue para governar, nem pode prejudicar a comunidade, pois a tirania não é admitida, podendo o povo, através da liberdade original que nunca perde, recusar o poder desmedido. Filipe II converte-se em tirano, ao desrespeitar as cortes de Tomar, de 1581, surgindo uma causa legítima para os Portugueses resistirem ao poder de Espanha pela força. Defende-se a soberania do povo que é quem aclama o rei. D. Afonso Henriques, D. João I e D. João IV foram reis aclamados pelo povo. O poder soberano tem uma origem popular, o povo transfere o seu poder temporal ao príncipe, como fica consagrado na lei régia. Será para sempre privado desse poder, mas retoma-o no uso da tirania pelo rei. O soberano não pode usar de forma desonesta e injusta o poder, não sendo admitida a violação das leis morais, embora cheguem a sê-lo as leis civis.

Relativamente à natureza e à finalidade do poder político, este tem de ser moralmente bom e justo por ter origem em Deus, para ser legítimo. O bom é que define o que é útil e não o contrário. Tem um fim principalmente temporal, embora, indiretamente, possa também ter um fim espiritual.

Ao príncipe cabe a autoridade, embora deva tratar os seus vassalos com amor, para que a sua governação seja feliz e segura. O amor acima do temor. A verdadeira autoridade não é tirana. A reciprocidade de obrigações e deveres, a "obediência" mútua é relevante na tradição política seiscentista; nela se funda o sentido de comunidade e dela advém a ne-

cessidade de justiça. Vieira defende que é melhor deixar escapar um culpado do que matar um inocente; que não deve existir a pena de morte, pois a justiça perde-se em situações extremas. Para que haja paz, é imprescindível a justiça. Ao reinar com justiça alcança-se uma paz e um bem comum só assim possíveis. A felicidade dos príncipes cristãos advém dum reino justo. Reinar à luz da razão conduz a uma sociedade harmoniosa. O uso da retórica adequada num rei, a sua eloquência para persuadir e obrigar os homens livres, sem ser pela força, é mais eficaz do que o uso das armas, da violência dum rei temido. A Inquisição e a expulsão dos mouriscos de Espanha são exemplos de tirania, dos extremos, da violência, das injustiças cometidas que castigavam o sangue e não o erro. Aquele que tem um sangue diferente ou cujas crenças não são as publicamente aceites não poderá, por esse facto, ser castigado; a consciência individual é do domínio de Deus e não do príncipe.

O Barroco representa um período de crise, por isso, pode, pois, ser encarado como resposta a uma consciência da mesma. Para sobreviver a este mundo traiçoeiro, complexo, inconstante e movediço e garantir a unidade da comunidade, deve o político ou homem de estado dissimular, e nem sempre dizer a verdade, enquanto jogo estratégico, para conseguir alcançar os interesses para o reino. Havia que conciliar os princípios da ética da governação com o artifício político, como arma legítima de inteligência. A Maquiavel é criticado o pôr o útil acima do justo e a justificação de todos os meios para alcançar a conservação do estado. Para Maquiavel, os fins justificam os meios. Ora, isto favorece o bem individual e não o bem comum.

Porém, o príncipe continua a ser visto como exemplo de virtudes. O soberano tem de ser justo. Deve ordenar pela bondade e pelo amor. Não deverá, mediante teimosia ou tirania, obter a obediência dos seus vassalos. Defende-se a primazia do amor em vez do temor, pois o príncipe amado governa melhor. O rei é representante do povo, é pai e deverá haver respeito mútuo. A autoridade régia que se exerce pela afabilidade e procura conciliar vontades num contexto de ativa comunicação é vista como bom governo pelo povo português. O rei tem de ser sábio e prudente, ordenando com agudeza e engenho a política, nem sempre revelando toda a verdade; mas não indo ao sabor da utilidade e conveniência pessoal.

Deve analisar corretamente a razão de estado que diz respeito a quem lhe deu o poder. A razão de estado é legítima quando conforme com a lei moral. Se não é legítima, não é justa e conduz à decadência dos impérios, como foi o caso do Brasil, onde talvez tenha faltado castigo para os delinquentes. Defende-se a honestidade e não a mentira. Critica-se a natureza do poder imposto pelos reis castelhanos aos portugueses, um poder sem autoridade, que se vale da força e da dissimulação e não da justiça e da ordem moral.

De acordo com a lei da reciprocidade, os vassalos obedecem ao rei e este à justiça. Todos devem obediência ao rei, mas se este for tirano pode ser destituído pelo povo. O rei tem o dever de velar pelo bem estar do seu povo, o qual conserva o poder *in habitu* para o exercitar, em caso de tirania ou violência, e para se defender e conservar-se em comunidade. Porém, não é usado naturalmente, porque o poder *in actu* é do rei ao ter-lhe sido transferido, pelo povo, o poder supremo. O rei não tem poder absoluto, o absolutismo é próprio da tirania. O seu poder está limitado ao seu fundamento, que é a justiça; e ao seu fim, que é o bem comum. Na tra-

dição agostiniana, a lei injusta não é lei, pelo que não deve ser obedecida. O tirano vai contra a justiça. Segundo Aristóteles, o regime tirânico não é justo, estando ordenado ao bem particular do regente e não ao bem comum. Para Suárez, a tirania pode nascer da aquisição ilegítima do poder ou do modo injusto do poder, aplicando-se o direito de resistência apenas quando a tirania é pública e manifesta. A morte do tirano pode chegar a ser legítima quando for para proteção da vida do povo, em sua legítima defesa. Mas como o bem comum não deve ser perturbado, essa não é a melhor condução.

Filipe II é tirano, por usurpação de título, pois o monarca espanhol usurpa o trono a D. Catarina. Também, o seu modo de governar lesa os interesses de Portugal continuamente. É nisto que se legitima o direito de resistência ativa e se justifica a expulsão dos reis espanhóis a 1 de Dezembro de 1640. Os reis cristãos ou pagãos podem governar. Os pagãos só podem fazê-lo por aquisição legítima do poder. A fé não deve correr qualquer risco, pois dela depende a felicidade espiritual que, indiretamente, subordina a felicidade temporal da comunidade, que está obrigada a repelir um rei que ponha em causa uma governação sem a fé cristã.

O poder temporal é do rei e o poder espiritual pertence ao papa. Estes dois poderes distinguem-se pela sua origem, natureza e finalidade. O poder temporal, embora tenha origem em Deus enquanto criador da natureza social do homem, é do âmbito do natural e o seu fim é a felicidade e paz do estado, de acordo com a dignidade moral. O poder espiritual é concedido diretamente por Cristo a Pedro, é do âmbito do sobrenatural e o seu fim é a salvação eterna. O papa é detentor do poder espiritual, não tendo o poder direto de jurisdição temporal.

O estado, apesar de ser autónomo, está subordinado à igreja visto o seu poder estar dirigido à felicidade eterna, pois as coisas temporais estão ordenadas para um fim espiritual. Os cristãos não podem descurar o fim espiritual da vida, mas o poder político não depende nem da fé, nem da caridade. O rei cristão terá de tomar decisões por forma a que o seu povo, espiritualmente, seja bem conduzido. Daí que o rei deva ter em conta o que o papa possa pensar e a paz alcançada deve considerar-se num plano moral e ético

que conduza à paz eterna. O papa tem poder indireto sobre as coisas temporais e tem o direito de intervir nas questões de estado que se ordenem a um fim espiritual para salvação das almas. Não obstante, o rei é quem tem a última palavra, não dependendo o seu poder temporal diretamente do papa, mas da soberania inicial do seu povo. Suárez não concordava que os príncipes devessem estar sujeitos a uma autoridade terrena, pois eram detentores do poder supremo. Havia, ainda, a possibilidade de recorrer ao papa, se a comunidade não conseguisse restabelecer a justiça necessária ao bem espiritual dos fiéis, ou se não conseguisse depor os tiranos ou reis intrusos.

Vieira critica a teocracia vivida no Brasil, onde os eclesiásticos tinham também poder administrativo, apesar de Cristo apenas ter outorgado o poder espiritual àqueles que recebiam o batismo. O papa não tem poder temporal nem espiritual sobre os infiéis. E, apesar de ter apenas poder espiritual sobre os fiéis, o papa interdita o comércio a outros príncipes cristãos, cujo motivo seria estes não atrapalharem o fim espiritual da evangelização que os portugueses iam realizar, justificando-se os lucros do comércio marítimo dos portugueses com a necessidade de conseguir os meios para a evangelização no mundo.

Uma monarquia universal é impossível: governar tantos povos que devem ser governados de diferentes maneiras e usando meios tão diversos é inviável. Reduzir o governo do mundo a uma uniformidade seria desastroso. No século XVII, houve a consciência de que as grandes monarquias eram ingovernáveis e inexequíveis histórica e politicamente, pelo que um império universal, ou de vários territórios espalhados pelo mundo, não era possível. Suárez nega a soberania universal do papa ou do monarca. Recorre aos três direitos divino, natural e humano para justificar a impossibilidade de governar um império universal. Os reis cristãos tinham poder sobre o seu povo, mas não sobre outros reis cristãos; não conseguiam governar um império universal. Já os reis peninsulares se negavam à obediência das leis dos imperadores romano-germanos, justificando isso por se ter usado a violência e a força para a aquisição ilegítima do poder. Se assim sucedia com os territórios cristãos, o mesmo aconteceria com os reis pagãos: impossível reunir todos os territórios, fiéis e infiéis, sob o mesmo governo.

Mas, por outro lado, a ideia de um império significava a supremacia da unidade sobre a multiplicidade no pensamento cristão, o que iria garantir uma paz política e conduzir à paz espiritual, através da justiça e da unidade do seu fim. Significava o cumprimento do dever cristão da evangelização. Para a constituição deste império universal, importaria o consenso do povo na eleição de um imperador ou, após o poder ter sido tomado com violência, a comunidade teria de reconhecer e aceitar o imperador, posteriormente, tal como acontecia nas américas. O imperador só poderia ser um rei peninsular, visto o papa ter-lhes outorgado a evangelização do Novo Mundo.

Defende-se o império português pela evangelização e critica-se a legitimidade da aquisição do poder na política colonial espanhola, onde se justificava a guerra contra a resistência, e a não aceitação do papa ou imperador. Esta tese baseava-se na ideia que Cristo tinha transmitido o seu poder espiritual e temporal a Pedro. Não obstante, Suárez não concorda com esta ideologia imperial, recorrendo à soberania inicial de um povo que tem de eleger o seu rei, para que o poder seja legítimo. A evangelização não poderia ser feita pela força das armas: negava-se a infidelidade como título de guerra justa. Porém, o papa podia ainda doar as terras daqueles que negassem a liberdade de predicação, o que se aplicava às conquistas dos portugueses e espanhóis.

Havia o ideal de um destino coletivo. Alguns pensadores acreditavam num império universal baseando-se sempre na profecia, no juramento de D. Afonso Henriques. Portugal é a pátria predestinada por Cristo desde o milagre de Ourique. O futuro imperador do mundo seria D. Sebastião, o príncipe encoberto, ou D. João IV. Vieira acredita que ser português é projetar-se no mundo e viver voltado para o mundo, elevar-se e sublimar-se num sonho de harmonia e paz universais, reinterpretando a consciência do povo eleito; é implicar-se, com esforço e heroísmo, na realização de um projeto e numa missão tão laboriosa. A nação portuguesa tinha obrigação de ser a luz do mundo. Por este motivo, resiste a todas as crises, já que o seu fim é consumar o Reino de Cristo na terra, o sonho de um império universal ao serviço da cristandade.

Para edificar a Quinta Monarquia, era necessário a unidade dos homens e a destruição do império turco, porque lutavam contra a fé cristã, tentando eliminá-la. O quinto império diferia dos outros pela

sua origem, com D. Afonso Henriques; e pelo seu fundamento ético e apostólico, baseado na justiça e com vista à propagação da fé, o que possibilitaria um período de paz e harmonia. Segundo Vieira, será um império onde reine a felicidade e a paz universal; um império justo e santo, sem maldade nem pecado. Ao contrário de Suárez e Barbosa Homem, Vieira acreditava na "loucura" ou "sonho" que era o império universal. O imperador universal adquiria o poder político por eleição dos reis e príncipes dos povos da terra e não por transmissão direta de Deus.

Os pensadores concordam que o poder político tem o seu fundamento no direito natural e na natureza social do homem que, enquanto ser livre, decide a quem transmitir o poder no momento da constituição da comunidade perfeita ou política. A justiça é o fundamento da política, por isso, o poder político tem um fundamento ético e visa garantir a felicidade natural dos homens. No entanto, em situações extremas onde esta falhe, o direito temporal prevalece sobre o direito espiritual, sendo recuperada a liberdade que os homens tinham antes da transmissão do poder aos reis para a restituição da justiça.

Ana Catarina Coimbra de Matos

Casaús Arzú, Marta Elena, *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas. Edición crítica de la obra teosófico-vitalista (1927-1932),* Con la colaboración de Regina Fuentes Oliva. Guatemala, F&G, 2012. 386 pp.

La obra de Alberto Masferrer (1868-1932) ha recibido influencias de pensadores y personajes diversos. Ghandi, Rodó, Blavatski, Montalvo, Renan, Ugarte, Kardec, Jesús, Platón, Martí, Besant, entre muchos otros, conforman una suerte de círculo de influencias centrípetas convergentes en la figura de "Don Alberto". Mas, la personalidad y la ingente labor en la elaboración de redes intelectuales transforman su figura en una fuerza centrífuga. Los nexos de *su* red lo vinculan con Gabriela Mistral, José A. Miranda, Luz Valle, Joaquín Rodas M., Fernando Juárez Muñoz, Miguel Ángel Asturias, Gustavo Martínez Nolasco, Máximo Soto Hall, y otros intelectuales. La conjunción de estas influencias hacia y desde el autor lo convierten —según Marta E. Casaús— en «uno de los pocos pensadores centroamericanos con un pensamiento híbrido pero aglutinador; con un programa aparentemente sencillo pero muy profundo; con proyección social y con una visión incluyente e integradora de la sociedad y con una postura regeneracionista y moralista» (p, 27). Rasgos, estos, que han calado y lo siguen haciendo en la formación de la identidad nacional centroamericana o, si destacamos su unionismo, nuestramericana.

Señalar la importancia de un autor no supone negar que su obra ha sido objeto del olvido. Por un lado, se lo ha criticado como a todos aquellos que han tenido la osadía de fustigar de forma constante a los ricos y a los vicios de la sociedad. Como apuntara Carlos Wyld Ospina, la figura de Masferrer al mantener «una perfecta armonía entre su pensamiento y su acción, entre la doctrina que expone y el hecho que se ejecuta» comete un sincericidio intolerable para las elites de poder. Por otro lado, señala Eduardo Valdés-Valdés, los autores del pasado se hacen presentes en la actualidad con un hálito de ingenuidad, simpleza y desactualización conceptual. Empero, agrega

el prologuista de esta edición crítica, ello no implica su necesaria invisibilización e imposibilidad de acudir a su obra para recuperar los valores por los que otros intelectuales lucharon en el pasado. La reedición de su obra, por tanto, no sólo da a conocer su pensamiento, sino que habilita los caminos para *ir más allá.*

Masferrer se empeñó en generar debates en relación con temas socialmente candentes de su época: la formación de la patria, la ampliación de los derechos inalienables del ser humano, la concesión del voto a las mujeres y los analfabetos, el reparto de tierras o el respeto al medio ambiente. La enumeración de estos temas pareciera desprenderse de titulares periodísticos actuales. Por ello, en la doble tarea de presentar y trascender el pensamiento de Masferrer, la edición de Casaús presenta los elementos necesarios a fin de comprender esta contemporaneidad. Alejada de las posturas que separan y disgregan su pensamiento, Casaús busca presentar de forma unitaria la obra de un autor en la que se traslapan distintas corrientes: el vitalismo de Tolstoi, el socialismo fabiano de Henry George; el anarquismo y socialismo libertario de Kropotkin y de Proudhon, Graves; las corrientes teosóficas e hinduistas de Krishnamurti, Jinarajadasa, Vivekanda, o Gandhi; y el pensamiento unionista y panhispanista de Haya de la Torre, Rodó, Martí, Ugarte, Mistral y Vasconcelos, etc. En suma, aspectos todos que contribuyen a «poner en tela de juicio el paradigma positivista y el proyecto liberal decimonónico con el fin de sentar nuevas bases para la legitimidad de la nación en las repúblicas centroamericanas por medio del unionismo y del vitalismo» (p. 3).

El ocultamiento de la obra de Masferrer no se origina de forma exclusiva ni en el efecto desactualizador del paso del tiempo, ni en aquellos que hubieran querido silenciar su lucha. Muy por el contrario, en su debate con prologuistas y biógrafos la autora de esta edición crítica apunta al ofuscamiento que ejerce sobre la obra la elusión de hibridaciones esenciales a su pensamiento. Entre estos astutos olvidos, prologuistas como Matilde Elena López, escinden la veta teosófica del pensamiento anarquista. El encubrimiento doloso de su anarquismo explicitado en la obra *¿Qué debemos de saber?, La economía del mínimum vital,* no es una omisión menor. Según Casaús, la lectura selectiva de Masferrer supone un intento por presentarlo de manera *aceptable.* Así, su espiritualismo, anarquismo y teosofismo son excluidos bajo el rótulo de desvaríos ocasionados en la escasa formación académica. Pareciera, pues, como si para un humilde salvadoreño fuese un error acompasar a Tolstoi con Gandhi, o Henry George con José Martí.

Esta afectación de la obra de Masferrer por la lectura parcial de sus prologuistas y editores incluye, a su vez, su faceta política. Éstos obvian resaltar el hecho de que su mejor producción espiritual se elaboró junto con sus obras sociales. Se prescinde señalar la marcada vertiente unionista del autor, haciendo caso omiso, incluso, de la formación del *Partido Vitalista Latinoamericano*. Con la excepción de Francisco Morán, no se hace mención de la vocación federalista y continental de un pensador de Nuestra América.

La edición selectiva de la obra póstuma de Masferrer incurre en una deformación de su pensamiento al exponerlo adaptado al gusto e intereses de sus editores. Todas estas razones serían por sí mismas suficientes para fundamentar un nuevo estudio crítico. Por ello el volumen editado por Casaús busca reordenar

sus textos «con una óptica cronológica y discursiva más coherente, que nos permita comprender mejor la obra vitalista de sus últimos años […] fundiéndolo todo en un volumen con una nueva estructura, y tratando de darle una nueva coherencia a su obra a partir del año 1927» (p. 26). Los ejes que emplea para la nueva organización que propone son cuatro: (i) una meditación profunda y una lectura detallada y minuciosa de todos sus escritos; (ii) un orden ideológico sobre la importancia de los temas abordados, dándoles una articulación en función de su carácter político-ideológico; (iii) una comprensión sencilla y didáctica de cuáles son las temáticas esenciales de lo que para él es el vitalismo; (iv) una profundización en el Masferrer íntimo.

En los siete capítulos que siguen a la introducción a esta edición crítica se reordenan, con la colaboración de Regina Fuentes Oliva, los textos de *El libro de la vida I* y *II* y a las *Cartillas vitalistas.* De esta manera, se da a conocer «la voz del maestro» sin que sea afectada por más intencionalidad que la suya propia. Los capítulos en los que se ordena la edición son: Masferrer íntimo; El concepto moderno de la idea de «patria» y sus males; El unionismo y la visión continental de «Nuestra América»; El regeneracionismo vitalista de Masferrer en las *Cartillas y Mandamientos vitalistas*; La «escuela vitalista» como eje de la transformación social; Los textos espiritualistas y deístas de Masferrer; El vitalismo teosófico en la obra de Alberto Masferrer.

En síntesis, en este acto de volver a dejarse ver, o mejor aún, dejarse leer de forma íntegra el pensamiento de Masferrer, se traslucen los proyectos sociales y políticos del autor. De ese modo, al quitar las capas de polvo que habían ido opacando su obra y hacerla, pues, inteligible más allá de su patria, Marta Casaús participa, cual heredera, del siempre urgente proyecto de la integración intelectual latinoamericana y de coordinación de la intelectualidad mundial. En ese sentido, su aporte trasciende el vano engolosinamiento con la cocina de las palabras. El respeto y fidelidad a las intencionalidades del autor se transmiten en un estilo carente de verborrea que presenta la erudición con un tono amable. Por lo demás, este volumen se constituye en una referencia ineludible para aquellos que quieran adentrarse no sólo en Alberto Masferrer, sino también en la historia del pensamiento nuestroamericano.

Diego A. Fernández Peychaux

Caudet, Francisco, *Galdós y Max Aub. Poéticas del realismo*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2012, 480 pp.

Francisco Caudet, reconocido especialista en la obra de Benito Pérez Galdós y de Max Aub, ofrece en este libro un profundo y minucioso estudio de tres novelas del escritor canario —*Marianela*, *Tormento* y *Miau*— y de *Campo de los almendros*, de Max Aub. Desde la óptica del realismo, dichas novelas son analizadas como obras autónomas y en relación con el conjunto de los ciclos narrativos a los que pertenecen: las *Novelas contemporáneas* y *El Laberinto Mágico*, respectivamente. Y todo ello partiendo del supuesto enunciado por el profesor Caudet en su nota previa: ambos autores, a pesar de vivir momentos históricos diferentes, están entrelazados por una misma poética realista, en la que cada autor introduce sus variantes y modulaciones propias.

Desde esa perspectiva crítica y analítica, el libro está dividido en seis extensos capítulos respondiendo a una clara y sólida estructura. Los cuatro primeros están dedicados a Galdós y los dos restantes a Aub. Además, en ambos casos, existe un capítulo introductorio en el que se establecen los distintos parámetros de análisis que posteriormente se pondrán en práctica en cada una de las cuatro novelas. En concreto, el capítulo I, cuyo título es "Galdós-Max Aub: dos eslabones de la cadena realista", sirve como marco introductorio del resto del libro, ya que en él se pasa revista a la obra publicada por Galdós, desde la aparición de *La Sombra* -con la que el escritor canario confesaba haber hecho sus primeros pinitos en el pícaro arte de novelar-, pasando por las novelas de tesis política o religiosa de la primera etapa y por las obras correspondientes a su "segunda manera" de novelar, para concluir con los *Episodios Nacionales* de las dos últimas series. Y la segunda parte de dicho capítulo está dedicada al repaso de algunos datos biográficos de Max Aub, así como a presentar las lecturas críticas que este fue realizando, a partir de 1945, de la obra de Galdós, a quien, en opinión de Aub, no hicieron sombra escritores como Valera, Pereda, Clarín, Azorín, Baroja, Ganivet, Unamuno, Valle-Inclán o Blasco Ibáñez, entre otros.

El capítulo II, titulado "*Marianela*: una música vaga que no dice nada y lo dice todo", se abre con la interrogante de si esta novela, publicada en 1878, es o no una novela de tesis. Y, tras revisar algunas de las valoraciones de la crítica literaria acerca de la misma, afirma el autor que en *Marianela* se observan algunos atisbos del canon naturalista, como lo demuestran las coincidencias que el profesor Caudet apunta con una novela tan representativa del naturalismo social como, por ejemplo, *Germinal,* escrita por Zola en 1885. Y otro tanto cabría señalar a propósito de las posibles influencias derivadas de las teorías de Augusto Comte o del personaje de Mignon que aparece en la novela de Goethe *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1796). Finalmente, apunta que existen numerosos motivos para afirmar que *Marianela* es una novela social y una novela simbólica, y que, aunque en ella figuran aún muchos aspectos propios de las novelas de tesis, hay que considerarla como antecedente y parte de la serie de las *Novelas contemporáneas*, que se inauguró con la aparición de *La desheredada*, en 1881.

Con el título "*Tormento*: aquel espacio-tiempo, encerrado en su mediocre poquedad, les ahuyentó…", el capítulo III del libro arranca hablando de la pertenencia de esta novela a la trilogía que comienza con *El doctor Centeno*, publicada unos meses antes, y que se cierra con la aparición de *La de Bringas*, unos meses después. En los tres casos la trama se sitúa en los años inmediatamente anteriores a la Revolución de Septiembre de 1868 y, por ese motivo, existe una continuidad histórica y un hilo narrativo que une a casi todos sus protagonistas. No obstante, comparto plenamente la idea de Caudet en el sentido de que sería peligroso encasillar las tres novelas con fines seudopedagógicos porque ello podría ir en detrimento de la consideración de cada una de ellas como entidades novelísticas autónomas.

Uno de los aspectos destacados por Francisco Caudet es el que se refiere a la condición realista y moral de esta novela. Una moralidad referida más a las conductas públicas que a las privadas, puesto que, por encima de los protagonistas con nombres y apellidos, de lo que se trata

es de reflejar a la sociedad española de la época en su conjunto. Lo cual no es óbice para que se pueda analizar individual y detenidamente a personajes tan interesantes como son Agustín Caballero, Pedro Polo y Amparo. Porque, como bien apunta Caudet, lo que se plantea en *Tormento* es la imposible lucha por la purificación absoluta. Así, en clave social y naturalista, no exenta de un evidente tono folletinesco, Galdós pretendería dar respuesta a interrogantes como los siguientes:

> …] ¿era posible en una sociedad política, económica y espiritualmente anquilosada que una joven huérfana y pobre pudiera vivir de su trabajo?; ¿el que una joven hubiera sido seducida la estigmatizaba para siempre?; ¿qué autoridad moral tenía la sociedad española para erigirse en modelo?; ¿condenaba en aquel tiempo el espacio español a diversas formas de degradación y, en consecuencia, la única salida era abandonar ese espacio, huir de él?..." (pág. 225).

"*Miau*: la lógica española y el rescoldo de las revoluciones" es el título del capítulo IV, dedicado a la que se considera una de las novelas más complejas y logradas de Pérez Galdós, a la par que el eslabón final de la cadena narrativa que se inicia en *La desheredada* y cuya finalidad, en su conjunto, es la de luchar contra los males del estado decimonónico español. Y, en este sentido, Miau representa un alegato en defensa de la justicia, la dignidad y la moralidad, así como una constante diatriba contra las bases sobre las que se sustenta la España de la etapa del Sexenio Revolucionario y casi toda la Restauración: la oligarquía, el caciquismo, la Iglesia y los militares.

Por otra parte, recuerda el profesor Caudet el principio de la variante combinatoria, gracias a la cual se puede ir convirtiendo a unos determinados personajes en protagonistas principales de distintas novelas y a otros, en personajes secundarios. De ahí su afirmación acerca de que *Miau* contiene varias novelas en potencia, aun cuando lo que llame más poderosamente la atención sea el tema de la defensa de la libertad, así como el personaje de don Ramón Villaamil, de quien se hace un detenido análisis, relacionándolo con las figuras de don Quijote y de Cristo.

Finalmente, menciona Francisco Caudet la costumbre galdosiana de redactar primeros borradores de sus obras, los llamados Manuscritos Alfa. En tal sentido, se refiere al manuscrito de *Miau* que se conserva en el Casa-Museo Pérez Galdós de Las Palmas y del que se publicó una versión de Robert J. Weber que, en su opinión, no es totalmente fidedigna. De ahí que, en su momento, decidiera estudiar a fondo dicho manuscrito, fruto de lo cual es la versión íntegra del mismo (págs. 293-322) que ofrece como colofón al estudio galdosiano que figura en el libro objeto de la presente reseña.

Concluido su detallado e interesante análisis de esas tres novelas galdosianas, comienza el apartado dedicado a Max Aub, con un primer capítulo, el quinto del libro, titulado "El barro, que me sirve, me aconseja", tomado del primer verso de un soneto de Francisco de Quevedo. Dicho capítulo se abre con una detallada referencia a la sensibilidad de Aub por los problemas políticos y sociales y a su compromiso con la izquierda y con la República, con las consiguientes heridas provocadas por la derrota y el exilio, que se verán reflejadas, como no podía ser de otro modo, en su prolífica obra literaria. Una obra literaria que enseguida pasa a analizar, y que, tanto

en su conjunto como individualmente, responde a una estrategia destinada a apropiarse del sentido último de la realidad y de la verdad, así como a lograr la máxima repercusión posible en un público mayoritario. Y todo ello sin perder de vista que la obra aubiana era el fruto de un magno proyecto de su creador con el que aspiraba "a construir palabra a palabra, trazo a trazo, pincelada a pincelada, una totalidad, que fuera la expresión de la experiencia individual suya y, a la vez —el *Laberinto* comparte ese proyecto con el *Guernika*—, la del resto de republicanos" (pág. 374).

Tras el somero estudio de la obra en su conjunto, procede a realizar el análisis pormenorizado de *Campo de los almendros*, novela a la que dedica el sexto y último capítulo del libro y que es la que cierra, casi tres décadas después, la serie iniciada con *Campo cerrado*, con el fin de reflejar la fatalidad histórica que había caído sobre España desde julio de 1936. Una novela en la que Max Aub mezcla novela, historia, experiencias y sentimientos personales, para así construir la que pudiera calificarse como la historia novelada del Alicante de la guerra civil, de cuyo proceso de elaboración aparecen interesantísimos y reveladores datos en el epistolario cruzado entre Aub y Tuñón de Lara al que continuamente se refiere Francisco Caudet.

Y, mientras analiza la macroestructura narrativa de *Campo de los almendros*, afirma el autor que esta es "la novela de la disolución del mundo" (pág. 441), "la novela-tragedia de la esperanza fallida" y "la novela del duelo" (pág. 444). Una novela, por otra parte, perfectamente construida y en la que llama poderosamente la atención la técnica fotográfica utilizada en su composición, gracias a la acelerada sucesión de escenas.

Para concluir, me gustaría poner de relieve el gran interés que ofrece este libro para todos los estudiosos de la obra de Benito Pérez Galdós y de Max Aub. La profundidad de los análisis llevados a cabo por Francisco Caudet y el acierto en sus planteamientos críticos, unidos a la amplia y actualizada bibliografía que ofrece como cierre de su estudio, hacen que este trabajo resulte absolutamente imprescindible para entender y valorar esa poética del realismo de la que nos habla el profesor Caudet y en la que él es un reconocido especialista.

Manuel Cifo González

Cerezo Galán, Pedro, *Antonio Machado en sus apócrifos*, *Una filosofía de poeta,* Universidad de Almería, 2012, 406 pp.

Con una presentación comprometida —que no simplemente de compromiso— firmada por Cayetano Aranda, como inauguración de la colección *Ordo academicus*, se abre coherentemente este libro de Pedro Cerezo. Fija en él su propio territorio en torno a la figura de Antonio Machado con quien ya había firmado su propio compromiso, pronto hará cuarenta años (*Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado,* 1975). Que los tiempos eran otros lo indica la peripecia por la que pasó aquella primera "voluntad de aventura" que luego estableció estación (como diría Rosa Chacel) en la figura de Ortega y Gasset (*Voluntad de aventura*, 1985); y andando, un recorrido que ha completado la historia de la filosofía española atrás y adelante (Cerezo, P., *Claves y figuras del pensamiento hispánico,* 2012). Ambos libros nos recuerdan ahora que, al igual que el camino

se hace al andar, el tiempo no viene por sí solo, ha de ser vivido comprometidamente para que realice su plenitud. Si no, quedará sin realizar.

Ambos libros del profesor Pedro Cerezo nos obligan a esta reflexión. Son, pues, libros de plenitud ya que sobrepasan aquellas figuras de nuestro pensamiento hispánico para mostrarnos ese poso que conforma el tiempo por dentro, ¿intrahistórico?, de la vida de las personas y de los pueblos.

No debió ser causal aquel encuentro primerizo, allá en los setenta, al final de la dictadura, de dos andaluces, habitantes en tiempos diferentes pero unidos por algún eslabón invisible, lo suficientemente común que ha permitido a Pedro Cerezo establecer una sintonía con el espíritu de Antonio Machado cuando los poetas andaban tan alejados del mundo filosófico. Si bien, todo debe ser dicho, no era por culpa de los propios poetas, y menos que de cualquier otro, de Antonio Machado, sino por las ignorancias sobre las que se construyen algunos tiempos que se llenan de oscuridades.

Cerezo proyectó entonces una luz que pareció tener pequeña proyección pero ya se sabe que España es un país de efectos diferidos —a veces en demasía cuando estos son positivos— y ahora encuentra, en esta publicación de madurez, la dimensión precisa.

Son nueve los ensayos aquí recogidos, de ellos cuatro inéditos y los otros cinco escritos como formando parte de una unidad por su proximidad en el tiempo (entre 2003 y 2012) con la excepción del que da título al libro: "La invención de los apócrifos" (1994), si bien este mismo no ha dejado de ser reelaborado. La ordenación en este libro responde más a la unidad que el propio autor desea trasmitir al lector que a un criterio puramente cronológico, pues quiere mostrar cuáles son los círculos perfectamente concéntricos que, a lo largo de su reflexión y estudio, ha trazado en torno a Machado y que muestran, al cerrarse en las 400 páginas, una personalidad coherente, muy coherente. El proceso, sin embargo (podríamos ponerlo en cursiva), responde al tiempo lento, sosegado, sin urgencias que exige el diálogo con la prosa y la poesía del propio Machado, hombre de pocas urgencias y menos prisas; también, con quienes le han ido estudiando: Cobos, sin duda entre los destacados; y con él, Paul Aubert, Barbudo, Valverde, Albornoz, Andreu… sin olvidar a quienes leyó el propio Machado, los cercanos, Unamuno y Ortega, y todos los maestros clásicos de la filosofía, desde los antiguos a los contemporáneos, hasta Bergson…

Por eso, este libro termina siendo más que un libro sobre Machado. Lo es, sin duda, una gran libro sobre Antonio Machado, pero, en sus reflexiones, la meditación alcanza a la filosofía misma, a sus relaciones con la poética, a los problemas de la dualidad humana entre el yo (desde el propio autorretrato) y el tú "esencial" y cómo salvar la distancia desde la fractura en la que solamente contamos con la palabra: del soliloquio al diálogo; llega al papel salvador de la literatura que nos permite realizar todas esas dimensiones que no alcanzarían la "realidad", pues qué otra función cumplen los apócrifos que superar el plano positivo (positivista), tanto en el espacio como en el tiempo, para permitirnos ser muchos "yos" y uno solo; también al pensamiento sobre los límites, sobre las fronteras del ancho mar y el riesgo del naufragio como metáfora de la vida, realidad tantas veces sucedida; hasta recabar en la "Sabiduría Superior" que podemos alcanzar de la mano de la Cultura que lucha contra la

ignorancia… y que, al cerrar el círculo epistemológico y metafísico, nos permite una plenitud impensable sin ella.

Metafísica de la mano de Abel Sánchez y Sabiduría en las palabras de ese "Sócrates andaluz" cuyo estudio conduce, en el libro, a dos capítulos fundamentales: "Ética y existencia moral" y "Cristianismo, pacifismo y comunismo". En ellos se elimina cualquier tentación en que pudiera caerse acerca del supuesto diletantismo de los poetas, en este caso de Machado, combatido fervorosamente por él mismo, para dejar claro su imprescindible función en la constitución del ser humano: en su dimensión moral y en su dimensión social. Ahí se nos muestra el Machado "cristiano" y antieclesiástico; el Machado republicano, hombre de paz —pacifista— comprometido con la causa obrera como hicieron, cuando arreció la tormenta, quienes provenían de la ILE y no hicieron tanto otros que provenían de otras vetas filosóficas.

Se completa el libro en clave andaluza. No podía ser de otra manera para ser coherente pues esta es la clave de todo el libro. El tiempo que pasó Machado en la "Salamanca andaluza" coincidió con eventos mundiales trascendentes y el poeta los vivió desde aquella desesperación de la ignorancia a su alrededor, denunciada por él, impotente en la soledad pero, por eso, y aunque parezca paradójico, superada en la propia poesía. "Baeza, ¡la tierra que se le ha hecho alma", expresión cabal con que cierra su libro Pedro Cerezo es un canto a la universalidad. Pues esta no es sino una forma de interpretar, o… quizá de sentir. Y no cualquier otra cosa. Baeza universal cuando se hace alma en el poeta. Antes Soria, luego Segovia, Madrid… la humanidad —fraternidad— solo cabe en la poesía y, probablemente en la filosofía. Que los papeles se intercambien depende de la necesidad, no de ellas mismas.

Tiene, pues, el lector aquí un libro para estudiar a Machado, para meditar en torno a Machado, para identificarse con Machado, para disfrutar(se) con la propia prosa de Pedro Cerezo, esmerado siempre en su escritura, como un excelente guía que conoce perfectamente las veredas que conducen a lo esencial.

José Luis Mora

Colonnello, Pio; Santasilia, Stefano, (Curadores), *Intercultura Democrazia Società. Per una società educante*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012, 254 pp.

Catorce ensayos de estudiosos italianos, españoles y latinoamericanos van a formar este libro inspirado en el tema, de mucha actualidad, de la interculturalidad (perspectiva que hay que convertir en necesidad si tenemos como objetivo la paz mundial) y sobre cómo ésta puede relacionarse con la compleja sociedad contemporánea y su organización política. Ésta no puede ser sino democrática, siendo la democracia la forma de gobierno más adecuada —la experiencia histórica lo demuestra— para garantizar los derechos de todos. Pero con los cambios sociales, con una sociedad cada vez más multicultural y "abierta", incluso la democracia tendrá que volver y cambiar, planteando y elaborando nuevas formas de organización para asegurar una buena convivencia —¿acaso no es eso el objetivo esencial de cualquiera forma de gobierno? La tarea de los intelectuales (y este libro es un buen ejemplo) es dirigir el debate hacia estos temas, proporcionando los medios para que los ciudada-

nos comprendan la importancia del cambio socio-cultural y la necesidad de una nuestra "adaptación activa", que significa "comprender y acoger" para ser "comprendidos y acogidos". Esta colección de ensayos es también el resultado de las investigaciones y los debates, seminarios y cursos organizados por la Universidad de Calabria, bajo la dirección del Profesor Pio Colonnello (uno de los dos editores del libro, así como el director de un Master que se dedica precisamente a estos temas). Escribe Colonnello en la prefación del libro: «Educación a la interculturalidad, libertad y democracia son los aspectos que mejor muestran los avances y logros del mundo occidental moderno», y, de hecho, su intención, la de su Master universitario y hasta de esta publicación, es justamente educar a los ciudadanos a la interculturalidad y la democracia (en este sentido debe verse su ensayo *Per un'etica dell'intercultura. Ancora su identità alterità e differenza* [*Para una ética de la intercultura. Aún sobre identidad alteridad y diferencia*]), sabiendo que sólo a través de la educación podemos construir una sociedad abierta y responsable, basada en el respeto y en la valoración de las diversidades. Y ésta es la cuestión clave desde donde empezar: el Diverso, el Extranjero, el Otro, no es, como sostiene Carl Schmitt, el Enemigo, sino, de acuerdo con Emmanuel Lévinas, lo que nos permite definir a nosotros mismos: sin el Otro no existe el Sí mismo. Es por eso que tenemos que abrir las puertas al Extranjero y considerarle como "huésped", a pesar de que la cultura occidental moderna se haya alimentado, demasiado a menudo, con la categoría inventada de amigo-enemigo, construida sobre la creencia de una naturaleza humana originalmente polémica: el hombre en lucha perpetua con el hombre, el Otro. Romeo Búfalo en su ensayo *L'ospite inquietante. Meticciato e "pensiero mediterraneo"* [*El huésped inquietante. El mestizaje y el "pensamiento Mediterráneo"*] nos proporciona dos interesantes propuestas en oposición a esta dicotomía: 1) el descubrimiento de las "neuronas-espejo" del neurocientífico Vittorio Gallese que demuestra que, en nuestras mentes, la idea del "nosotros" precede a la del "yo", y, por lo tanto, que el carácter esencial de la naturaleza humana no es el polémico, sino el social; y 2) la figura del *metexy* griego, es decir, el *mestizo* que, según Búfalo, está perfectamente encarnado por Empédocles, mestizo, precisamente, y partidario de una razón inclusiva y no excluyente, de un pensamiento que se ha llamado "Mediterráneo", porque, como el Mar Mediterráneo, baña y combina diferentes costas, fundiendo lo familiar con el ajeno y viceversa. La idea que se quiere transmitir es que el miedo del Otro no es originario de la naturaleza humana, sino construcción histórico-cultural, a menudo apoyada por ansias de dominación. También Fortunato Cacciatore (*Coloro che arrivano… "Stranieri",* "migranti", "nazione" [*Los que llegan... "Extranjeros", "inmigrantes", "nación"*]) insiste en este punto: a través de la ayuda de las *Historias* herodoteas nos muestra cómo Griegos y Bárbaros, originalmente, eran más "cercanos" de lo que ellos mismos pensaban (un ejemplo: el nombre de los dioses griegos procedían de Egipto). Sin embargo, las identidades "nacionales" que en el curso de la historia fueron formándose olvidaron esta "fraternidad" originaria.

Otra perspectiva contemporánea esencial en la que trabajar para una filosofía intercultural es aquella de la América Latina, cultura mestiza por excelencia. El problema, que nos muestra el ensayo

de Raúl Fornet Betancourt: *La filosofía intercultural. A partir de una perspectiva latinoamericana*, es que la llamada filosofía latinoamericana ha ido formándose a través de la negación de las pluralidades y alteridades presentes en el suelo americano, en un triunfo del modelo occidental a expensas de las realidades indígenas (kuna, guaraníes, mapuches...). Betancourt propone y defiende, de lo contrario, el cambio de sensibilidad producido en los últimos años gracias a la introducción de la filosofía intercultural en América Latina, lo que replantea toda filosofía latinoamericana, transformándola en un pensamiento en constante diálogo entre diferentes culturas, recuperando y redescubriendo pensamientos y concepciones del mundo por mucho tiempo oscurecidos y olvidados. El propósito de Betancourt es "corregir" el ser humano exclusivista y occidentalista, y el único medio apropiado para conseguirlo parece ser precisamente la enseñanza y la insinuación de una filosofía intercultural.

El cambio de sensibilidad requerido para abrirse a una filosofía intercultural presupone también y, sobre todo, un retorno al "humanismo", un retorno a la dignidad humana como centro de nuestras preocupaciones, lejos de la brecha actual entre, por un lado, la política y la economía, y, por el otro, la moral; brecha que transformando al hombre en *homo oeconomicus* ha lentamente degradado y disuelto los valores de solidaridad e igualdad, valores duramente reivindicados por el humanismo renacentista español y europeo. En este sentido, dos ensayos, uno de Antolín Sánchez Cuervo: *Humanismo en tiempos oscuros de J. Xirau, E. Imaz, E. Nicol, M. Zambrano* y otro de Sergio Sevilla Segura: *Técnica y humanismo en el pensamiento de J. Gaos y J. D. García Bacca*, nos proporcionan, una vez más, el humanismo, esta vez contemporáneo, de algunos grandes pensadores españoles que dedicaron todas sus vidas, y eso adquiere aún más mérito si consideramos los "tiempos oscuros" de guerra en los que vivían, para recobrar los valores de la solidaridad humana y una visión del mundo que vea lo político y lo moral reunidos para perseguir un único objetivo: el bien común.

Esto significa filosofía intercultural: educar a las diversidades para conseguir una sociedad abierta a todos, una sociedad de todos.

Stefano Scrima

Couceiro-Bueno, Juan Carlos, *La carne hecha metáfora. La metaforicidad constituyente del mundo*, Prólogo de Gianni Vattimo, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2012, 216 pp.

El profesor Couceiro-Bueno, catedrático de Filosofía en la Universidad de A Coruña cuyos intereses abarcan las esferas de la fenomenología, de la hermenéutica y de la estética, nos ofrece un enriquecedor ensayo sobre la metáfora y sus implicaciones lingüísticas y vitales para el ser humano, como ya delata el título de la obra: *La carne hecha metáfora. La metaforicidad constituyente del mundo*.

"Cerebro" de todo lenguaje creativo y "transgresión regulada", la metáfora se configura también como la "manifestación lingüística de la libertad", pues —como subraya Gianni Vattimo en el *Prólogo*— "conlleva siempre un correctivo a la autoritaria y violenta verdad del ser entendido como objetividad".

Punto de partida casi obligado del ensayo de Couceiro-Bueno son las reflexiones desarrolladas por Aristóteles en

el libro III de la *Retórica* y en la *Poética*, para luego volver a pensar el diálogo entre filosofía y retórica en el marco de una teoría hermenéutica de la metáfora y, finalmente, analizar sus repercusiones en el pensamiento occidental contemporáneo, desde Paul de Man, hasta Heidegger, Ortega y Gasset, Ricoeur y Derrida.

Tras el primer capítulo, de carácter introductorio, *La verdad de la palabra*, el autor ofrece un estudio sobre la retórica contemporánea, centrando su atención por un lado en Paul de Man (perteneciente a la escuela deconstruccionista de Yale) y en las contribuciones del llamado *Grupo μ*, y, por otro lado, en las aportaciones de Chaïm Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (en su *Tratado de la argumentación*, de 1989) a quienes debemos el intento de una verdadera rehabilitación de la retórica.

En el tercer capítulo, *Poética, estética y metáfora*, Couceiro-Bueno intenta abarcar la difícil y compleja cuestión de la relación entre *poiesis* y metáfora, y de sus consecuencias en el plano de la estética, pues si se ha hablado mucho de la metáfora de la "lengua materna", se alude "bastante menos (o nada en absoluto), infortunadamente, a la 'lengua estética materna'". Lejos de ser un simple adorno literario, la metáfora nos abre una "experiencia de verdad de nuestro espacio vital que es inaccesible por otras vías", pues "mienta la sonoridad fundamental y creativa del ser humano". Desde esta perspectiva, la metáfora llega a ser para el autor "monumento del lenguaje", siendo al mismo tiempo obra de arte, sedimentación histórica y recuerdo, expresión de una mirada perdurable y renovable a la vez, lugar de encuentro para la imaginación y la interpretación.

A través de un personal y original recorrido por las reflexiones de Heidegger, Jakobson, Cohen, Jauß, Vattimo, Gadamer, Iser, Bajtín, etc, el autor dona nueva linfa vital al diálogo entre hermenéutica literaria y estética, para pasar a tratar en el capítulo siguiente, titulado *Las piezas del arte(facto) metafórico*, de las diferentes teorías lingüísticas de la metáfora y de la relación entre analogía y metáfora.

El quinto capítulo, *La verdad es metáfora*, está dedicado al estudio del carácter radicalmente ontológico de la metáfora: la comprensión de una metáfora es un momento de verdad y comprender es "realizar un relato congruente, la posibilidad de acomodar una experiencia en una narración". La verdad metafórica que el autor propugna es una verdad autoconsciente de su narratividad y retoricidad. Couceiro-Bueno ofrece en estas páginas un itinerario cuyas etapas fundamentales constituyen las reflexiones de Nietzsche, Heidegger, Ricoeur, Derrida, Ortega y Gasset y Vattimo.

En el capítulo siguiente, *Hermenéutica y metáfora*, el autor centra su atención en la aportación gadameriana al estudio de la metáfora desde una perspectiva hermenéutica, en particular por lo que se refiere al concepto de juego: el despliegue del juego no da lugar a un mundo irreal, sino a un nuevo sentido de verdad que "enmienda la clásica [noción de verdad] entendida como adecuación o correspondencia" y que permite replantear la dualidad ciencia/metáfora sin cortes, sino como "un necesario *continuum* de mutuos préstamos y traslaciones".

Couceiro-Bueno dedica el séptimo capítulo, *Pluridiscursividad y metáfora*, a una reconstrucción de las implicaciones que a nivel científico, antropológico, de la psicología y de la epistemología su planteamiento comporta. Lo hace aludiendo a las reflexiones de Popper, Kuhn,

Feyerabend, Black, Harré, Hesse, Fernández, Pepper, Rorty, Cohen, Lakoff y Johnson, entre otros.

Tras este largo recorrido, en el *Epílogo* el autor vuelve a reafirmar su propuesta: la metáfora es lo que caracteriza lo específicamente humano, pues "es la célula madre de nuestra vida en el mundo"; si queremos superar la oposición entre ciencia y *poiesis* no podemos prescindir de ella.

Elena Trapanese

Cortés-Ramírez y Eugenio-Enrique, *La Luz de los Otros. Edward Said y la Revolución Cultural del Renacimiento,* Madrid, UAM Ediciones, Colección de Estudios, nº 152, Universidad Autónoma de Madrid, 2012, 272 pp.

La Colección Estudios de Ediciones UAM acaba de publicar la obra *La luz de los Otros. Edward Said y la Revolución Cultural de Renacimiento*. El autor de este libro es Eugenio-Enrique Cortés-Ramírez, profesor de Lengua Inglesa y su Didáctica en la Facultad de Educación de Cuenca de la Universidad de Castilla-La Mancha. Pero no se trata de un libro recurrente sobre un autor recurrente como puede ser el caso de Edward W. Said, quien este 25 de Septiembre hará diez años que falleció. Se trata de un homenaje de un discípulo a un maestro y a un hombre comprometido con su tiempo y con su causa, no sólo con la palestina, sino también la de los *Otros,* aquellos quienes, según Karl Marx, *no pueden ser representados.* Del mismo modo que Joseph Conrad y que Joe Hill, Edward W. Said siempre fue un *Otro.* Este fue el mensaje que captó y también cautivó a Eugenio Cortés cuando le conoció como profesor en la Universidad de Columbia en Nueva York y en la SOAS de Londres y cuando le trató como embajador de los más desfavorecidos, como *la Luz de los Otros*, de aquellos seres humanos que también tienen derecho a tener un país y un pasaporte como lo es, entre otros, el pueblo palestino. Edward Said es la Luz y el reflejo de esa Luz es el Orientalismo, la concepción intelectual que Occidente tiene de Oriente. Y esta concepción, en el libro de Eugenio Cortés, se basa en los preceptos académicos de Antonio Gramsci y de Michel Foucault.

El objetivo que el autor persigue a la hora de elaborar este ensayo no ha sido otro que el de tratar de mostrar la aportación principal de la obra de Edward W. Said no sólo a los *Cultural Studies* sino también a los *Postcolonial Studies.* Podemos decir que toda la obra de Said confluye en un pensamiento universal: *La revolución cultural del Orientalismo,* surgida en el ámbito de la teoría crítica postcolonial. Este ensayo ha sido dividido en ocho capítulos y en un epílogo donde justifica la existencia de un antes y un después de la aportación de Edward W. Said a los estudios orientales, ya concebidos como campo intelectual dentro de esta corriente crítica.

Eugenio Cortés contempla el Orientalismo desde varios frentes o estadios. Habla del *Orientalismo como Poder,* donde sitúa, en un primer estadio, las tres definiciones del Orientalismo hechas por Said, desde donde trata de ubicar la situación de la *relación entre Oriente y Occidente*, la *cuestión de Oriente* y la *cuestión meridional.* Estas relaciones sientan las bases de una génesis de los estudios orientales en contextos diversos (el académico, el dialéctico y el global) desde la Antigüedad hasta nuestros días. Una vez que estas bases han sido sentadas, Eugenio Cortés

nos conduce a considerar el *Orientalismo como Hegemonía* desde donde aborda, en un segundo estadio, el problema de la metodología del Orientalismo. Aquí contempla y analiza el concepto esencial de Hegemonía, establecido por Antonio Gramsci, como una *elaboración metodológica,* en sentido amplio y como un todo que engloba partes. Ese todo queda configurado mediante la elaboración de su propia categoría estética, que tiene como proyecto la reconciliación entre lo específico (Oriente y Sur) y lo universal (Orientalismo y Meridionalismo). Esta configuración estética conduce a Eugenio Cortés a considerar un tercer estadio, *Orientalismo como Representación*, donde el *Orientalismo* cobra forma crítica a través de la dialéctica, siguiendo los parámetros de Michel Foucault en cuanto al discurso como elemento constituyente del poder instrumental. Una vez así, el Orientalismo podrá establecer las bases de una *poética del sentimiento* en el seno de los *Cultural Studies*, como aportación a la Teoría Postcolonial, de la que Edward W. Said es su máximo representante en su variante anglosajona. Eugenio Cortés demuestra que, desde una proyección metodológica, el proyecto crítico de Said está influido por el concepto marxista de *hegemonía* de Antonio Gramsci acerca de *los que no pueden representarse a sí mismos*. Esta idea despierta en Edward Said el interés por la Historia, la representación estética de Oriente y de sus subalternos, o en una palabra, por los *Otros*, quienes quedan representados y reescritos por las disciplinas y discursos de Occidente. Pero este método crítico se inspira también en la filosofía de Michel Foucault. Según Eugenio Cortés, en la obra de Edward Said, el poder imperial es un poder eficaz, persuasivo e incluso estéticamente productivo, nunca represivo o negativo. El poder está en todas partes porque alcanza al ser humano y a la vida cotidiana. Esta *microfísica del poder* de Foucault se transforma en la microfísica del imperialismo en Said. Así pues, Eugenio Cortés demuestra la simbiosis existente entre la representación estética gramsciana y la productividad estética foucaultiana como una *estética de la aproximación,* cuya finalidad no es otra que el establecimiento de las bases para la creación de una poética del sentimiento, de la que podemos decir que es el legado que nos ha dejado para siempre Edward W. Said a través de su obra.

Rosa María Navarro Romero

Domínguez Méndez, Rubén, *Mussolini y la exportación de la cultura italiana a España*, Madrid, Arco Libros, 2012, pp. 95.

Desde sus comienzos, el fascismo italiano ha considerado imprescindible recurrir a la propaganda de masas para lograr siempre un mayor consenso entre la población. El discurso propagandístico fascista no ha dejado de lado ningún aspecto de la sociedad italiana, sometiendo a sus ideales las creaciones culturales artísticas, políticas, lingüísticas y morales.

Al plano propagandístico interno se sumó también un esfuerzo similar hacia lo exterior, que encontraba su razón de ser en dos puntos: la existencia de vastas colonias de italianos en todo el mundo y la intensificación, desde finales del siglo XX, de los contactos e intercambios culturales entre países.

Con este trabajo, Rubén Domínguez Méndez, especialista en la política exterior italiana, se ocupa de analizar la actividad propagandística fascista italiana en

territorio español, poniendo el acento en lo que concierne a los aspectos culturales.

El primer problema al que la ideología fascista tuvo que enfrentarse a la hora de penetrar en España fue la falta de una red institucional capaz de hacerse cargo de un esfuerzo propagandístico cultural (al contrario, eran numerosas las instituciones en territorio italiano dependientes del gobierno español, como por ejemplo el *Colegio de los Españoles*, la *Academia de Bellas Artes* y la *Escuela Española de Historia y Arqueología*).

Con la toma de poder en España por parte de Primo de Rivera, en 1923, el fascismo italiano tuvo una primera posibilidad de crear el marco institucional necesario para lograr sus objetivos. Primo de Rivera introdujo importantes cambios sociales y políticos inspirados en los introducidos en Italia por Mussolini, del cual era un gran admirador. Así, por ejemplo, creó el nuevo partido de la Unión Patriótica (que hacía referencia al *Partito Nazionale Fascista*), sustituyó las Cortes con la Asamblea Nacional Consultiva (sobre el modelo de la *Camera del Fascio*) y formó un cuerpo armado de represión denominado Somatén Nacional (parecido a los *Fasci di Combattimento* italianos). Aprovechando esta situación favorable, una primera iniciativa del gobierno italiano fue la de concentrar el control de las *escuelas italianas en el extranjero*, antes ejercido por el cuerpo docente, en las manos del cónsul, que dependía directamente del poder central. El impulso al estudio del idioma italiano en secundaria y en las universidades, así como la revisión de los libros de texto, fueron dos de los puntos clave de este primer paso hacia la fascistización de las escuelas, con la cual el fascismo logró acceder al fundamental campo de la educación y de la infancia. Contemporáneamente, se intentó difundir la ideología fascista entre los numerosos emigrantes italianos adultos. Así, la creación entre las comunidades italianas de los *fasci en el extranjero*, grupos de personas que se reconocían en los ideales fascistas y actuaban según el modelo de los *fasci* italianos, aseguraba la reproducción de una organización típica de lo sociedad italiana. Con el aumento del interés tanto por parte de la población española cuanto de la italiana emigrada por el ideario político y social del fascismo, como último gran acto de esta primera fase de fascistización cultural de España, el gobierno italiano reorganizó la estructura de la *Società Nazionale Dante Alighieri*. La institución recibió el encargo de organizar cursos de idiomas y cultura italianos bajo la supervisión de un presidente nombrado directamente por el jefe de gobierno, lo cual aseguraba la prosecución de los intereses de Mussolini.

Con la instauración de la Segunda República, cuyo ideal democrático iba de la mano del sostenido por el gobierno francés, el fascismo perdió gran parte de la importancia adquirida durante los años de la dictadura de Primo de Rivera. Ejemplar, en este sentido, fue la pérdida del espacio de la lengua y cultura italianos en las escuelas y universidades, en favor de la vuelta al estudio de las letras francesas. No pudiendo manifestar sus intenciones por medios políticos y militares, Mussolini optó por ocultar sus aspiraciones expansionistas bajo la máscara de la propaganda cultural, que fue intensificándose cada vez más. En este contexto hay que señalar la creación del *Istituto Italiano di Cultura* que organizaba cursos de italiano, ciclo de conferencias, publicaba estudios relativos a Italia y a la historia y cultura españoles, traducciones de obras

italianas y promocionaba intercambios y acuerdos intelectuales entre los dos países. El clima democrático influyó obviamente también en las colonias de emigrados italianos, donde los *fasci* perdieron progresivamente más poder al mismo tiempo que los movimientos democráticos y antifascistas iban perdiendo aliados entre la población. La decadencia de los *fasci* abrió la vía a la formación de los *Comitati d'Azione per l'Universalità di Roma* (CAUR) que, en lugar de apoyarse en las actividades de los colonos italianos, fueron guiados por representantes de los países donde residían.

Si la circunstancia republicana fue adversa a las intenciones de Mussolini, la sublevación de los generales guiados por Franco y la instauración del franquismo ofrecieron al dictador italiano la posibilidad de volver a ocupar un lugar prioritario en la cultura española.

Durante este período, además de aparecer en la radio y en el cine, el fascismo tuvo también mucha presencia en el mundo de la prensa; por ejemplo con la publicación del semanario *El Legionario*, destinado, sobre todo, al consumo interno de la tropa italiana enviada en apoyo a Franco durante la Guerra Civil. También fueron impartidos cursos y cursillos de idiomas y cultura italianos por maestros que fueron destinados a España junto con los soldados italianos, aumentado así el interés de la población hacia la literatura, la historia, la geografía y el arte de Italia.

La grande estructura propagandística cultural puesta en marcha a lo largo de dos décadas por Mussolini, entró en crisis cuanto éste decidió apoyar el proyecto expansionista de Hitler, entrando activamente en la Segunda Guerra Mundial.

Tras el fracaso militar, el fin de la República de Saló y la captura y fusilamiento del dictador italiano, se hizo necesaria una reforma de la política exterior italiana que se concentró en tres ámbitos: el *Istituto Italiano di Cultura,* las escuelas y los lectorados en las universidades. Mientras el *Istituto Italiano di Cultura* acabó convirtiéndose en un elemento para fomentar contactos con la "alta cultura", deshaciéndose de la tarea de difusión de una cultura italiana excesivamente elemental; las escuelas italianas sufrieron muchos recortes, quedando abiertos solamente los centros de Madrid y Barcelona y siendo la presencia de la enseñanza del italiano en la universidad relegada a las secciones de filología románica de la Facultad de Filosofía y Letras.

Todos los acontecimientos aquí resumidos son estudiados y analizados detalladamente por Domínguez en su estudio. Como el mismo autor recuerda en la introducción, no son muchos los trabajos dedicados a la propaganda cultural italiana en España, sobre todo porque hasta ahora las investigaciones se han concentrado particularmente sobre las relaciones políticas y militares entre los dos países. El libro de Domínguez es una herramienta indispensable hoy en día para quienes estén interesados en tener una visión completa de la relación entre España e Italia durante los años del fascismo de Mussolini. Además, no solamente es importante al nivel de las investigaciones históricas y sociales, sino también para tener las justas claves de lectura para interpretar la actual conformación de la red cultural italiana en España, puesto que muchas de las estructuras e instituciones mencionadas en el libro siguen todavía activas y ejercen una importante función de mediación cultural, claramente orientada de modo radicalmente diferente al de un principio.

Definitivamente, breve y bien escrito, *Mussolini y la exportación de la cultura*

italiana a España es un libro útil tanto para historiadores como para hispanistas e italianistas, puesto que utiliza un enfoque multidisciplinar y trata cuestiones que abarcan el interés de los estudiosos de historia, literatura, arte, ciencias sociales y diplomáticas. Por ello aconsejamos su lectura convencidos de que la obra de Domínguez contribuirá a disipar las dudas respecto a cuestiones, desafortunadamente, aún poco estudiadas.

Roberto Dalla Mora

Fernández Nadal, Estela; Silnik Gustavo David, *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires, CICCUS-CLACSO, 2012, 194 pp.

Estela Fernández Nadal, filósofa argentina de larga trayectoria, investigadora del CONICET y docente de la UNCuyo, y Gustavo Silnik, sociólogo argentino, docente y director de la carrera de sociología de la UNCuyo, nos presentan en este valioso libro los frutos de una serie de entrevistas realizadas a Franz Hinkelammert, una de las figuras más destacadas de la filosofía latinoamericana contemporánea. Fernández Nadal y Silnik construyen, junto con Hinkelammert, un fecundo y profundo diálogo de tres, a partir del cual se va abordando y analizando, con sumo detalle, la obra y la trayectoria vital del entrevistado. El conocimiento de los autores sobre el tema y la sincera complicidad entre los tres interlocutores hace que, el libro, sea sumamente ameno y apasionante, sin por ello perder su densidad teórica.

La obra se divide en dos partes. La sección inicial, intitulada "La trascendencia inmanente. Teología profana y crítica de la razón", corresponde a la primera entrevista. En la misma, los interlocutores analizan las preocupaciones más actuales de Hinkelammert, que giran en torno a la definición del presente como una modernidad *in extremis*. Una etapa en la que, al decir de Fernández Nadal: "sobre la base de la acumulación global de capital, se han desarrollado, hasta límites difícilmente concebibles poco tiempo atrás, mecanismos de deshumanización de la sociedad y de destrucción de la naturaleza; todo ello acompañado de formas de espiritualidad negadoras de la vida y del sujeto, que no son en absoluto ajenas a otras expresiones ideológicas modernas siempre justificadoras de la preeminencia de los poderes sobre el ser humano, pero que alcanzan hoy formulaciones inauditas de un fundamentalismo y una intolerancia radicales". Así, en esta sección, Hinkelammert presenta su particular perspectiva crítica del mundo contemporáneo, signado por el ascenso del neoliberalismo y la globalización del capital, desnudando, entre otras cuestiones nodales, las estrechas semejanzas entre los fundamentalismos actuales, los del mercado y el dinero, así como los del pasado, representando, en su expresión más cruda, por el nazismo. Una perspectiva que, a pesar de presentar una mirada pesimista del mundo, no deja de abrazar la esperanza, centrada en el renacer del sujeto humano frente a los poderes constituidos.

La segunda parte se intitula "Pesimismo y esperanza. Trayectoria vital e intelectual de Franz Hinkelammert" y corresponde a la segunda entrevista, en la cual los interlocutores abordan, dialógicamente, el itinerario biográfico y teórico del filósofo alemán. Así, en esta sección, se desarrollan las cinco etapas funda-

mentales de la vida de Hinkelammert que van, desde su infancia durante la Alemania nazi, hasta la actualidad, pasando por sus estudios universitarios en la época posguerra, su fructífera estadía en Chile durante los 60 y comienzos de los 70, su exilio en Alemania y su vuelta a América Latina, con su residencia final en Costa Rica. En paralelo a este interesantísimo recorrido biográfico, Hinkelammert, en diálogo con sus entrevistadores, va reconstruyendo su trayectoria intelectual, mostrando su proceso formativo, sus influencias, los debates en los que participó e introduciendo y desarrollando de manera clara las definiciones fundamentales de su pensamiento, como las de: religiosidad, espiritualidad del poder y espiritualidad de lo humano, razón mítica, razón utópica, antiutopismo, la maldición de la ley, el sujeto, la ética, etc. Conceptos de densa envergadura filosófica y de gran utilidad para abordar críticamente la compleja historia y el difícil presente de América Latina y el mundo.

En conclusión, consideramos que este es un libro muy interesante y valioso, que permite al lector tanto neófito como especialista, introducirse en el mundo de Franz Hinkelammert y su filosofía, de la mano de los mejores guías, el propio pensador en diálogo íntimo y fecundo con sus discípulos.

Juan Francisco Martínez Peria

Fioraso, Nazzareno, *De Königsberg a España*. *La filosofía del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano,* Valencia, Editorial cultural y espiritual popular, 2012, 238 pp.

La relación cultural entre España e Italia siempre fue intensa. Los grandes autores italianos son populares en España y los grandes autores españoles lo son en Italia. Una muestra del interés por el desarrollo de la filosofía en España es este libro de Fioraso en el que analiza la recepción de Kant en la España del siglo XIX. Para los españoles es un honor ver a tantos jóvenes italianos que estudian la cultura de nuestro país. En el caso de este libro se percibe enseguida el cuidado en el análisis de las fuentes y la prudencia en la valoración del conocimiento que de la filosofía kantiana hubo en España durante el siglo XIX.

Fioraso parte, como es de rigor en los estudios académicos, de lo que hay investigado sobre este tema, los trabajos de Juan Manuel Palacios en primer lugar, pero también los de María Dolores Díaz Regadera, los de José Luis Villacañas o los de Dulce María Granja. Por de pronto, Fioraso ha conseguido hallar referencias a Kant que no habían sido indicadas por Palacios. De esta forma, se amplían los datos que muestran la presencia de Kant en España. Pero esta presencia, como indica repetidamente Fioraso, es muy pobre antes del plan Pidal (1845), por lo que el autor italiano califica el conocimiento del filósofo de Königsberg en la España de comienzos del siglo XIX de "vanidad de erudito" (p. 42).

Lo que Fioraso escribe sobre la relación Kant-Balmes en el capítulo II es seguramente lo más interesante y lo más original de este libro. La respuesta a la pregunta que tantas veces se ha hecho acerca de la razón de que Kant haya tardado tanto en ser un autor traducido, estudiado y debatido en tierras españolas no se debe a que escribiera en un alambicado alemán y a que su filosofía constituya un sistema nada fácil de asimilar y nada parecido a las exposiciones populares. La respuesta está bien argumenta-

da en este capítulo sobre la filosofía de Balmes, mostrando que su teoría del conocimiento rechaza el idealismo trascendental de Kant. Balmes critica el carácter subjetivo de espacio y tiempo y, a partir de ello, toda la estructura de la *Crítica de la razón pura* con su deducción de las categorías y las consiguientes funciones de entendimiento y razón. Los argumentos de Balmes para oponerse a Kant no son exactamente desarrollos escolásticos, pero se basan en una epistemología que acepta y defiende la doctrina católica en términos paralelos, aunque prestando mucha atención a los modernos, lo que le diferencia bastante de la rancia escolástica de los conventos. Como Balmes ha sido durante el siglo XIX una figura fundamental en la filosofía española y en la educación en el seno de colegios y universidades, Fioraso concluye que el rechazo balmesiano ha sido decisivo para el rechazo del regiomontano. La objeción principal del filósofo catalán al sistema kantiano es que destruye la metafísica: si, como defiende Kant, las categorías sólo tienen uso empírico, no trascendental, y las ideas metafísicas (el alma, el mundo, Dios) tienen sólo uso regulador, no constitutivo, entonces cae todo el edificio de la metafísica tradicional. Evitar esta conclusión y fundamentar racionalmente la metafísica es la meta a la que se encamina la filosofía balmesiana. Fioraso resulta muy convincente en este planteamiento, que, además de explicar el porqué de la resistencia a la aceptación y difusión de la filosofía kantiana, ayuda a entender que las traducciones de obras kantianas no comenzasen con la *Crítica de la razón pura*, sino con *Principios metafísicos del derecho* (1873; es la primera parte de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), con la *Lógica* de Jaesche (1875), la *Crítica del Juicio* (1876) y la *Metafísica* de Poelitz (1877). Dejemos ahora de lado la influencia que sobre este orden de traducciones pueda tener el papel mediador de las traducciones francesas. Fioraso, resumiendo el propósito de Balmes con las propias palabras del filósofo de Vic en su obra principal, *Filosofía fundamental,* cita el siguiente texto: "Me han impulsado a publicarla el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquiriesen en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad; y de prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza, el de introducírsenos una filosofía plagada de errores trascendentales." (p. 85)

Fioraso analiza también la presencia de Kant en filósofos como Ramón Martí d'Eixalá, Xavier Llorens i Barba, José María Rey Heredia, Matías Nieto Serrano, Manuel de la Revilla, y José del Perojo, siguiendo la lista de nombres que había señalado Menéndez Pelayo. Aquí el examen es más ligero, pero mostrando también de forma interesante el mestizaje kantiano-escocés que se produce en Llorens, el cual, a diferencia de Balmes, celebra el ataque de Kant a la metafísica, coincidiendo en este sentido con la línea neokantiana de Perojo y Revilla. El autor señala oportunamente que el kantismo de Llorens hay que buscarlo en su moral.

En el capítulo IV, "Kant en castellano", se pasa revista a las traducciones de Kant, entre ellas la *Crítica de la razón pura*, por Perojo, de la que conviene destacar —Fioraso no lo hace— que, a diferencia de la anteriores traducciones, es directa, no del francés, lo que introduce un cambio de tendencia que implica dejar atrás la dependencia de Francia. En cambio, Fioraso recoge algunas observaciones de Perojo que tienen mucho interés, como la de rechazar ya entonces la

pretendida contradicción entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, contradicción que repetirán Menéndez Pelayo y Unamuno y siguen repitiendo muchos basándose en la leyenda propagada por Heine, quien toma como fuente la endeble biografía de Kant que publicó el pastor y obispo protestante Borowski. Fioraso no muestra especial interés por Perojo, un intelectual neokantiano cuyo monismo encontró pocas simpatías. Como filósofo, Perojo es, naturalmente, inferior a Balmes y, como escritor y crítico, está por debajo de Revilla, pero el papel de su lúcido proyecto de cultura libre de la mano omnipresente de la Iglesia y su dirección de una revista y una editorial destinadas a promover y difundir en España la ciencia europea merecen una atención que Fioraso no le ha dedicado, repitiendo así en cierta manera el descuido de Lutoslawski en su tan mencionado como débil artículo de 1897. Es cierto que Perojo recelaba del krausismo, pero no fueron los krausistas quienes pusieron su libro *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* en el Índice de libros prohibidos. Fioraso apunta hacia los krausistas para algún punto polémico que podía, quizá con más razón, apuntar a Ortí y Lara o a Ceferino González. Me refiero, concretamente a la frase de la página 133: "Claramente el objetivo polémico es el panenteísmo krausista". La verdad es que el panenteísmo krausista no ha desempeñado un papel relevante en la labor realizada en España por los krausistas.

Por lo que se refiere a Menéndez Pelayo, que, al igual que Balmes, tiene una presencia especial en el libro, el autor italiano realiza un buen seguimiento de la recepción de Kant por parte del santanderino. Sin embargo, aunque Fioraso advierte que es en *Historia de las ideas estéticas en España* donde Menéndez Pelayo se extiende más sobre Kant, no subraya suficientemente este hecho y se desliza hacia una valoración que está sacada de *La Ciencia española* y de *Historia de los heterodoxos españoles*, es decir, de un Menéndez Pelayo joven, no conocedor todavía de la cultura alemana. Es en *Historia de las ideas estéticas en España* donde Menéndez Pelayo no sólo se extiende sobre Kant (sobre la *Crítica del juicio*, especialmente, y sobre sus seguidores), sino que lo hace con un conocimiento y una visión europea que antes no poseía.

El libro de Fioraso merece convertirse en un referente indispensable para conocer la recepción de Kant en la España del siglo XIX. Con esto queda dicho que estamos ante una investigación de envergadura y de un estudio ejemplar. Al leerlo uno se pregunta incluso por qué un italiano como él no ha comparado esta recepción con la producida en Italia, otro país católico donde probablemente Kant ha encontrado obstáculos, algunos de los cuales se parecerán a los encontrados en España. Y más interesante sería una comparación Francia-Italia-España. Fioraso ha reunido aquí materiales que pueden ser parte de esta investigación. Ojalá se anime a realizarla, pues aparte de ser una investigación con perspectiva europea, es una gran ayuda para entender mejor al propio Kant y a las distintas culturas europeas. En todo caso, los estudios kantianos en lengua española se enriquecen notablemente con esta obra.

Por lo demás, el libro está bien escrito, aunque debiera haber pasado el filtro de lectores españoles antes de publicarse, pues hay demasiado italianismos y errores que debieran corregirse en una próxima edición. La bibliografía es muy útil y bien ordenada. En cambio, falta un ín-

dice de nombres, algo imprescindible en libros de investigación como éste. Pero, en definitiva, un gran trabajo de un hispanista italiano que muestra haber entrado muy seriamente en el tema y que reúne aquí materiales que puede aprovechar para indagaciones que prometen ser de gran interés.

Pedro Ribas

Flórez, Cirilo; Hernández, Maximiliano; Albares, Roberto (eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, 238 pp.

El libro que, a continuación, reseñamos recoge doce de las ponencias que se presentaron en el Primer Congreso Internacional sobre *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)* que se celebró en la Universidad de Salamanca los días 20, 21 y 22 de septiembre de 2011.

Tanto el libro, como en su día el congreso, pretende someter a revisión la historia de la filosofía española centrando su atención en una época ciertamente poco atendida por la crítica: el siglo XV. Es lo que los autores llaman "La primera Escuela de Salamanca" (p. 9). Porque hasta ahora la investigación sobre la filosofía renacentista se ha especializado en el estudio de la segunda escolástica, en autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Melchor Cano, pero no se ha hecho una "genealogía" de la Escuela desde la constelación histórica que cabría interpretar como la prehistoria o los albores de la Escuela de Salamanca. Como se anunciaba en la convocatoria del congreso, la aplicación de este nuevo enfoque requiere niveles de concreción muy distintos. Por eso, en el libro se abordan cuestiones como las siguientes: ¿Qué tipo de pensamiento era el que se extendía desde las aulas salmantinas a lo largo del siglo XV? ¿Cuáles eran sus referentes o modelos extranjeros, mientras no se había introducido el pensamiento de Santo Tomás? ¿Qué estudios daban la impronta antes de que fuera la teología lo dominante? ¿Qué autores pueden considerarse miembros de la Primera Escuela de Salamanca?

Así las cosas, la obra se divide en cinco apartados que pretenden dar cuenta de *La estructura de los saberes*, *Los teólogos*, *Los políticos*, *Los humanistas* y *Los juristas* sin olvidar la presentación del profesor Cirilo Flórez Miguel, quien nos da las claves para interpretar la época. En la primera sección, el lector encontrará un análisis de los colegios mayores de Salamanca, elaborado por Ana María Carabias, que nos muestra cómo la figura del colegial se convirtió pronto en un nuevo estamento de la sociedad, caracterizado por su distinción intelectual y su servicio a la corona. Este hecho nos hace darnos cuenta de que estamos ante una nueva época histórica, con un nuevo ideal de educación. Es lo que investiga Pablo García Castillo en su trabajo "Los nuevos tratados de educación: el *Liber de educactione* de Alonso de Ortiz. El humanismo salmantino de los siglos XV-XVI". El artículo del profesor García Castillo se abre con una reflexión que ilustra muy buen la nueva estructuración de los saberes. Dice así: "El humanismo es siempre un proyecto educativo que pretende construir un nuevo modelo de hombre. Y así hemos de entender también la Primera Escuela de Salamanca cuyos principales protagonistas leyeron a los clásicos para descubrir en sus textos una nueva educación que permitiera elevar al hombre a la perfección de su naturaleza", (p. 35).

El segundo núcleo del libro está dedicado a estudiar la obra de tres teólogos vinculados a la Universidad de Salamanca: el Tostado, Alonso de Cartagena y Juan de Segovia. En el primer caso, Inmaculada Delgado, nos presenta a Alfonso Fernández de Madrigal como un autor preocupado por interpretar y comprender de forma independiente el mensaje bíblico. En este sentido, el Tostado se decanta por una interpretación literal, basada en la gramática, por razón de intentar ser fieles a la veracidad bíblica. En honor a la verdad, pero en este caso, a la verdad política, José Luis Villacañas realiza un estudio de Alonso de Cartagena para mostrar que su pensamiento teológico, paulino y converso, puede identificarse como una propuesta que se anticipa a la de Erasmo. Esto ejemplifica la necesidad de retrotraerse al siglo XV para comprender mejor el siglo XVI. Como sostiene Villacañas, "no se trata de quitar al siglo XVI y darle al siglo XV. Se trata más bien de mostrar la especificidad del siglo XV", (p. 78). Bajo esta misma perspectiva, Antonio Rivera se acerca al conciliarismo de Juan de Segovia intentando vincular su teoría política con la del siglo XVI. No es de extrañar, por tanto, que Antonio Rivera termine su ensayo con la siguiente conclusión: "Juan de Segovia pertenece a un humanismo cristiano estrechamente unido a la tradición republicana, y que a algunos nos parece muy superior al erasmismo del siglo siguiente" (p. 113).

La tercera sección, titulada *Los políticos*, se inicia con el trabajo del profesor Cirilo Flórez quien lleva a cabo un análisis de la fachada de la Universidad de Salamanca ilustrando el mensaje político que esta obra de arte encierra. Como él mismo sostiene, la fachada de la Universidad puede interpretarse como un discurso político sobre la monarquía construido de acuerdo con el paradigma estoico de la obra *Sobre la clemencia* de Lucio Anneo Séneca (p. 117). Sobre la renovación del estoicismo en filosofía política, pero también de otras filosofías como el aristotelismo, nos habla Emiliano Fernández Vallina en una investigación sobre *De optima politia* del Tostado. El apartado sobre los políticos se cierra con un estudio de José Labajos sobre Pedro de Osma y Fernando de Roa, que destaca el significado histórico de estos dos personajes del siglo XV.

A continuación, Carlos Moreno elabora un artículo sobre el humanismo castellano del siglo XV centrándose en el auge de la lengua vulgar y en el éxito de la retórica, para mostrar que el Siglo de Oro hunde sus raíces en el siglo anterior. El tratamiento retórico y la discusión sobre la importancia de la lengua vulgar, también serán analizados desde una perspectiva filológica en el trabajo de la profesora Ana Vian sobre *De vita felici* de Juan de Lucena. Finalmente, la obra se cierra con los trabajos de Herbert Schambeck, Heribert Franz Koeck y Cristina Hermida sobre la importancia de la Primera Escuela de Salamanca en el desarrollo de la Filosofía del Derecho.

Así las cosas, nos parece que el libro cumple con su objetivo de mostrar que en el siglo XV nos encontramos con una serie de problemáticas, autores y cuestiones que nos ayudan a comprender mejor el Renacimiento español. En definitiva, un libro que nos enseña a valorar nuestra tradición haciéndose cargo de una época hasta ahora poco conocida. Gracias por ello a los autores.

María Martín

Franco, Eduardo José; Calafate, Pedro (coords.), *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa Século a Século*, Lisboa, Gradiva, 2012, 255 pp.

O livro que ocupa a nossa atenção sob a coordenação de José Eduardo Franco e Pedro Calafate constitui uma importante reflexão sobre a percepção do conceito Europa na mentalidade e cultura portuguesa ao longo dos séculos. Estruturado diacronicamente, a sua leitura vai-nos adentrando, século a século, no nosso modo de entender e de nos situarmos na e perante a Europa.

Num momento de dúvidas e incertezas face ao presente e futuro da Europa, perspectivarmos a génese do conceito europeu no nosso modo de ser e estar no mundo permite-nos abordar com sentido crítico o tipo de relação que pretendemos sustentar sobre a Ideia de Europa e o modo como vamos assumindo, num campo entrelaçado de espaços individuais, o nosso sentimento identitário enquanto Nação num espaço plural.

A construção de um sentimento europeísta só se torna exequível se compreendermos a herança e o legado da história no cimentar da própria cultura europeia, convergindo a tradição cristã com a tradição humanista como elementos fundamentais na génese do que entendemos como projecção geográfica, humana política e cultural do termo Europa.

Um dos problemas na consolidação do sentimento europeísta por parte dos próprios europeus está directamente relacionado com a dificuldade que a Europa tem em definir-se como *conceito e como destino*, no entender de José Eduardo Franco, um dos autores e coordenadores desta obra, face à diversidade e pluralidade de identidades que a constituem e a definem.

Os autores defendem que a construção europeia passa obrigatoriamente pelo conhecimento das ideias internamente desenvolvidas sobre a Europa e pelo modo como se desenvolveram no seio de um contexto multilingue e pluricultural representado por cada um dos povos que a define. Importa conhecer o passaporte individual de cada povo, a herança que cada um transporta na sua memória cultural para poder entender e cimentar os alicerces de um património futuro comum. Nesse sentido, importa saber o papel que cada um dos países jogou na construção da ideia de Europa e, neste caso, o papel de Portugal não é de somenos importância.

A leitura que depreendemos desta obra reside no significado vital que desempenha o conhecimento sobre a história individual de cada País, neste caso Portugal, e que cada indivíduo deve deter para saber abordar e defender a magnitude do papel desempenhado por cada um deles.

A noção de Europa define-se pela sua capacidade de irradiação, ultrapassando as fronteiras geográficas, transformando-se num conceito universal.

Neste contexto a obra que aqui recenseamos metamorfoseia a ideia da importância periférica de Portugal na conjuntura da construção europeia actual. De facto, devemos encarar a Nação lusa no auge da vanguarda, assumindo com anterioridade uma faceta de universalização do pequeno continente, conquistada na liderança da expansão marítima.

Adentrando-nos na estrutura da obra, os seus autores organizaram-na segundo um processo dinâmico da sucessão do tempo, permitindo ao leitor perspectivar a evolução da ideia Europa desde a sua própria história conforme a mentalidade cultural em que se inscreve.

Estamos perante um livro que, século a século, nos vai dando a conhecer o nosso modo de assumir e de entender a Europa ao longo de aproximadamente um milénio.

Parafraseando, José Eduardo Franco na sua introdução à obra, referindo-se à postura adoptada na organização da mesma, coincidimos que a postura abraçada permite obter uma visão global da génese, evolução e transformação na compreensão do conceito Europa na já milenar Cultura Portuguesa.

Do ponto de vista geopolítico, a herança medieval, resulta pouco concludente na assunção da ideia de Europa, sendo este o motivo pelo qual todo o decorrer da Idade Média surge aqui como uma espécie de *bloco-século.* Na verdade, ao longo do período que define a época medieval, as referências à Europa pecam pela sua ausência, não se fazendo sentir de forma expressa na política, nas leis, na literatura, na arte ou na religião. Não existe ideia definida ou partilhada da ideia de Europa. A identidade que conforma o espaço político-geográfico daquilo a que hoje chamamos Europa, surge imbuído por um espírito de cruzada sob os desígnios da Cristandade em que se inscrevem não apenas Portugal mas também as civilizações que a integram. Sob o espectro de uma forma invisível forma-se um princípio estrutural comum, uma *forma mentis,* aos povos da Europa. É através da consciência do espaço que conforma a Cristandade e, posteriormente, por oposição à necessidade imperativa de resistir ao progresso islamita, que surge pela primeira vez a referência aos europeus. É também neste princípio da defesa da causa cristã que Portugal inscreve as suas coordenadas políticas e religiosas. É neste espaço que se forja uma ideia de Europa na Idade Média em Portugal, impelidos pelas correntes e movimentos de ideias desenvolvidos pela Escolástica europeia dos Séculos XII e XIII, os portugueses partem, além-Pirenéus, para os centros de irradiação intelectual na procura de novos conhecimentos e de supressão das carências sentidas.

Não obstante, como aponta Luís Machado de Abreu, autor do capítulo dedicado à Idade Média, salvo escassas referências mais ou menos explícitas à Europa enquanto realidade geográfica, não se vislumbra durante este período qualquer configuração ideográfica da Europa como um todo, deparando-nos com uma entidade norteadora impregnada de uma forte espiritualidade moral, social e política que sob os desígnios da Cristandade circunscreve toda a esfera civilizacional daquilo que hoje entendemos como espaço europeu.

Só no século XVI a ideia de Europa vai suceder à ideia de Cristandade como assim o demonstra José Eduardo Franco no capítulo dedicado a esta centúria. Neste capítulo apercebemo-nos como paulatinamente o conceito Europa vai calando na cultura portuguesa quinhentista. Confrontamo-nos com o momento em que a ideia de Europa inicia a sua conquista através da *cidadania cultural* e vai povoando as letras nacionais, entre elas as lusitanas. É interessante constatar através deste capítulo como o conceito de Europa se vai dessacralizando e vai adquirindo novos significados imbuídos de um espírito humanístico-renascentista.

O Renascimento transporta consigo uma percepção unitária da Europa enquanto espaço físico delimitado, mas projecta em simultâneo um continente plural, povoado de realidades diferenciadas cultural, mental, política e religiosamente. Neste contexto, Portugal auto-avalia-se como povo pioneiro ao

dar a conhecer à Europa cristã o mundo do conhecimento além-fronteiras, principiando a fronteira da descontinuidade entre a Europa medieval e moderna.

Não de somenos importância é a ideia exposta neste capítulo sobre o assumir de uma identidade civilizacional própria, despojada de uma identidade religiosamente marcada, assim como do valor tangível da língua enquanto elemento estruturante e nacionalizador da identidade.

Um dos traços mais marcantes durante a Centúria de Quinhentos na concepção europeia da mentalidade portuguesa reside na construção da identidade portuguesa, definindo-se Portugal como a parte melhor da Europa graças a sua posição geográfica estratégica, sinal de abertura e caminho conducente do novo saber. Não menos importante foi a concepção negativista derramada pela sujeição ao país vizinho que abruptamente dilacerou a confiança na mentalidade portuguesa enquanto timão da modernidade europeia, provocando concomitantemente a desaceleração de Portugal face à Europa desde uma perspectiva social, tecnológica e científica.

No capítulo dedicado ao século XVII, os autores Miguel Real e Pedro Calafate transmitem a complexidade inerente à abordagem do tema durante este período temporal, que dificulta a criação de uma visão global da perspectiva de concepção da ideia europeia desde um olhar nacional, optando por se centrarem na análise de algumas obras representativas do período em questão. Na óptica dos autores, uma das linhas ideológicas que perpassa todo o século XVII encerra uma reacção ao posicionamento de Portugal face a uma Europa desenvolvida, signo do desenvolvimento económico, industrial, comercial e agrícola, o qual não envolve um certo deslumbramento pela Europa ou pelo estrangeiro, mas antes um olhar introspectivo para a realidade nacional, exaltando as qualidades do território nacional, revolvendo na sua intra-história como elemento de pujança e orgulho nacional, sem descurar os interesses exteriores. Sem embargo, outros autores há, cujo isolamento europeu é encarado numa base de desigualdade provocado por interesses particulares de nações que cedem a egoísmos individuais com vista ao fortalecimento das suas próprias comunidades, sendo, neste caso, Portugal um actor passivo, incapaz de assumir uma posição clara, não projectando a sua clarividência sobre o seu papel no cenário europeu e além-mar.

No século XVIII, atestamos que num jogo complexo de identidades o sentimento de decadência se acentua na auto-imagem nacional. A imagem de um Portugal Setecentista imerso num poço de ignorância e incultura, surge por oposição a uma contra-imagem que os intelectuais das Luzes pretenderam elevar por contraposição à imagem delineada pelo século anterior.

A vontade imperativa de se afirmar como a Idade da Razão transformou o século XVIII num cômputo de binómios em contínua dualidade, que agudizou a imagem negativa sobre nós próprios em oposição ao abrilhantamento do espírito cosmopolita europeu.

O século XIX, também ele, não se nos representa num ângulo perfeitamente delineado, desenhado por um único padrão. A imagem de Europa e da nossa relação com ela enquanto Nação varia consoante a dinâmica cultural do século. A visão apresentada pelos autores decimonónicos capta o esplendor e as misérias dessa Europa além-Pirenéus, permanecendo Portugal numa posição de contínuo con-

fronto entre nós e a Europa, essa outra Europa que fascina e que nos minimiza pela incapacidade de mimetização de uma realidade avançada e deslumbrante, mas onde também nós sabemos engrandecer e atender uma posição desafiante como elemento que, apesar de tudo, resiste à imposição da uniformização como afirmação garantida do elemento dinamizador da génese cultural.

Na abordagem realizada ao século XX, onde o leitor se torna parte activa de uma história que lhe é próxima e onde também ele actua como actor deste processo de construção da ideia de Europa, podemos analisar através do artigo de Carlos Leone, os diferentes discursos que em Portugal se desenvolveram sobre este tema, destacando a existência de várias Europas numa só Europa, em que Portugal pela sua própria idiossincrasia se mantém numa posição de insularidade. Os laços, que nos estreitam e simultaneamente se desprendem, manifestam-se fundamentalmente no confronto de ideais fundamentalmente artísticos mais que políticos.

Como refere o autor «as imagens de Europa, em Portugal, são muitas, e a maior parte delas não vingou» (p.206). Existe uma relação de nós com a Europa antes e depois de 74, mas a ideia quiçá mais importante ao longo deste capítulo que se prolonga pelo artigo dedicado ao século XXI, é o de como encaixar o ser português numa Europa todavia em construção? Como pode Portugal participar numa Europa integrada, optando pela diferenciação da cultura portuguesa, pela tolerância à heterogeneidade, mas ameaçado pela pressão científico-tecnológica, pelas modas «apátridas» ou pelas pressões de mercado que esmagam o Eu constituinte da nossa identidade?

Integrar-se na Europa, como sublinha o autor, simboliza o fim do isolamento numa Europa de nações politicamente diferenciadas, mas com denominadores culturais comuns ao longo da História.

Estar na Europa deve ser visto não como um acto misericordioso, mas sim como a reconstrução de um puzzle onde a presença de Portugal permite o reencontro com a vertente espiritual e humana da verdadeira concepção de integração europeia. Contudo, as discrepâncias sobre a Europa permanecerão, cabendo ao século XXI delinear as luzes e as sombras, delimitando e afirmando as imagens do ser europeu.

Portugal é Europa, identifica-se no seio da União Europeia, mas a percepção da cultura portuguesa no âmbito europeu vai mais-além, desenvolvendo-se num contexto extra-europeu.

Construir uma visão de Europa segundo Portugal passa obrigatoriamente pela interiorização da concepção de uma Europa além da União Europeia, onde Portugal desempenha um papel de cultura de fronteira em interacção entre o seu passado histórico além-mar sem o qual não se pode compreender o seu presente e provavelmente o seu futuro e o surgir de um olhar para uma outra realidade onde a Europa não se define como uma quimera intangível.

Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares

Fuertes, J.L., *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y de Barroco*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2012, 308 pp.

"El tema que vertebra este libro es el de los saberes, y los saberes en el Rena-

cimiento y en el Barroco, tal como se reciben del mundo medieval, y tal como en sucesivas variaciones van a ser dejados a la Ilustración" (p. 17). Ésta es la frase con la que se abre el libro que tratamos de reseñar y comenzamos con ella porque es probablemente el mejor resumen que se puede hacer del contenido de la obra. Sin embargo, decir que ese es todo el argumento de *El Discurso de los Saberes en la Europa del Renacimiento y de Barroco* es no hacer justicia a su autor ya que, tal y como él mismo se encarga de recordarnos en varios puntos del libro, en toda ordenación de los saberes y del conocimiento subyacen dos elementos muy importantes para la filosofía: una interpretación concreta de la realidad y una imagen del hombre determinada. Por lo tanto, para ser más exactos hay que decir que la obra de José Luis Fuertes recorre varias ordenaciones de los saberes que van desde el ocaso de la Edad Media allá por el siglo XV hasta el final del Barroco a principios del siglo XVIII, pero lo hace prestando especial atención al concepto de hombre y a la interpretación de la historia que en cada caso está presente. Ese es realmente el argumento del libro.

Para ello divide la obra en tres partes bien diferenciadas. En la primera, titulada "Saberes, Existencia y Concordia en la Fe", nos sitúa en el siglo XV, es decir, en ese siglo que actúa de bisagra entre la Edad Media y el Renacimiento. Allí, y a través del análisis de las obras de Alfonso de la Torre, de Rodrigo Sánchez de Arévalo y de Juan Pico de la Mirándola se nos mostrará cómo era posible todavía ordenar los saberes desde el fin último del hombre: la contemplación de Dios, aunque dejando entrever ya, en el caso del último, el inicio del giro hacia el humanismo que se producirá en el siglo siguiente. La segunda parte lleva por título "Saberes, Existencia y Concordia" y se va a centrar íntegramente en el siglo XVI, o lo que es lo mismo, en el Renacimiento. El autor analizará textos de Colón, de Tomás Moro, de la escolástica salmantina de Vitoria y Báñez, del neoestoico Francisco Sánchez de las Brozas y de Michele de Montaigne para ejemplificar las diversas escuelas y tradiciones que encarnan el inicio del giro copernicano emprendido por la filosofía moderna, es decir, el paso de una ordenación de la realidad hecha desde la trascendencia a otra hecha directamente desde la inmanencia. La tercera y última parte, titulada "Concordia Racional, Arte General del Saber y la Mejor República", nos sitúa ya en el Barroco y nos muestra cómo a lo largo del siglo XVII se completa la ya mencionada transición. Esta idea se desarrollará en tres apartados: el primero nos presenta a un Descartes dialogando en el *Discurso del Método* con San Agustín para enfatizar todavía más el cambio de paradigma y la preponderancia de la razón que caracterizará a las ordenaciones de este momento; el segundo se fija en Sebastián Izquierdo para ejemplificar la respuesta que desde la escolástica se dará a Descartes; y el último analiza a Leibniz como una vía intermedia que intenta agotar la vía de la nueva filosofía y de la Nueva Ciencia para mostrar la necesidad y posibilidad de trascender el orden natural.

Tras este largo e intenso recorrido por algunos de los hitos más importantes del pensamiento del Renacimiento y del Barroco, ¿qué se puede destacar y qué se puede cuestionar? De entre las infinitas virtudes de la obra podríamos destacar la profundidad y la claridad de las interpretaciones. También es digno de alabanza que el autor no se limite a los grandes héroes de la filosofía y ponga

especial énfasis en acentuar los esfuerzos y contribuciones que desde la Escuela se hacían para dar respuesta a la nueva situación del momento. Por otro lado, el único pero que se puede poner a esta espléndida obra es que deje en el tintero a otros tantos autores que, de una forma u otra, también contribuyeron a poner en marcha el nuevo proyecto de la Modernidad. Aunque por lo visto en el libro éste debe haber sido más un problema de espacio y de tiempo que un asunto de ganas y conocimiento.

David Jiménez Castaño

Fusi, Juan Pablo, *Historia mínima de España*, Madrid-México D.F., El Colegio de México/Turner, 2012, 304 pp.

Al comenzar un curso, el profesor que enseña alguna materia relacionada con la historia de nuestro pensamiento filosófico se pregunta qué libro de historia "sin más" debería recomendar a los estudiantes que, no por culpa suya sino por culpa de modelos educativos que han hecho dejación de la historia "misma", suelen tener lagunas, unas grandes y otras pequeñas. Seguramente todos las tenemos. El libro que aquí reseñamos es un excelente candidato a ocupar ese lugar.

Esta historia no tan "mínima" de Juan Pablo Fusi está escrita desde ese punto de equilibrio que suaviza las aristas y le quita el veneno a la historia como confesara una vez María Zambrano que hacía Galdós con la literatura. Esto, seguramente, hace a su relato vulnerable en algunas de sus partes, quizá las más próximas a nosotros, aquellas que han sido objeto de mayor disputa y controversia. Es verdad que podrá discutirse, en algún momento, su posición pretendidamente equidistante, por ejemplo, en el juicio sobre el periodo de la Restauración, de algunos pasajes de la República o de nuestra transición más cercana pero a su favor está la equidistancia.

Nada de esto, pues, minusvalora el relato del profesor Fusi que busca un objetivo imprescindible: que los españoles tengamos un correcto conocimiento de nuestra historia, es decir, un conocimiento basado en la razón —buen orteguiano después de todo— frente a interpretaciones esencialistas, mesiánicas o diabólicas. "La historia española no es —quede claro— ni una historia única ni una historia excepcional" (p. 270), señala con acierto para situar las cosas en su punto de sazón pues lo que no puede discutirse es el objetivo a conseguir: su "conocimiento [de la historia] —una obligación política y moral para hablar apropiadamente de España— plantea un amplio repertorio de cuestiones esenciales." José María Jover, otro gran historiador, ya nos había advertido de la dificultad que hemos tenido al enfrentarnos con el estudio de nuestra historia; otros han hablado de desidia y seguramente pueden encontrarse otros juicios semejantes. Fusi quiere ahuyentar esos fantasmas y miedos y lo hace muy razonablemente, acercando y no distanciando, poniéndonos frente a errores y también frente a muchos aciertos para que tengamos una visión equilibrada de nosotros mismos, es decir, de nuestra historia. Lo hace con una enorme dignidad y nos hace mostrarnos dignos de nuestra historia sin rehuir lo más negativo pero sin crear un rictus que deje marca.

Tiene aciertos propios de la humildad: por ejemplo, ofrecer fechas exactas de acontecimientos, de los protagonistas y de todo aquello que debe colocarse adecuadamente en el tiempo. Es una información que se agradece y que no es

gratuita ni siquiera en tiempos de internet. Dispone de un buen índice cronológico y de otro onomástico, herramientas siempre útiles en libros como el aquí comentado; está escrito con enorme corrección, con un estilo sobrio y elegante que consigue la distancia justa con el lector.

A partir de aquí podría discutirse la posición frente a este o aquel acontecimiento pero no creo que esto sea lo importante de una obra que busca una "valoración" de conjunto por más histórica que esta sea y exigida, por tanto, por la secuencia narrativa del paso del tiempo. Es decir, el lector obtiene, al final, un juicio que le permite situarse adecuadamente como miembro de una nación de larga y compleja historia, hecha de inclusiones y exclusiones, que ha encontrado su tiempo democrático. Fusi , historiador profesional, convencido de que la historia es "infinitamente más hermosa y infinitamente más interesante que la ficción novelesca" como cierra su último epígrafe: "nueva imagen de España", no renuncia a una lección moral, discreta, suave, como el propio talante de su autor que no renuncia a la firmeza. Esta historia "mínima" es, también, una visión, antes que otra, cosa firme y por ello fiable. Es cualidad imprescindible para un libro de historia que no solo enumera hechos sino que proyecta una valoración no apriorística sino producto del conocimiento que da dónde hemos llegado.

José Luis Mora

García-Baró, Miguel, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española,* Madrid, Trotta, 2012, 221 pp.

Cuando el lector de estos ensayos dedicados a determinados aspectos de la obra de Unamuno, Ortega y Zubiri, los autores que situaron la filosofía española en el entorno y nivel histórico de la filosofía occidental, llegue al final del libro, no sin cierta perplejidad respecto de algunos de sus desarrollos, aunque con la conciencia de no haber perdido el tiempo, se encontrará en la última nota de la penúltima página con una confidencia que nada tiene de revelación a la luz del camino recorrido —más bien confirmación de sospechas: Unamuno es "nuestro auténtico primer pensador". Exagerando un poco, casi nos valdría como tesis del libro, si no fuera injusto al contener muchas más y de alto calado filosófico. Repárese en los calificativos: "nuestro", es decir de ahora y de aquí sin los más de ochenta años que nos separan de su muerte; "auténtico": es decir, profundo y veraz a la vez, de los que van por derecho a los problemas de las vidas de los hombres, en su condición de cognoscentes, sentientes y deseantes, tema éste que asumieron de forma, a la vez, independiente y coincidente, los filósofos españoles de la primera mitad del XX y la fenomenología desde su nacimiento con Husserl. Esto no significa que en el largo capítulo que le dedica, "La congoja y la dicha", al maestro de Salamanca, no discuta a fondo y declare insuficientes algunas de las tesis que defendió en su obra filosófica por excelencia, Del sentimiento trágico de la vida.

El juicio sobre Ortega no es tan positivo. Probablemente no predicaría de él que es "auténtico", aunque sí que es "nuestro". Lo que no quita para que no le regatee los méritos que le encuentra, junto a las sombras, más abundantes que las luces. Ortega, a pesar de la intensa relación discipular con Unamuno, que el autor subraya más de lo que se suele hacer, a mi juicio, acertadamente, no habría

conseguido evitar varios espejismos dogmáticos tales como un neokantismo mal digerido, un hegelianismo inconsistente y, sobre todo, una presencia ubicua del Nietzsche encantador de serpientes que, con su concepción de la vida como voluntad de poder, inutilizó para el futuro la posible inteligencia filosófica que hubiera poseído el joven Ortega para construir adecuadamente —por el surco de una fenomenología bien entendía y asimilada— una filosofía española a la "altura de los tiempos" europeos, para servirnos de la expresión con que Ortega describía su propio programa filosófico, que, a juicio de García-Baró no corona. No obstante, en las primeras líneas del prólogo, Baró define el término "filosofía española" como aquella que acepta el programa que formula Ortega en "Lector", el escrito que abre Meditaciones del Quijote.

La presencia de Zubiri es más técnica, menos cordial. Cumple un importante papel a la hora de debatir la relación de la Escuela de Madrid con la fenomenología, asunto central para comprender bien el alcance de aquella. Se limita al primer Zubiri, al joven que recibe e interpreta la fenomenología de Husserl en el contexto de su discipulado orteguiano.

García-Baró, en la actualidad catedrático de la Universidad Pontificia de Comillas, parece abandonar en este libro los campos de investigación que más frecuenta, los autores de inspiración fenomenológica como Husserl o Lévinas y la filosofía griega, especialmente Platón, para llevar a cabo un ajuste de cuentas, poner en claro, las cuentas de nuestro pasado filosófico para comprender donde nos encontramos nosotros, los herederos. En rigor, no abandona sus preocupaciones filosóficas, sino que integra los motivos españoles en el marco general de su investigación y su docencia.

Dos son los ejes manifiestos sobre los que discurren los siete textos, divididos en tres secciones —I. Fuego y euforia; II. Salvaciones; III. Historia— en que se articula el libro, centrado en los tres pensadores ya mencionados: Unamuno, Ortega y Zubiri. Es el primero la peculiar recepción de la fenomenología en las obras primerizas de Ortega y Zubiri cuya relación discipular, resalta Baró enérgicamente, peculiar en ambos por original y "heterodoxa" en la interpretación de los textos fundacionales de Husserl en torno a la consistencia y alcance de la reducción fenomenológica, lo que condujo a preferir cierto enfoque en los temas de filosofía primera que le parecen, sobre todo en el caso de Ortega, claramente insuficientes.

El segundo eje viene marcado por la confrontación entre el espiritualismo unamuniano y el vitalismo orteguiano, aquejado éste de nihilismo a causa de cierta influencia de Nietzsche a la que Baró concede mucha importancia. Se entra a debatir los asuntos del sentido y valor de la vida humana en cuanto que lugar privilegiado de una filosofía primera que no rehúye la reflexión sobre la aparición del otro y la fundamentación de la ética, la relación del alma con su propio anhelo de inmortalidad, la verdad y los límites del conocimiento, en fin, Dios. Se trata, en verdad, de temas de tal envergadura filosófica que en el espacio de una reseña no cabe sino mencionarlos. Y hacer constar que estamos ante una interpretación —se esté o no de acuerdo con ella— de notable alcance, donde comparecen debates sobre los límites de la razón que la modernidad filosófica dio por clausurados hace tiempo, pero que reaparecen como las necesarias preguntas por el destino histórico y sobre-histórico de la vida humana.

El universo filosófico-espiritual en el que se mueve a sabor García-Baró es el mismo que el de Unamuno. Sus héroes culturales son de idéntica estirpe: los Agustín, Pascal, Kierkegaard de antaño; los Lévinas, Rosenzweig, Simone Weil, de ahora. Desde ese escorzo intelectual era inevitable que la obra de Ortega le resultara, al mismo tiempo que inevitable por sus calidades filosóficas, plasmadas en magníficas intuiciones y barruntos, no sólo equivocada e insuficiente, sino, en ocasiones, irritante. En efecto, estamos ante un libro escrito *cum studio* pero también *cum ira*, esto es, con pasión. Y es que da la impresión de que en algunas páginas el autor se juega la vida. Restado el punto de exageración, resulta ser verdad ya que se advierte que al autor le va la vida, al menos la intelectual y moral, en muchos de los temas que aborda. Él mismo lo reconoce en la "Entrada" del libro. Y vaya dicho esto como el máximo elogio que se puede dirigir a un profesor de filosofía en los tiempos que corren. Estamos ante un ejercicio de "salvaciones" —título que el autor emplea, como hemos visto, para la segunda parte— salvaciones en el sentido que del término se hace en las *Meditaciones del Quijote*. Tengo la impresión de que la *negación* de Ortega es la verdadera *salvación* de su autor. Pero eso de "negar" una filosofía es, desde Platón y Aristóteles, la marca de que estamos en presencia de un intento veraz de seguir pensando. "Sin el factor de indignación —declara programáticamente Baró— la 'reabsorción de la circunstancias' no se cumple con el suficiente amor".

En resumen, estamos ante un importante libro de filosofía sobre filosofía española: filosofía en sentido estricto, no historia, no crónica de sucesos, no justificación, crítica o análisis del pasado, no valoraciones o tomas de posición ante la recepción de un legado, sino ante el esfuerzo intenso y valiente de seguir pensando los problemas de la vida porque son, para *nosotros*, los problemas de la filosofía misma.

José Lasaga

García, Carlos; Sanz Álvarez, Mª. Paz (eds.), *Gacetas y meridianos. Correspondencia. Ernesto Giménez Caballero / Guillermo de Torre*, Madrid, Iberoamericana, 2012, 421 pp.

Con una atractiva presentación que nos evoca las "románticas" correspondencias de antaño —lamentablemente sustituidas por el *E-mail*— nos llega el epistolario entre el polémico Ernesto Giménez Caballero (1899-1988) y el vanguardista Guillermo de Torre (1900-1971). Carlos García y María Paz Sanz Álvarez, editores de esta compilación y hacedores de un cuidadoso trabajo, distanciándose ideológicamente de Giménez Caballero como estos bien señalan en el estudio preliminar, nos presentan la relación de los padres fundadores de *La Gaceta Literaria* (1927-1931) dentro del periodo que va desde 1925 hasta 1968. El epistolario consta de 91 cartas pertenecientes a cuatro archivos distintos y forman parte del rompecabezas de toda una época. Por esta razón, los editores deciden respetar los textos presentándolos en orden cronológico, sin modificar los laísmos propios de uno de los remitentes y proporcionándonos las signaturas de cada carta en caso de querer consultar la original. Como señala Sanz Álvarez, las epístolas aquí contenidas arrojan luz sobre un periodo trascendental de la historia intelectual española y nos propor-

cionan interesantes datos íntimos que llaman a una posible revisión de la biografía de ambos personajes, sobretodo la del controvertido *Gecé*.

Testigo de una época, este epistolario también es diario de la génesis de una revista de vanguardia, la conocida *Gaceta Literaria,* uno de los principales órganos de expresión de la llamada Generación del 27. A pesar de que, por múltiples razones, el corpus de misivas se encuentra incompleto y que no han llegado a nuestras manos gran parte de las escritas por Torre, los editores, a través de otros materiales: notas, artículos y cartas de otros personajes, reconstruyen la relación entre Giménez Caballero y Torre. Esta relación se remonta a 1925 cuando Giménez Caballero realiza un artículo en torno a las *Literaturas de vanguardia* del propio de Torre y tiene su *momentum* en los años 1926 y 1927 periodo más activo en el epistolario pues coincide con la gestación de la nombrada revista.

La *Gaceta Literaria,* nacida el 1º de enero de 1927, se perfilaba como un proyecto de contenido variado que aglutinaría las manifestaciones artístico-literarias de los pueblos de la Península Ibérica y Latinoamérica teniendo como eje principal Madrid. A través de las misivas nos encontramos con un eufórico Giménez Caballero realizando planes para su revista, viajando y estableciendo contactos. Nos enteramos de los modelos de la *Gaceta* (*Les Nouvelles littéraires* de Maurice Martin du Gard), los posibles nombres para la nueva revista, los pretendidos enfoques, los acercamientos con los intelectuales catalanes, los padrinos de la revista, el interés suscitado por esta a nivel internacional. En estas páginas se nos hacen evidentes los esfuerzos de Giménez Caballero y de Torre para sacar la revista delante, la admiración de *Gecé* a su amigo y mentor. También somos testigos de la partida hacia Buenos Aires de Guillermo de Torre tras su matrimonio con la hermana de Borges; en fin, nos adentramos a la vida íntima y familiar de ambos.

Las cartas nos introducen en la efervescencia cultural e intelectual del momento; en el mundo de las revistas y editoriales, en las riñas y celos entre intelectuales, la camaradería, el ego y el inevitable ambiente político de aquel entonces. Leyendo las cartas, nos encontraremos con nombres no ajenos a nosotros: Pedro Salinas, Juan Ramón Jiménez, Jorge Luis Borges, Manuel Primo de Rivera, Antonio Machado, José Ortega y Gasset, Francisco Ayala, Federico García Lorca, Emilio Prados, Gregorio Marañón, Pedro Sainz Rodríguez, Ramón de la Serna, Ramiro de Maeztu, protagonistas de aquel tiempo: tres generaciones que convergen en un mismo tiempo y una misma revista. Y esto constituye parte del interés que tiene el epistolario que por este medio presentamos.

El 20 de mayo de 1931, a pocos meses del advenimiento de la II República, Giménez Caballero declara: "La República en sí, me alegra mucho. Pero es gente floja, desorientada. En general, muy putrefacta y romántica". Pasarán algunos meses y no será hasta 1932 cuando los viejos amigos se reencontrarán después de varios años. Sin embargo, estas fechas coinciden con la disminución de misivas entre ambos. Los editores cavilan en torno a este particular. No obstante, no olvidemos la cercanía histórica con los tumultuosos años del final de la República y la Guerra Civil. Al parecer ambos amigos comulgaban con ideologías distintas y como muchos amigos y familiares de ese tiempo, hubieron de distanciarse. El madrileño Ernesto Giménez Caballero

fue uno de los primeros intelectuales españoles en abrazar el fascismo mientras que Guillermo de Torre desde la Argentina se dedicó a recuperar y conciliar escritores de ambos bandos. Más adelante, las misivas entre ambos continuarán desde el Cono Sur. Giménez Caballero, ya como embajador en Paraguay, continúa prodigándole admiración y amistad a su mentor y viejo amigo radicado en tierras bonaerenses.

Dentro de los materiales que se adjuntan a este interesante epistolario encontramos unas semblanzas de Emilio Prados y un desconcertante retrato de García Lorca y su muerte realizado por *Gecé*. Interesante, fácil de leer, bien documentada y seria, Carlos García y María Paz Sanz Álvarez nos dejan una publicación que arroja luces del mundo intelectual y cultural de aquella España en efervescencia, de aquella España alborotada en todos los sentidos. Sólo lamentamos no contar con más cartas de Guillermo de Torre a su amigo de acá que tanto le estimaba.

Iliaris A. Avilés Ortiz

García Castro, José María, *La filosofía poética de Antonio Machado,* Madrid, Biblioteca de Ensayo / Serie mayor, Serie Mayor. 78., Universidad Autónoma de Madrid, 2013, 160 pp.

Es una grata experiencia encontrarse ante un trabajo tan accesible, inteligible y con estilo propio como el primer ensayo que ahora les presento. Se percibe que, desde la primera línea —cimiento del estilo, al decir de J. L. Borges—, el autor se ha tomado su tiempo para asimilar y decantar toda la ingente información que hay escrita sobre el tema que aborda: la filosofía poética en la vida y la obra, que es como señalar al propio "pensamiento" de Antonio machado.

Una vez ensayados y ajustados los abundantes escritos que se ahornaron en la década pasada a estilo de *largos períodos*, a la *hipotaxis* y al magisterio de los grandes —desde Proust, hasta Sánchez Ferlosio—, es hoy en día de agradecer un acto de británica divulgación que no vulgaridad —algo que, junto al boxeo, el liberalismo, el mercantilismo y la poesía, les reconocía irónicamente el propio Machado (CV: 1537) aunque no profesase gran simpatía por algunas de las modas filosóficas que alumbraron, como el pragmatismo—.

Al saber del autor, Machado gustó del escepticismo y el emotivismo moral de Hume, tomó buena nota del vacío *baúl de la conciencia y del proceso del entendimiento* de John Locke, pero eligió el camino de su propia convicción y experiencia al dirigirse hacia las lecciones de Henry Bergson y de cierta fenomenología que ya se apuntaba allí y que caminaría hacia las abruptas y escarpadas cimas del pensamiento alemán del pasado siglo, desde Husserl hasta Jaspers y Heidegger.

Sin embargo, a los alemanes, les debía también una de arena y otra de cal. Leyó con fruición a "los grandes poetas del pensamiento" entre los que no dudaba en reconocer a Leibniz y Kant; frecuentaría a los jóvenes fenomenólogos "que trabajan en los cimientos de esa nueva metafísica", pero enuncia y compone desde una metafísica propia que, desde la meditación de su poética, confronta a la "Academia", ya que consideraba, con modesto acierto, que "todo poeta debe crearse una metafísica que no necesita exponer, pero que ha de hallarse implícita en su obra" (LC: 1259).

Y esta es, justamente, la tarea que constituye el cuerpo del presente ensayo: seguir el proceso genealógico que, en diferentes épocas de su larga vida desde el Palacio sevillano de las Dueñas, donde se criaría bajo el magistral ejemplo de los trabajos folklóricos de su padre; a la sazón secretario y librero —como también lo fuera Leibniz— de la rancia aristocracia andaluza; pasando por las solitarias meditaciones sorianas o las incursoras y precursoras tertulias transcurridas en el Café la Unión de Segovia, desde 1919 a 1932, junto a Blas Zambrano, Maestro regente y profesor de Gramática, y a su joven hija María; Mariano Quintanilla, ayudante de Cátedra de Filosofía, el escultor Emiliano Barral, sin olvidar la extensa correspondencia habida, como humanista cabal, con Unamuno y Ortega o cuantos se le pusieran a tiro de sus inquisiciones e inquietudes filosóficas.

La selección es ajustada y precisa para el fin que se propone que no es otro, sino hacernos partícipes de un proceso, de un recorrido y de una confrontación. Aquella que retaría a los pensadores que no tenían otra que ejercer de poetas del pensamiento, desde Parménides, pasando por Jenófanes, Arquíloco, Lucrecio, Marco Aurelio o Cicerón y, más modernamente, a los poetas de la razón —entre los que se reconocen a los investigadores de los mitos, de la mística, de la heterogeneidad del ser o de la esencial vivencia temporal de la vida—, entre los que mencionaré, si acaso, a modo de inventario, a Pessoa, a Dylan Thomas a Mallarmé, a Eliot o a María Zambrano y al propio Machado.

Machado y la Filosofía hubiera sido un enunciado equívoco y, aunque cierto en su superficial aproximación, ya que D. Antonio, el poeta más conocido de las letras españolas del pasado siglo, había dedicado gran parte de su tiempo y de su trabajo intelectual a cuestiones filosóficas, llegando a licenciarse en dicha especialidad y que mantuvo durante toda su vida correspondencia con grandes pensadores de la disciplina, como Unamuno, Ortega y Gasset o García Morente. Con todo, ese *enunciado*, no habría supuesto un reto suficiente para un lector avisado.

Pero lo que resulta más interesante para ese lector que no ha profundizado en la totalidad de la obra machadiana, aunque haya leído alguna biografía, es que Don Antonio, como se le conocía, cultivaba una constante inquietud filosófica real, es decir, que se sentía demandado y urgido por cuestiones que, afirmaba, sólo tal disciplina le *permitía tratar de plantear* pero que, finalmente, le conduciría a una actitud filosófica singular en la enunciación de su obra —*Los complementarios*, *Juan de Mairena* o *Mairena Póstumo*—, pero igualmente compartida con varios intelectuales y artista de principios del siglo pasado, conforme a la cual, la filosofía de la academia no llegaría culminar ni a satisfacer sus demandas, llevándoles, también como en ellos, por caminos que tentarían otras formas de razón, de expresión y de creatividad.

Es evidente que para un investigador serio, las curiosas coincidencias, por muy interesante que aparezcan, no deben hacerle olvidar que debe ceñir su trabajo a aquello que sea demostradamente una influencia y evitar afirmaciones que le llevarían hacia una especie de mística *Historia de la Ideas*.

La cuestión, planteada en análogos términos por mí en un artículo sobre la *lógica poética* en la obra de Antonio Gamoneda (Lingua e linguagio, Nº 8, Diciembre, 2012, pp. 225-244) ahonda sobre si *La poética* es el resultado de la inquietud *erótica* que anida en el vacío

esquema que el entendimiento llega a construir gracias al concurso de la observación teórica, cual pecios de la experiencia varados en las arenas de nuestra memoria y movidos por las marejadas de la fantasía. Esta es la posición que, a juicio del autor, sirve de fundamento para la comprensión de la labor de sus apócrifos —Abel Martín y Juan de Mairena— en tanto que amañadores de la teoría de los *cinco formas de la objetividad* que trataría Abel Martín en su obra *De lo uno a lo* Otro; es decir, arribar a la certidumbre solipsista de las *oquedades ciegas* en un proceso que quiere representarse como una *dialéctica del espíritu* en la que, al modo de la iniciación que Diótima hace de un tontuelo Sócrates, el estado de *Penia* o carencia de Ser al que le conducen los ensayos del Espíritu, sólo puede alcanzar recurso y salida, *Poros,* en el alumbramiento de una *conciencia vital y cordial*, una conciencia poética que alumbre una ruptura de la mónada moderna y se enfrente al *esquivo ser* con la única arma genuina del pensador y poeta que todos llevamos dentro, *la inclinación erótica hacia el singular ser que es ontológicamente, el otro.*

A pesar de todo. Son varias las circunstancias que convergen en el tema del libro y muchas las cuestiones que a uno le suscitan. Algunas son reseñadas con la claridad y la precisión que uno desearía, pero algunas otras se abren al debate y a la curiosidad —como esa que trataría acerca del sorprendente correlato en el tiempo de tantos sobre *tanta heterogeneidad de las conciencias* y, por tanto, de los seres que se han constituido por esa moderna experiencia de sí mismo— o la posibilidad de que nos hallásemos ante unas perspectivas arcaicas, pero enunciadas modernamente, cuyo camino va de la mano de la historia de las sociedades y las culturas, a lo largo de la constitución del cada generación —la convergencia de diferentes estrategias discursivas o *estrategias del logos*, por significar la experiencia singular a través del imaginario o del ideario compartido—.

Pero es que las cuestiones de este calado son así; perduran como desafíos en nuestra curiosidad más allá de los que nos es lícito averiguar; impulsándonos hacia nuevos horizontes y constituyendo las inquietudes de las siguientes generaciones.

Ignacio Vento Villate

Carcía Gómez-Heras, Jose Mª, *Debate en bioética. Identidad del paciente y praxis médica,* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2012, 331 pp.

Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral, Madrid, Ed. Síntesis, 2012, 224 pp.

Durante el último cuarto del siglo XX y primeros lustros del XXI el panorama de la filosofía española asiste a un florecimiento de la filosofía práctica. La ética y la filosofía política acaparan el protagonismo que en otros tiempos detentaron la metafísica o la epistemología. Tal protagonismo, es de remarcar, se efectúa juntamente con la eclosión de las llamadas *morales aplicadas,* tales como las éticas profesionales, la *bioética,* la *ecoética,* la *ética económica,* etc. Ejemplar a este respecto ha sido la labor del grupo liderado, a partir de mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, por el Catedrático Emérito de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Salamanca Dr. D. José Mª García Gómez-Heras que, junto con el grupo de profesores vinculado a dicha área de conocimiento: la Catedráti-

ca Dra. Dña. Mª. Teresa López de la Vieja, el Catedrático Dr. D. Enrique Bonete Perales y los Profesores Dra. Dña. Carmen Velayos y Dr. D. David Rodríguez viene dando desde hace años un ejemplo de laboriosidad fecunda, testimoniada en los numerosos libros que llevan sus firmas. En este contexto se sitúan los dos recientes libros del Prof. García Gómez-Heras, que aquí reseñamos, en los que su autor, a dos años de la aparición de su *En Armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2010) se pasea por el territorio de las éticas aplicadas, desde la ecoética a la bioética, insertando ambas no sólo en un sólido esquema de argumentación sino rehabilitando los vínculos que ambas disciplinas tuvieron en sus orígenes.

El primer libro, *Debate en bioética*, se abre con algunas preguntas inquietantes e inesperadas: bioética SÍ, pero, ¿cuál? ¿Puede o debe acampar la bioética fuera de hospitales y confesonarios? ¿Qué sucedería si los relatos que narran sus casos clínicos y sus conflictos de valores acontecieran y fueran debatidos en una facultad de filosofía? Las preguntas son inesperadas, pero no lo son tanto las respuestas, conocidos los antecedentes intelectuales y los anteriores libros del autor sobre ética comparada (*Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada,* Madrid, Síntesis, 2003) y sobre fundamentación del mundo moral (Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "del mundo de la vida cotidiana", Madrid, Biblioteca Nueva, 2000). En ellos se encuentran los presupuestos que García Gómez-Heras despliega sobre la bioética.

La intención del autor no es proponer una bioética apartada y distante de la que florece en la praxis clínica y en las instituciones religiosas bajo la forma de *realismo pragmático* allí y de *confesionalismo creyente* aquí. Lo que pretende es «rescatar los vínculos entre la bioética y la ética fundamental», entre las éticas aplicadas y la *filosofía moral* en su versión clásica, intención que coincide con los esfuerzos de aquellos autores que propugnan unas éticas aplicadas asentadas sobre los principios que la ética fundamental establece y revalida. Tales planteamientos retrotraen cualquier problema de la bioética al *estatuto científico-metodológico* de la reflexión filosófica en general y de la ética en particular, esto es, a una suerte de *meta-bioética* que propone adentrarse en la validez del lenguaje y en las opciones metodológicas del razonamiento moral practicado en la bioética. De aquí que el libro aborde cuestiones referentes al universo categorial del mundo moral, tales como libertad, decisión, valor, norma, deber, etc., así como problemas tópicos del estatuto científico-metodológico de la bioética, tales como hermenéutica, narratividad, casuística, relación de la bioética con la biología, con la medicina, etc., cuestionario que no coincide con el temario convencional de la bioética estándar, generalmente ocupado en cuestiones como eugenesia, aborto, eutanasia, trasplantes, protocolos, relaciones médico-paciente, etc. Estas últimas son cuestiones tópicas de una bioética *al pie de cama* que remiten a una filosofía moral fundamental de corte académico la cual obliga a que, a lo largo del texto, aparezcan autores clásicos de la tradición filosófica (I. Kant, M. Weber, M. Heidegger, K. Popper, G. Gadamer, etc.) escasamente presentes tanto en los consultorios de la iglesias como en los comités asistenciales de bioética de un hospital. Habría cabido esperar que el rótulo *meta-bioética* incluyera

cuestiones tópicas de ese sector: lógica del lenguaje moral, estructura del razonamiento práctico, valor cognitivo de los juicios morales, etc. El autor, dados los potenciales lectores, remite tal cuestionario a trabajos más especializados. Se detiene, en cambio, en cuestiones como el estatuto metodológico de la disciplina, sus diferentes concepciones, sus nuevos retos y tareas (pp. 27-108). A este propósito reivindica el protagonismo del sujeto en la estructura del acto moral a través de la decisión libre y responsable, contando con auxiliares como el diálogo o la deliberación para que aquella sea razonable (pp. 109-130).

La parte más sustanciosa del volumen es la segunda, que lleva por título *Bioética y hermenéutica.* El problema metodológico aplicado a la bioética se convierte en el quicio de la cuestión. El autor contrasta a este respecto la triple estrategia con la que el médico se hace cargo de la situación del enfermo: 1) a través de los datos objetivos que aporta la ciencia mediante el método empírico-positivo; 2) a través de los relatos del enfermo sobre su propia vivencia de la enfermedad; y 3) considerando el contexto sociocultural que condiciona la enfermedad. Aparecen, por tanto, los tres métodos clásicos de la reflexión filosófica contemporánea: *positivismo, hermenéutica y dialéctica.* García Gómez-Heras dedica las páginas 131-197 a una exposición analítica de los mismos y de sus implicaciones.

Elegida la *hermenéutica* como método apropiado para la bioética, el Cap. 6 que titula *Comprender e interpretar* (pp. 197-234) recorre las cuatro propuestas básicas sobre el método hermenéutico hechas por la Fenomenología, tomando como concepto básico la idea de *mundo vivido.* Es donde se sitúan las aportaciones de los clásicos contemporáneos del tema: Husserl, Heidegger, Gadamer y Habermas y sus aplicaciones a las relaciones médico-enfermo, siempre en la perspectiva de rescatar dimensiones humanistas de la praxis médica en medio de una civilización científico-tecnológica. Llega entonces la pregunta clave del enfermo: ¿Quién soy yo? ¿Cuál es mi identidad en cuanto enfermo? La respuesta llega de la mano de un concepto notorio de la filosofía actual: *narratividad.* La historia personal narrada en forma de relato por el enfermo, que el medico pretende comprender e interpreta. A este propósito se hacen presentes dos clásicos: Dilthey y Ricoeur. El primero con su idea de la historicidad y de la autobiografía como expresión del *yo personal.* "Narramos nuestra historia porque somos historia". El segundo con la *narratividad* como soporte básico de lo que la exposición consigna como narración propiamente dicha, texto y lenguajes. A este propósito se contrastan dos formas diferentes, aunque no contrapuestas o contradictorias, de entender la medicina: la *basada en la evidencia* y la *medicina narrativa.*

Podría el lector creer haber llegado al final de su periplo reflexivo. No es así. Resta un capítulo breve de extensión y hondo de calado por las implicaciones tanto cosmovisionales como metodológicas: El titulo reza: *Relevancia de la alternativa "naturaleza-historia" en la interpretación del mundo moral.* Tanto el médico como el enfermo no se reducen a naturaleza, hecho físico regido por el determinismo. Ambos son seres libres formando parte de una historia creada y regida por los imperativos de la libertad. Aquí está en juego el destino del mundo moral y el alcance de su sistema categorial.

Un epílogo, tan lleno de optimismo como de esperanza, cierra el volumen:

Narrar recuerdos y narrar esperanzas. El enfermo y el médico están situados en la frontera del tiempo entre un pasado de recuerdos de la enfermedad y un futuro esperado de salud. A tal situación fronteriza corresponde un lenguaje y un estilo de narrar la vida pero, sobre todo, puesto que estamos en el territorio de la ética y de la bioética, una forma de conciencia y responsabilidad morales en las que la esperanza sostiene las decisiones.

Una observación más, que explica las 300 páginas de texto denso. Hablamos del resultado de cerca de tres décadas de diálogo y colaboración entre una cátedra universitaria de Filosofía Moral y el Comité Asistencial de Bioética del Hospital Clínico de Salamanca. Por eso diseñan simultáneamente una *bioética de principios filosóficos* y una *praxis médica* a pie de cama de la que dan testimonio las situaciones que acompañan a la reflexión.

* * *

El segundo libro, *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, aborda el tema de la bioética en diferente perspectiva. Los valores con los que se construye el mundo moral. Tema clásico de la tradición fenomenológica que ya trataron entre otros Ortega y Gasset y que, a pesar de su olvido durante décadas, torna a escena de la mano de la ecología o filosofía medioambiental.

La primera parte del libro, *Hechos y valores,* contrasta dos mundos: el de *los hechos*, que domina la tecnociencia, y el de *los* valores, que constituyen el mundo de la bioética. Una cosa es «poder hacer» y otra «deber hacer». La praxis médica no se reduce a «bricolage de quirófano». La bioética se desarrolla como interacción entre hechos y valores en varios escenarios: la conciencia que interpreta, las creencias que orientan, el sujeto que decide, la sociedad que revalida (pp. 15-40). Relacionar *hechos* y *valores* origina unos peculiares modos de acción y de lenguaje en los que el médico, además de *científico* que analiza hechos, adquiere la condición de persona *culta* —la cultura es el mundo de los valores— y de persona ética —cuando los valores por los que opta son *valores morales*—.

Endémica, al hablar de valores, es la cuestión de los *juicios de valor* y de sus peculiaridades epistemológicas y lingüísticas. Se hace imprescindible, por ello, repasar las famosas disputas sobre los juicios de valor que discurren a lo largo de la última centuria: 1) el debate abierto por M. Weber sobre la exención de valoraciones en la ciencia a comienzos del siglo XX; 2) el análisis del lenguaje utilizado en los juicios de valor por parte del Neopositivismo y de la Filosofía analítica; 3) la reformulación del problema en la controversia sobre el Positivismo en las Ciencias Sociales en la segunda mitad del siglo XX; y 4) la reapertura por parte del Ecologismo del debate sobre los valores intrínsecos de la naturaleza a caballo entre los siglos XX y XXI (pp. 80-126) .

De interés en el panorama filosófico español es la recepción del pensamiento pragmatista de procedencia norteamericana. La teoría de la valoración de J. Dewey y sus reformulaciones constructivistas hacen acto de presencia en la bioética a través del *pragmatismo apalancado en la realidad* propuesto por Diego Gracia en el marco de la ontología y gnoseología de Xavier Zubiri. La fecundidad de tales propuestas, así como las preguntas que plantea, son un sector apto para el debate dentro de una bioética que quiere ponerse al día tanto en procedimientos como la deliberación y el diálogo, como

en el rol persistente de la axiología. Es la temática que ocupa el Cap. 5 del volumen (pp. 127-174).

Con el cap. 6, titulado *Valor y deber. De los valores intrínsecos de la naturaleza a los deberes morales*, se entra de lleno en dos cuestiones básicas del pensamiento ecológico y de sus implicaciones en bioética: si la naturaleza es portadora de cualidades o valores *objetivos e intrínsecos*, y si tales valores generan deber y obligación. La famosa falacia naturalista con su crítica al tránsito del mundo físico al mundo moral planea sobre tales planteamientos. El autor opta, no obstante, a favor de los valores objetivos e intrínsecos como cualidades de la naturaleza. Conocidos como tales y revalidados por el dialogo y la cultura, tales valores actúan como criterios de las intervenciones del hombre en la naturaleza, incluida la naturaleza del hombre (pp. 175-196). Semejante opción posibilita la construcción ecológica del mundo moral. Una cuestión básica del pensamiento ético-jurídico aparece en este caso en escena. ¿Estamos ante una rehabilitación del concepto de *lex naturae* a cargo del pensamiento medioambientalista? ¿Un retorno al *naturam sequi* de los estoicos? La respuesta es negativa. A pesar de las indudables afinidades, los conceptos de *lex* y de *valor* no coinciden. El segundo posee indudable ventajas sobre el primero porque, por una parte, desactiva los cuestionamientos multilaterales que, desde la ciencia, la antropología o la sociedad se vienen tópicamente haciendo contra la *Lex naturae*, especialmente desde la vertiente del positivismo. Por otra parte, el uso del concepto de valor de la naturaleza habilita una presencia activa en el mundo moral de la ciencia, de la historia cultural, de la pedagogía y del compromiso político. Aportaciones más que relevantes para admitir los valores de la naturaleza como fundamentos del deber moral.

Huelga remarcar que la intención subyacente a los libros reseñados que, a nuestro juicio, es habilitar un hueco para la *bioética* en la programación académica de la filosofía con método, planteamientos y temario adecuados se cumple holgadamente. Todo ello ello en conexión con disciplinas potentemente emergentes como son la ecología y la hermenéutica. Por todo merecen nuestra enhorabuena el Prof. José Mª García Gómez-Heras y nuestro agradecimiento las Editoriales madrileñas Biblioteca Nueva y Síntesis que han incluido estos libros en sus catálogos.

C. Camarero

Gómez Muntané, María del Carmen (ed.), *Historia de la música en España e Hispanoamérica. De los De los Reyes Católicos a Felipe II,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2012, pp. 545.

De los Reyes Católicos a Felipe II es el segundo volumen de la colección *Historia de la música en España e Hispanoamérica* presentada por el Fondo de Cultura Económica. Su edición ha estado a cargo de Maricarmen Gómez Muntané quien ha contado con la colaboración de prestigiosos musicólogos de talla internacional como Javier Suárez-Pajares, Juan Ruiz-Jiménez, Grayson Wagstaff y Cristina Urchueguía. Entre todos, incluida la propia Maricarmen Gómez, nos ofrecen una aproximación al periodo musical renacentista mediante seis ensayos independientes mas conectados entre sí. Ya en el título de la obra queda

establecido cronológicamente el inicio del Renacimiento en España coincidente con el comienzo del reinado de los Reyes Católicos. La religión como función del Estado que promulgó la monarquía hispánica y la conquista y la colonización de América, claras manifestaciones renacentistas, serían determinantes en el repertorio musical de este periodo.

En el ensayo inicial "El renacer del repertorio lírico español", su autora, Maricarmen Gómez Muntané, tras una exhaustiva exposición de la importancia de la música en la vida cortesana española y en la educación palaciega, nos describe cómo, acorde con el pensamiento renacentista, se produce una apertura horizontal hacia nuevos ámbitos de población mediante la difusión del saber con la creación de la cátedra de música en la Universidad de Salamanca. Este hecho elevó la música a la categoría de ciencia teórica y favoreció la producción de numerosos tratados sobre teoría de la música. El ensayo contiene asimismo un detallado estudio del repertorio lírico español en el que los romances ocupan un lugar preferente puesto que en los últimos decenios han podido ser recuperados vía oral a partir de las comunidades sefardíes, y porque eran utilizados por los Reyes Católicos como propaganda de Estado. En consonancia con el pensamiento renacentista que dedica una nueva atención al nacionalismo, los Reyes Católicos con su política unificadora, promulgaron un edicto de expulsión que afectó a todos aquellos judíos que no quisieron abrazar la fe cristiana. Los judíos españoles que abandonaron el país y se afincaron en el Magreb, se aferraron a su tradición y el resultado es la conservación oral del patrimonio lírico musical en el que se destacan los romances.

El concepto de nacionalismo renacentista exalta asimismo el cultivo de las lenguas vernáculas como bien lo desarrolla Maricarmen Gómez Muntané en su segundo ensayo "Del villancico sacro a la ensalada". Al principio del Renacimiento surgieron las primeras colecciones polifónicas de piezas sacras cuya letra no estaba en latín. Los Reyes Católicos impulsaron que la lengua del repertorio musical en el orbe hispano fuera el español teniendo que luchar con la invasión foránea pues si bien en sus capillas privadas apenas había extranjeros, Felipe el Hermoso vino asistido de su *Grande chapelle* o Capilla flamenca, que a su vez acompañaría a su sucesor Carlos I y que se consolidaría en suelo español durante el reinado de Felipe II.

Javier Suárez-Pajares es el autor del tercer ensayo "La música instrumental: vihuelas, arpa y tecla", en el que plantea que el desarrollo de la música instrumental evolucionó simultáneamente al pensamiento renacentista y a imitación de la polifonía vocal. A medida que avanza el Renacimiento y paralelamente a la exaltación del individuo y del desarrollo de sus potenciales, los instrumentistas profesionales, conocidos como ministriles, tendrían una función relevante en la sociedad así como los *violeros* o carpinteros artífices de instrumentos de cuerda. Suárez-Pajares nos expone en este ensayo los gustos y preferencias instrumentales dentro de un contexto sociocultural así como la repercusión de uno de los principales avances tecnológicos renacentistas, la imprenta, en la difusión de la música instrumental.

Si bien los dos primeros ensayos de este volumen hacen referencia al concepto nacionalista, Juan Ruiz-Jiménez en su ensayo "Música sacra: el esplendor de la tradición", enriquece este planteamiento alegando que en la política de los Reyes

Católicos existía una idea subyacente: la creación de una Iglesia nacional bajo el control de sus majestades. La reunificación religiosa del país incrementaría de forma sustancial el número de compositores y de repertorio musical bajo el patrocinio eclesiástico. En el ensayo se describen las cuatro secciones que conformaban la estructura musical de las instituciones eclesiásticas: el chantre, la música orgánica, la capilla musical y los conjuntos instrumentales de ministriles. La corona consiguió que la música fuera un elemento imprescindible en el ritual litúrgico a la vez que cumpliera una función de entretenimiento, convirtiéndola en la propaganda Real de la Iglesia.

"El impacto del concilio de Trento", escrito por Grayson Wagstaff, es el quinto ensayo de este volumen en el que se plantea la unificación europea a través de la música litúrgica católica como reacción al éxito conseguido por la Iglesia luterana. En esta ocasión, gracias a la imprenta, la normativa relacionada a los textos que conformaban los servicios del rito católico ordenada por el Concilio, se difundió de una forma más eficaz que en reformas anteriores. Pero no así en el ámbito musical, donde los decretos derivados del Concilio no eran tan concretos salvo el del uso obligatorio del latín y la prohibición de cualquier referencia a la música profana. Por lo tanto, la práctica litúrgico-musical necesitó de un periodo de varias décadas de transición hasta que se consolidó el estilo de música sacro conforme a Trento que perduraría hasta más allá de 1600.

El último ensayo de esta obra, "La colonización musical de Hispanoamérica", a cargo de Cristina Urchueguía, expone la apertura del horizonte humano característica del Renacimiento en su vertiente más significativa: la geográfica. Con el descubrimiento de América se despertó el ideal utópico de los humanistas renacentistas que pronto quedó sepultado por los problemas morales de las acciones cometidas durante la conquista. A raíz del sometimiento de los pueblos indígenas no se encuentran fuentes escritas con notación musical pertenecientes a estos pueblos anteriores a la llegada de los conquistadores; y para reconstruir la música que se desarrolló en el seno de la iglesia o en los grupos sociales españoles y criollos tan sólo se cuenta con una perspectiva: la de los cronistas colonizadores. Pero destaca la autora del ensayo la importancia de no contar tan sólo la historia en clave de sometimiento puesto que dejaría sin justificar transacciones musicales obvias entre una y otra cultura. De esta manera, Cristina Urchueguía, define el desarrollo de la cultura musical americana como la confluencia de tres tradiciones: las músicas indígenas, la española enmarcada en el ámbito europeo y la que aportaron los esclavos africanos.

El conjunto de la obra nos aboca, sin duda, a una profunda reflexión de la evolución musical imbuida por la corriente del pensamiento renacentista coincidente con una de las épocas más relevantes de la historia de España: desde los Reyes Católicos hasta la muerte de Felipe II atravesando el reinado de Carlos V.

Marina Barba Dávalos

Heredia Noriega, Manuel de Jesús, *José Martí y la filosofía intercultural: Un diálogo necesario para nuestro tiempo*, Concordia, Reihe Monographien-Band 58, Aachen, 2012, 468 pp.

Resultan insuficientes estas apenas dos breves y aceleradas páginas para pre-

sentar y valorar el trabajo que Heredia Noriega ha realizado en su tesis (convertida aquí en libro) sobre la obra del gran cubano, José Martí (y, por cubano, universal), y la oportunidad y actualidad de su filosofía. Las virtudes del mismo son innumerables, como se puede comprobar en estas más de 400 páginas divididas en una introducción, tres capítulos (el primero en torno a José Martí y su pensamiento filosófico intercultural, el segundo sobre Filosofía Intercultural y el tercero dedicado a la visión intercultural de la Cuba actual) y unas conclusiones. Esto es posible porque, como dice el autor, Martí es un "manantial" que no se seca ni se agota, cuya "palabra renace en cada época" (p. 11).

Por ello, la obra que aquí presentamos no consiste en un mero repaso y análisis de la producción escrita de Martí recogida en sus *Obras Completas*, sino que el autor lleva a cabo una lectura de dicha obra en clave intercultural, algo que le confiere relevancia, originalidad y actualidad. Como el propio autor reconoce, el pensamiento y la vida de Martí incitan a esta lectura intercultural y nos invitan a que apliquemos estos planteamientos a la situación actual, especialmente a la de Cuba.

El autor, consciente de que no vivimos en un mundo intercultural porque sí, sino porque hacemos que así sea, nos desvela "la necesaria transformación del quehacer filosófico contemporáneo", necesidad a la que el propio autor responde con este libro. A todos nos gustaría que el intento de Heredia Noriega de sistematizar en clave intercultural el pensamiento de José Martí diese sus frutos entre la comunidad filosófica, especialmente en el ámbito cubano y latinoamericano en general.

Resulta interesante el análisis que el autor lleva a cabo sobre si podemos considerar a Martí un filósofo. Como complemento a esta reflexión, destaco sus aportaciones en torno a las influencias filosóficas en el pensamiento del cubano, entre las que se encuentran las de pensadores cubanos como José Agustín Caballero y Félix Valera, la de los krausistas españoles, y las filosofías trascendentalista norteamericana y la moderna, dando buen ejemplo Martí con ello de su temple y propuesta integradora. El autor evalúa los juicios que en el siglo anterior y en este se han producido al respecto y nos hace partícipes de su propia posición.

Avalan el libro y sus conclusiones la huella visible del maestro Raúl Fornet-Betancourt, de cuyas ideas y planteamientos se declara deudor el autor de este libro, convirtiéndose en articuladoras del trabajo. De esta manera, es del paradigma histórico-libertador del que parten los análisis llevados a cabo en el mismo.

El tercero de los capítulos de este libro resulta particularmente interesante por arrojar una visión intercultural de la Cuba de hoy en día. La reflexión en torno a la *cubanidad*, y el papel del mulato en el proceso de construcción de la identidad cultural cubana nos ayudan a comprender el proyecto de filosofía intercultural por venir. La Filosofía de Relación de José Martí jugará un papel fundamental en dicho proceso por su deseo de integración de todas las etnias y culturas en un proyecto cultural y social común, en un proyecto humano en sentido estricto, algo que se logrará, entre otras cosas, por "medio del diálogo de epistemologías polisémicas", resultando "inútil e infecundo persistir en pensar que una sola doctrina filosófica es garantía para satisfacer las necesidades cognitivas y de búsqueda de sentido de una sociedad. Esto sólo será causa de dogmatizaciones e imposiciones hegemónicas" (p. 424).

El libro se completa con una extensa bibliografía sobre el tema, y nosotros completamos esta reseña con el deseo de que el pensamiento y la vida de Martí sigan siendo fructíferos y operativos para nuestras sociedades y en este pequeño mundo que compartimos, y que autores como Heredia Noriega nos sigan animando al respecto y facilitando dicha tarea. Y para que al final de la misma podamos decir con Martí: "He procurado verme, y entenderme, y saber qué era, por qué era, y para qué era" (p. 19).

Gemma Gordo Piñar

Hernández Laille, Margarita, *Charles Darwin y Lucía Sapiens. Lecciones del origen y evolución de las especies,* Ilustraciones de Carlos Arques Soler, Madrid, UNED, Ciencias sociales y jurídicas, 139 pp. + un cuadernillo con juego.

De largo tiempo, más de diez años, viene el conocimiento de esta autora, cuando ella acababa de terminar la carrera de Ciencias de la Educación y pensaba en la posibilidad de una tesis doctoral sobre la enseñanza del Darwinismo. Por entonces yo publicaba también sobre el tema, y ella me buscó, me encontró y así comenzó nuestra amistad.

Así pues, en esta ocasión lo que nos vuelve a unir es Darwin; pero también nos une un principio que cimenta nuestra vida y nuestra posición en el mundo: el deseo de aprender, comprender y enseñar. En pos de ese deseo Margarita Hernández Laille ha trabajado a fondo en este su último regalo: un precioso y singular libro repleto de buenas ideas, de explicaciones difíciles y de dibujos admirables.

La autora le ha colocado a su protagonista, Lucía, un apellido singular —Sapiens— y además un afán de sabiduría casi fuera de lo normal. La obliga a preguntar una y otra vez para forzar a quienes la rodean a responderle.

Y responderle no es nada fácil, porque Lucía está preguntando por un tema tan aparentemente asumido como la evolución de los organismos, un tema que, a fuerza de repetido en nuestro contexto occidental, todo el mundo piensa que comprende y que sabe. Pero la autora es consciente de que no es así, que explicar la evolución con palabras sencillas y de forma asumible es muy difícil, sobre todo porque la sociedad ya tiene en su equipaje una mala maleta de conocimiento erróneo que identifica evolución con mejora continua. La sociedad suele pensar que el organismo mejor adaptado es el mejor en absoluto, cuando en realidad, si a esa estrella de la adaptación se le cambia un poco el medio en el que vive, se hunde en la miseria.

Margarita y Lucía consiguen hacer las preguntas exactas y redactar las respuestas convenientes para comprender que la evolución no camina hacia la perfección en una línea continua y recta, sino que el protagonista en toda esta historia repleta de complejidades, es en realidad el cambio climático. Si nuestro planeta, en vez de un teatro inimaginable de modificaciones, hubiera sido a lo largo de su existencia un remanso de paz, simplemente, no existiríamos. Que Darwin comprendiera eso y lo convirtiera en una ley de la ciencia occidental, se comprende mucho mejor cuando se lee este libro.

El contexto temporal de Darwin es además especialmente difícil para ser explicado. La segunda mitad del siglo XIX en Inglaterra es el paradigma occidental científico y social por excelencia; sin em-

bargo, muchos conocimientos —como la genética—, mucha tecnología —como la derivada del átomo— y mucha revolución social, es posterior a su vida y por lo tanto, ajena a sus explicaciones y a su medio. Darwin no tiene por qué ser feminista, ni antiesclavista, ni tampoco desarrollar un comportamiento moderno (o actual) simplemente porque no es moderno ni actual: era un producto de su tiempo, como todas las personas lo somos. Después que él escribió su obra, incluso después de que él muriera, la sociedad occidental, sobre todo la periférica a Inglaterra, como España o Italia, recolocaron sus explicaciones, reutilizaron sus principios, reacomodaron sus ideas, de forma que el evolucionismo (al que por cierto Darwin nunca llamó así; en su época esa palabra no se refería precisamente a esto que él explicaba) se ha utilizado a lo largo de un siglo y medio como plastilina ideológica para argumentar a favor o en contra de casi cualquier principio social: la igualdad o la desigualdad entre los seres humanos, la existencia de la pobreza, de la guerra o de la enfermedad, los genocidios o limpiezas étnicas, las conquistas armadas, el colonialismo o la clonación…

Margarita y Lucía no están explicando un tema sencillo, no están poniéndole palabras a discursos simples; tienen solo 15 años y ya pretenden explicar el mundo. No solo el mundo físico que nos rodea, que también, sino sobre todo, el mundo de las ideas que nos conforma como seres humanos occidentales de una determinada cultura —la judeocristiana— y una forma de pensamiento.

Así las cosas, aunque Lucía parezca la protagonista de un libro dirigido a la infancia, a la Educación Secundaría o a la primera juventud, la verdad es que no es así. Al menos no es sólo así: el libro de Margarita Hernández Laille es ilustrativo, interesante y explicativo de un tema crucial para comprendernos, tanto para la gente joven como para la más mayor, para quienes saben y han leído mucho y para quienes no tanto.

Escrito desde el conocimiento y para las aulas, el libro no sólo te descubre la vida de Darwin, la historia de su viaje alrededor del mundo y del nacimiento de la idea de la "descendencia con modificación" por la selección natural, sino que te presenta también una posibilidad extraordinariamente interesante y original para quienes no vivimos el día a día en las aulas de la ESO: la de dedicar un mes del curso, desde todos los puntos de vista, a un solo tema: a Darwin en este caso.

Desde la Historia y las Ciencias Naturales por supuesto, pero también desde la Botánica, el Dibujo, la Informática, la Música, la Geografía, el Teatro, el Deporte, el Inglés, las Matemáticas, la Física y Química, la Geología o la Literatura. Y no sólo asistiendo a clase, sino también mediante la celebración de asambleas, el visionado de películas y videos, las búsquedas en la biblioteca y en internet, excursiones, representaciones de teatro e incluso conversaciones sobre el tema con su padre. Siguiendo a Lucía y, sobre todo, a la escuela donde Lucía estudia, se comprende que educar y enseñar pueden convertirse en una aventura divertida, emocionante y viva. Todo ello gracias a Margarita y al genial dibujante que es también autor de este libro: Carlos Arques.

El juego de preguntas y respuestas que aparece como un cuadernillo suelto al final, enriquece las posibilidades de futuro: no sólo has aprendido sobre Darwin, su periplo, su pensamiento, la evolución y la importancia del cambio en el planeta Tierra, sino que además pue-

des poner en práctica tus conocimientos jugando.

La UNED ha tenido un gran acierto al tomar la decisión de publicar este libro con este formato: el color, el realismo de las láminas, las fotografías, los mapas y la curiosa cara de Lucía sirven a la perfección para adornar y evidenciar las sabias palabras de Margarita Hernández Laille.

Mª Ángeles Querol

Higuero, Francisco Javier, *Discursividad insumisa. Pensamiento español del siglo XX,* Madrid, Ediciones del Orto, 2012, 325 pp.

Los libros que tratan de ofrecer una visión general sobre pensamiento español no son precisamente abundantes. A excepción del libro de Gerardo Bolado *Transición y recepción: la Filosofía Española en el último tercio del siglo XX* y del reciente trabajo de Francisco Vázquez *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica* y alguno más, el vacío de estudios sobre la filosofía española más reciente es más que evidente. Por eso es de agradecer que aparezcan libros como el de Francisco Javier Higuero.

La pretensión del autor no ha sido la de ser exhaustivo —de hecho deja fuera a muchos autores importantes— sino que, partiendo del supuesto de que gran parte del pensamiento español contemporáneo se expresa en forma de ensayo, lo que persigue es darnos diversas muestras de dicho género. En este sentido el libro tiene un mérito nada desdeñable, el haber clasificado a los autores elegidos en cinco tendencias lo que, con solo echar una ojeada al índice, el lector se hace una idea de los distintos derroteros por los que discurre la filosofía española hodierna. De este modo, una primera parte está dedicada a filósofos como Salvador Pániker, Eugenio Trías, Rafael Argullol o Emilio Lledó quienes, según el autor, siguen una tendencia ontológica, pues su preocupación principal es captar la realidad última. Los filósofos que integran la segunda parte: Victoria Camps, Javier Muguerza, Fernando Savater, Carlos Thiebaut y Reyes Mate, van en una línea muy distinta y hasta contrapuesta con la de los autores anteriores, pues su interés se centra en las cuestiones de la razón práctica. La tercera parte del libro está dedicada a Celia Amorós, Carlos París y Gustavo Bueno, tres pensadores cuya orientación es la filosofía de la cultura. "Reflexión estética" es el título del capítulo siguiente, en el que se estudia la obra de Rubert de Ventós y de José Jiménez. Por último, la quinta parte está reservada a los filósofos más críticos con el progreso moderno, tales como Eduardo Subirats, Patxi Lanceros y Antonio Campillo.

Como conclusión diremos que el libro está muy bien escrito, por lo que su lectura resulta muy agradable. También me parece muy útil para estar al corriente de nuestra producción filosófica desde la transición por lo que pienso que es un buen complemento del estudio sociológico de Francisco Vázquez al que nos hemos referido anteriormente.

Marta Nogueroles Jové

Hofmeister Pich, R.; Lázaro Pulido, M.; Santiago Culleton, A. (Eds.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas-Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica colinialis: Status quaestionis*. Cáceres,

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres, Servicio de Publicaciones, Diócesis de Coria-Cáceres, Colección Serie estudios n. 7, 2012, 334 pp.

La presente obra es producto de un proyecto de investigación internacional titulado "*Scholastica colonialis* — A recepçâo e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18", que incluye equipos de trabajo de Brasil, Chile, Perú, Portugal y España, y tiene como fin el redescubrimiento, discusión y edición de las obras de la filosofía escolástica barroca en la América Hispana de los siglos XVI a XVIII.

El libro, escrito en español y portugués, se abre con una introducción, en la que los editores, tras presentar y justificar la necesidad del antedicho proyecto, hacen un pequeño recorrido histórico sobre las investigaciones precedentes acerca de la escolástica barroca colonial, de las que el proyecto *Scholastica colonialis* es continuador. Como hitos de ese recorrido nombran primero la obra de Walter B. Redmond, de la universidad de Texas, autor de una importante bibliografía sobre la filosofía en las colonias iberoamericanas *Bibliopraphy of the Philosophy in the Iberian Colonies of America,* The Hague, Nijhoff, 1972, en la que tiene un especial interés el catálogo de manuscritos y obras impresas de carácter filosófico escritas por americanos, por extranjeros radicados en América o por europeos que tuvieron un importante papel en la educación filosófica de los habitantes de aquellas tierras durante dicha época. Después, la obra del mismo autor *La lógica en el Virreinato del Perú,* Lima, FCE, 1998, donde se da cuenta del avance de la investigación en los años anteriores y de los proyectos puestos en marcha para rescatar las fuentes manuscritas e impresas del pensamiento colonial. A continuación, los editores mencionan *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios),* Lima, 2011, en dos tomos, editada por José Carlos Ballón Vargas, director del Instituto de Investigación del Pensamiento peruano y latinoamericano. En ella, a una exposición sobre el estado de las investigaciones sobre la filosofía colonial iberoamericana, le sigue un conjunto de ensayos que abordan una temática más rica y representativa que la estudiada por Redmond, aunque teniendo en cuenta sobre todo a filósofos del periodo colonial peruano. Finalmente, se hace alusión a la recepción de la escolástica barroca en Brasil, menos intensa que en los casos anteriores. La introducción termina con una presentación de los trabajos que conforman el volumen.

Estos trabajos son diez en total, escritos por profesores e investigadores de las universidades Católica de Chile, do Vale do Rio dos Sinos, de Salamanca, de Oporto y Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil).

El primero, de Alfredo Santiago Colleton, titulado "Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza", es una exposición bibliográfica de la numerosa obra que Celina Lértora, historiadora de la filosofía, dedicó a la filosofía colonial y, especialmente, a la desarrollada en el Río de la Plata.

En la misma línea se sitúa el segundo, "Antecedentes à investigaçâo filosófico-historiográfica da escolástica colonial: A contribuçâo de Mauricio Beuchot", de Roberto Hofmeister Pich, en el que se hace una presentación comentada de las

investigaciones que el conocido filósofo mexicano Mauricio Beuchot ha llevado a cabo hasta la fecha, relativas al pensamiento filosófico del periodo colonial en México.

El tercero, "Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *cursus philosophicus*", de Ángel Poncela González, expone el programa pedagógico de los colegios jesuitas en el siglo XVI, basado en el modelo importado de la universidad de París, en el que era central el conocimiento del corpus aristotélico. Describe también las disposiciones dadas en esos colegios para el uso docente de los textos aristotélicos, así como las normativas pedagógicas seguidas por las primeras generaciones de jesuitas, a fin de que la formación recibida en aquéllos permitiera a los "soldados de Cristo" llevar a cabo su doble tarea: el apostolado entre los laicos y la defensa de la fe frente al protestantismo.

El cuarto, de José Luis Fuertes Herreros, cuyo título es "La estructura de los saberes en la primera escuela de Salamanca", es un muy interesante estudio sobre el desarrollo del discurso sobre los saberes en la Universidad de Salamanca en los siglos XV y XVI, centrado en las circunstancias y consecuencias que siguieron a la implantación de la *Suma de Teología* de santo Tomás como texto de referencia en teología, a través, principalmente, de tres autores: Alfonso de la Torre (†1460) y su *Visión deleytable*, Pedro Martínez de Osma (1424-1480) y Melchor Cano (1509-1560).

El quinto, "*Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños", de Manuel Lázaro Pulido, describe la formación intelectual de los misioneros franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo, mostrando hasta qué punto la acción misionera se vio favorecida por el bagaje filosófico y teológico procedente de las enseñanzas de las universidades de la Península Ibérica, y, en especial, de las universidades de Salamanca, Alcalá y Coimbra. Se señala también el orden de los estudios de dichos misioneros, marcado por la impronta de los grandes maestros escolásticos franciscanos: Alejandro de Hales, San Buenaventura y Duns Escoto.

Seguidamente, se ofrecen dos estudios sobre autores americanos representativos de las corrientes filosóficas escolásticas en el Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVI. El primero de ellos, titulado "Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica", de Roberto Hofmeister Pich, presenta la contribución al pensamiento filosófico americano de Jerónimo Valera (1568-1625), autor de unos *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam,* la primera obra de filosofía impresa en América y testimonio elocuente de la recepción del pensamiento escotista en las colonias americanas. El segundo, "Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño", de Marcio Paulo Cenci, es una descripción de los libros impresos por el franciscano escotista Alfonso Briceño (1587-1668), presentes en la Biblioteca Nacional de Chile y en el Archivo Franciscano de Santiago de Chile, acompañada de una compilación comentada de la bibliografía más relevante sobre ellos.

El octavo trabajo del volumen, de Helio Aparecido Teixeira, y titulado "Aproximaçôes entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero", es un estudio sobre la posición de Vitoria frente al supuesto pacifismo luterano presente en sus textos sobre la guerra contra los turcos. El autor defiende que la crítica de Vitoria a la postura

de Lutero contra la guerra, en la que se acusa a éste de negar la licitud de la guerra para los cristianos, no hace justicia al modo de argumentar de éste ni a la lógica de su teología, presidida por la negación a conferir legitimidad a ninguna acción violenta llevada a cabo en nombre de Cristo, al ser ésta expresión de la condición humana pecadora.

En el siguiente trabajo, "Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña", de Andrés Vial Gueneau de Mussy, se ilustra la vida y obra de Juan Egaña Risco (1768-1836), unos de los intelectuales más relevantes de comienzos del siglo XIX, del que se analiza su *Tractatus de re logica* de 1827, una obra escrita para la instrucción de los estudiantes del Instituto Nacional de Santiago de Chile, de la que se destaca ser expresión del eclecticismo filosófico que aúna ideas modernas y escolásticas, y que es común a otros autores hispanoamericanos de la época.

El último capítulo, titulado "As 'livrarias' dos jesuitas no Brasil colonial, segundo os documentos do *Archivum Romano* [sic] *Societatis Iesu*", de Luis Fernando Medeiros Rodrigues, presenta una panorámica de las bibliotecas de los jesuitas en el Brasil colonial, basada en el estudio de los documentos del *Archivum Romanum Societatis Iesu* y de las informaciones recogidas por el historiador Serafim Leite, historiador de la Compañía de Jesús, con el fin de ofrecer un instrumento útil para la investigación de la filosofía escolástica barroca del Brasil colonial.

Cierran el volumen una breve presentación de los autores y un índice onomástico.

Se trata de un libro interesante, que resulta útil para introducirse en una etapa de la historia de la filosofía occidental, la de la escolástica barroca de los virreinatos americanos de los siglos XVI a XVIII, con frecuencia preterida y poco conocida, que libros como el presente ayudan a comprender y apreciar mejor.

Carlos Megino Rodríguez

Jiménez, José (ed.), *Una teoría del arte desde América Latina*, Madrid, Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo/Turner, 2011, 448 pp.

La obra editada por el profesor José Jiménez constituye un hito singular en el campo de la teoría contemporánea del arte. Ello se debe a su objetivo: "pensar los problemas universales del arte en la actualidad *desde América Latina*" (p. 13). El motivo se asienta sobre una exigencia personal del propio editor, como es la superación de las perspectivas sustancialistas en torno a la identidad de lo latinoamericano, al dificultar tanto la apertura a su esencial pluralidad, donde «lo próximo (español, europeo) se sintetiza con lo lejano, lo diferente» (p. 9), como un acercamiento profundo a sus formas artísticas, marcadas por la «variedad», la «dispersión» y una "intensa fuerza vital" (p. 14), palabras del propio profesor Jiménez a propósito del texto del novelista experimental Mario Bellatin, encargado de abrir el testimonio de los autores. La obra reúne veinte trabajos de una prestigiosa nómina de firmas, quienes logran logra cubrir las principales cuestiones contemporáneas de la disciplina. Detalle de suma calidad es que cada estudio vaya precedido del título propuesto por el editor y, a continuación, por el de los autores, lo que atestigua el

difícil equilibrio de la homogeneización de estilo y la pretensión programática de hacer *un* libro, por un lado, y la libertad de los autores, por otro lado. El formato elegido refleja la variedad consustancial de lo latinoamericano, al tiempo que constituye una invitación contemporánea al pensamiento en torno a los problemas universales y contemporáneos del arte, pero no tanto *sobre* contenidos o realidades específicas de la realidad latinoamericana, como *desde* la experiencia intelectual específicamente latinoamericana. Esta obra no es, por tanto, un manual al uso sobre teoría del arte latinoamericano, sino un estudio de teoría del arte contemporáneo escrito *por* pensadores, artistas y profesionales latinoamericanos.

Los estudios se pueden agrupar en cinco bloques temáticos, lo que nos facilitará el análisis de la obra. El primero de ellos, singularmente homogéneo en cuanto a sus tesis, agrupa cuatro propuestas de corte teórico centradas en el estatuto del arte latinoamericano dentro de los procesos de globalización contemporáneos y los correspondientes fenómenos de disolución de identidades autóctonas, con sus consecuentes respuestas de oposición y resistencia. Ticio Escobar se pregunta por «las posibilidades de afirmación y continuidad que tiene el arte popular de origen indígena» (p. 31) en escenarios globalizados. Definido en su apreciación estética como «intenso pero contaminado con triviales funciones utilitarias o excelsas finalidades culturales» (p. 35), es sometido a tres estadios trabados dialécticamente, donde negación —"no es ni erudito ni masivo" (p. 39)— y afirmación —"implica un proyecto de construcción histórica, un movimiento activo de interpretación del mundo, constitución de subjetividad y afirmación de diferencia" (p. 39)— ceden paso a una síntesis basada en la reivindicación de la diferencia, al ser este arte «capaz de proponer otras maneras de representar lo real y movilizar (o interferir, trastornar) el flujo de la significación social» (pp. 39-40). Escobar reactualiza así el concepto benjaminiano de *aura* como consustancial a lo indígena, precisamente, por su "potencial disidente y crítico" (p. 51).

La propuesta de Jaime Cerón afronta el problema de *un* arte latinoamericano y de la legitimidad de sus sistemas simbólicos. Detecta en ellos estrategias de copia y asunción acrítica de formas y lenguajes que, aunque hacen globalmente comunicables experiencias locales, colapsan en la recepción por un "fantasma de ilegitimidad» y un «ensombrecimiento […] resultado del papel que ha jugado para la producción artística […] el diálogo crítico con los paradigmas estéticos emanados de los circuitos hegemónicos […]" (p. 54). Este dilema, de resonancias antropológicas, revela las dificultades de traducir los fenómenos artísticos de un círculo cultural concreto; pero señala también las específicas dificultades del arte latinoamericano para generar sus propios discursos *al margen* de esos círculos dominantes. Los ejes de resistencia serían cuatro: (1) apropiación de iconografías histórico-artísticas; (2) lectura postcolonial de las condiciones sociales y políticas de un campo cultural dado; (3) apropiación de los fundamentos lógicos de la expansión económica y (4) asunción de una postura contestataria. Se dibuja así un escenario de resistencia cultural autoimpuesto como tarea artística y se adopta una estrategia concreta: "una desconstrucción sistemática de los modelos dominantes" (p. 54).

Antonio Zaya aborda el problema del arte latinoamericano en el ámbito de

su recepción en esos círculos culturales hegemónicos. El primer frente de batalla sería así peso de un pasado común configurado por imágenes de conquista y expolio, lo que deriva en un prejuicio por parte del espectador europeo, cuya recepción viene modulada por cierta sensación de *endeudamiento*, pero también de *adeudamiento* cultural, lo que confirma la existencia "de unas cartas de navegación conceptual que nos señalan como lo que somos, como colonos" (p. 79); el segundo frente es el de la propia experiencia creadora latinoamericana, resistente desde la *periferia* y desde la que diseña una "identidad multiplicada, dispersa, diseminada en diversos fragmentos, donde coexiste lo local y doméstico con lo global, el futuro y la historia, el presente y lo virtual, la realidad y lo imposible, lo subjetivo y lo social" (p. 85). Zaya defiende la genuina condición de lo mestizo, resaltando las dificultades de practicar artísticamente la diferencia, especialmente cuando América Latina "ha dejado de ser una ficción hace mucho tiempo" (p. 85), pero «todavía no ha llegado a ser propiamente, enteramente» (p. 81). El proyecto de un cierto fragmentarismo identitario se presenta, entonces, como programa ideológico y artístico desde el cual atrincherarse y oponerse a la igualación ilustrada.

La propuesta de Pablo Oyarzun se centra en los «puntos cardinales» bajo los cuales ha sido pensado estéticamente el fenómeno de lo americano, una «mirada que no es de casa, el reflejo en la retina del extranjero —conquistador, invasor, colonizador o turista— de una *enormidad* que llama al asombro» vinculada a la *naturaleza* (p. 96). Tanto esa perspectiva externa como sus categorías son trazadas desde paradigmas que revelan "una *idea* de lo latinoamericano como espacio de atavismos que la Ilustración no ha podido erradicar o sustituir […]" (p. 97). Oyarzun apuesta, a partir de Borges, por una revisión de tales categorías desde su tesis principal, la carencia latinoamericana "del estatuto de su historicidad" (p. 101) y la necesidad de resituar el discurso estético no sólo en la naturaleza, sino también en la historia.

El siguiente bloque de estudios trata del mundo del arte, de sus personajes y espacios: el artista, la obra de arte, el crítico, el comisario, la exposición, el museo, el público y el mercado. El primero, firmado por el artista uruguayo Luis Camnitzer, parte de su propia experiencia personal, desde la que avala cierta sensación de falta de reconocimiento social de los artistas latinoamericanos en su propia tierra. La concepción del artista como productor de objetos mercantiles a los que no puede dedicar todo su tiempo, dado suele cumplir "con dos empleos […] para poder sobrevivir cotidianamente" (p. 113), generan la conciencia del «artista de domingo», lo que le convierte en un *amateur* y a su trabajo en un *hobby*. Se abre así la la dicotomía entre vivir en la indigencia nacional o "triunfar afuera", lo que, paradójicamente, significa "ser un héroe adentro" (p. 113). Su propuesta plantea redefinir al artista "en términos de su función social" (p. 126), asignándole el perfil de un *trabajador cultural*, caracterizado por su capacidad para tomar posición frente a situaciones complejas y expandir el conocimiento sobre las mismas.

Tras el texto del artista mejicano César Martínez, quien pasa de la consideración del arte latinoamericano como problema a otra dimensión en la que, como artista, primero, y latinoamericano, además, logra despejar nuevos y sugerentes miradores, Eva Grinstein se pregunta por

los retos que la crítica de arte ha de asumir ante el deseo de recuperar algunas cualidades del discurso *de autor* para la propia labor del crítico de arte, a pesar de su desacralización, su muerte figurada y, en definitiva, la experiencia filosófica de las estéticas de la recepción. A partir del ejemplo de Clifford Geertz en el campo de la antropología de corte postmoderno, Grinstein defiende la idea de que también la crítica de arte, al igual que los espectadores, "detenta el poder para continuar una cadena significante que no es posible cancelar", en la que vienen implicados "el abandono de la individualidad y la entrada en lo colectivo" (p. 164). Su propuesta es así fácilmente engarzable con la de Justo Pastor Mellado, quien aborda la figura del comisario, del que ni sus funciones, categoría profesional o concepto están claros, sino que dependen de las escenas locales en las cuales ejerza su trabajo, "un trabajo de historia en cada escena local" (p. 176). Desde una consideración simbólica (p. 178), cabría decir metodológica, parte Mellado de un imperativo dogmático "destinado a separar abruptamente estilos y estrategias de trabajo" (p. 176), distinguiendo la figura del *curador de servicio*, esencialmente volcado en consolidar carreras artísticas, para después contribuir a validarlas, del *curador productor de infraestructura*, que no se define por confirmar las tendencias de las historias del arte oficiales, como por generar infraestructuras para el pensamiento y la discusión, todo ello en aras de reinventar el propio concepto de exposición como algo que supere los retrasos del trabajo universitario en historia del arte. Infraestructura designa aquí no tanto —o no sólo— una edificación, como "la habilitación de dispositivos de recolección y de inscripción, tanto de obras como de fuentes documentarias, destinadas a reducir el retraso del trabajo universitario en historia del arte, respecto de la inscripción transversal del conocimiento producido por el arte contemporáneo" (p. 177). De ahí que su propuesta, seguida de un importante elenco de ejemplos, se asocie fácilmente con las ideas de María Inés Rodríguez, traza una brillante semblanza del concept de *exposición*, proponiendo su redefinición como espacio «dialéctico, de representación y acción», «modelo para armar en el que tanto el artista como el público tienen un rol importante que jugar» (p. 194). A continuación, el trabajo de Ángel Kalenberg focaliza su interés en la situación museística latinoamericana, con especial atención dedicada a los museos de arte moderno y contemporáneo.

La redefinición de la figura del artista realizada por Camnitzer pasa necesariamente por la definición de los objetivos, *i.e.*, «la meta del arte que se hace» (p. 129), lo que incluye la figura del público. Pero, ¿qué público? Tal y como pone de relieve la profesora Elena Oliveras, la categoría «público» *se dice* en singular, pero *se declina* en plural. Su estudio, detenido y con vocación exhaustiva, conforma una tipología de públicos posibles por *sitios*, tanto físicos —museos, ferias de arte, espacios turísticos o la propia calle— como virtuales —el caso del *netart* y los espectadores casuales—, pensando en las influencias sustanciales que estos nuevos protagonistas de la recepción pueden ejercer sobre los propios artistas.

Por último, el estudio de Celia Sredni de Birbragher sobre el mercado latinoamericano del arte cierra este segundo bloque. El texto ayuda a poner los pies en la tierra y a dejar a un lado los riesgos del pajareo filosófico en favor de una necesidad, a veces urgente, de reconocer la existencia en el mundo del arte de "mo-

delos de comportamiento de mercado" (p. 253) que suelen marcar tendencias en la compra y la venta de obras de arte.

El tercer bloque de textos concede especial relevancia a la reflexión sobre lo urbano, tanto desde el punto de vista sociológico o meramente funcional, como desde una dimensión estrictamente artística. Nelson Brissac se ocupa de definir el espacio característico latinoamericano de la megaciudad contemporánea, describiéndola como un "campo de batalla" en el que la guerra se libra por la ocupación de áreas urbanas enteras, por el control de la infraestructura y de los espacios públicos (p. 256). Posa su atención en prácticas urbanísticas que, con afán discriminador, han generado un cambio de escala generalizado en las megaciudades latinoamericanas, donde lo globalizado y sus formas se asientan en archipiélagos de enclaves modernizados —torres corporativas, centros comerciales, barrios residenciales— y donde lo local logra resistir en los intersticios marcados por las vías de tráfico rápido o las promociones inmobiliarias. El autor analiza factores como la desindustrialización, la periferización de áreas enteras que quedaron al margen de los medios de transporte o, en definitiva, el carácter *permanente* de la transformación y la variable de la *discontinuidad* de la estructura, lo que sirve para realizar una reflexión en torno a las regiones liminares y a la posición del hombre en este espacio, desde autores postmodernos. Y, en esta misma perspectiva, María Elena Ramos formula una inquietud que atraviesa todo su estudio: ¿qué puede hacer el arte por la ciudad y la ciudad por el arte? A ello intenta responder desde un valioso repertorio sobre el arte callejero latinoamericana.

El penúltimo bloque lo protagonizan las *performance*. El primero de ellos lo firma el artista Guillermo Gómez-Peña. Dibujando una completa y honesta cartografía del arte del *performance*, consigue asentar las bases que justifican el tono esencialmente activista de este tipo de arte, en especial, en lo tocante al cuerpo como "sitio para la creación" y "materia prima" (p. 303), una consideración desde la que aventura que "quizá la meta última del performance, especialmente si eres mujer, gay o persona "de color" (no anglosajona), es descolonizar nuestros cuerpos, y hacer evidentes estos mecanismos descolonizadores ante el público, con la esperanza de que ellos se inspiren y hagan lo mismo por su cuenta" (p. 304). Esta tesis se enlaza con el texto de Fabiana Barreda, cuya tesis plantea la existencia de una *matriz deconstructiva* del concepto de género de un gran sector arte femenino latinoamericano (p. 326) y estudia sobre tales procesos artísticos centrados en el cuerpo femenino y la modificación de "la noción de género e identidad sexual" (p. 331).

Los últimos tres estudios dan cuenta de la cómo se vive en la realidad latinoamericana la relación entre arte y nuevas tecnologías desde, al menos, tres perspectivas distintas: activista, filosófica y artística. José-Carlos Mariátegui describe el analfabetismo tecnológico como resultado de cierta conciencia *de clase* que dificulta —cuando no impide— el acceso de sectores populares a las nuevas tecnologías. En respuesta, los artistas crean "un arte subversivo que se vale de las posibilidades rústicas que se tienen a mano" (p. 349). Este estudio no sólo cumple con la expectativa de analizar este segmento de la realidad artística latinoamericana, sino que permite una profundización en los fundamentos teóricos que sustentan las prácticas basadas en los nuevos medios y soportes digita-

les, lo que sirve paraintroducir el trabajo de Diana Domingues sobre la estrecha relación entre la condición humana y la necesidad de repensarla a la luz de los nuevos medios, lo que concibe como tarea específicamente humanista del arte y de la ciencia. Su propuesta presenta un repertorio de prácticas artísticas muy completo, lo que informa del profundo interés del que gozan en Latinoamérica tales creaciones, en las que «se proponen situaciones límite, que alcanzan niveles antes impensables, abiertos a la imaginación por tecnologías donde el sueño, lo mágico, la autorregeneración, lo caótico […] mezclan realidades», donde «ambiente y cuerpo son construidos a través de diseños de interfaces de sonido, calor, voz, tacto u otra señal» (p. 385). Por último, la pareja formada por Brian Mackern y Andrés Burbano nos abren la realidad del *netart* desde una sucinta y útil historia del mismo, para pasar a presentar su estudio como una muestra de creación intelectual *peer to peer*, es decir, a partir de la interlocución electrónica entre los autores (p. 393). En ese jugoso y dinámico intercambio de ideas logran presentar un completo elenco de enlaces web sobre la realidad *netart*, poniendo especial énfasis en la realidad netartística latinoamericana y ofreciendo un material muy valioso para la investigación.

En conclusión, se trata de una obra singular por sus propósitos, exitosa en cuanto a sus objetivos e innovadora en cuanto a sus temas. En cuanto a sus puntos negativos, y al margen de los típicos problemas de este tipo de obras colectivas, tal vez se eche en falta un mayor número de estudios específicos por disciplinas que, salvo en el caso del *performance* o del *netart*, no reciben un tratamiento más profundo; asimismo, queda pendiente la deuda de dedicar cierta atención a las cuestiones y las prácticas más relevantes de las artes escénicas latinoamericanas, a las que sólo de pasada se alude en un par de estudios. Sobre ambos puntos, no obstante, y al margen de consideraciones sobre el carácter híbrido de las artes y la disolución de las fronteras entre unas y otras, puede argüirse que el objetivo de la obra no consiste en alcanza la exhaustividad propia de un manual, como de «intentar un cauce libre de expresión del pensamiento y la teoría de las artes elaborado en América Latina» (p. 13). Creemos que este objetivo se ha cumplido sobradamente, hasta el punto de que las carencias señaladas son, antes que debilidades de la propuesta, síntoma del interés que despierta tanto la realidad artística latinoamericana, como la posición de sus intelectuales frente a los temas y retos de la teoría contemporánea del arte.

Adrián Pradier

Juaristi, Jon, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012, 520 pp. + 20 de fotografías.

¿No dicen que los españoles cultivan poco la biografía? Pues Unamuno está de enhorabuena porque en el corto periodo de tres años han aparecido dos, en la misma empresa editorial por cierto. Contábamos desde 1964 con la biografía escrita por Salcedo, la cual, teniendo en cuenta la época en que salió, en pleno franquismo y con una documentación muy pobre todavía sobre la abundantísima y dispersa obra de Unamuno, cumplía muy dignamente como estudio de la trayectoria vital e intelectual del vasco universal. Salcedo corrigió y amplió el texto en dos nuevas ediciones. En 2009

apareció la biografía escrita por los Rabaté, beneficiándose de un archivo que está abierto al público y cuenta con bastante documentación gestionada por una bibliotecaria profesional y personal de apoyo, además de existir hoy una rica bibliografía que ofrece al estudioso de la obra de Unamuno textos que Salcedo no pudo conocer. Digo esto de "abierto al público", que puede sorprender a alguno, porque cuando yo preparaba mi tesis doctoral (años 1967-1972), tenía que pedir la llave del archivo al catedrático Miguel Cruz Hernández, aunque pronto me ayudó Felisa Unamuno, que se ocupó de ordenar el archivo y atender a los investigadores.

Que aparezcan dos biografías en tan corto tiempo y teniendo en cuenta que Luciano González Egido había publicado otra en 1997, significa que Unamuno no es un nombre cualquiera de la España contemporánea, sino una figura que suscita interés. ¿A qué se debe tal interés? No hay una respuesta precisa, ya que habría que analizar no sólo al Unamuno escritor, sino también su dimensión de figura pública. El hecho importante es que ese interés existe, lo que parece bien justificado. Si mis datos no van descaminados es el intelectual español más universal del siglo XX. Sea o no el más universal, la universalidad se debe a su presencia en el panorama editorial de España, de Latinoamérica y del mundo entero, pero no hay duda de que las biografías surgen estimuladas por esta universalidad al tiempo que la amplían. No aludo aquí a la escrita por Margaret Rudd, *The lone Heretic* (1963, 1975) debido a su escasa repercusión en el mundo de habla española, aunque importante en el de habla inglesa.

Juaristi, como autor vasco, puede presumir de estar familiarizado con el mundo que vivió Unamuno en su infancia y juventud, lo que es una buena ventaja para entender y comunicar a otros lo esencial de ese mundo. Esto se nota bastante en la presente biografía. La familiaridad con paisajes, movimientos culturales y políticos, nombres de familias y linajes de la Bilbao de esa época son puntos positivos que hay que anotar en favor del libro.

La biografía que ha escrito Juaristi encontrará lectores entusiastas por las mismas razones que los de González Egido, al que se alude elogiosamente y con toda razón. Tanto Juaristi como González Egido escriben con maestría y son muestra excelente de la literatura de ensayo. Naturalmente, en este terreno de la buena escritura, de no aburrir al lector, de ofrecer a menudo alguna chispa de ingenio, eso que los franceses llaman *esprit*, de eso da el libro toda una lección. ¿Hay en ello aportación al conocimiento de la vida y la obra de Unamuno? A veces el estilo es incompatible con la tragedia. Y desde luego, el estilo ligero de Juaristi se lleva mal con el intimismo trágico de una buena parte de la obra unamuniana. En este sentido González Egido se acopla mucho mejor al estilo trágico. Pero quizá hay que agradecer a Juaristi que saque a Unamuno de las catacumbas, y de las sombras de ultratumba. La pregunta es si no se hace ello a costa del Unamuno más genuino, el de la intimidad, los sueños del hogar y el anhelo incontenible de comunicar lo recóndito. Aquí la vida de Unamuno está vista a la luz de escritores como Borges y presentada con cierto aire novelesco. Tal vez por ello dice Juaristi que la fórmula para saber lo que es pertinente contar del biografiado y cómo hacerlo consiste en lo que escribe Robert Harris en *The Ghost*¸ esto es, en tomar la propia experiencia del biógrafo

como criterio acerca de lo que hay que poner de relieve en el sujeto biografiado. Está claro que esto es más una astucia de buen escritor, como lo es el autor de esta biografía, que un auténtico criterio para biografiar. Juaristi aprovecha aquí oportunamente su paralelismo vital con Unamuno, y el lector sale beneficiado de ello en algunos aspectos, pero no pocas veces se leen pasajes que son verdaderos ejercicios de psicoanálisis. Me refiero a asuntos como las relaciones de Unamuno con Valentín Hernández y *La Lucha de Clases* (pp. 220-221). Juaristi da a entender que Unamuno aspiraba a que se escuchara su voz autorizada, es decir, su voz de intelectual, mientras que Hernández y los dirigentes obreros de Vizcaya pedían a los intelectuales sumisión política a una doctrina que "sólo podía ser rectamente comprendida por los productores de plusvalía". Esta lectura se parece bastante —si no es la misma— a la que ofreció Gómez Molleda en su análisis de esta relación. Que había distancia entre intelectuales y dirigentes obreros lo muestra claramente la discrepancia entre Jaime Vera y Pablo Iglesias, sin ir más lejos. Pero que los obreros no apreciaran y admiraran la labor de los intelectuales es otro tema. También me parece que toca al mundo de las intenciones y, por tanto, de las adivinanzas, lo que escribe en p. 458 acerca de los textos de Unamuno relativos a Franco. Resulta que Miguel despotrica contra Millán Astray, Mola, Anido, y otros generales, pero no contra Franco, porque sabe que éste era el que decidía "quién debía morir y quién debía seguir vivo." Es decir, no tenía miedo a ningún militar o falangista, pero sí a Franco. De alguna forma, es lo que dice también González Egido. Y es bien probable que Unamuno tuviera efectivamente miedo, pero no por él, por su persona, ya que había dado pruebas bien evidentes de no doblar la cabeza ante los militares, sino por su familia.

Quien busque una investigación académicamente seria de la vida y la obra de Unamuno saldrá decepcionado. Quien guste de la garra literaria y del ensayo que rehúye el análisis tedioso y acrisolado saldrá entusiasmado de la lectura del libro. Sin embargo, esta forma ensayística intencionadamente practicada por Juaristi no quiere decir en absoluto que no haya tenido en cuenta la abundante bibliografía que existe sobre Unamuno. La que figura en las páginas 465-481 es bastante copiosa y reúne lo fundamental, aunque llama la atención que no mencione obras dedicadas al periodo de la guerra civil como las de José Miguel de Azaola, Eduardo Pascual Mezquita o Ricardo Robledo. Como llama la atención que Juaristi considere que sobran en la biografía de Unamuno escrita por los Rabaté las alusiones a Rizal en la famosa sesión del 12 de octubre en el paraninfo de la Universidad de Salamanca (p. 441). Estando allí Millán Astray, que había combatido en Filipinas contra lo representado por Rizal, parecía oportuna la alusión, más todavía teniendo en cuenta la simpatía que Unamuno mostró por él y por sus ideas sobre la relación España-Filipinas. En cuanto a las abundantes entrevistas a Unamuno realizadas por corresponsales extranjeros durante la guerra civil, su tratamiento merecería un ojo bastante más crítico que el que adoptado en el libro. El lector puede dar por buenos los bulos más novelescos si el autor los ofrece como documentos históricos. Éste no es un punto trivial, sino uno de aquellos en que o se entra en serio o no se toca. Juaristi podía haber entrado aquí con bastante más rigor, ya que contamos con mejor documentación que cuando

González Egido publicó *Agonizar en Salamanca*.

Estamos ante un libro bien escrito, que contribuirá sin duda a mantener viva la obra de Unamuno. El sabor novelesco de esta biografía ayudará a hacer de la trayectoria del filósofo, ensayista, literato y poeta vasco una ficción ajustada a los hechos, pero que no aburra. Desde luego, la peripecia vital de Miguel (así lo llama Juaristi, desechando el solemne "don Miguel") da para una novela apasionante en multitud de aspectos. Juaristi consigue hilar una trama bien compleja. Por ello conviene insistir en que no se vayan a buscar en esta biografía novedosas aportaciones al conocimiento del gran bilbaíno. No hay duda de que su faceta vasca sale fortalecida, sobre todo gracias a haber tenido en cuenta aportaciones como las de Ereño Altuna, a pesar de lo cual los más exigentes demandarán más atención al Unamuno estudioso de la lengua vasca y en general al Unamuno filólogo. En este terreno resulta muy oportuno que Juaristi destaque el conocimiento que el catedrático de griego tenía del griego clásico. Algunos siguen sosteniendo que Unamuno no sabía griego. Además, Juaristi subraya su preferencia por Homero y añade que "sentía verdadera pasión por la épica arcaica, que dejó una impronta notable en su obra, tanto en la novela como en la poesía, así como por la tragedia clásica que nutrió sus dramas tan poco teatrales." Y también: "Es lástima que nunca escribiera un ensayo acerca de Homero, del que podría haber dicho cosas más interesantes que las que dijeron todos los helenistas españoles de su tiempo juntos, porque lo entendió mucho mejor." (pp. 203 y 204)

La vida y obra de Unamuno toca demasiados puntos como para haya acuerdo sobre todos ellos. De ahí que sea inevitable la controversia en su tratamiento. No es, pues, sorprendente que en el libro de Juaristi haya lecturas discutibles. Probablemente tiene razón al señalar como un acierto que Alzola y sus comisiones negaran a Unamuno la cátedra de vascuence del Instituto de Vizcaya (1888) y la plaza de archivero y cronista de la villa (1889), "canonjías para celebridades de aldea". (p. 254) Pero, aun aceptando esto, que es apostar por el Unamuno que fue, el catedrático de griego, el rector, el publicista incansable, el gran ensayista, no sabemos si su papel habría sido el mismo en Bilbao o en Barcelona, ciudades industriales, que en Salamanca, ciudad conventual, universitaria y ganadera. Juaristi afirma que "de haberse quedado en Bilbao, Unamuno se habría arrimado a los socialistas en cuestión de meses [se refiere a 1891]. Salamanca lo retuvo aún en el republicanismo durante varios años." (p. 201). Curiosa forma de trazar el recorrido de Unamuno, porque lo cierto es que ese republicanismo se hizo socialista poco después.

El papel que Juaristi destaca en Unamuno es el de intelectual y "lo que define al intelectual es el cultivo del ensayo" (p. 257). Sin duda esto es así, Unamuno es escritor de ensayos, además de poesía, novela y teatro. Pero ¿por qué hay que fijar como modelo de ensayo el conjunto de artículos que forman *En torno al casticismo*, como parece suponer Juaristi? ¿Por qué no los que escribe en *Ciencia Social* o en *Der Sozialistische Akademiker*? ¿Y quiénes fueron maestros de Unamuno? Que una vez se refiriera a Menéndez Pelayo como "mi maestro" no creo que autorice a considerarlo como discípulo suyo. El santanderino sí quería hacer ciencia, no ensayo.

Siguiendo con la adscripción de Unamuno a la carpeta de los intelectuales,

Juaristi lo sitúa en la subcarpeta de los regeneracionistas, haciéndolo incluso "corifeo" de esta corriente, junto con Costa (p. 252). Quizá no es desacertado hablar de Unamuno como regeneracionista, pero su regeneracionismo era bien distinto del de Pablo Alzola, al que cuadra mucho más que a Unamuno la etiqueta de regeneracionista. Con ello quisiera sólo indicar la complejidad del regeneracionismo. En los ensayos del Unamuno joven hay bastantes elementos que pueden hacer de él un regeneracionista en la medida en que reclama la europeización de España. Pero con *Tres ensayos*, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento*, este regeneracionismo no es ya una modernización en sentido material, sino una renovación predominantemente espiritual y moral, una conversión del catolicismo dogmático y rutinario en un cristianismo deseclesiastizado, civil. Tal es el quijotismo que predica.

En fin, creo que el libro de Juaristi desdramatiza un tanto la vida de Unamuno, lo cual, como vía poco ensayada, puede abrir caminos menos explotados. Y en todo caso, en la república de las letras tenemos un motivo más de discusión gracias a un nuevo libro sobre nuestro vasco universal escrito por otro vasco que contribuye con él a engrosar esta república, la más libre de cuantas se han visto, sólo empañada por la Compañía de Bombos Mutuos.

Pedro Ribas

Korn, Alejandro, *Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918*. Transcripción y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou, Introducción por Juan Carlos Torchia Estrada, Mendoza (Argentina), Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2011, 412 pp.

Una vez más asistimos a un acontecimiento bibliográfico en el ámbito lingüístico hispanoamericano, procedente del Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Gracias a la sapiencia historiográfico-filosófica de la infatigable investigadora que es la profesora Clara Alicia Jalif de Bertranou, hoy disponemos de una edición al cuidado suyo de las *Lecciones de Historia de la Filosofía* que dictara Alejandro Korn en el curso de 1918. Si ello comporta un aporte central —que el lector podrá apreciar como documento conceptual clave de una época fundacional de la filosofía académica argentina—, quisiera precisar por qué esta publicación trasciende un puro valor archivológico. Con suficiente amplitud de visión, el acceso al Curso de Filosofía de don Alejandro Korn puede inscribirse de lleno en los debates contemporáneos por la condición epistemológica y cultural-política de la Filosofía Latinoamericana, en particular, y sobre las formas descolonizadoras de un saber de la modernidad de las periferias, en general.

Si bien la potencia crítica y aun polemista de esta edición de las lecciones universitarias de Alejandro Korn puede ser un efecto del horizonte de recepción del siglo XXI más que del sistema de expectativas del autor, la doble contextualización del texto, a cargo de la nota preliminar de Clara Alicia Jalif de Bertranou y del estudio introductorio de Juan Carlos Torchia Estrada, siembran ya indicios para comprender el universalismo situado y el horizonte historizado en el que el maestro orientaba desde el alba misma de

su formación a sus alumnos. Pues quien declara que las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Alejandro Korn constituye una contribución a las "fuentes y herramientas en la búsqueda de la ampliación de los conocimientos, que bien nos merecemos en nuestra condición de argentinos y latinoamericanos", es la propia mentora del proyecto de la publicación, Clara Alicia Jalif de Bertranou. No se daría con el verdadero alcance de sus palabras si se las connotara sólo por su celebración entusiasta: revelan un gesto de auto-exploración identitaria enmarcado en una práctica de emancipación cultural, ejercida con la propia edición crítica de la fuente documental.

Por su parte, Juan Carlos Torchia Estrada exhibe un dato original: el historicismo que estructura de fondo la configuración epistémica de la narrativa histórica de Alejandro Korn. Destaca el investigador que en sus lecciones tempranas, "Korn sostiene un concepto de la filosofía que no se encuentra en sus escritos posteriores", a saber, que "la filosofía es expresión teórica de una época", y que por lo tanto, representa una "especie de *ancilla temporis*". Esta actitud práctica queda plasmada en la posición ética que forma el hilo conductor de la exégesis de Alejandro Korn. Pero Torchia Estrada da un paso más en esta descripción, cuando destaca lo importante que era para una mentalidad normativa como la de Korn, procurar dar impulso a "una nueva orientación moral para los destinos de la Argentina". Con acuidad, Torchia Estrada precisa que si Alejandro Korn "partía de la base de que la riqueza ya estaba creada", consideraba que "se imponía, además de su justa distribución, lograr un horizonte de mayor intensidad cultural y espiritual para el país", siendo ello, en el fondo, lo que de veras importaba, "porque levantaba el nivel de aspiración para su comunidad, y quería que los jóvenes se unieran a la construcción de ese destino" (p. 33).

Alejandro Korn ponía en escena, junto a la narrativa de las peripecias del amor a la sabiduría a través de los siglos, el problema patente y dramático del destino de la Argentina. Un país del Sur en donde los caminos del *Logos* vinieron a parar. Más que un profesor esforzado en impartir un relato de la filosofía didácticamente accesible a un auditorio en un nivel aniversario inicial, Alejandro Korn es un intelectual de la modernidad de las periferias, desvelado por los avatares del Concepto en sus aportes a la construcción de la nación cívica y la identidad cultural. Su pedagogía nacional anticipa la intención emancipadora de un "filosofar sureador" (como gusta llamarle Horacio Cerutti Guldberg) en donde el universalismo occidental se ve confrontado y readecuado, "fagocitado" en términos de una praxis ética guiada por sus posibles implicancias normativas en la esfera público-política del mundo de la vida que conforma su contexto de recepción. Claro que el canon de pensadores, temas y problemas al que se atiene Alejandro Korn en sus clases no podría sospecharse de desdeñar la cronología ni el *telos* euro-occidental de los orígenes y desarrollos de la filosofía —de Grecia a Alemania—. En ello es un agente clave de la "normalidad filosófica" (de su profesionalización académica). Pero hay un sub-texto desplazado de este relato eurocéntrico, pues Korn, cuando puede —cuando el marco de la clase lo permite— deja entrever en sus abordajes la primacía concedida a las cuestiones normativas y volitivas frente a las ontológicas y lógico-formales, y no en abstracto, sino ligadas al problema de la construcción de la comunidad so-

cial de la que forman parte los intérpretes de los grandes problemas filosóficos. Este trasfondo axiológico se refleja en muchas sesiones de exposición, a través de su voluntad de escorzar una filosofía viva y concreta. Es notable cómo Korn va alejándose sutilmente, no ya de toda tentación dogmática —lo que hace desde el principio—, sino del arquetipo magistral de un saber áulico y descomprometido. Basten un par ejemplos.

Frente a la exposición de los sofistas, puede leerse a un profesor que convoca a sus alumnos a no tomarse tan a la ligera a esos "maestros pagos" —llamamiento pertinente en un contexto temprano de institucionalización de la filosofía en la universidad argentina—, ni a desdeñar igual de fácil la posibilidad de mantener ante la vivencia de la certeza sensorial un "escepticismo prudente" —esto es, a no confiar en un sensualismo gnoseológico prontamente invitado a justificar la presunta superioridad ontológica de la ciencia—. No puede sorprender entonces —en una época aún dominada por el cientificismo objetivista y su homogenización vertical del saber— que recomiende la lectura del *Gorgias* platónico, donde Korn recalca la célebre y crucial tesis de que "vale más sufrir la injusticia que cometerla, suscitando esta afirmación una contradicción violenta de opiniones" (p. 152).

Desde el comienzo Korn encomia la circunstancia de que con la aparición de la filosofía kantiana, "desaparece la posición principal de los racionalistas y empiristas". Pero a Kant —como en parte a Platón y al platonismo—, Korn lo retoma en distintos momentos, en una táctica "dialéctica", o espiral y de envolvimiento, ciertamente con el estilo despojado y sobrio que le era propio, para defender la tesis de la "necesidad metafísica". Actitud que explica la —muy actual— presencia de Spinoza en sus lecciones. Necesidad metafísica (del *ethos*) que a pesar de la puridad formal del esquematismo trascendental, el propio Kant hace perentoria en un nivel ulterior de reflexión, precisamente, en unidad con la *razón práctica*. Por lo demás, ello hace patente que frente al positivismo —encabezado por Comte y Spencer—, se es testigo (en el primer cuarto del siglo XX), de que tras "dominar el globo, el hombre vuelva otra vez su pensamiento a problemas de otro orden, imponiéndose nuevamente el problema ético" (p. 247).

Sobre esta base, se torna más claro que la lectura que hace Korn del positivismo se atenga más a criterios teóricos y normativos que historiográficos y descriptivos. Si se acepta leer la circulación *local* del "positivismo" como una condensación metonímica del problema de una filosofía contextualista y pragmática que se aplica *ancilla temporis*, entonces los efectos de verdad de esa forma de discurso pueden *comprenderse*, también, desde la tensión del modo de experiencias relativo a la constitución de una "filosofía argentina" como tal. Que no puede disociarse de la pretensión de erigirse tendencialmente en un latinoamericanismo filosófico; no por añadidura, sino por una radicalización sistemática de las premisas de su estrategia argumentativa y aun de las consecuencias de su retórica enunciativa. "Entre nosotros el positivismo surge primero de una manera inconsciente, no como una fórmula filosófica", afirma Korn en una tesis que explicita el *locus enuntiationis* del discurso filosófico de la modernidad en la Argentina. Pues ello atañe a la mediación fundamental entre Teoría y Praxis, Filosofía y Nación. "52 volúmenes tiene Sarmiento y no hay en ellos artículos sobre cues-

tiones abstractas; son cuestiones concretas". Y lo mismo "Alberdi, que tiene un fondo filosófico tan cultivado, prescinde de él, no trata de imponer sus convicciones filosóficas sino que nos predica la realización de las necesidades prácticas, que adelantan el estado de la civilización del país" (p. 350).

Alejandro Korn no imponía sus convicciones filosóficas, sino que las enseñaba en relación al horizonte regulativo de una praxis funcionalmente orientada a la realización nacional; proyectivamente, continental. Cuánto de ello es un estrato arqueológico de la historia intelectual argentina o un ideal normativo-utópico a ser resemantizado y re-comenzado en el espacio de expectativas del presente, es algo que habrá de decidir el lector en la práctica vital de su recepción crítica.

Gerardo Oviedo

Kozel, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*, México, El Colegio de México, 2012, 441 pp.

Parece haberse extendido la necesidad de poner en claro lo que somos en la historia y, de paso, lo que hemos sido y lo que podremos ser. Al final, este último es el horizonte que se hace imprescindible hasta llegar a constituirse en una obsesión, se manifieste como tal o no. Esto parece indudable a la vista de los títulos que van a apareciendo a propósito de la propia América y su constitución histórica junto con la teorización de la misma, tarea que implica, también inevitablemente, a la propia España y a algunos de sus pensadores. Muchas ideas se ponen en circulación en torno a esta cuestión que ha ido creciendo a medida que se han ido sucediendo efemérides (las Independencias, por ejemplo); no menor ha sido su importancia cuando ha ido incrementándose el conocimiento de la trayectoria de los intelectuales de la guerra civil española; y, claro está, este desarrollo se debe a la distancia suficiente que el tiempo va marcando para tener una cierta perspectiva. Así, vienen a la memoria los libros de Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano, *Exilio. Memoria personal y memoria histórica. El hispanismo francés de raíz española* (Zaragoza, 2009); Joaquín Álvarez Barrientos, *Memoria de hispanismo* (Madrid, 2011); Enver Joel Torregrosa y Pauline Ochoa, *Formas Hispanidad*, 2010; y Julio Ortega (ed.), *Nuevos hispanismos interdisciplinarios y trasatlánticos* (Madrid, 2010). Hay muchos más, todos ellos escritos en la primera distancia de aquel exilio que propició una relación con América, sin la cual hoy no estaríamos hablando de la misma manera. Sin duda, estas reflexiones nos llevan a revisar la historia de España y lo escrito sobre ella en aquellos años mexicanos. Pero, también, desde la América misma se toman posiciones de lo escrito en aquellas décadas que van de finales de los 30, hasta los setenta avanzados, sobre la propia América. En parte, diálogo interno entre intelectuales americanos, en parte compartido con quienes llegaban por necesidad desde Europa, más concretamente desde la antigua metrópoli. Percibimos en esta segunda década del siglo xxi, sin duda, que nos hallamos en otro tiempo, que es deuda de aquel pero, también, que contiene nuevos elementos que nacen a la "altura" de este otro tiempo y eso nos obliga tanto a constituir nuevas bases como a reconocer las heredadas: de la historia en su propio desarrollo y, no menos, de la reflexión o concienciación

que los intelectuales fueron construyendo sobre ese devenir.

En este marco bifronte adquiere sentido este magnífico trabajo de Andrés Kozel, profesor en la argentina universidad de San Martín, gran conocedor de ese periodo del pensamiento y filosofía (utilicemos ambos términos por hacer justicia a Gaos y a Zea, simultáneamente) que se articularon en torno a la obra ingente de los tres historiadores-filósofos (aunque aplicada esta calificación por Bataillon a O'Gorman, vale para los tres): Gaos, O'Gorman y Zea. Residente varios años en México, profesor en la UNAM e investigador en El Colegio de México, Kozel muestra ser un excelente conocedor del periodo en el que estos tres autores escribieron lo más sobresaliente de su obra, a veces en diálogo cruzado, a veces en diálogo con otros autores, Ortega y Gasset incluido, pero también con Nicol, Salazar Bondy, Dilthey, Heidegger o Toynbee, hasta construir y sostener un planteamiento histórico de la filosofía; hasta delimitar la concepción del historicismo "mexicano", como lo califica el autor. Esta orientación se proyectó sobre las raíces del México posrevolucionario, entre su antiguo pasado indígena y el colonial, el más cercano de la independencia y el que se estaba construyendo desde la segunda década del siglo xx. Entre la angloamérica y la hispanoamérica, entre el pasado español y el presente americano, entre la circunstancia y la universalidad, frente a la influencia europea y la identidad propia se construía desde una "ontologización" hasta un relato de lo americano que iba desde el fervor de lo descubierto hasta el desencanto de las contradicciones de un Estado por construir tras un siglo largo desde *las reformas.* El lector se encontrará con un trabajo riguroso, preciso y claro, muy claro, sobre las construcciones que estos tres autores hicieron a lo largo de treinta o cuarenta años (según su longevidad), sobre sus evoluciones y sus dudas. El paso de Gaos del periodo de influencia de Ortega y Dilthey, circunstancia e historia, a lo escrito en los años sesenta sobre "la filosofía", "el hombre" y el mundo", expresión de no renuncia a la universalidad tras haber repasado a fondo la historia del pensamiento español y mexicano; las ambigüedades en el juicio sobre el Renacimiento, las dudas en la relación México-Estados Unidos hasta el "trauma" de su historia en O`Gorman, para no dejar nada fuera ni siquiera las contradicciones como base de la libertad; o el mayor fervor americanista de Zea en torno a la idea de comunidad, son tres trayectorias con partes comunes y partes diferenciadas que componen un mosaico trazado con gran precisión por el autor que ofrece la garantía del rigor.

El lector español encontrará muchos ecos de su propia historia en estas reflexiones sobre América, incluso títulos de libros trasplantados al otro lado del Atlántico, influencias y correspondencias pero, sobre todo, se convencerá de que la historia de los países de lengua española solo puede entenderse hoy cruzando el océano —física y espiritualmente al mismo tiempo— varias veces y en ambos sentidos. El lector americano se verá precisado a un ejercicio similar, quizá con distinto grado de intensidad o con distinta sensibilidad pero, finalmente, con la misma exigencia. Los tres autores aquí estudiados marcan la pauta para todos nosotros.

El libro se completa con las que su autor llama "Apostillas". Son 10 en total. Se leen como delicadezas concentradas y versan sobre aspectos puntuales que fueron decisivos en la vida de los autores.

Especialmente relevante fueron: la polémica Gaos-Nicol; la mantenida por los hermanos O'Gorman; y la controversia de Zea con Salazar Bondy. Su lectura es imprescindible para comprender mejor la evolución intelectual —y seguramente emocional— de sus autores en relación con la idea de América. Era lo mismo que someter a la filosofía a su prueba de resistencia. No resultó, pues, provinciana esta propuesta como acusó Ortega a Gaos. Al final, hemos terminado por comprender que, frente a Hegel, América era ya, y con él, que será más. Lo estamos comprobando. Esa prueba era, por tanto, imprescindible para que la filosofía se adecuara a nuevos tiempos. Para que esté siempre a la altura del tiempo. Los autores estudiados aquí tuvieron la agudeza de verlo justo a la altura del suyo. Andrés Kozel nos ofrece ahora aquella prueba, y lo hace con la elegancia de la escritura precisa —en la precisión reside su belleza—, con un estudio de fuentes muy fiable y con la distancia ajustada.

José Luis Mora

Krzywicka, Katarzyna (Ed.), *Bicentenario de la Independencia de América Latina. Cambios y Realidades Bicentenario de la Independencia de América Latina. Cambios y Realidades*, Lublin, Polonia, Editorial de la Universidad Maria Curie-Sklodowska, 2012, 427 pp.

Con este valioso y sugerente volumen se inicia una colección de Estudios Iberoamericanos de la UMCS de Lublin, bajo la dirección de la misma Doctora Katarzyna Krzywicka, quien coordina este libro. La coordinadora tuvo la gentileza de obsequiarme este ejemplar en el Congreso de Americanistas en Viena, Austria, celebrado en julio de 2012. Desde ese momento hasta ahora he estado leyendo partes del libro con sumo placer y recibiendo aportes relevantes. Resulta muy difícil hacer un balance completo del mismo, pero lo primero que se debe consignar es el valor de un esfuerzo tan convergente en enfoques y con tanto poder de convocatoria como el que nos ocupa. Colaboran colegas de España, Colombia, Argentina, Rusia, Gran Bretaña, Francia, Chile, Paraguay, Austria, Serbia, México, Brasil, Suiza, Venezuela y, por supuesto, Polonia. Además de esta participación regional, hay confluencias disciplinarias: ciencias políticas, historia, derecho, sociología, relaciones internacionales, geografía, economía, filosofía, geopolítica, antropología.

Para mí resultó muy sugerente acceder a este texto, además excelentemente editado, porque ha resultado a veces poco relevante la conmemoración de los 200 años o Bicentenario de la Independencia —primera, porque sigue quedando en buena medida pendiente una que mereciera tal denominación en sentido pleno…— salvo casos muy especiales como éste. En general, la conmemoración ha dado lugar a cuantiosos gastos de parafernalia y a muy poco de reflexión compartida y de asumir tareas que siguen pendientes.

En este volumen se recogen reflexiones que ayudan a ubicarse en la situación actual y en las tareas futuras, retomando el pasado con rigor y pertinencia. Por supuesto, siempre desde las particulares perspectivas de cada autora y autor.

Con la salvedad de no poder brindar atisbos de todas las aristas examinadas, resulta sugerente —y una invitación enfática a la lectura y recepción cuidadosa de estos trabajos— consignar algunos tó-

picos abordados. Comenzando por dos, de los múltiples aspectos relevados por el querido amigo Antonio Colomer Viadel en su prólogo. Y lo cito concisamente.

> Tal vez, convenga recordar que aquellas no fueron guerras de liberación nacional y que tuvieron una geoestrategia continental…(p. 8).
> Sin justicia íntegra, imparcial e independiente no existe Estado de Derecho. Es la regla de la triple I… (p. 9).

En este marco irrenunciable, van aflorando tópicos como las relaciones imperiales con España y Portugal, o con Gran Bretaña y Estados Unidos. Dificultades para la conformación de los Estados Nacionales. Enfrentamientos regionales, caudillismos, cesarismos, subordinaciones de masas. Conformación de identidades. Institucionalizaciones políticas, constitucionalismos, rol de partidos políticos. Geoeconomía. Integración. 'Seguridad', militarización, estrategias de control social y geopolítico. Modernidad. Democracia. Liberalismo, conservadurismo, anarquismo, socialismo, populismo, neoliberalismo, alternativas. Culturas originarias, hibridaciones. En fin, la lista podría continuar largamente.

Lo relevante es advertir la inmensa cantidad de esfuerzos de investigación cuidadosa que estas reflexiones suponen, la generosidad de ponerlas a disposición para seguir profundizando, la demanda de propuestas concretas para alternativas viables que se acumulan. Junto a eso no podemos dejar de destacar el interés en Polonia y en esa zona de Europa por lo que ocurre en Nuestra América, por estudiarnos a fondo y por incentivar nuestra cooperación fraterna. No es poco y exige gran responsabilidad intelectual y política.

Horacio Cerutti-Guldberg

Leibniz, G.W., *Ensayos de Teodicea*, Granada, Editorial Comares, 2012, 513 pp.

El verano del 2012 vio la luz la esperada nueva edición de los *Ensayos de Teodicea* de G.W. Leibniz, un clásico de la historia de la filosofía del que hasta ahora sólo había en español dos ediciones: la realizada por Patricio de Azcárate en 1878 y la de E. Ovejero y Maury en 1928. Los responsables son el proyecto "Leibniz en español" y la editorial Comares. El proyecto "Leibniz en español" (www.leibniz.es), coordinado por el catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, Juan Antonio Nicolás y promovido por la *Sociedad Española Leibniz*, lleva ocho años implicado en la edición en veinte volúmenes de una selección sistemática de las obras del pensador alemán, tarea nada desdeñable si pensamos en la ingente cantidad de opúsculos que constituyen su legado, muchos de ellos aún sin publicar en el original. Entre los éxitos del proyecto no sólo están los hasta ahora cinco volúmenes publicados (uno por año desde el 2007), sino también, por destacar los más recientes, la constitución de la *Red Iberoamericana Leibniz* (www.leibniz.es/auipprincipal.htm), cuyo principal objetivo es coordinar, visibilizar y potenciar el trabajo realizado por los investigadores de habla española y portuguesa, y la creación de la *Biblioteca Hispánica Leibniz* (www.bibliotecahispanicaleibniz.es), donde se está reuniendo todo lo publicado *de* y *sobre* Leibniz en el ámbito cultural de las lenguas española y portuguesa.

Esta nueva edición de los *Ensayos de Teodicea*, de la que se ha hecho cargo Tomás Guillén Vera, no sólo ha mejorado la calidad de la traducción del texto, más

accesible ahora al lector actual, sino que también cumple con suficiencia todos los criterios de calidad científica que se esperan de la edición de una obra de esta importancia. Hay que destacar de esta edición la incorporación en ella de todos los apéndices, unos muy útiles índices de conceptos y de nombres de personas, una selección actualizada de la bibliografía relacionada con la obra, un extenso aparato de notas que responde a la perfección a la inmensa erudición de Leibniz, así como la excelente introducción, que presenta la riqueza y complejidad de la obra de manera sencilla.

La época que le tocó vivir a Leibniz tiene una característica bien marcada: el conflicto. Un conflicto tanto a nivel político, con una Alemania escindida en cientos de Estados a menudo enfrentados entre sí, como a nivel religioso, reflejado en las constantes luchas entre católicos y luteranos. Desde que Leibniz aprendiera el oficio de consejero político y jurídico de la mano de Boineburg y entrara a trabajar en la corte de Maguncia, el *leitmotiv* dominante de su empresa fue sin duda trabajar por la unidad y el bien común a través de una constante búsqueda del diálogo. Es bajo esta idea, bien presente en los *Ensayos de Teodicea*, que su pensamiento filosófico intentó construir ese orden de la razón que hiciera posible la comunicación enriquecedora de las diversas y nacientes disciplinas del saber, muchas de las cuales contribuyó además a fundar.

La obra está dividida en tres partes, precedidas por un *Prefacio* y un *Discurso Preliminar* y seguida de cinco *Apéndices*. La discusión central la vamos a encontrar en estas tres partes. Como nos dice el título que Leibniz dio a la primera parte, la discusión versa sobre la justica divina y la libertad humana y, añade el pensador alemán, sobre el origen del mal. Encontrar una respuesta a esta última cuestión, el origen del mal tanto en su sentido metafísico, físico como moral, resulta un requisito previo para poder afrontar el análisis de la libertad humana y la justicia divina. Siguiendo la argumentación de Leibniz, Dios crea el mundo con atención a dos circunstancias: los principios de la razón y la naturaleza o estructura del mundo, todas ellas verdades eternas que comprende su entendimiento infinito. Si bien la voluntad antecedente de Dios quiere el bien de manera absoluta, su voluntad consecuente ha de tomar en cuenta esas circunstancias a la hora de elegir qué mundo crear, que será el mejor entre todos los posible, en consideración a la potencia infinita de su entendimiento. Este acto de creación divina, que vuelve operativo el principio racional de lo mejor, es libre, pero no parece que sea justo, dado que ha elegido incluir el mal en el mundo. Leibniz aporta algunas razones en vistas a justificar la presencia de este mal, en concreto, en lo que se refiere a sus consecuencias físicas (sufrimiento) y morales (pecado), estas razones siguen la idea de que si el mundo hubiera sido inferior en mal, también lo habría sido en bien. Esta consecuencia se deriva de otra razón mayor, que es que entre esas circunstancias que Dios ha tenido que considerar en su elección se encuentra una ineludible: la naturaleza imperfecta del ser humano. Es éste el origen del mal: la privación y la limitación de la naturaleza; el mal no es causa eficiente de nada y todo principio de creación es por tanto perfección, incluido el sumo principio: Dios, al cual no se le puede imputar las consecuencias del mal. En contrapartida a una supuesta ausencia del mal en el mundo habría que pensar una consecuente falta de libertad del hombre y, con ella,

una reducción en el orden del bien y de la perfección.

Por el lado de esas otras circunstancias, los principios de la razón, que concurren en el acto creador de Dios y, con ello, en toda perfección del ser, hay que decir que los *Ensayos de Teodicea* dedican buena parte de sus recursos a defender un modelo de razón en las antípodas de la posición de su oponente, el señor Pierre Bayle. El planteamiento histórico-crítico del famoso *Diccionario* de Bayle se dedica a señalar *a posteriori* los deshechos de las contradicciones internas de la razón, bajo la forma de las posiciones enfrentadas de esos personajes que la han dado voz. El descrédito que sobre la razón lleva a cabo esta interpretación de la historia del pensamiento tiene un claro objetivo: el de aumentar el supuesto valor de la fe frente a la razón; no hay que olvidar que Bayle era un defensor del fideísmo. Leibniz no puede aceptar una teoría de la doble verdad como hace Bayle y ello por dos razones. La primera porque, supuesta esta desconexión entre las verdades del entendimiento humano y del entendimiento divino, entonces los principios de la razón humana se ven privados de toda universalidad y necesidad, y por tanto de validez, puesto que era Dios donde alcanzaba a articularse la correspondencia entre los principios del ser y los principios del conocer. La segunda razón afecta a la misma verdad de la fe, porque desconectar la fe de la razón significar privar a la religión de ese elemento crítico que permite distinguir a la fe del fanatismo. Buena parte del *Prefacio* y del *Discurso Preliminar* los dedica Leibniz a señalar los peligros del fanatismo religioso, así como de ese otro que es contrapartida suya: la tiranía política. Estos peligros nacen de una mala comprensión de la justicia divina y la libertad humana. Para desmantelar la opinión que toma a Dios por un tirano y al déspota por un dios, dice Leibniz, nos basta con someter el contenido de sus mandatos a la prueba de la razón. La verdadera fe no se muestra en el grado de ardor que pueda encandilar nuestras almas sino en el progreso de la razón. Sólo en el progreso de la razón podemos afianzar la certeza moral sobre la que se sostienen nuestras hipótesis y opiniones, pero también los dogmas de fe revelados, que son, dice Leibniz, dogmas públicos. La libertad humana, a pesar de estar el alma pasivamente inclinada por las disposiciones o hábitos marcados en su cuerpo, no queda reducida a un acatamiento ciego y perezoso de esta dote, sino que es ella un ejercicio de digestión reflexiva y de resistencia que de todos los elementos que la predisponen puede hacer el hombre con el uso de la razón.

Pero estos que presento aquí son sólo algunos de los ingredientes de este nutritivo guiso de la especulación filosófica que son los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz. Mucho es todavía lo que nos ofrece y lo que podemos aprender de esta inagotable y monumental obra.

Miguel Escribano Cabeza

López-Ocón, L., Aragón, S. y Pedrazuela, M. (eds.), *Aulas con memoria. Ciencia, educación y patrimonio en los institutos históricos de Madrid (1837-1936),* Madrid/Aranjuez, Doce Calles, 2013, pp.

Aulas con Memoria aglutina parte de los resultados del proyecto de I+D CEIMES (www.ceimes.es), cuyo objetivo ha consistido en recuperar y revalorizar el patrimonio educativo y científico de los

cuatro institutos de Secundaria más antiguos de Madrid: el Instituto Cervantes, el Instituto Cardenal Cisneros, el Instituto San Isidro y el Instituto Isabel la Católica (antiguo Instituto-Escuela, sección Retiro). Desde una perspectiva plural transdisciplinar, en la que se encuentran la historia de la ciencia, la historia de la educación y la propia experiencia docente de algunos de los autores, *Aulas con Memoria* contribuye a la historiografía de la enseñanza secundaria madrileña atendiendo a su dimensión material en todas sus acepciones.

En primer lugar, presta atención a los objetos físicos que daban forma a las aulas madrileñas. Lejos de ser simples "cosas" inanimadas o de ser parte de un mero escenario, los materiales didácticos, los libros de texto, los instrumentos científicos, las tecnologías de aprendizaje y, en definitiva, todos los elementos que componen el patrimonio histórico educativo que recupera CEIMES son la expresión tangible de relaciones sociales y de modos de acción compartida. Además estos objetos organizan la experiencia de aquellos que están en el aula y de esta manera contribuyen a la configuración de subjetividades e identidades históricamente específicas. Por eso su recuperación, conservación e inventariado proporciona la historiografía de la educación un gran catálogo de huellas, a partir de las cuales se puede reconstruir el pasado de las aulas madrileñas.

Por otra parte, la persistencia de lo material en forma de patrimonio, esa memoria de las aulas, nos permite conectar con el pasado y de este modo puede servir como puente entre generaciones además de como objeto de estudio historiográfico. Como consecuencia de esto, y desde un punto de vista pedagógico, la recuperación del patrimonio educativo puede devolver a este su valor didáctico, como demuestran los proyectos y actividades de conservación y difusión que se han llevado a cabo en los Institutos históricos antes mencionados, y que esta obra recoge en su segunda parte.

Pero la dimensión material de la historia de la educación no se limita a los objetos físicos, al patrimonio material de los institutos, sino que también incluye los actores y prácticas que estos llevaron a cabo y que contribuyeron a dar forma a la realidad educativa del momento. Evitando tanto el voluntarismo idealista como el determinismo de las condiciones materiales, *Aulas con Memoria* selecciona varios estudios de caso, como el del profesor Manuel Mª José de Galdo, el de la incorporación de las mujeres a la segunda enseñanza o el de los cuadernos y trabajos escolares del Instituto-Escuela, los cuales ponen de manifiesto cómo las prácticas de los actores implicados en una realidad contribuyen a moldearla.

Incluso los conocimientos escolares adquieren materialidad en la medida en que se inscriben en discursos que a su vez forman disciplinas y campos profesionales. Tanto los conocimientos de la escuela —la enseñanza literaria o la educación musical— como los conocimientos sobre la escuela —el magisterio, la legislación educativa o la psicología evolutiva— no son ajenos a todo un entramado que se asienta sobre actos y prácticas concretas. La cuarta y última parte de la obra recupera esta cuestión y plantea de nuevo casos específicos que "siguen la pista" a este tipo de procesos.

En definitiva, *Aulas con Memoria* hace una doble aportación a la historiografía de la educación en España, dado que por una parte pone en valor la importancia del patrimonio educativo de los distintos centros, a la vez que permite

avanzar hacia la integración de la dimensión material de los procesos sociales en los estudios históricos.

Rebeca Herrero Sáenz

Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio; Sánchez-Gey Venegas, Juana; Madariaga de la Campa, Benito (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer,* Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2011, 200 pp.

La Institución Libre de Enseñanza y La Asociación para la Enseñanza de la Mujer han editado una obra a la que debemos prestar especial atención. Si ya de por sí su título es lo suficientemente significativo para estimular su lectura, el subtítulo *Bosquejo sobre la Educación Española del Siglo XIX*, despierta el interés de cualquier lector.

El libro, dedicado a Josefina Aldecoa, aborda la transformación pedagógica femenina de la España de los siglos XIX-XX, consta de 200 páginas distribuidas en tres ensayos, con un magnífico prólogo de Salvador Ordóñez, Rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

El primero de los ensayos, escrito por Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, *A modo de preámbulo: algunas consideraciones sobre el espacio burgués y el imaginario femenino entre los siglos XIX-XX*, esboza la sociedad —burguesa— de la época y las transformaciones que tuvieron lugar en ella.

En el segundo apartado del libro, *El papel social de la enseñanza de la mujer a finales del siglo XIX*, Juana Sánchez-Gey Venegas analiza la aportación de Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, mujeres comprometidas y defensoras de los derechos femeninos, estudia algunos personajes femeninos de las novelas de Galdós de finales del siglo XIX, prototipo del realismo de la época. Y concluye con unas reflexiones sobre la importancia de *La sensibilidad femenina actual* y *una nueva forma de pensar y sentir la vida* a través de la mirada de la mujer en la filosofía.

El eje central del libro, *La educación de la mujer en el Krauso-institucionismo español de Fernando de Castro a Manuel Ruiz de Quevedo*, última sección del ensayo, que estudia Benito Madariaga de la Campa y que dedica a la Institución Libre de Enseñanza y a las distintas fundaciones en servicio de la mujer: el Colegio Internacional de Salmerón, el Ateneo Artístico y Literario de Señoras y las Conferencias Dominicales, la Escuela de Institutrices, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer. Sin olvidar el merecido homenaje —que el autor hace— a Manuel Ruiz de Quevedo, sucesor de Fernando de Castro en la dirección de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer.

Finalmente, el apartado de Apéndices con el que cuenta el libro, documentos originales como cartas; declaraciones; discursos; una reseña histórica y un registro de los profesores que trabajaron en la Asociación para la Enseñanza de la Mujer desde 1864 hasta 1914, unido a la linealidad de la obra y a los recursos —fotografías de personajes, paisajes y obras— motivan a una lectura amena que no dejará indiferente al lector.

Es cierto que los cambios que tuvieron lugar en la España del siglo XIX respecto a la realidad social de la mujer fueron fruto de la persistente actividad de muchos autores. Es necesario desta-

car —entre todos ellos— a Concepción Arenal, que como los Krausistas otorga a la instrucción de la mujer un papel fundamental, por su compromiso y defensa de la mujer en situaciones adversas.

María José Rainer Granados

Martín Gijón, Mario, *Los (anti) intelectuales de la derecha española. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos,* Madrid, RBA, 2011, 412 pp.

El presente libro plantea una cierta retrospectiva del pensamiento reaccionario del siglo XX tomando como hilo conductor una de sus múltiples y quizá más características fobias: aquella que se desarrolla contra la figura del intelectual, entendido como un pensador crítico de los problemas de su tiempo, heredero de la mentalidad ilustrada y comprometido con la acción transformadora de la sociedad. Obviamente, hay muchas maneras de ejercer esta tarea, la cual puede realizarse de modo más o menos responsable, más o menos honesto, con mejor o peor tino, pero lo que se discute aquí no es hasta qué punto el intelectual crítico o cívico ha sido fiel a su tarea (salvo en el contexto de la transición democrática, al que me referiré más adelante), sino el rechazo que su sola presencia ha suscitado en las ideologías ultra-conservadoras de la España del sigo XX. Un rechazo siempre violento y por momentos casi patológico, que en muchos casos sería irrisorio sin más de no ser por su alto grado de siniestralidad o por la gravedad de sus consecuencias: el hostigamiento de la inteligencia crítica, la condena de la expresión racional, la proscripción absoluta de cualquier forma de heterodoxia respecto de principios ideológicos en definitiva muy simples y a veces confusos, aunque sociológicamente exitosos, capaces tanto de movilizar masas de opinión como de inmovilizar conciencias, tanto de adaptarse a escenarios nuevos como de eternizar las ya existentes cuando son propicios. Así, bajo la lente, deformadora hasta lo grotesco, del tradicionalismo anti-ilustrado, la mística de la Hispanidad o el catolicismo reaccionario, amalgamado con elementos de esteticismo fascista, elitismo antidemocrático o, más recientemente, de neoconservadurismo político y ultraliberalismo económico, el intelectual es la personificación de todos los males. Junto a figuras adyacentes como el maestro de la escuela pública, es odioso —incluso "fusilable", se llegará a decir en la posguerra, en uno de los numerosísimos textos que documentan este trabajo— por su condición ya sea de ateo, inmoral y demócrata, hereje y librepensador, ya sea de anti-español, traidor a la patria e imitador de lo extranjero, ya sea de conspirador profesional y culpable del "caos" que desembocado en la guerra civil, ya sea de parásito y snob, afeminado y poco viril, progre, vividor y caprichoso. En definitiva, algo muy diferente del anti-intelectualismo que desde la década de los cincuenta se ha venido planteando y debatiendo entre los intelectuales —valga la paradoja— franceses y que, en cualquier caso, siempre ha necesitado figuras sustitutorias muy ambiguas. El anti-intelectual de la derecha española oscila así entre el sabio retirado y erudito, apologeta de la tradición y sumido en la adaptación libresca a un orden teocrático preconcebido, y el hombre de acción capaz de oponer la fuerza a la reflexión, pasando por el ideólogo contrarrevolucionario y salvapatrias, o el propagandista de una mística imperialista.

El presente libro reconstruye así, de manera sólida y muy documentada, una continuidad inquietante. No toda la derecha española del XX se reduce a fascismo y franquismo, pero sí discurre bajo esta oscura estela. ¿Dónde se ha quedado, entre tanto, el intelectual de la derecha ilustrada y dialogante? ¿o es que su presencia no ha sido significativa o sencillamente no ha existido, o se ha visto siempre coartado por la ideología ultra-conservadora, o ha terminado por identificarse con el enemigo por supuestas infidelidades? Este aspecto resulta en mi opinión difuso y quizá pueda echarse de menos alguna respuesta precisa a estas preguntas. En cualquier caso, resulta inquietante reconocer los aires de familia existentes entre los ideólogos de la derecha de antaño y la de hogaño, entre las soflamas de un Giménez Caballero y un Jiménez Losantos, por poner sólo un ejemplo. Aires de familia fruto de herencias indisimulables que serían cuestionables si no fueran oportunamente contextualizados y relativizados, cosa que el autor de este libro sí hace. Por otra parte, también resulta inquietante constatar el eclipse del intelectual crítico a partir de la transición democrática, salvo honrosas excepciones como la de Vázquez Montalbán. Hacia el final del libro también se muestra cómo numerosas revistas caracterizadas por su calidad intelectual y su sentido crítico fueron desapareciendo por entonces bajo la presión de la nueva industria cultural, dando paso a un periodismo de opinión conformista y frívolo. El intelectual crítico, resistente desde la izquierda, se verá así reemplazado, al menos parcialmente, por el opinador profesional y el columnista espectacular.

En definitiva, el presente libro construye un relato que podría discurrir entre la historia de las ideas y la historia política. No es lo primero porque se centra en aspectos combativos y mayormente ideológicos del pensamiento reaccionario español contemporáneo; tampoco es lo segundo porque acude constantemente a las fuentes de este (anti) pensamiento, revisando para ello multitud de textos. Plantea por tanto un enfoque original y singular, con algunas aportaciones valiosas por añadidura: recorre ámbitos poco explorados de la amplísima obra de Giménez Caballero, menos relacionadas con la estética (su faceta más conocida) y mucho más con la política; muestra los componentes totalitarios del primer franquismo, de los que algunos de sus ideólogos se jactan sin complejos; muestra también la incongruencia de términos o conceptos como el de "falangismo liberal", o la relevancia de Unamuno y Ortega como ejemplos de intelectual maldito; habla de la historia presente, a la que pone nombres y apellidos con un descaro que se agradece.

Antolín Sánchez Cuervo

Martínez Antonio, Francisco Javier; González González, Irene, (eds.), *Regenerar España y Marruecos: ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, 496 pp.

Costa, Joaquín, *Escritos agrarios de juventud (1864-1871)*, Tomo I, Tomo II, 2012, *Escritos agrarios de madurez. (1874-1890)*, Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch (coords.), Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2011, 582 pp. y 725 pp.

El libro editado por Francisco Javier Martínez Antonio e Irene González Gon-

zález bajo el título de *Regenerar España y Marruecos: ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX,* recoge dieciséis aportaciones de investigadores que, como se observa en el prefacio, son responsables de buena parte de los mejores trabajos realizados sobre el conjunto o sobre aspectos concretos de las relaciones entre España y Marruecos, esencialmente en los años del Protectorado (1912-1956). Estas aportaciones han profundizado y renovado el conocimiento sobre las acciones de España en Marruecos durante esos años, por lo que su llamada para esta obra viene a suponer un buen compendio de las aportaciones al tema y, por ello, una buena forma de acercarse a la accidentada historia entre España y Marruecos.

No obstante, el libro quiere centrarse en un periodo concreto, finales del siglo XIX, que en estos temas es como decir el tiempo anterior al Protectorado, aunque algunas aportaciones amplían el marco temporal y territorial. La presencia de España en Marruecos como potencia protectora propició que la devastadora acción militar, no sólo ocultase sino que impregnase todo pensamiento y acción anterior de una intencionalidad que esta publicación ayuda, sin duda, a clarificar. El libro es, en este sentido, una propuesta para poner el foco en aspectos —propuestas y acciones—, relacionados en especial con la educación y las actividades científicas como aportaciones a las ideas regeneradoras, que se desvanecieron ante el comentado impacto de las acciones bélicas posteriores. La vía mayoritaria emprendida por los autores del libro para abrir esta perspectiva ha sido la investigación biográfica de autores españoles y marroquíes, cuyas aportaciones en esta tarea no había sido en algunos casos suficientemente tratada. Desde luego el tratamiento biográfico hace posible observar la riqueza de ideas y propuestas, más allá de sus repercusiones, entre las acciones de esa España finisecular estigmatizada por las crisis coloniales.

La galería es rica e importante: desde la recreación en estos temas de un personaje clave en la política geográfica y colonial de la Restauración como fue Segismundo Moret, realizada por Carlos Ferrera, a la del alfaquí tetuaní Sidi Mfedal Afailal, poeta y matemático, músico e historiador, en el contexto de la controversia que la historiografía marroquí mantiene sobre la realidad de los movimientos modernizadores, y que el historiador Youssef Akmir concreta en las contradicciones entre modernidad y tradición producidas por el choque cultural; Eloy Martínez Corrales, por su parte, nos descubrirá el "imperialismo integral" de Enric Prat de la Riba, sintetizando los postulados de burgueses e industriales catalanes, que veían en Marruecos vía de acción del regeneracionismo catalán. Luis Urteaga, nos redibuja con trazo limpio, equilibrio y perspectiva la obra de una figura que merece una atención especial en el ámbito, pero no sólo, de los saberes geográficos, Eduardo Álvarez Ardanuy, en el contexto de sus trabajos cartográficos para la Comisión del Estado Mayor en Marruecos; mientras que Jesús Albert Salueña nos recuerda otro episodio militar del Estado Mayor, en este caso para organizar un cuerpo de Pontoneros en el ejército Marroquí. Por su parte, Martínez Antonio ahonda en la figura del médico militar Felipe Óvido Canales, uniendo su participación en los proyectos sanitarios españoles a sus tareas diplomáticas con los políticos liberales de la Restauración. José Luis Gómez Barceló lo hará igualmente con el también médico Celestino García y su aproximación al mundo ára-

be. María Rosa de Madariaga nos descubre la biografía del alfaquí M'hammed Adb-el-Krim el Jatabi, hermano menor del conocido Mohammed Adb-el-Krim el Jatabi, relatando sus estudios como ingeniero de Minas y su paso por la Residencia de Estudiantes en el contexto de los avatares del momento.

Bernabé López García pondrá los focos sobre otra figura relevante, la de Julián Rivera en el contexto de ese gremio "escaso y apartadizo" del arabismo peninsular y de la enseñanza del árabe en los centros Comerciales Hispano-Marroquíes y en las Escuelas de Comercio. Del aprendizaje del árabe en España tratará, desde otra perspectiva igualmente interesante, Manuela Marín. En esta línea educativa Irene González saca a la luz el origen y desenvolvimiento de las escuelas de la Alianza Israelita Universal y, especialmente, de Escuelas Consulares: una suerte de embrión del Instituto Cervantes, instaladas con el cambio siglo en el norte de Marruecos. En el otro ámbito de las acciones regeneradoras tratadas como proyectos colectivos, José Luis Villanova Valero, teje con referencias diversas las acciones territoriales realizadas o proyectadas en Marruecos desde la Sociedad Geográfica de Madrid, deteniéndose en los diversos planes de comunicación entre España y Marruecos. Jesús Merchán Gustems hará lo propio con las propuestas de los Centros Comerciales Hispano-Marroquíes impulsados por el que ha sido calificado como el último sabio español, Eduardo Saavedra. Carlos Cañete Jiménez, por su parte, realizará un repaso a los lugares ciertamente comunes, desde la perspectiva de lo que ha sido calificado como "africanismo antropológico" en el sentido de enlazar el origen de las comunidades peninsulares y norteafricanas, y en la misma línea Jesús Marchán Gustems tratará sobre las propuestas agrarias de Joaquín Costa para Marruecos.

Ampliando el ámbito territorial al mundo arabo-islámico, Bárbara Azaola Piazza y Miguel Hernando de Larramendi abren una interesante vía para entender los procesos de reforma y regeneración emprendida por el *Machreq* o Oriente árabe, en esa mezcla de reacción contra el colonialismo y de renacimiento cultural conocido como *Nahda,* que también alcanzaría a Marruecos.

El número y la variedad de las aportaciones impiden en una reseña de este tipo establecer un diálogo sobre los enfoques, afirmaciones, valoraciones o sobre los mismos modos narrativos empleados en cada caso, que desde luego pueden ser discutidos al hilo de las vueltas que se vienen dando a estos temas en los últimos 30 años. En el prefacio, Fco. Javier Martínez e Irene Gonzáles señalan algunas hipótesis interesantes que merecerían ser confrontadas para iniciar una nueva etapa más centrada en las preguntas y en nuevos enfoques que, como se apunta, en la reiteración de acontecimientos, fechas y personajes. De cualquier forma, quién conozca la obra de los autores mencionados podrá valorar sin más el sentido de las aportaciones que constituyen esta considerable obra.

Parece necesario, no obstante, sumar algo respecto al tema del Regeneracionismo, uno de los conceptos que articulan las aportaciones que recoge la publicación comentada. El centenario de la muerte de Joaquín Costa, conmemorado en 2011, personaje clave y central por excelencia, posibilita un acercamiento más concreto a sus aportaciones regeneracionistas y entre todos las publicaciones, amparadas por el Instituto de Estudios Altoaragoneses, destaco los dos tomos

de "Joaquín Costa, escritos agrarios", referente a sus textos de juventud (1964-1871) y madurez (1874-1890) editados por Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch. Estos autores, que llevan más de treinta años estudiando e interpretando la obra de Costa, han ido poniendo las claves para poder entender y articular su multifacética obra. La necesidad de complementar y apoyar la actividad agrícola del pequeño campesino —Costa se definía a sí mismo como un pequeño agricultor devenido en intelectual—, con las propuestas de una agricultura comercial en un mundo transformado por el vapor y la ruptura del statu quo, explican su intensa labor en el ámbito colonial entre 1882 y 1887 y dan respuesta a sus propuestas de una geografía comercial: propuestas que terminarían arrastrando tras de sí a las Sociedades geográficas en todas estas cuestiones.

José A. Rodríguez Esteban

Martínez, Peria, Juan Francisco, *¡Libertad o muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2012, 179 pp.

Juan Francisco Martínez Peria es un joven investigador del Departamento de Historia del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini de Buenos Aires, también trabaja como profesor de Historia y Sociología en varias universidades argentinas, tareas que compagina con la realización de su tesis doctoral en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. El magnífico libro de Martínez Peria que vamos a reseñar es el resultado de una minuciosa investigación sobre un tema que, hasta el momento, ha recibido muy poca atención historiográfica. Se trata de la revolución haitiana, la primera independencia de América Latina, cuya originalidad, según el autor, radica no solo en ser "la única rebelión de esclavos triunfante en el mundo" sino también en ser una revolución "social, anticolonial y radicalmente democrática". Martínez Peria pretende, con este libro, aportar luz a esta revolución silenciada y banalizada por la mayoría de estudiosos, que la han entendido como un reflejo caribeño de la Revolución Francesa. Siguiendo el dictamen del intelectual haitiano Michel Rolph Trouillot, el autor sostiene que dicho silenciamiento tiene su origen en "los prejuicios racistas y eurocéntricos que forman parte de la cosmovisión hegemónica en Occidente". Esta cosmovisión racista consideraba a los esclavos afrodescendientes como sub-hombres incapaces de llevar a cabo un proceso revolucionario de esas características. Martínez Peria se rebela contra este silenciamiento y se propone, con el rigor de un buen investigador, recuperar esta revolución "maldita", haciendo, por un lado, un apasionante recorrido por la historia de la isla desde su conquista en 1492, hasta su independencia en 1804. Y, por el otro, desglosando con detalle los distintos aspectos que intervinieron en el desarrollo de dicha revolución: esclavitud, racismo, colonialismo, etc. Para ello analiza, en primer lugar, el antiguo orden colonial, mostrando que, bajo el yugo francés, Haití llegó a ser, gracias a la explotación de medio millón de esclavos, una de las colonias más prosperas de América. Este orden racista y esclavista, empezó a hacer aguas en 1789, a partir del influjo de la Revolución Francesa y terminó explotando en 1791, cuando miles de esclavos se rebelaron en pos de la libertad universal. A partir de aquí se inicia todo el proceso revolucionario del que el autor da

cumplida cuenta, aportando detalles tan interesantes como escalofriantes sobre la vida y la cultura de los esclavos. Martínez Peria demuestra cómo la conjunción entre las ideas de la Ilustración y los elementos culturales de los esclavos (creole, vudú, etc) fue generando todo un ideario revolucionario que consiguió superar las limitaciones esclavistas y colonialistas de la Revolución Francesa, promoviendo la universalización de los derechos del hombre y el fin de la esclavitud y el racismo. De este modo, la revolución de Haití asumió un significado no sólo anti-esclavista, sino también anti-colonial, dando lugar al nacimiento de la primera nación independiente de América Latina. La conclusión del autor es que esta revolución no solo fue un hito en su época, sino que fue la más original y radical de nuestra historia.

Marta Nogueroles Jové

Medici, Alejandro, *La Constitución Horizontal: Teoría constitucional y giro decolonial,* San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C; Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Educación para las Ciencias en Chiapas, A.C;, 2012, 188 pp.

Alejandro Medici, intelectual argentino de sólida formación filosófico-jurídica, doctor en Derecho por la Universidad de Sevilla, docente e investigador en la Universidad de la Plata y en la Universidad de la Pampa, nos presenta en este trabajo un valioso estudio sobre los debates actuales de la teoría jurídica crítica y los procesos de democratización y de reforma constitucional en la América Latina contemporánea.

Partiendo de una fuerte disconformidad con la teoría jurídica dominante y los modelos constitucionales de raigambre nor-occidental, el autor, en la primera parte de su obra, postula una serie de aperturas teóricas, a partir de las cuales busca construir un original marco conceptual para comprender la compleja relación entre el derecho, el estado democrático y las abigarradas sociedades postcoloniales de América Latina. Así, poniendo en diálogo los núcleos conceptuales del proyecto modernidad/colonial, del pluralismo jurídico y de la concepción narrativa del derecho, Medici elabora un singular marco teórico mediante el cual, a la vez que desnuda y deconstruye los límites eurocéntricos del paradigma jurídico occidental, inaugura la posibilidad de una comprensión alternativa sobre la historia y la realidad social y legal de América Latina. Una cosmovisión crítica, que recorre en todas las páginas de su libro. En la segunda parte del trabajo, el autor analiza críticamente las concepciones tradicionales en torno a la tensión entre Estado de derecho y democracia. A su vez, a partir de las experiencias de reforma constitucional en Venezuela, Bolivia y Ecuador, propone nuevos criterios teórico-prácticos, con los cuales busca superar los déficits explicativos e institucionales del canon democrático tradicional, postulando la posibilidad de concebir y de realizar una profunda democratización de la democracia en la región, que rompa con la democracia representativa y abra el sendero hacia la democracia participativa, signada por una fuerte intervención popular en la cosa pública. Íntimamente vinculado con lo anterior, en la tercera parte del libro, Medici pasa revista crítica al neo-constitucionalismo europeo y norteamericano, mostrando sus límites y potencialidades desde Nuestra América.

Asimismo, analiza las reformas a las cartas magnas acontecidas durante la década de los 90 en diferentes países de la región, denunciando sus tensiones y su incongruencia entre el plano formal y real. A continuación, Medici aborda el nuevo constitucionalismo decolonial en Ecuador y Bolivia, mostrando como estos procesos reformistas han revolucionado la forma de gobierno, del Estado y el sistema de derechos, conformando una carta magna que da verdaderamente cuenta de la pluralidad cultural, jurídica, étnica y nacional de aquellas sociedades y que inaugura una democracia de alto nivel participativo, mediante la cual se ha dado un paso sustancial en la descolonización de dichos países postcoloniales. Por último, el autor analiza la cuestión de la naturaleza y la ecología política moderna, contrastando la manera en que la teoría jurídica tradicional y la perspectiva crítica decolonial han abordado el problema. Resaltando las tensiones entre ambas, aboga por la segunda como una interpretación capaz de reconstruir una relación más armónica con la naturaleza. En esta línea, apela nuevamente a los ejemplos de la reformas de Bolivia y Ecuador, como constituciones que han propuesto nuevas maneras de comprender la naturaleza, que no sólo reinstituyen tradiciones soterradas por la colonialidad del poder y del saber, si no que, a la vez, pueden aportar la solución de los problemas derivados de la super-explotación del medioambiente.

Como corolario de estas hondas reflexiones, Medici, en consonancia con las enseñanzas del teórico brasileño Luiz Fernando Coelho, postula una noción alternativa de constitución, mediante la cual pretende superar la concepción vertical, jerárquica y monocultural típica del positivismo jurídico tradicional. Propone el concepto fecundo de constitución horizontal: "(…) la constitución así entendida, no ocupa el vértice en una hipotética pirámide. El reconocimiento del hecho del pluralismo nacional, cultural, político, jurídico, regional, ecológico supone que ella está en el centro de un conjunto de reenvíos, de una ecología de saberes, identidades y normatividades, a las que articula entretejiendo narrativamente y a las que en una cierta manera, habita."

A modo de conclusión, podemos decir que esta es una obra sumamente interesante que presenta, desde una perspectiva original y crítica, un análisis profundo sobre la filosofía jurídica y los complejos procesos de reforma constitucional en América Latina. Una obra ineludible para comprender el pasado, el presente y el futuro de la democracia y el derecho en la región.

Juan Francisco Martínez Peria

Millán-Puelles, Antonio, *Obras completas I,* Presentación de Alejandro Llano, Madrid, Ediciones Rialp /Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea, 2012, 367 pp.

La edición de las obras completas de un autor, cuando lo son de veras, sólo puede llevarse a cabo en puridad después de su fallecimiento. Antes, ciertamente, podemos hallar recopilaciones más o menos generosas, pero sólo debiera llevar el reclamo de "completa" la edición de aquellos que por haber desaparecido ya no pueden añadir una tilde a su escritura. Sin embargo, hay casos que en vida del autor, y muy activa aún por cierto (Camilo J. Cela en 1990, o Ramón J. Sender en 1976), se han publicado sus "obras completas" cuando en realidad estaban

todavía produciendo; quiere decirse que no podían ser realmente completas.

Sin embargo, en el caso que nos ocupa estamos ante un proyecto de edición que, efectivamente, recoge todo lo que don Antonio Millán Puelles (1921-2005) ha dejado publicado en el momento de su fallecimiento, que es casi todo lo que escribió de filosofía, pues como afirma el presentador de la edición, el Profesor Alejandro Llano, uno de los impulsores de la misma, Millán Puelles publicó en vida la mayor parte de su obra. Y a muy pocos se le ocultará la oportunidad de reunir las obras del filósofo, pues algunos de sus libros no sólo están agotados sino que son difíciles de hallar incluso en bibliotecas especializadas; y no digamos los artículos o capítulos de libro, que también entran en el proyecto de edición. Perdidos estos materiales en infinidad de revistas, periódicos y libros varios de autoría colectiva, constituyen un recurso imprescindible para conocer no sólo el conjunto del pensamiento del autor, sino la "marcha" que ha ido siguiendo en el curso de los años.

Esta edición, promovida por antiguos discípulos y amigos de don Antonio, y editada por la veterana y prestigiosa editorial Rialp en colaboración con la Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea, se proyecta en doce volúmenes, y se publicarán los textos en el estado en que el autor los entregó al público, sin introducciones ni aparato de ninguna clase, sin bajar a cuestiones de crítica textual o biográfica. En la reunión de los escritos se han tenido en cuenta la cronología y la temática dando prioridad a aquella, y —eso sí—, en los casos de libros editados varias veces en vida del autor, optando siempre por la última versión. Se desea simplemente ofrecer una edición sencilla, fiable, limpia de una erudición a veces molesta a quienes no son especialistas; una edición que ayude a entrar en contacto en la forma más llana posible con una de las obras filosóficas españolas de mayor coherencia y relieve que ha habido entre nosotros de medio siglo acá. La parte más consistente, al menos desde el punto de vista estructural y cualitativo, caerá naturalmente del lado de los libros propiamente dicho, que son más de veinte en el haber de don Antonio: desde el primero que vio la luz en 1947 (*El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*) hasta el último, inacabado (*La inmortalidad del alma humana*), publicado en 2008. En este primer volumen se incluyen, además del referido de 1947, dos libros más: *Ontología de las existencia histórica* (1955) y *La claridad en filosofía y otros estudios* (1958).

Don Antonio Millán Puelles es una figura imprescindible del panorama filosófico español de la segunda mitad del siglo XX y comienzo del XXI. La imagen que de él íbamos formando muchos jóvenes de mi generación se ha mostrado con el tiempo radicalmente falsa. Encorsetado en los años 60 como escolástico (palabra que entonces se usaba como hacha de guerra para descalificar a cualquier pensador tachado de conservador), no nos dábamos cuenta de que no todo pensador cristiano, y aun católico, era tomista rígido ni escolástico pedisecuo… ¿Y qué, no tenían derecho a serlo? Pero démoslo como algo indeseable entonces por creer algunos que dicho pensamiento no respondía a los problemas del momento y, por tanto, había que evitarlo como rémora que entorpecía el nacimiento de tiempos mejores. En verdad, inmersos en dialécticas de vario signo y en esquemas estructuralistas o analíticos, o en "juegos" más o menos inocentes en que la

literatura se esforzaba por disfrazarse de filosofía y viceversa, lo que muchos profesores jóvenes del momento rechazaban era el pensamiento que venía de la tradición antigua y medieval, fuera o no escolástico, sin darse cuenta que para oponerse esgrimían argumentos tan "magisteriales" al menos como sus oponentes, sólo que las tradiciones donde apuraban sorbos eran otras. ¡Cuánto más jugo filosófico se hubiera sacado en las décadas de los 60-70 de haberse puesto aquellos jóvenes a confrontar con conocimiento de causa las indeseadas tradiciones con las nuevas recién aparecidas.

Pero no, si algunos se atrevieron, otros, arrastrados por los líderes o por objetivos marcadamente políticos, se limitaron a quedarse tan pancho a la puerta de las obras tildadas de "escolásticas" (lo fueran o no de verdad), sin asomarse siquiera a los índices de materia. Y conste que en aquella época no fueron sólo los autores llamados "escolásticos" los que sufrieron las consecuencias del cordón sanitario interpuesto por lo "progre" y "moderno" de entonces. Autores como Unamuno, Ortega y Zubiri… (María Zambrano vendría después) —apartados antes por ideologías de otro signo— fueron apartados ahora también de la fiesta filosófica en la que actuaban de anfitriones tantos jóvenes profesores del momento (los famosos PNN), hoy ya jubilados o a las puertas de la jubilación… Estos mismos ya no son lógicamente lo que eran, ni tampoco el ambiente filosófico que se respira. En un clima de mayor comprensión, algunos de aquellos, sin abandonar del todo sus antiguas posiciones, han renovado sus armas poniéndolas en contacto y contraste con filosofías antes proscritas. Y es que por encima de todo ha triunfado en ellos la vocación filosófica, para la que toda obra, siempre que tenga una mínima altura, es como un continente por explorar y del que es posible extraer algo bueno que alimente el propio pensamiento y la misma conducta.

Pues bien, uno de esos continentes por explorar se ofrece ahora al público por entregas a partir de este primer volumen. El lector hallará en miles de páginas la labor de un pensador católico, grandísimo fenomenólogo de la estirpe de los grandes del siglo XX, fueran o no cristianos. Nos ayuda a adentrarnos en tamaño bloque Alejandro Llano, metafísico, que en breves páginas nos da algunas claves para leer con provecho a un filósofo "escolástico y tomista" (¡) que en 1958 decía que los estudios que integraban el libro que entonces publicaba "son un testimonio coherente de una manera de concebir la filosofía en actitud de diálogo y esencial apertura" (p. 253). Son en efecto esas cualidades de su método de trabajo las que han permitido a don Antonio circular *libremente* por toda la historia de la filosofía y tratar casi todos sus temas capitales para fundar nada menos que una doctrina de la libertad y de liberación humanas. A algunos parecerá extraño que un filósofo enmarcado en la tradición tuviera la obsesión de pensar la libertad para ejercerla a tope. De ahí su inmersión en la estructura de la subjetividad, intentando superar las tensiones entre la filosofía trascendental y la metafísica del ser; de ahí su esfuerzo por perseguir la verdad más allá de la dispersión de los saberes y del relativismo antropocéntrico; de ahí, en una palabra, su actitud realista, que no se identifica sin más, como ha hecho ver hace ya muchos años Rafael Alvira, con el realismo aristotélico-tomista. Su realismo pugnaba por desrealizar la representación, al contrario de lo que habían practicado racionalistas e idealistas, cuyo

intento fue, como apunta Alejandro Llano en su presentación, "conferir realidad a las representaciones en cuanto tales, es decir, en el afán por acercar tanto la objetividad a la realidad que [acabaron] por confundirse" (p. 16-17).

Es en este primer volumen donde encontramos ya un buen trazado del camino por recorrer. En él podemos observar cómo desde el comienzo de su aventura intelectual, ha procurado Millán Puelles poner las bases de su antropología trascendental, que es tal vez su aportación más original al mundo filosófico y la clave de toda su obra. Lo vemos aquí en estas páginas conjugar tempranamente registros de diverso origen: desde la filosofía griega y escolástica a la fenomenología de varia tradición (Husserl, Hartmann, Scheler, Jaspers), evitando tomar una sola dirección. ¿Estamos pues ante un pensador ecléctico? Ni mucho menos: él mismo, saliendo al paso de posibles tergiversaciones de su estilo metodológico, abierto y dialogante, manifestó en 1958 que su labor "está inspirada en una metafísica de perfil definido, mas no exenta, por ello, de capacidad evolutiva y de poder de asimilación. Tal es la metafísica de la analogía del ser, la que mejor sirve, por principio, para una efectiva *integración crítica* de la totalidad del pensamiento filosófico" (p. 253). Demás está decir que esa metafísica es la que le permite "mostrar, con una serie de hechos, la posibilidad de aquella integración desde la base de una filosofía del ser, que es, a la par, histórica y suprahistórica. Renunciar, por sistema, al valor suprahistórico del pensamiento es, en último término, un modo de escepticismo que esconde su íntima contradicción bajo la falsa modestia de la relatividad" (p. 253-254.). Es claro, pues, que con Millán Puelles no estamos en la modernidad, pero tampoco en la postmodernidad. Digamos sencillamente que fue un renovador de la filosofía en la línea de la tradición, injertando en esta, como hicieron en su época otros pensadores, como Rosmini o Balmes por ejemplo, grandes corrientes de pensamiento nacidas en los tiempos modernos hasta nuestros días.

Digamos finalmente que la edición que se nos ofrece es mejorable, a pesar de su notable, bienvenida y útil sencillez. No se comprende, por ejemplo, cómo no se ha dotado al volumen de un índice de nombres y de materias, que hubieran hecho mucho más aprovechable el recorrido. Supongo que estos índices serán incluidos en el tomo que cierre las obras completas, así como una biografía esencial del autor que dé ciertas claves de comprensión externa de su obra. Sería también muy conveniente se incluyera un elenco de estudios consagrados a analizar la obra y pensamiento del autor, así como las tesis doctorales a él dedicadas. Y claro, puestos a señalar posibilidades, ¿por qué no incluir en esta serie de obras completas un nutrido epistolario…?

En fin, a pesar de sus buscadas limitaciones, esta edición dará la oportunidad a muchos, en un momento de especial decaimiento especulativo y hegemonía del llamado pensamiento "débil" o "fragmentario", de entrar en contacto con uno de los filósofos españoles contemporáneos de más clara vocación metafísica y, a la vez, de no disimulada voluntad de estilo, sin por ello rehuir el carácter técnico de todo trabajo filosófico propiamente dicho. Puede aplicarse a los libros incluidos en esta primera entrega, el juicio que Gonzalo Fernández de la Mora hizo al comentar un libro suyo de 1962: "la densidad del pensamiento se mantiene en cada página, y muchas veces a un alto nivel de abstracción. Por todo ello

[…], a pesar de su claridad expositiva y de su terminología unívoca, requiere un estudio reposado. No es un libro ameno o de evasión. En algunas ocasiones, la comprensión es difícil para el lector poco familiarizado con la filosofía" (*Pensamiento español 1963*. Madrid: Rialp, 1964, p. 58).

Digamos para terminar esta breve presentación, que aun siendo de metafísica lo que se cuece en estas obras completas, su eje es el hombre y su libertad, uno de los temas clave de toda nuestra historia filosófica. De ahí el doble interés que tiene para nosotros el pensamiento de Millán Puelles: como filósofo sin más y como filósofo *español.*

Antonio Heredia Soriano

Montero Reguera, José, *Cervantismos de ayer y de hoy: capítulos de historia cultural hispánica,* Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2011, 334 pp.

En 1605 se publicó *Las aventuras del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes, obra magna del autor y pieza fundamental en la historia de la literatura universal. Desde entonces han sido numerosas las ediciones críticas así como los estudios que en torno a la obra se han publicado. El grueso de todo este compendio de análisis, comentarios, interpretaciones y estudios se recoge bajo el concepto de *cervantismo.* En torno a este trabajo exegético versa el libro de José Montero Reguera.

Cervantismos de ayer y de hoy repasa la hermenéutica en torno a la vida y obra de Miguel de Cervantes. No obstante, y tal y como el propio Montero advierte en el prólogo de su libro, no se trata tanto de hacer una historia del *cervantismo* como de recalar en los datos y aportaciones interesantes y críticas en torno al autor moderno y su obra, más allá incluso de la figura de Don Quijote.

Ordenadas de modo cronológico, el libro de Montero se divide en tres apartados que abarcan desde el siglo XVII hasta el XX, llevando a cabo una labor multidisciplinar de lectura en aras de una comprensión rigurosa de la obra cervantina. Las primeras interpretaciones de la obra incidían en una vertiente lúdica que, poco o nada, tienen que ver con la elaboración de ese gran edificio simbólico y conceptual en que se ha convertido el *cervantismo.*

Del siglo del Quijote al Siglo de las Luces titula Montero la primera parte de su estudio. En ella, el autor analiza los primeros años de vida del *Quijote*, llegando a adentrarse, incluso, en las primeras interpretaciones de la obra más allá de su dimensión lúdica. Esta tradición hermenéutica se enfatizará en los siglos XVIII y XIX, momento en el que los autores románticos alemanes profundizarán en una interpretación simbólica y filosófica de la obra cervantina. Como bien afirma Montero, el *Quijote* se convierte, para los románticos, en el modelo a seguir en la elaboración de sus novelas. Y esta es práctica común no sólo entre los alemanes sino, también, entre franceses, ingleses y españoles, que consideraban al hidalgo como arquetipo de héroe moderno. Este héroe, a simple vista un soñador cuya conciencia no habita en su tiempo, concentra en su acción las diatribas esenciales entre la ficción y la realidad, sus contradicciones y problemas de correspondencia así como los nexos entre esta problemática y el espíritu humano. Montero destaca, asimismo, cómo en el

contexto ilustrado el *Quijote* es considerado un texto clásico. La importancia de ello radica en (además del propio reconocimiento que adquiere la obra cervantina) la coincidencia de esta circunstancia con la defensa de la pureza y valía de la lengua española frente al latín, al gongorismo así como al galicismo cada vez más en boga. El *Quijote* se sitúa así como el paradigma de la novela moderna, una nueva novelística que incorpora en sí elementos filosóficos, históricos y lingüísticos.

El segundo apartado del estudio de Montero, titulado *De la Ilustración al Romanticismo*, se centra en los nuevos modelos exegéticos en torno a la obra cervantina. Se detiene en la figura de Juan Antonio Pellicer (1738-1806), bibliotecario en la Real Biblioteca y gran erudito que, además de rescatar antigüedades históricas y literarias, fue un gran cervantista y autor de una de las ediciones más importantes del *Quijote* en su tiempo. Montero repasa, también, las figuras de Diego Clemencín (1765-1834) así como la del Duque de Rivas (1791-1865). El primero de ellos tuvo una vasta formación en Filosofía y Teología, una de las claves, quizás para su incursión simbólica y conceptual en la obra cervantina. Entre 1823 y 1827 elaboró un *Comentario* al *Quijote* de gran calado entre los estudiosos, incluso, en la actualidad. En la interpretación de Clemencín se recogen tanto los elementos característicos y destacables de la historia como las posibles imperfecciones y artificios del *Quijote*. Por último, Montero nos remite al cervantismo del Duque de Rivas, más concretamente a las relaciones del hidalgo moderno con el personaje principal de *Don Álvaro o la fuerza del sino.* Rivas está plenamente influido, según Montero, por Cervantes y Calderón en relación al paradigma de héroe romántico, cuyos rasgos distintivos (dignidad y melancolía) están plagados de reminiscencias quijotescas.

La tercera y última parte de la obra de Montero, *El siglo XX*, se detiene en las relecturas e interpretaciones de la obra cervantina en la última centuria. En este tiempo, es necesario destacar la celebración del tercer centenario (1905) de la publicación de la obra, momento en el que emergen ensayos como *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Miguel de Unamuno. En un clima bañado por el desastre del 98 y el florecimiento de una nueva generación de intelectuales (la del 98, con autores como el ya citado Unamuno, Pío Baroja, José Martínez Ruiz —*Azorín*— y Antonio Machado, entre otros). Más adelante, José Ortega y Gasset publicará las *Meditaciones del Quijote* (1914), considerada por la crítica como un ensayo sobre las nuevas teorías de la novela. En este tiempo emerge, no sólo una nueva novelística que rompe con el canon realista —naturalista sino, también, un nuevo filosofar plagado de incursiones literarias. Y es la obra cervantina la impulsora de todo ello. Montero analiza en el tercer apartado de su estudio las relaciones entre Cervantes y Andalucía en cuanto a la gran influencia que supuso en su obra, señalando, incluso, la importancia de la región en el *Quijote* (el camino real a Sevilla, las referencias a la cárcel real de Sevilla…), si bien, en las posteriores obras cervantinas no habrá una referencia tan explícita sino, por el contrario, nos remitirá a la nostalgia de la región. Asimismo, Montero nos remite a otros aspectos esenciales en la configuración del *cervantismo* como las críticas en torno al *Quijote* en la primera mitad del siglo XX, las evocaciones azorinianas de la obra así como, también, la

importancia y visos de futuro de la Asociación de Cervantistas, creada en 1988. En este siglo se suceden los congresos y actividades dedicadas al ya universal escritor español, algo que destaca Montero en pro de la vigencia de los estudios cervantinos.

Cervantismos de ayer y de hoy supone una minuciosa y necesaria recopilación de trabajos en torno a la figura y la obra de Miguel de Cervantes. Con su estudio, José Montero logra, en clave crítica y hermenéutica, destacar las principales vertientes de desarrollo del *cervantismo*, incidiendo en los aspectos literarios, filosóficos, históricos y geográficos de la obra de Cervantes como responsable de asentar gran parte de las bases de la literatura contemporánea.

María Rodríguez García

Mora García, J.L.; Manzanero, Delia; González, Martín; Agenjo, Xavier (eds.): *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*. *X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Ed. Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico y Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social (USC), Madrid, 2013, 553 pp.

La habitual condición nómada de la Asociación de Hispanismo Filosófico se contagió esta vez del galaico espíritu peregrino, desarrollando en colaboración con el Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social de la Universidad de Santiago de Compostela las "X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico" entre los días 13 y 15 de abril de 2011. Las Actas de aquellas Jornadas ven ahora la luz bajo el título *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*, auspiciadas por el cuidadoso trabajo de las tres Instituciones (—Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico y Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social—) que generosamente las editan para que todos podamos disfrutarlas. Esta sabia costumbre viajera de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) goza de una larga tradición ibérica, llevando sus anuales simposios por Madrid, Salamanca, Barcelona, Lisboa, Santander y en esta ocasión Santiago de Compostela, y logrando siempre implicar tanto en la organización como en la celebración de dichas reuniones científicas a los Departamentos oriundos. Evidentemente, este peregrinaje de la AHF se fundamenta en una encomiable y necesaria intención anterior: la condición de descentralizar, tanto las tareas de gestión organizativa, como el desarrollo del conocimiento mismo del saber hispánico. De este modo, facilitan la apertura hacia la periferia, promoviendo la comprensión del hispanismo como un fenómeno "*excéntrico*" capaz de desarrollarse en el múltiple común denominador de la diversidad cultural. El pensamiento es universal e histórico, pero a condición de ser también identidad local y tradición. Esta paradoja metafísica, que alberga la identidad en la diferencia, posible cuando renunciamos a localismos excluyentes y a universales abstractos, constituye la naturaleza y el sentido de una Asociación dedicada al estudio de la relación cómplice entre el pensamiento hispánico y el cosmopolitismo, más allá de sordos dualismos. Este es, a mi parecer, el objetivo último con el que se encontrará el lector de esta *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*.

Se trata de una obra que pretende visibilizar la tradición hispánica, fuere

oscurecida por las sombras creadas al abrigo de las más rutilantes figuras de la filosofía moderna europea, fuere secuestrada por fenómenos tan sombríos como el franquismo, cuya penumbra terminó por confundir esta "historia secuestrada" con la conciencia de "ausencia de saber" en aquellos tiempos de barbarie. Estas Actas contribuyen a la recuperación abnegada, laboriosa y enciclopédica de la tradición hispánica, dispersa y fragmentada por fortuitos acontecimientos históricos, olvidada en la lejanía de los siglos, condenada exclusivamente a la tradición local o silenciada por el exilio a ese "córner" de Europa que es la Península Ibérica o a ese "sur" de América que son los Estados Hispánicos. En mi opinión, el propósito de esta *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas* consiste en crear conciencia de la necesidad de recuperación del saber del hispanismo como un saber universal, capaz incluso de dialogar con la Modernidad (—crítica y en crisis—) y cuya condición de posibilidad es la suma de múltiples y diversas identidades, de las que cada una es a su vez el todo de las partes en una interminable complicidad dialéctica. Al presente objetivo se destinan estas 553 páginas de hispanismo filosófico que hacen de esta obra un necesario libro de consulta para todos aquellos que se dedican de algún modo, directa o indirectamente, a la cuestión del pensamiento hispánico. Son 26 excelentes trabajos escritos tanto por Catedráticos veteranos como por jóvenes investigadores, doctores y doctorandos, todos ellos testimonios de la apertura y pluralidad del hacer de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y a la vez testimonios de la riqueza de las reflexiones filosóficas que el lector encontrará en estas Actas, bien a modo de sustanciales reflexiones sobre aspectos clave de nuestro pensamiento, o bien como ejercicio de catalogación de algún elemento o época determinada del extenso legado de nuestra tradición, es el caso de los trabajos del Prof. Xosé Luis Barreiro Barreiro, Gerardo Bolado y Xavier Agenjo que, como co-editor de esta obra y Director de Proyectos de la Fundación Ignacio Larramendi, plasma los quince años de colaboración habidos entre esa Fundación pionera del "humanismo digital" (como muestran sus esfuerzos por la construcción de una extensa y rigurosa catalogación digital del pensamiento español aplicando la hipervinculación semántica a la gestión documental) y la Asociación de Hispanismo Filosófico que desde sus inicios agrupa a los especialistas en la Historia del Pensamiento español. Esta obra es, por tanto, el resultado de la colaboración de estas dos Instituciones hermanas que se aproximan al mismo fenómeno del pensamiento hispánico desde tareas y metodologías diferentes.

Estructuralmente, esta *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas* se nos presenta en dos partes. Una primera parte, integrada por cinco trabajos que, coincidiendo intencionadamente con la celebración de las X Jornadas en Santiago de Compostela, se dedican a la filosofía y filósofos gallegos, bien de adopción como es el caso del trabajo dedicado al uruguayo Carlos Gurméndez o bien de nación como los dedicados a Rafael Dieste y Xoán Vicente Viqueira. Una segunda parte, consta de 21 trabajos agrupados en orden cronológico, con especial dedicación al s.XX, y a su vez reagrupados entre sí en razón de su temática.

Más concretamente, hay trabajos monográficos sobre autores españoles, (—algunos desconocidos para el público en general como son Bernardo Clariana o Casiodoro de Reina, otros más estudia-

dos como Unamuno, Ortega o Machado—) y también trabajos sobre autores no españoles, aunque hispanos como son Bolívar Echevarría, Eduardo Calcaño, Octavio Paz o Leopoldo Marechal. Además, atendiendo no sólo al origen de los pensadores, sino a las propuestas que nos presentan los 27 autores que conforman esta obra, podríamos dividir sus aportaciones en cuatro grandes grupos: a) unos artículos se centran en determinados elementos claves para la mejor comprensión del autor tratado; b) otros estudios tratan de corregir malversas hermenéuticas, caso del artículo del Prof. Nel Rodríguez que es una enérgica respuesta ante la malintencionada interpretación de la obra de Ortega como inspirador del fascismo español; c) algunos trabajos se centran en la recepción que han tenido pensadores no hispánicos en autores hispánicos, como detalla el Prof. Marcelino Agís explicando las recíprocas relaciones establecidas entre el francés Paul Ricoeur y nuestras Universidades; d) también podrá encontrar el lector trabajos de exhaustiva documentación y catalogación del legado de nuestra tradición y producción filosóficas, como ejemplo tenemos la valiosa aportación de Xavier Agenjo, Francisca Hernández y Patricia Juez que ofrecen un diagnóstico de la incorporación de los textos de la Biblioteca Virtual de la Escuela de Salamanca, aplicando "técnicas bibliométricas" capaces de señalar los asuntos de mayor interés y más investigados por nuestra comunidad filosófica hispánica.

El Prof. Xosé Luis Barreiro Barreiro, (—homenajeado en las "X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico" por su larga trayectoria como Catedrático de la Universidad de Santiago, con una obra titulada *Fidelidade á terra* editada por el Prof. Javier Barcia y una excelente exposición fotobibliográfica comisionada por el Prof. Martín González—), abre esta *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas* con un estudio sobre la recepción del pensamiento gallego en el último cuarto de siglo, donde se incluye una amplia relación de trabajos realizados por él y su grupo de investigación a favor de la reivindicación de la identidad nacional gallega. Articula su propuesta de recuperación en tres modos: a) la recuperación propia del pensamiento gallego; b) la recuperación del pensamiento gallego en la época contemporánea y c) la recuperación académica del pensamiento gallego, en la que él mismo tiene realizada una labor extensa y relevante como ponen de manifiesto sus funciones de coordinación de los *Cuadernos de pensamento,* del *Diccionario-Enciclopedia do Pensamento Galego,* de la obra colectiva *O Pensamento galego na historia,* de la revista *Roteiros* o de los bianuales "Congresos luso-galaicos de filosofía" entre otras muchas obras y actividades que hacen del Prof. Barreiro Barreiro un referente en la cuestión de la recuperación académica de la filosofía gallega. En esta ocasión, el Prof. Barreiro dedica especial atención a la "trinidad artábrica" (—Santiago Montero Díaz, Antonio Míguez Rodríguez y Carlos Gurméndez—) como una de las tendencias destacadas en el pensamiento gallego contemporáneo.

El siguiente trabajo pertenece al Prof. Andrés Torres Queiruga (USC), miembro de la Real Academia Galega y teólogo de referencia en la cultura hispánica, es además autor de numerosos estudios sobre la "filosofía de la correlación" del pensador gallego Amor Ruibal. En esta ocasión, con su "Apoloxía teolóxica do Deus dos filósofos" plantea de nuevo la cuestión de la correlación de la doble verdad, pero proponiendo una nueva for-

mulación: la de una "razón ampliada" abierta a las diferentes dimensiones de la experiencia, capaz de intuir, valiéndose de la *reducción fenomenológica*, un infinito donde coinciden filosofía y teología, el dios de la peregrinación filosófica con el dios de la reflexión teológica.

El Prof. Arturo Casas (USC), apoyado en una extensa relación bibliográfica, nos conduce a la especificidad hermenéutica de la obra de Rafael Dieste, lazarillo gallego de María Zambrano, como singularidad de *La vieja piel del mundo*.

Ramón Regueira Varela, fundador del Aula Castelao de Filosofía, articula en tres hipótesis y trece tesis su investigación sobre el pensamiento de Xoán Vicente Viqueira, a través de las cuales nos presenta a este filósofo gallego de las ciencias sociales.

El Prof. José Luís Mora (UAM), Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, cierra esta primera parte de la obra con un hermoso artículo que nos propone a Carlos Gurméndez como ejemplo de "pasión racional". El Prof. Mora establece, como guía de lectura, tres etapas en el pensamiento de Gurméndez: a) la recuperación de la dimensión del pensamiento de Marx y Engels a propósito de su artículo revisionista "Georg Lukács y la crisis del marxismo", en el que supera las reducciones sociologistas y econominicistas de la rigurosa aplicación del método dialéctico, en favor de una revisión del marxismo al servicio de un humanismo real; b) la recepción del origen del existencialismo, (—a propósito de su artículo "Existencialismo y marxismo"—), que a su juicio surge de la insuficiencia teórica del marxismo para la comprensión de la subjetividad, creándose un vacío que se manifiesta en la *situation* trágica del ser humano, como significa toda la obra de Sartre; c) la búsqueda de salida del nihilismo, la conjura de esa absurda condición trágica es para Gurméndez una urgencia que plasma en "La última palabra de Heidegger", disolviendo el irracionalismo en un humanismo vitalista timoneado por la "pasión racional", a cuya profunda comprensión dedica la última etapa de su producción intelectual con obras como *La teoría de los sentimientos* o *El tratado de las pasiones*. Toda acción es alimentada por la pasión en permanente relación dialéctica con la realidad para conjurar el totalitarismo moderno y trágico de la razón pura. Esta "pasión racional" es la devolución del *sujeto trascendental* al *hombre de carne y hueso*, es la forma que el hombre tiene de volver a buscar su salvación en la Naturaleza y no frente a ella, tal y como nuestra Rosalía de Castro proponía de forma semejante en su comprensión de la "saudade".

Abre la segunda parte de las Actas, un trabajo que versa sobre una figura apenas estudiada del s. XVI, Casiodoro de Reina. La Profª. Mª Martín Gómez (Universidad de Salamanca) nos aproxima a la figura de este religioso jerónimo español que propone un nuevo modelo de racionalidad cuestionando las raíces profundas de la tradición del pensamiento católico más ortodoxo. Se trata de un protestante que huye de la España inquisitorial en búsqueda de una libertad religiosa que no termina de encontrar tampoco en la Inglaterra de la Reina Isabel I. Allí comienza la primera traducción de la Biblia hecha al castellano, la *Biblia del Oso*, que le valió su condición de "protestante", ya que, aunque trinitario, siempre sostuvo la propuesta de ruptura con un modelo de "unidad ortodoxa".

Xavier Agenjo nos describe en su trabajo el proyecto de adaptación de la Biblioteca Virtual de la Escuela de Sa-

lamanca a las novedosas tecnologías informáticas y a la normalización actual de los procesos de catalogación, resultando una exhaustiva cartografía de la filosofía hispánica de tremendo valor de uso para los investigadores de esta área de conocimiento.

El Prof. Jesús Pedro Payo de Lucas nos relata la excepcional importancia que el krausismo de segunda generación confiere a la cuestión del estado de la ciencia en la España de Giner, siempre próximo a las intenciones reformistas y modernizadoras propias de una comprensión "contrapositivista", —lógica, metafísica y enciclopédica—, de la ciencia. Este trabajo se centra especialmente en la defensa krausista del libre discurso científico en España desde el evidente convencimiento de la importancia de la ciencia como fórmula de regeneración de la decadencia de nuestra sociedad, de liberación frente al catolicismo contraevolucionista, de promoción de la independencia ilustrada de espíritu en el ejercicio de la responsabilidad intelectual y la capacidad de transformación histórica. En concreto, Gloria da Cunha, nos acerca en su trabajo la figura del pensador venezolano Eduardo Calcaño, cuya también condición de krausista le valió la condena al silencio, anonimato y olvido en un Estado dominado por el discurso positivista.

Mención de homenaje especialmente afectuoso requiere el último trabajo del Prof. Janusz Wojcieszak (Universidad de Varsovia) sobre la relación entre la parte poética y la parte ensayística en la obra del mexicano Octavio Paz. La vertiente de creación y la vertiente de reflexión se estrechan en una interrelación inseparable a lo largo de su obra, alumbrando la "Razón ensayística" como expresión de la frontera entre lo fugitivo del componente poético y lo permanente de la crítica moderna; una "razón ensayística" que más allá del absolutismo propio de los *tratados* cientificistas modernos, confiere a la obra de Paz una dimensión estética y contemporáneamente escéptica que hace de él, en términos del Prof. Janusz Wojcieszak, un "poeta-ensayista-artista" abiertamente crítico con la Modernidad .

El trabajo del Prof. Nel Rodríguez Rial (USC) supone un alegato de defensa de la figura de Ortega en lo que a su militancia y pensamiento político respecta ante el prejuicio extendido entre algunos críticos que hacen de este pensador un pensador "protofascista", próximo a la Falange y reaccionario ante los ideales de la II República. Nada más lejos de estas acusaciones se sitúa el Prof. Nel Rodríguez que ofrece al lector tres claves que desbaratan aquellas interesadas interpretaciones: a) Ortega hereda de la generación anterior una España patológica, fanática y desvertebrada, acusada de males que impedían la salud futura de este país, que sin duda el propio Ortega vivía como "problema" y ante el cual reacciona, en un responsable ejercicio de pedagogía filosófica, a favor de refundar el Estado desde principios constitucionales cuyo plan organizativo sería un adelanto del modelo del Estado democrático de las autonomías; b) Ortega es sensible a la crisis de la democracia y reacciona con una abierta defensa de la "acción indirecta" propia del diálogo político en el seno de las Instituciones democráticas, frente a la "acción directa" del uso de la fuerza ilegítima que crece en y con el debilitamiento y desprestigio interesado de las Administraciones públicas, que el propio Ortega reclama como espacios de participación activa de la vida política, social y económica del ciudadano; c) Ortega siempre se mostró favorable a

la construcción de un Estado que fuese más allá de la "patria secuestrada" por el nacional-catolicismo, más allá de la "racionalidad étnica", sensible a las identidades locales como modos de participación, moldeando y modelando lo que hoy es la España de las Autonomías y la Europa de las Naciones y lo que él en su día auguró como "los Estados Unidos de Europa" a modo de solución para nuestra dolorida España.

Por su parte, Dezsö Csejtei (Universidad de Szeged) nos propone una comprensión de la filosofía del paisaje en Ortega y Unamuno. La Modernidad es expresión de la relación antitética, derivada del dualismo cartesiano, entre sujeto y naturaleza. Si bien la Naturaleza, como distinción, es aquello a conquistar y a determinar por el sujeto, el paisaje es, sin embargo, una representación o determinación categorial de la naturaleza hecha a medida del hombre, convirtiéndose así en un modo de relación fundamental entre ambos. Pues bien, tanto Unamuno como Ortega despliegan, aunque de forma opuesta, esta filosofía del paisaje que por supuesto también tiene cabida en la filosofía española: si bien para Unamuno la filosofía del paisaje es "contemplativa" y estoicamente consolatoria, para Ortega será "proyectiva" y constitutivamente fenomenológica.

Una tercera aproximación sobre Ortega, en este caso en comparación con Marías, es la que propone Enrique Ferrari Nieto.

También contamos con tres trabajos sobre María Zambrano. El primero de ellos, a cargo de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey (UAM), se centra en la presencia explícita del estoicismo en la obra de esta pensadora malagueña. Frente a la "soberbia de la razón" que dicta la crisis de la modernidad, María Zambrano propone el estoicismo como filosofía para tiempos sombríos, como un ejercicio casi boeciano de una "razón mediadora", como terapia de alivio, consuelo y remedio que se construye sobre la dimensión ética de la esperanza. María Aránzazu Serantes (USC) se centra en la comprensión de esta "razón mediadora" como "razón poética", de estoica función terapéutica ante el desengaño de la razón pura hechizada por la crítica teórica. Finalmente, Elena Trapanese (UAM), se aproxima a la figura de Zambrano enalteciendo la "palabra poética" como espacio de construcción de nuestra (inter) subjetividad.

El artículo de Miguel Ángel Rivero Gómez (Universidad de Sevilla) señala la moderna limitación cognitiva como paradigma de ese conflicto irresoluble que caracteriza la actitud vital e intelectual del *hombre trágico* y paradójico que gravita en la obra de Unamuno.

El Prof. Roberto Dalla Mora (UAM) contribuye con un artículo sobre Gaos y la nueva forma de racionalidad, eminentemente práxica e intuitiva, como alternativa al caduco modelo propio de la moderna racionalidad cientificista.

En estas Actas de Hispanismo no podía faltar un trabajo dedicado a Antonio Machado. La Profª. María Rodríguez (Universidad de Sevilla) nos propone la comprensión que este poeta español existencialista tiene de la realidad humana como conciencia de ser-en-el-tiempo que anhela superar su finitud.

Contamos también con tres trabajos dedicados a pensadores hispánicos de nacionalidad no española. Uno, escrito por Goretti Ramírez (Concordia University), que alumbra las relaciones habidas entre EE.UU y España con ocasión del exilio republicano del poeta Bernardo Clariana, quien en su *Arco ciego* representa

imágenes de la subjetividad exiliada en Nueva York, en un mundo capitalista y deshumanizado. Otro, el trabajo de Aureliano Ortega Esquivel, quien analiza la propuesta de Bolívar Echevarría como un ejercicio de superación original de los restos del marxismo dogmático y académico, convirtiéndole en una referencia necesaria del discurso crítico iberoamericano. Un tercer trabajo, escrito por Florencia González (UAM), propone como ejemplo de superación de la Modernidad la fe de Leopoldo Marechal en la "palabra poética" como vía de acceso privilegiado al conocimiento natural.

Miguel Ángel López Muñoz denuncia la falaz continuidad categorial que la hermenéutica histórica victoriosa ha creado interesadamente entre "Hispanidad" y "Falangismo liberal". Tanto la Contrarreforma nacional como la dictadura nacional-católica han actuado en la destrucción y secuestro de la racionalidad española que sin duda urge reconstruir como memoria liberada de la ignominia falangista.

La Prof[a]. Marta Nogueroles (UAM), actual Secretaria de la Asociación de Hispanismo Filosófico, presenta una cuidada aproximación al pensamiento de Salvador Pániker, cuya visión mística de la existencia le convierte en un espiritualista laico que desde Cataluña se abre al saber de las filosofías orientales y que sintetiza en su propuesta de una "filosofía retroprogresiva": una superación de la comprensión lineal del tiempo propia de la modernidad occidental, una concepción de la realidad que subvierta toda forma de monismo y dualismo radicales en favor de una interrelación constante de aportaciones híbridas e interdisciplinarias, una necesidad de trascender el ego que supere el miedo a la muerte y la angustia vital características del humanismo arrogante, una recuperación de valores apegados a la tierra y a la naturaleza que rompan con todo antropocentrismo moderno, son algunas de las sugerencias de la propuesta "retroprogresiva" de Pániker, que sin duda alumbra estos desesperanzados tiempos de postmodernidad.

El Prof. Marcelino Agís (USC) narra la huella, humana y académica, dejada por el francés Paul Ricoeur en España. Las visitas de este pensador a nuestras Universidades comienzan en la década de los ochenta cuando Ricoeur vuela a la Universidad de Granada en 1987 con motivo de un Congreso sobre su obra. Posteriormente, visitaría hasta en cuatro ocasiones las Universidades de Madrid (1989, 1991, 1993 y 1996) y en dos las de Cataluña (en 1990 con ocasión de la Cátedra Ferrater Mora y en 2001). A nuestra gallega Universidad de Santiago de Compostela, y gracias a la labor de los Catedráticos Carlos Baliñas y Marcelino Agís, el filósofo Paul Ricoeur vendrá hasta en seis ocasiones (—1987, 1993,1995, 1996,1998 y 2003—) sin dejar ya en ningún momento de mantener un estrecho contacto con el Prof. Agís, cuya tesis doctoral versa sobra la figura del pensador francés, que además ocupó la Presidencia de Honor de la compostelana Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA) y que fue afectuosamente recordado en su póstumo homenaje con ocasión de la publicación de *A tarefa de pensar* (USC, 2006).

Finalmente, Gerardo Bolado, a propuesta de un extenso y exhaustivo apéndice bibliográfico, glosa el mapa de tendencias de nuestra producción filosófica en la primera década del s. XXI, en el que destaca felizmente el incremento de producción científica en áreas como la Historia del Pensamiento Iberoamericano y la Historia de la Filosofía Española,

que esta obra en definitiva trata de enaltecer, una vez más.

Javier Barcia

Morato, Juan José, *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874*), Madrid, Fundación Largo Caballero, Estudio preliminar de Santiago Castillo, 2010, LV, 239 pp.

La Fundación Largo Caballero inició en 2008, centenario de la inauguración de la Casa del Pueblo de Madrid, la publicación de facsímiles de su biblioteca. En este caso el facsímil es el del libro de Morato sobre la sección española de la Internacional. Santiago Castillo, conocido experto en la historia del socialismo español y gran conocedor de la figura y la obra de Morato, ofrece en el estudio preliminar una minuciosa semblanza de este historiador del movimiento obrero de nuestro país. El lector adquiere así una información imprescindible para situar a Morato y valorar su obra, que no es la de un académico o intelectual del tipo que encontramos entre socialistas alemanes (Franz Mehring o Gustav Meyer, por ejemplo), sino la de un tipógrafo de la clase obrera, encariñado con su oficio. Sobre este oficio, que con toda razón llamaban en su tiempo "arte de imprimir", escribió Morato manuales que han servido a generaciones enteras de impresores. Pasando de una imprenta a otra en su dura etapa de aprendizaje, llegó a convertirse en un experto tipógrafo y, lo que aquí nos interesa, en un minucioso historiador del movimiento obrero, cuyos méritos están bien documentados en el estudio preliminar de Santiago Castillo, quien ya ha publicado textos de Morato tan importantes como la reedición de *La cuna de un gigante* (1984) o *Trabajadores ciudadanos y reforma social en España (1864-1938)*, 2 volúmenes, (2005).

La historia de la sección española de la Internacional ahora reeditada es un conjunto de lecciones que Morato ofreció en 1929 en la Casa del Pueblo de Madrid como prueba de agradecimiento al homenaje que le tributó el Arte de Imprimir, el sindicato al que perteneció Morato, la "cuna de un gigante", como lo llamó en la mencionada obra que dedicó a historiarlo. El conjunto de lecciones es una muestra del Morato interesado en escudriñar el movimiento obrero español desde el surgimiento de la Asociación Internacional de Trabajadores en 1864. Sin duda existen hoy investigaciones más pormenorizadas sobre el tema gracias a la documentación de que dispone el historiador actual, pero sus lecciones siguen siendo una obra abierta, llena de noticias y de sugerencias, escritas desde una independencia que es por sí misma un modelo de objetividad en el tratamiento de personas y grupos, sea cual sea su orientación. Así ocurre con los aliancistas, los anarquistas en general, posibilistas, etc. Morato suele ser respetuoso con todos y suele resaltar más sus virtudes que sus defectos. De ahí que él, sin ocultar su posición favorable a los seguidores del Consejo General de Londres (los "autoritarios", en el lenguaje de los anarcosindicalistas) exponga como historiador también el pensamiento de los seguidores de una Internacional apolítica, la que justamente fue mayoritaria en España. El anarcosindicalismo y lo que llamamos con mucha generalidad anarquismo y bakuninismo no tiene en la escritura de Morato ninguna connotación hostil o de animadversión. Morato suele señalar simplemente cómo el mundo obrero toma direcciones distintas. Sus contactos

con los múltiples núcleos obreros de España y de otros países europeos le permitieron ver la diversidad de tendencias y la sinceridad con que eran mantenidas. Su misma posición dentro del socialismo le convierte en un disidente al ser expulsado de la Agrupación socialista madrileña ¡por desempeñar un cargo en el Ministerio de Industria y Obras Públicas! Los socialistas de entonces consideraban que ocupar puestos pagados por el gobierno era incompatible con la condición de afiliado al partido obrero, porque tales puestos "repugnaban a la pureza de costumbres de los socialistas". Mucho han cambiado las cosas.

Recuperar la obra de autores como Juan José Morato es una labor imprescindible para conocer la historia del movimiento obrero español. Sólo poniendo a disposición del lector de hoy lo escrito por autores como él puede seguirse el desarrollo de las organizaciones obreras, un tema en el que hay muchos héroes, pero no de caballería andante, sino de los que no aparecen en las noticias ni en la prensa. Son los héroes intrahistóricos en el lenguaje de Unamuno. Morato fue en buena medida uno de esos héroes, y si no lo fue por haber puesto su firma en tantos escritos, lo es por haber dado voz a aquellos que no la tienen. La Internacional, como toda obra humana, tiene luces y sombras. No es empresa fácil unir en un proyecto común a trabajadores de países muy diversos, con tradiciones y hábitos distintos. La historia que escribe Morato deja bien claro que no fue sólo la represión policial la que puso trabas a la organización obrera, sino que fueron también las divisiones y enfrentamientos que se produjeron entre los internacionalistas españoles y entre los de otros países. Pero el proyecto era una etapa de las que marcan un hito en un proceso en el que seguimos inmersos, el de lograr una civilización en que las personas sean valoradas, no por lo que poseen, sino por lo que son y por lo que hacen.

Pedro Ribas

Moreno Pestaña, José Luis, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 223 pp.

Este ensayo de José Luis Moreno Pestaña es una sociología de la filosofía, inspirada principalmente en Pierre Bourdieu, Randall Collins, etc., que se aplica a la interpretación del cambio experimentado por la filosofía oficial en España tras la Guerra Civil, interesándose sobre todo en mostrar la alteración en sentido "escolástico" del patrón filosófico orteguiano, gestada y establecida durante los años cuarenta y cincuenta, y que sólo empezará a ser replanteada avanzados los años sesenta, de manera ostensible en el debate sobre el lugar de la filosofía en el conjunto del saber entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno.

En la introducción, el autor caracteriza la norma orteguiana de la filosofía por su vigorosa implantación institucional, el desbordamiento del entorno académico en una influyente proyección socio-política, y, en fin, la trasgresión del canon filosófico y la práctica de una filosofía abierta a las ciencias, a las humanidades y, en general, al resto de los campos de la cultura. Y lo contrapone a la norma "escolástica" de la filosofía que se impone en la universidad española de los años cuarenta y cincuenta, sin más proyección que la académica, y guardiana celosa del canon filosófico.

En el capítulo primero estudia las trayectorias de los filósofos (Santiago Ramírez, Juan Francisco Yela, Alejandro Gil y Fagoaga, Gómez Arboleya, Juan Zaragüeta, Adolfo Muñoz Alonso, Leopoldo Eulogio Palacios, Manuel Mindán, etc., hasta Ángel González Álvarez, José Luis López Aranguren, etc.) que van a dominar la filosofía universitaria y el Instituto Luis Vives de Filosofía, y que van a excluir de la universidad el orteguismo y a transformar en sentido "escolástico" la institución filosófica española tras la Guerra Civil. En esta composición, el profesor Moreno Pestaña se ha basado en el punto de vista de los autores dominantes en el período, y en el análisis de expedientes de oposiciones, de expedientes de depuración política, y de registros administrativos sobre asignaturas universitarias, etc., consultados en la Fundación Ortega y Gasset, en el Archivo General de la Administración, y en el Archivo Central del Ministerio de Educación; también en el análisis de entrevistas a testigos de excepción, como Rábade, Garrido, etc.

En el capítulo segundo, tomando como marco el debate de los años cuarenta entre Laín Entralgo y Julián Marías en torno al concepto de generación, se presentan las trayectorias de los filósofos orteguianos (Gaos, Zubiri, Marías) y de los intelectuales falangistas (Laín Entralgo, Javier Conde, etc.), entre los que se va a fraguar la crisis interna del proyecto de Ortega. Insiste de manera especial en la contrapartida que representaron la figura y la obra de Xavier Zubiri y sus seguidores en el período. El marco elegido y la atención preferente a las figuras dominantes explican tal vez que no encontremos las trayectorias de orteguianos como Antonio Rodríguez Huéscar o Manuel Granell. En este apartado se sirve también de biografías, como la de Zubiri, obra de Jordi Corominas y Joan A. Vicens, o de memorias, como las de Laín Entralgo o Julián Marías.

En el capítulo tercero, se analiza desde el punto de vista de la estabilización del canon filosófico, en la "escolástica" del período, la persecución de la figura y la obra de Ortega por parte de los jesuitas Joaquín Iriarte, José Sánchez Villaseñor y Juan Roig Gironella en los años cuarenta, por parte del dominico Santiago Ramírez en los años cincuenta y por parte de Vicente Marrero en los sesenta. Así mismo, se alude a la presión ejercida por el nacional-catolicismo imperante sobre el orteguismo en la España de Franco. Y, en fin, se interpreta *La idea de principio en Leibniz*… (1947) como "una devastadora crítica, a la par filosófica y política, del mundo filosófico español" (p. 152), a la vez que aprovecha el concepto orteguiano de "escolasticismo", procedente del "§ 20. Breve paréntesis sobre los escolasticismos" de la mencionada obra, para caracterizar la norma de la filosofía, académica y cerrada, que se impone en los años cuarenta y cincuenta, y que contrapone a la norma filosófica con proyección socio-política y abierta al resto de las disciplinas y campos de la cultura, impuesta por la Escuela de Madrid en los años treinta (p. 159).

En el capítulo cuarto, se estudia el debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno en torno al lugar de la filosofía desde el punto de vista de la caracterización de la norma de la filosofía discutida en la obra. Presenta a Sacristán como un orteguiano radicalizado, que no tiene arraigo institucional, pero si proyección socio-política y una concepción abierta de la Filosofía, y a Gustavo Bueno como un profesor asentado institucionalmente, académico, pero conservador

"heterodoxo" del canon con una práctica filosófica en conexión con las ciencias y consciente de su proyección ideológica. Desde el punto de vista de esta caracterización sociológica del patrón filosófico, tanto Sacristán como Bueno conciben la filosofía como un saber de segundo orden, en lo que "continúan y especifican el proyecto de Ortega de hacer filosofía en diálogo con las artes liberales de nuestro tiempo y construir totalizaciones precarias de los saberes contemporáneos.

El pensamiento metafilosófico de Bueno y Sacristán continúa pues una reflexión orteguiana sobre cómo la filosofía debe asimilar los desafíos de las ciencias históricas. Para Ortega la filosofía debía proporcionar una estructura conceptual clara a dichas ciencias; esas ciencias debían ayudar a la filosofía a salir de un comentario deshistorizado, al anacronismo de identificar (como "problemas eternos") como propios los problemas de coyunturas pasadas" (p. 207).

La obra se cierra con un "Epílogo" en el que el autor conecta sus resultados con los obtenidos por su compañero de trabajo e investigación, Francisco Vázquez, en su obra de referencia para esta sociología de la filosofía, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990).*

Se podrá cuestionar el punto de vista polémico de esta obra, su caracterización sociológica de la norma de la filosofía, habida cuenta de la extraordinaria complejidad alcanzada por la institución filosófica en la primera década del siglo XXI; así como la suficiencia de esta sociología, en general, para sacar conclusiones relevantes desde el punto de vista de la filosofía y su historia, o, más en concreto, para caracterizar de manera adecuada la filosofía de Ortega. Pero me parece indudable que esta aproximación sociológica a la ruptura de la norma orteguiana de la filosofía que se produjo tras la Guerra Civil, de manera especial sus capítulos primero, segundo y tercero, representa una aportación relevante para la historia de la filosofía española interesada en las décadas de posguerra, los años cuarenta y cincuenta, que puede dar lugar a un debate tan necesario, como fecundo, en torno a nuestra filosofía oficial durante ese período.

Gerardo Bolado

Moreno Romo, Juan Carlos (coord.), *Unamuno, moderno y antimoderno*, Fontamara, Mexico, 2012, 300 pp.

El texto, como su título sugiere, busca poner en juego los componentes que hacen de Miguel de Unamuno un autor inserto en la Modernidad, de la que, sin duda, es heredero, pero también de la que es disidente. Este es, pues, el hilo conductor del texto en donde diferentes autores, la mayoría de ellos especialistas en Unamuno, expresan lo que es necesario rescatar de la obra del bilbaíno en contraste con otros contemporáneos o no suyos, interlocutores o comentadores de su obra.

En el primer artículo: "Unamuno, otros quijotes y otros molinos de viento", Juan Carlos Moreno reconoce que es preciso buscar espacios donde los filósofos puedan desarrollar su trabajo plenamente. Tras hacer una crítica al sistema educativo en México y al que se sigue en varios lugares de la cultura occidental, el autor manifiesta que la filosofía no debe quedarse sólo en la academia, puesto que el talante de todo filosofo debe estar comprometido con una causa, debe ser, pues, un "hombre (o mujer) de ideas y de acciones". Así pues, recoge de Una-

muno la importancia que tienen (o deben tener) los formadores de conciencias en la actualidad. El verdadero amor por la sabiduría se manifiesta en esas acciones que emprenden los verdaderos filósofos y es el que, sin duda, procurará un buen funcionamiento de una sociedad.

Unamuno, reconoce el autor, fue uno de esos *formadores* críticos que luchó por espacios, por defender sus ideales siempre en pos de mejoras colectivas. No obstante, pese a la exhortación que hace Moreno, también señala los límites que la crítica debe tener, siempre considerando al ser humano en su conjunto.

Luis Álvarez Castro se ocupa del tema del Regeneracionismo que marcó a la España de finales del siglo XIX. En su texto: "En torno al regeneracionismo espiritual de Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno […]", analiza dos obras claves para entender este movimiento: *España filosófica contemporánea* y *De la enseñanza superior en España*, de Ganivet y Unamuno respectivamente. El regeneracionismo pretendía "curar" a España de todos sus males valiéndose de distintas corrientes de pensamiento, algunas de ellas contrarias entre sí. Según Álvarez, el regeneracionismo comprometía distintas áreas del quehacer humano: política, educativa, social, cultural, científica, etc. Sin embargo, él se centra en el regeneracionismo científico y educativo que ocupó a los autores mencionados.

La reforma educativa hacia 1890 era urgente, de modo que la propuesta de Ganivet apuntaba hacia una educación filosófica "acertada" para la educación básica, en donde se reconociera el valor de la religión, de la moral y de la filosofía clásica-tradicional (no instrumental), pues estos elementos afianzaban un proyecto nacional común. Por su parte, Unamuno criticaba al sistema educativo universitario pero, al igual que Ganivet, pretendía "mover espíritus" y "agitar conciencias", pues en un espíritu vivo es donde puede comenzar la verdadera ciencia. No obstante, ambos autores se separan en lo que toca a su concepción del escepticismo, pues mientras Ganivet lo mira como un mal que tiende a la indiferencia, Unamuno lo observa como una posibilidad de combinaciones que se oponen al dogmatismo a-crítico. De aquí concluye Álvarez que ambos autores son "regeneracionistas" pues ambos querían curar a España de sus males con sus respectivas propuestas.

En "La recepción de Mariátegui en España. Relación con Unamuno", Pedro Ribas muestra que el peruano y el vasco trabaron opiniones en torno a un asunto común: el problema de la hispanidad en relación con lo universal. Mariátegui consideraba que Unamuno era un filósofo universal y no sólo hispánico, pues sentía admiración por la manera en que este último concebía al socialismo. También se interesó en la crítica que el vasco hizo sobre su España.

Para Mariátegui —manifiesta Ribas— fue una desgracia que los españoles hayan conquistado América y no la hayan "colonizado", como sí hicieron los ingleses con Norteamérica. También cree que la religión fue un factor determinante en el desarrollo político y social de las colonias inglesas, situación que no sucedió en Latinoamérica. Con lo cual el peruano hace notar que la religión debe permanecer en el ámbito político-social, a diferencia de lo que se pudiera pensar. Unamuno, en cambio, concibe a la religión siempre con vistas a la eternidad y no la ancla en el plano temporal, como hace Mariátegui.

A este texto Ribas adjunta un par de cartas que intercambiaron Mariátegui y Unamuno.

En "Miguel de Unamuno y Ricardo Palma: Intralenguaje epistolar", Gemma Gordo hace patente la crítica que ambos autores en cuestión perfilaron en torno al Diccionario castellano y a la Real Academia. Gordo asegura que el lenguaje fue una de las inquietudes más profundas que ocuparon a Unamuno, muestra de ello son los varios escritos e investigaciones en torno a la lengua vasca, al castellano y al español que hizo Unamuno. Y es que, para el bilbaíno, en términos generales, la lengua era un elemento vivo en cualquier cultura y en cualquier sociedad y así tenía que considerársele, pues el lenguaje de los libros, el del papel, el que está lleno de reglas y esquemas prefigurados, no es más que letra muerta. Justo esta cuestión es en la que coinciden Palma y Unamuno, pues el peruano estaba en contra de las imposiciones académicas en relación con la ortografía, con los fonemas, y del "purismo" conceptual, puesto que eso no conforma a la vida cotidiana, que está permeada de vaivenes y demás elementos inestables por el mero hecho de "estar vivos".

Juan Carlos Orejudo Pedrosa enfoca el terreno de las novelas unamunianas en un texto que denomina: "Unamuno y novela moderna. Entre Cervantes y Sartre". Y como su título lo señala, el autor coteja y vincula la obra del bilbaíno con dos tradiciones: la de la España del siglo XVI y el existencialismo de principios del siglo XX.

Unamuno y Ortega, debido a la nebulosa circunstancia que les toca vivir, están de acuerdo con que la filosofía debe ocuparse más de los problemas concretos que al hombre le toca vivir y menos de cuestiones abstractas que no tengan ninguna correspondencia con el mundo cotidiano marcado por las circunstancias históricas y sociales. En ese sentido, el conocimiento debe tener siempre un referente utilitario y, por ende, una función veraz.

De aquí que ambos autores estimen tanto la obra cervantina, *El Quijote*, pues en ella identifican elementos vivos y concretos como: el porvenir de su España, la recuperación de los valores heroicos y el imperioso voluntartismo que podía sacar a la cultura española de su decadencia. No obstante, ambos difieren en el proceder que esta obra les instiga, pues, tras la lectura de la obra de Cervantes, Ortega busca europeizar a España —sin renunciar a ésta como objetivo principal de sus pesquisas—; mientras que Unamuno pretende lo contrario: "hispanizar" a Europa. Para tal fin, Unamuno propone soslayar el realismo cervantino y recuperar el subjetivismo de don Quijote, que va más allá de toda ciencia y entendimiento. Y es que, para el bilbaíno, la novela y los personajes de ficción están dotados de vida propia, que es independiente de la de sus creadores, por lo que aquellos instauran un mundo propio donde se padece de la misma manera que en el mundo "real". Unamuno abre, pues, la pregunta: ¿De quién es la novela? ¿Del autor o del personaje? La respuesta no parece ser tan clara.

Orejudo Pedrosa sostiene que el género de la novela (*nivola*) es el reflejo del fracaso de la modernidad, en tanto que en ella se percibe que el hombre no es totalmente dueño de la totalidad de la existencia como lo hubiese anhelado ser. Este aspecto es, precisamente, el que acerca a Unamuno y a Sartre, pues ambos autores, que hacen hablar a sus personajes más allá de sus propios intereses, concuerdan en que la existencia a cabalidad no puede ser aprehendida por el intelecto y que toda creación humana es siempre un hecho a medias, en tanto que se realiza por un ser coartado ontológicamente.

El texto de Francisco de Jesús Ángeles Cerón, "Unamuno y las trampas de la envidia", versa sobre las promesas fallidas del proyecto moderno, puesto que en su programa había garantizado la abolición de la violencia junto con todos sus correlatos: la injusticia, el miedo, la envidia, etc., para una mejor calidad de vida donde reinara la paz y el progreso. No obstante, en la actualidad es más claro que muchas de las pretensiones del proyecto moderno tuvieron consecuencias contrarias a lo que se buscaba y no pocas veces fueron desastrosas, pues muchas de ellas originaron una fuerte tendencia a la envidia, a la codicia y a sentimientos humanos donde la presencia otredad, tanto la sagrada como la del prójimo, queda completamente desarticulada.

Unamuno se encargó de poner en la mesa de reflexión estas pasiones humanas, particularmente la envidia, tanto en sus ensayos críticos como en sus obras literarias y en sus piezas teatrales. Basta con echar un vistazo a las obras donde trabaja la cuestión del individualismo español y la raza, a su novela *Abel Sánchez* y a su obra dramática *El otro*. En éstas dos últimas, el vasco hace evidente el deseo mimético de hombre como fuente del deseo y la rivalidad.

En el panorama moderno se observó el fenómeno de la secularización, que produjo la puesta en libertad de la autonomía. De modo que, a los ojos del vasco, ese fenómeno procuró que el hombre, al configurar su propia personalidad, lo hiciera tendiendo al egoísmo violento y a la envidia, en tanto que desea ávidamente ser "lo otro", lo que no es; es decir, ocupar el lugar que Dios tenía en la cultura pre-moderna.

Ángeles Cerón se vale del análisis unaminiano para vincularlo con los estudios de René Girard, quien rastrea en los textos bíblicos las manifestaciones de la codicia en relación con el deseo, considerando a éste como parte esencial del ser humano. El autor encuentra que la manera en que el hombre manifiesta sus deseos no es biunívoca (sujeto-objeto) sino triangular, puesto que siempre está mediada por un *alter-ego*, que es quien otorga el valor a los objetos del deseo, y es ese tercer elemento el que la Modernidad pretendió destruir. Para el autor, cuando la Modernidad quedó despojada de los elementos espirituales (de ese tercer elemento mediador) olvidó las funestas consecuencias de liberar los deseos humanos que han dado origen a la violencia y a la crueldad destructivas. Así pues, lo que cabe es replantearse la necesidad de otro tipo de espiritualidad que considere la importancia de la moral y de los valores en el mundo contemporáneo.

"La presencia de Platón en la Filosofía quijotesca del amor en Unamuno" es el texto de Roger López, quien se ocupa de hacer notar las convergencias y las divergencias entre la filosofía quijotesca del amor en Unamuno y el idealismo erótico de Platón. Para el autor, el filósofo vasco recoge del platonismo los elementos más significativos del amor en términos meramente humanos y se distancia del idealismo que caracterizó al fundador de La Academia. Y es que, siguiendo a Unamuno en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, el amor es aquella fuerza que nos permite, como seres humanos, superar el plano de lo transitorio y de lo vano en pos de lo eterno; es, pues, el aliento que nos impulsa a querer vivir y querer más vida.

Si bien Platón sostuvo en varios de sus *Diálogos* una dualidad entre el cuerpo y el espíritu, decantándose por entero hacia este último, Unamuno considera ambas dimensiones y les otorga el mis-

mo valor, puesto que las dos configuran la conciencia personal del individuo, son las que le hacen ser lo que son y no pueden separarse sin que el individuo pierda algo de sí mismo y de lo que se trata es de vivir y vivir más. Por lo tanto, ambos autores coinciden en que la fuerza del amor es la que impulsa al hombre a desear lo eterno, pero, sin embargo, ambos difieren al considerar el cuerpo, pues mientras que Platón lo mira como una posible forma de belleza transitoria, Unamuno lo considera como parte de todo el engranaje que tiende a lo eterno. Así pues, según el autor, lo que Unamuno ofrece es una especie de platonismo humanizado.

Armando Savignano apunta en "Filosofía y religión en Miguel de Unamuno, la cristología poética" la importancia que tiene la figura de Cristo en las dos líneas temáticas que ocupaban un lugar preponderante en el pensamiento de Unamuno: la estético-literaria y la filosófica-teológica.

Tras la crisis de 1897, el filósofo vasco sintió una gran inquietud por los misterios que envuelven a la fe cristiana, principalmente por dos de ellos que son: el misterio de la encarnación y el de la resurrección, donde el bilbaíno veía la posibilidad de que el cuerpo, componente básico del hombre junto con su espíritu, también encontrara un resquicio de supervivencia. No obstante, por su carácter intelectual, Unamuno siempre puso en tela de juicio la posibilidad de la resurrección, de modo que para él otro de los misterios que debía ponerse en cuestión era el sentimiento de abandono que Cristo experimentó en la cruz. Esto le motivó a escribir su poema *El Cristo de Velázquez*, en donde se da la oportunidad también de reflexionar en torno a la agonía de Cristo y a la muy posible incertidumbre que padeció. Esto le instigó a escribir *San Manuel Bueno, mártir*, donde hizo gala de su excelente estilográfica para manifestar sus más hondas inquietudes filosófico-teológicas. Al final el autor retrata el carácter complejo que caracterizó a Unamuno y señala la "puerta abierta" que dejó en torno al problema de la fe, de la creencia y de la inmortalidad.

Alicia Villar Ezcurra destaca en su texto: "Unamuno y Pascal: solidarios en lo trágico", el vinculo que el bilbaíno enfatiza en varios lugares de su obra con respecto a Pascal, por quien sentía, sin duda, admiración. Ambos coinciden en su forma de entender "la verdad", pues no se trata de una simple congruencia lógica, ya que en ella convergen los anhelos, los sentimientos, las ensoñaciones, las necesidades vitales más hondas, entre otros munchos elementos. Y es que, como sostiene Pascal: "El corazón tiene razones que la razón no entiende", de aquí que el bilbaíno exhortara tantas veces a pensar no sólo con la cabeza, sino también con el corazón, con las vísceras y con todo el cuerpo.

Pascal fue un filósofo que también se ocupó del universo interior del individuo y de las distensiones que éste tiene con el mundo exterior, pues como Unamuno lo hizo años después, también manifestó sus preocupaciones por la vida después de la muerte y por la imposibilidad de conocer a Dios por medio de la materia gris. Ambos autores reconocen que Dios sólo puede ser perceptible para el corazón, el cual significa un universo mucho más grande que el que pretenden las ciencias exactas. De ahí que tanto el vasco como el francés se hayan opuesto, en sus distintas épocas, a las imposiciones cientificistas.

Finalmente, Juan Carlos Moreno advierte en su artículo: "Unamuno, Descartes y nuestra filosofía" acerca de las des-

ventajas de hacer filosofía bajo un solo patrón o de ideas, considerando que sólo es filosofía aquello que contenga cierta metodología y rasgos puramente lógico-deductivos o especulativos, sobre todo en una época como la nuestra. Si bien es cierto que Descartes es considerado "el padre de la Modernidad" y el precursor del método en la pretendida "ciencia filosófica" —reconoce el autor siguiendo a otros intelectuales más contemporáneos—, su importancia no sólo radica en ese aspecto, sino en la aguda revisión crítica que hizo en su época, pues ese es el verdadero principio de la filosofía. Esto es lo que Moreno exhorta a llevar a cabo en las instituciones de educación superior en la actualidad: la crítica de nuestra época, pues ella dará lugar a nuevas perspectivas y nuevos horizontes de acción y comprensión en el ámbito social. De modo que la filosofía no puede ni debe quedarse en "el bolsillo", sino salir de los libros a las calles, de las aulas a las conciencias colectivas, siempre considerando los ejes de las discusiones que tanto han costado a la cultura de Occidente. Sólo en ese sentido es que quizá se pueda hablar de una verdadera revolución moderna.

Enrique Rodríguez Martín del Campo

Núñez Seixas, Xosé M., *La sombra del César. Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*, Granada, Editorial Comares Historia, 2012, 267 pp.

Xosé M. Núñez Seixas, doctor en Historia Contemporánea por el Instituto Universitario Europeo de Florencia y catedrático de la misma materia en la Universidad de Santiago de Compostela, especialista en el estudio de los nacionalismos ibéricos y europeos, nos ofrece una documentada y consistente biografía de Santiago Montero Díaz (1911-1985), catedrático de Historia Antigua en las universidades de Santiago de Compostela, Murcia y Madrid, como el de un secundario de lujo de la política española que nos permite seguir su evolución desde la dictadura de Primo de Rivera hasta la muerte de Franco.

Según Núñez Seixas, la biografía de Santiago Montero Díaz, además de su condición privilegiada como testimonio histórico, nos aporta cuatro elementos característicos de la época: la deriva ideológica que va del marxismo al fascismo, el carácter de esa deriva de ida y vuelta, la oportunidad de plantearnos *desde abajo*, desde el individuo y su experiencia concreta, en qué medida la identidad nacional se convierte en un valor en sí mismo, y por lo tanto en un sujeto primordial al que se subordinan distintos proyectos políticos; o se convierte más bien en un recipiente moldeable que sirve de marco para la realización de los diversos proyectos de sociedad y, por último, la peculiaridad del fascismo español entre los fascismos europeos

En efecto, Montero Díaz pasa de ser marxista y nacionalista gallego hasta comienzos de los años treinta a su afiliación a las JONS de Ledesma Ramos para hacerse su principal promotor en Galicia. Tras la guerra se sintió profundamente defraudado por el franquismo por el viraje de éste régimen hacia los Aliados vencedores en la Segunda Guerra Mundial con la mediación de la Iglesia Católica, cuya consecuencia fue la marginación de los idearios fascistas, para finalmente regresar ya en los años sesenta y setenta a la oposición al franquismo desde ideologías de izquierdas y retornar a su simpatía por el galleguismo.

Montero Díaz mantiene, sin embargo, dos constantes en su pensamiento. Uno es la idea de imperio, fuese este español, universal o — con todos los matices que se quieran— gallego, según se expresa Núñez Seixas, y el otro es la convicción de que la evolución histórica se encarna en líderes carismáticos capaces de asumir responsabilidad por ella. En el caso de Montero Díaz ese líder debía haber sido en España Ledesma Ramos.

Pero quizás aún mejor podemos definir la figura de Montero Díaz desde su negativo e identificarlo por aquello hacia lo que siempre mantuvo distancia ideológica: el liberalismo y la democracia, al menos en el ámbito teórico según señala Núñez Seixas, por cuanto siempre apoyó a los estudiantes en sus reivindicaciones de libertad de pensamiento y expresión, así como por su posición inamoviblemente agnóstica desde los años 20 que le llevaron a considerar la religión siempre como un simple elemento civilizatorio.

Núñez Seixas nos desvela un personaje muy vital, un permanente activista político, siempre comprometido y valiente, un idealista…al que la convulsa época que le tocó vivir le halló tanto a favor de la corriente como lo arrastró por estar en medio de ella, pero siempre tuvo la simpatía y la admiración de sus estudiantes, del mismo modo que ellos tuvieron también siempre su apoyo y su consideración incondicional. Precisamente esa es la figura que sugiere su biografía, la de un siempre juvenil Montero Díaz.

Manuel Herranz Martín

Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo,* Ed. de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Tecnos, 2012, 329 pp.

España, o si se prefiere, la ciudadanía española, vive en los últimos tiempos inmersa en un clima de insatisfacción y zozobra que contrasta con la aparente seguridad de etapas recientes. Los descalabros monetarios y la pésima gestión política de sucesos diversos, protagonizados por diferentes agentes sociales, refuerza las tendencias de distanciamiento frente a la política partidista tal como quedó establecida en la Transición, después del fallecimiento del dictador. Todo ello ha cristalizado en la mención permanente de la palabra crisis, así, sin matices que permitan perfilar de qué se habla. Para añadir más dificultades, aunque para muchos puedan ser de menor importancia, la filosofía académica atraviesa el peor momento de su historia desde el siglo XIX: ha visto limitado tajantemente su acceso a la investigación y está en peligro de desaparecer casi por completo de las enseñanzas no universitarias. Tal vez resulte exagerado, pero parece posible afirmar que toca ahora a los españoles vivir un tiempo, en muchos sentidos, orteguiano. Esa situación actual, por sí sola, ya es razón suficiente para que la publicación de las conferencias que Ortega agrupó como *En torno a Galileo* sea pertinente. Y ha sido la editorial Tecnos la que, acertando de nuevo, lo ha publicado, dentro de su colección "Los esenciales de la Filosofía". Se trata, insisto, en el texto de un curso impartido por José Ortega y Gasset en los años treinta del pasado siglo que, pese al tiempo transcurrido, mantiene una casi inquietante actualidad.

El responsable de la edición ha sido Domingo Hernández Sánchez, Profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, que ya ha dejado muestras de su rigor y su profundo conocimiento de la obra orteguiana en ediciones anterio-

res, entre las que cabe destacar *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas* —ambas en Tecnos—, la edición de las notas de trabajo de Ortega sobre Hegel —en la editorial Abada— o el *Índice de conceptos, onomástico y toponímico* que aparece en el décimo tomo de las Obras Completas del filósofo malagueño. El Director de la colección, Manuel Garrido, afirma en su introducción que *En torno a Galileo* "es uno de los mejores libros de Ortega y también uno de los más importantes publicados en España". Más allá de valoraciones de un tipo u otro, lo cierto es que en pocas obras orteguianas se encuentran elementos tan relacionados con nuestro presente y propuestas para pensar la complejidad de un tiempo de crisis con tanta originalidad como profundidad. Si se piensa en el momento concreto de aquellas lecciones, entre febrero y mayo de 1933 —ochenta años justos— se puede sentir el vértigo de las similitudes: crisis entonces y ahora. No es la misma crisis, ¿o sí? ¿Qué hay en común entre aquella y la que se vive en la actualidad? ¿En qué sentido se puede hablar de las crisis de forma general? No se olvide que la primera publicación parcial de las lecciones, la del año 1942, llevaba como título precisamente *Esquema de las crisis*. Y la lectura confirma que se pueden establecer algunas invariantes en las crisis históricas, como muy bien muestra el autor. El otro tema que desarrolló Ortega entonces, pero que desborda aquellas lecciones y que se puede rastrear en varias obras es uno de los que han alcanzado mayor difusión, aunque en muchos casos, sin rigor al citarlo: *El método de las generaciones históricas*. Nos encontramos por lo tanto con un texto no menor en el legado orteguiano y que debe ser tenido en cuenta gracias, en buena medida, a esta edición. Un tema y otro encontraban en 'el caso Galileo' una trama muy apropiada para que Ortega elaborara —o re-elaborara— su lectura de la historia europea al mismo tiempo que iba dejando constancia de su situación como intelectual en la sociedad de la Segunda República.

El editor, como es habitual en sus trabajos críticos, acompaña el texto con un estudio minucioso sobre los problemas en el paso de la oralidad de las lecciones al texto escrito, estableciendo correspondencias, comparaciones y variaciones con y entre las diferentes ediciones y con los apuntes que María Zambrano tomó de aquel curso de Ortega. Y es muy de agradecer esa peculiar recuperación no solo de Ortega sino también de Zambrano que permite ubicar tanto su comprensión de su maestro como algunos avances respecto a los enfoques que irán configurando su propio pensamiento.

Hernández Sánchez elabora, por tanto, un abundante y amplio aparato crítico de más de cuatrocientas notas a pie de página que aclaran al lector muchos aspectos tanto del pensamiento orteguiano como de las influencias y referencias que Ortega introdujo en el texto publicado, llegando hasta el detalle de las citas periodísticas que utilizó en algunas de las lecciones. Continúa esa tarea iniciada ya en algunas de las ediciones que realizara José Luis Molinuevo y que han permitido a los lectores que se iniciaron en Ortega a través de las ediciones de Paulino Garagorri tanto como a los que comienzan ahora, un acceso más centrado en la textualidad críticamente depurada. Se encuentra el lector, por tanto, ante una magnífica oportunidad de leer a Ortega justo en estos tiempos en que la perplejidad ante lo que sucede es paralela a la indignación —bien entendida— y, no se olvide, de hacerlo en una edición muy

cuidada. También por esa razón, muy de agradecer.

Antonio Notario Ruiz

Ortega Muñoz, J.F., *Encuentro al atardecer. Mis relaciones con María Zambrano*, Vélez Málaga, Gráficas Axarquía, 2013, pp. 143.

Al cumplirse los 25 años del nacimiento de la Fundación María Zambrano en la ciudad natal de la hija de Vélez-Málaga, y con motivo del nombramiento de Juan Fernando Ortega Muñoz, su principal impulsor, como hijo adoptivo de la ciudad, en solemne sesión del día 11 de enero, ve la luz este epistolario que reúne 34 cartas intercambiadas entre ambos interlocutores.

El libro, dividido en tres partes, aporta, en primer lugar, una muy interesante documentación que nos permite conocer la pequeña "intrahistoria" de la realidad que hoy es la Fundación María Zambrano, ubicada en el noble Palacio de Beniel, en Vélez Málaga.

Relata Juan Fernando Ortega, en los prolegómenos, ese camino creado de la nada hasta que el nombre de aquella filósofa, exiliada hacía tantos años, comenzó a formar parte de nuestro universo filosófico, aquí en la península ibérica, creciendo de sur a norte, lenta y progresivamente. De esto hace algo más de treinta años y algo más de veinticinco para que la Fundación fuera una realidad. Queda constatada la primera reunión del patronato, en la propia casa que habitaba María Zambrano en Madrid, tras su regreso a España, el 23 de junio de 1987 y que fue presidida por la propia filósofa. El 21 de octubre de 1989 tendría lugar la primera de las reuniones, ya en el Palacio de Beniel, y en ella se aprobó la celebración del "I Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano". Hasta llegar ahí, muchas gestiones de la propia Junta de Andalucía, de la Diputación de Málaga y del Ayuntamiento de Vélez con una figura clave, la del alcalde Juan Gámez.

Así pues, el libro aporta una jugosa documentación extendida a lo largo de los años ochenta, que se inicia con la concesión del Premio Príncipe de Asturias (1981) y casi se cierra con la obtención del Cervantes (1988). Entre tanto, el regreso a España (1984) y el creciente conocimiento, y reconocimiento, de la filósofa veleña, en forma de nombramiento como doctora *honoris causa* por la Universidad de Málaga y los múltiples intentos para que interviniera en los congresos y jornadas celebrados en distintas ciudades andaluzas durante esos años. Y si su presencia no fue posible, sí lo fueron, al menos, algunos textos que Zambrano envió para ser leídos ante los asistentes.

La segunda parte está conformada propiamente por las 21 cartas que Juan Fernando envió a Zambrano y las 13 con que fueron respondidas por su casi, al comienzo, desconocida interlocutora, que fue adquiriendo, progresivamente, una presencia cercana hasta su bajada del avión en Barajas y los años de vida madrileña hasta su fallecimiento. Suponemos que algunas otras aún esperan su momento, guardadas en la oscuridad de un cajón. Las aquí publicadas contienen sentimientos, emociones, voluntad por impulsar un conocimiento que en la academia universitaria no se presentaba fácil, y la información de cómo surgieron los primeros trabajos, dónde se fueron publicando, etc. Constituyen, en su conjunto, la pequeña historia de los años ochenta y permiten conocer el entramado de relaciones, tejido en la sombra,

con el esfuerzo y tesón que han permitido tener hasta hoy un buen puñado de tesis doctorales sobre María Zambrano, varios congresos internacionales en su propia ciudad y en casi todo el mundo, publicaciones y un reconocimiento generalizado de la comunidad intelectual y de otros muchos lectores que buscan en sus palabras conocimiento, consuelo, sentido de la vida de su historia para que el ser humano recupere la universalidad que marcan razón y corazón por igual.

María Zambrano deja en estas páginas testimonio de su humildad, alimentada por un permanente y sincero agradecimiento hacia aquellos primeros reconocimientos en su España,… que trataba de rehacerse desde el sueño y desde la verdad. No faltan recuerdos hacia personas de antes y de entonces: los poetas de Litoral a los que estuvo tan unida, así como el sentimiento ante el fallecimiento del casi malagueño Claudio Guillén y otros muchos detalles de la vida cotidiana. Y hay espacio para la reflexión filosófica. En la carta enviada a Juan Fernando el 19 de abril de 1982 (a punto de cumplir 78 años), y escrito, por invitación del propio Juan Fernando, para las IV Jornadas Andaluzas de Filosofía que se celebrarían en la Rábida (Huelva) en marzo del año siguiente, hay un texto verdaderamente delicioso. A los asistentes hubiera gustado contar con la presencia de María Zambrano. Las arrugas de su rostro traslucían ya una vida dura y su salud solo permitía —eso no lo perdió hasta el final— la lúcida reflexión. No fue, pues, posible esto último, pero sí escuchar "Acerca del método. La balanza", canto al esfuerzo y a la esperanza que nos exige transitar por el "laberíntico camino de la humana historia, en incesante búsqueda de la perdida inocencia". Confesión, sin duda, esta que mantiene su vigencia de manera perdurable y que muestra, hasta qué punto, María Zambrano se mostraba, ahora, en toda su autenticidad en el espacio íntimo cuando, durante tanto tiempo, había expuesto su rostro, como forma igualmente de autenticidad, al debate público.

El libro se completa con algunos escritos breves de María Zambrano a modo de esas joyas que se guardan en lienzo fino. Me quedo con el "Prólogo" del libro *Apuntes de una teoría de Andalucía* (24 de abril de 1989) que vio la luz tres años después (Málaga, Ágora, 1992). (Unos años antes había sido publicado *Andalucía, sueño y realidad*, Biblioteca Andaluza, 1984 con textos de Zambrano y uno de Ortega: "Teoría de Andalucía (Preludio)"). En ese muy breve texto de 1989 señalaba Zambrano que "un andaluz de verdad es imposible —se me figura— sin algo de filósofo. Pero un filósofo que además sea andaluz me parece algo, maravilloso, extraordinario, ante lo cual ya no puedo sino… —iba a decir— rezar" (p. 135). Buen reconocimiento recíproco para ambos interlocutores nacidos en Andalucía.

Homenaje merecido, pues, a María Zambrano, esta publicación y también a Juan Fernando Ortega, el interlocutor que vivía —y vive— en la malagueña avenida de Andalucía, por si había dudas desde donde escribía y, para mayor precisión, en un séptimo piso que evitaba cualquier riesgo ante las inundaciones que había sufrido la ciudad y que tanto preocupaban a María Zambrano por la suerte corrida, en tales circunstancias por quien le dirigía aquellas sentidas cartas. Juan Fernando, por su parte, tranquilizaba a su amable amiga ya que, habiendo vivido a ras de tierra, nunca había dejado de mirar hacia lo alto.

José Luis Mora García

Revilla, Carmen (ed.), *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Bellaterra Ediciones, 2013, 216 pp.

Este libro, cuya edición está a cargo de Carmen Revilla (profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona, donde dirige el "Seminario Internacional María Zambrano" y la revista *Aurora*), reúne trece ensayos de pensadores españoles y europeos acerca de la filosofía de María Zambrano y su relación con el pensamiento contemporáneo. Se trata de textos —excepto el texto inédito de Virginia Trueba — previamente publicados en la revista *Aurora* y ahora revisados y corregidos.

Como escribe Revilla, "la palabra liberada del lenguaje" —expresión de la misma Zambrano, pronunciada en la célebre entrevista con José Miguel Ullán y que da nombre a este libro— se configura como "la meta del pensamiento de Zambrano", pues no se revela gratuita ni casualmente, sino que requiere un esfuerzo de escucha de la realidad y de adentramiento en ella.

El volumen se articula en tres partes: *Zambrano en diálogo con Nietzsche*, *Zambrano en diálogo con Heidegger* y *Zambrano en diálogo con otros* (Max Scheler, Simone Weil, Walter Benjamin y René Char).

La primera parte reúne cuatro ensayos, respectivamente de Jesús Moreno Sanz, Elena Laurenzi, Diego Sánchez Meca y Remedios Ávila Crespo. En su texto, "Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche", Moreno Sanz ventila tres cuestiones fundamentales para comprender la relación entre los dos pensadores: el "logos oscuro" (un logos que no deja abandonada a la vida), el saber místico (en relación a la *dichtende Vernunf* de Nietzsche y a la zambraniana "razón poética") y lo que él define como su "mirada remota", es decir su investigación sobre la presencia —que él divide en siete etapas y resume en diez cuestiones— de Nietzsche en Zambrano.

Elena Laurenzi, en su ensayo "El funámbulo y el payaso: notas sobre Nietzsche y Zambrano", ofrece un original recorrido a través de la obra de ambos pensadores, llegando a subrayar puntos de contacto y de divergencia entre las figuras del payaso y del funámbulo. Ambos nacen de la risa, entendida como la otra cara de lo trágico, y son imágenes de la filosofía misma. Sin embargo, mientras que el primero es para Zambrano "unas de las formas más profundas de conciencia que el hombre haya alcanzado de sí mismo —pues suscitando la risa y la sonrisa el payaso realiza un acto de responsabilidad, de amor y de misericordia— Nietzsche connota al payaso como enemigo del filósofo-funámbulo, ya que aquél se define como mero entretenedor, mientras que éste danza sobre el abismo, siempre en equilibrio precario, distante en la altitud no mira a la cara sino que busca la levedad.

El ensayo "Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche" de Sánchez Meca desarrolla una interesante comparación entre la filósofa veleña y el joven Nietzsche, en torno a algunos temas centrales: la interpretación de la relación entre arte y metafísica, el papel de la poesía y de la música, la concepción del lenguaje en general y del poético en particular.

Cierra la primera parte del libro el texto de Ávila Crespo, "El delirio del superhombre: ¿Una nueva estación de lo sagrado?", dedicado al estudio de las no-

ciones de piedad y hospitalidad, del amor y la muerte y, sobre todo, de la interpretación zambraniana del "superhombre". Producto de la soledad de Nietzsche, el "superhombre" es "el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo" (Edipo), es la voz del desarraigo del hombre de lo sagrado, figura del evento de una nueva piedad: relación con lo absolutamente otro, trato con la nada.

En la segunda parte del libro se presentan los ensayos de Jorge Acevedo Guerra, Antonio Castilla Cerezo, Carmen Pardo Salgado, Rossella Prezzo y Chiara Zamboni. El primer texto, "La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger" presenta una reflexión sobre la proximidad entre la razón poética y los modos de pensar del filósofo de Friburgo, en particular en relación al papel de la poesía para la filosofía, al "pensamiento meditativo" (*besinnliches Denken*) y a lo que él denomina *Gelassenheit* —desasimiento, serenidad.

Pardo Salgado dedica su ensayo, "Padecer y trascender: la crítica de Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de tiempo", al análisis de cuatro fundamentales puntos de divergencia entre el Heidegger de *Sein und Zeit* y la Zambrano de *El sueño creador*: el ser (que para Zambrano no es nunca una pregunta), lo atemporal (que queda excluido del análisis fenomenológico de Heidegger, mientras tiene un papel central en la investigación zambraniana), la vinculación de la fenomenología a la creación poética y al desvelamiento y la relación entre el análisis trascendental y el padecer la trascendencia.

En el siguiente texto, "En el destierro del arte", la autora centra su atención en el interesante tema de la pérdida del lugar del arte, tomando como puntos de referencia, por un lado, *El origen de la obra de arte* de Heidegger, y por el otro, "Nostalgia de la tierra" y "La destrucción de las formas" de Zambrano.

El ensayo de Rossella Prezzo, "*Dasein*, *il y a*, *adsum*: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas", consigue subrayar consonancias pero a la vez divergencias entre el "estoy aquí" zambraniano, el ser-ahí de Heidegger y el "hay" del filósofo francés en relación al tema del exilio y del despojamiento, del estar del hombre en el mundo, de la pregunta por el ser, del papel de la corporeidad y de la interioridad y, finalmente, de la cuestión del *otro*.

Cierra esta segunda parte del libro el texto de Chiara Zamboni, "Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza", que ofrece reflexiones originales en torno a la diferente perspectiva de los dos filósofos sobre la relación entre materia y forma (si para Heidegger "es la forma lo que atrae la materia a sí misma", Zambrano, al contrario, piensa la materia "como independiente de la forma"), sobre la visión de las cosas (como "entes" o no) y sobre la corporeidad.

La tercera parte del volumen recoge los textos de Carmen Revilla Guzmán, de Rosa Rius Gatell, de Laura Llevadot y de Virginia Trueba.

Carmen Revilla Guzmán, cuyo texto se titula "Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos", no se limita a investigar la presencia scheleriana en el mundo de las primeras experiencias teóricas de Zambrano (obtenidas a través de Ortega y Gasset y de Zubiri), sino que dirige su mirada hacia dos direcciones: por un lado, hacia el "gesto filosófico" de ambos; por el otro, hacia algunos aspectos nucleares de sus propuestas, como el interés por el ámbito del sentir, el amor y el rescate de la pasivi-

dad. Desde esta perspectiva, la presencia scheleriana aparece como una constante (eso sí, con "intervalos") a lo largo de la obra zambraniana, incluso en sus trabajos más tardíos, como *De la Aurora* y *Notas de un método*.

En su ensayo "María Zambrano y Simone Weil: notas para un diálogo", Rosa Rius Gatell indaga lugares en los que la "discípula" de Ortega se refiere a la "discípula" de Alain (y quien tuvo un papel clave en la amistad de Zambrano con Edison Simons y Cristina Campo) y dialoga con ella. Las dos se conocieron en Madrid (conclusión a la que la autora llega a través de una cuidadosa investigación documental) y compartieron el interés por la gnosis y la mística, la lectura de Spinoza, el compromiso político, el exilio, y cierta forma de heterodoxia (existencial y de pensamiento).

Sigue el texto de Laura Llevadot, "Perder la experiencia: Zambrano, Benjamin y la cuestión literaria", en que la autora presenta un recorrido a través del pensamiento de ambos autores en relación a sus reflexiones sobre la novela, sobre su origen, sobre su relación con la sabiduría y lo sagrado, y, en particular, sobre su vínculo con la experiencia y con el tiempo: la literatura "no es sólo literaria", sino que tiene que ver con las necesidades profundas de la vida del hombre.

Cierra el volumen el enriquecedor ensayo de Virginia Trueba Mira, "Lo irreal intacto y lo real devastado. Sobre María Zambrano y René Char". Ambos autores, quienes se conocieron en París a finales de los años cuarenta, denunciaron, ya tempranamente, los efectos desastrosos del predominio de la razón instrumental para la existencia del hombre; compartieron, además, el interés por la temática del origen, cierto pesimismo, la oposición a toda forma de fascismo (político e intelectual) y la visión, desesperada y esperanzada a la vez, del mundo y la creencia en la posibilidad de recuperar un lenguaje poético capaz de desenmascarar la aridez racionalista e instrumental del hombre contemporáneo.

El pensamiento de Zambrano, comprometido con la vida y con las palabras, se revela otra vez, en estos ensayos, como una semilla que se nutre de lo que queda en la sombra, en la tierra, pero que queda siempre abierto al diálogo. Este libro tiene el gran mérito de ofrecer una pluralidad de lecturas que, lejos de estar dominadas por el afán de demonstrar lo innovador de la obra zambraniana o, por el contrario, su deuda total hacia otros pensamientos, consiguen dar la atención correcta al sentido y al alcance del trato de Zambrano con muchos de sus contemporáneos.

Elena Trapanese

Rivera García, Antonio y Villacañas José Luis (eds.), *Ensayos sobre Historia del Pensamiento Español. Homenaje a José Luis Abellán*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2012, 249 pp.

Los días 8 y 9 marzo de 1010 se celebró, en la Universidad de Murcia, un congreso-homenaje al reconocido filósofo e historiador del Pensamiento Español José Luis Abellán. La dirección de dicho homenaje corrió a cargo del profesor José Luis Villacañas y fue organizado por el Grupo Consolider del Ministerio de Ciencia e Innovación "Biblioteca Saavedra Fajardo" y por el Grupo de Excelencia de la Región de Murcia "La Filosofía y los procesos sociohistóricos". En el acto se dieron cita, además del pro-

tagonista, un gran número de relevantes investigadores y profesores. A lo largo de dos intensas jornadas se profundizó sobre la amplia obra del autor, entre otros muchos libros, de la voluminosa *Historia Crítica del Pensamiento Español*, un texto de referencia imprescindible para todos los que nos dedicamos al estudio de la Filosofía Española. El libro que vamos a reseñar, publicado por la Universidad de Murcia, recoge, a lo largo de diez capítulos, la mayoría de las ponencias que se presentaron en aquel merecido homenaje aunque con dos tristes ausencias, la de Eduardo Bello, quien falleció antes de poder entregar el texto de su conferencia y la de Quintín Racionero, fallecido también hace unos meses y quien, a causa de su enfermedad, no pudo llegar a elaborar de forma escrita su intervención. En la introducción, a cargo de Antonio Rivera y José Luis Villacañas, se pone de relieve el prestigio de la figura de José Luis Abellán, señalando que el libro en cuestión quiere contribuir a la comprensión de su obra y de su legado. Los dos primeros capítulos están dedicados al erasmismo, uno de los temas en los que la contribución del profesor Abellán ha sido fundamental, no en vano su obra *El erasmismo español* recibió en 1975 el Premio de Ensayo El Europeo. José Luis Mora, actual presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico —y de la que Abellán es presidente de honor—, escribe el tercer capítulo, en el que traza un bonito recorrido por los estudios de Abellán sobre Unamuno, Maeztu y Machado. El capítulo cuarto lleva como título "Abellán en El Escorial, con Ortega y Manuel Azaña" y está escrito por Manuel Maceiras. Es en ese mágico lugar donde el autor de la *Historia Crítica del Pensamiento Español* ha escrito la gran mayoría de su producción intelectual, por lo que no podía faltar, en este libro-homenaje, una referencia a esta realidad geográfica donde también Ortega y Manuel Azaña encontraron inspiración para sus escritos. Rafael Herrera, Juan Fernando Ortega, Fernando Aínsa, Javier Muguerza y Jorge Novella dedican sendos capítulos a otra de las grandes contribuciones del profesor Abellán al pensamiento español, la de sus estudios sobre el exilio, en los que fue pionero. El último trabajo, del profesor Elías Díaz, lleva como título "Neocons y teocons: Fundamentalismo versus democracia" y consiste en una interesante reflexión acerca de una de las cuestiones que más preocupan al profesor Elías Díaz en los últimos tiempos, la de las manifestaciones fundamentalistas del pensamiento político que están teniendo lugar en la actualidad. El broche de oro de este magnífico libro, en el que intervienen grandes figuras del pensamiento español contemporáneo, está escrito por el propio homenajeado, quien hace un recorrido por toda su trayectoria intelectual, desde los inicios hasta la etapa actual.

Marta Nogueroles Jové

Ribeiro Dos Santos, Leonel, *Ideia de uma heurística trascendental*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2012, 240 pp.

Aunque normalmente se considera a Kant como un filósofo racionalista sin concesiones, quizá hay motivos para descubrir en él una veta heurística que enriquecería tanto su estudio de la ciencia como el de la estética. Quizá Kant no era, en su férreo sistematismo, tan enemigo como suele decirse de las conjeturas y de la analogía. "Heurística trascendental",

el título del libro, hace referencia a expresiones que usa Kant en la misma *Crítica de la razón pura*, como, por ejemplo, en la Doctrina trascendental del Método, donde habla de conceptos de la razón que, a pesar de no corresponder a ningún objeto de la experiencia, son "ficciones heurísticas" con la función de regular el uso correcto de tales conceptos.

El libro del profesor Ribeiro, que demuestra ser un gran conocedor del regiomontano, nos presenta a un Kant cuyo sistematismo no impide, sino que incluye, una inventiva y creatividad que se compaginan con la veta artística e imaginativa del hombre. La obra encierra considerable complejidad, pero está escrita de forma pedagógica, no oracular, como ocurre con algunos comentaristas de Kant. Por ser un experto en la filosofía de éste, Ribeiro Dos Santos se permite escribir usando un lenguaje que pueden leer con mucho provecho los interesados en el pensamiento del gran ilustrado de Königsberg. Los lectores descubrirán en sus comentarios y sugerencias un proceso gradual en la obra de Kant que ayuda a adentrarse en la compleja 3ª *Crítica*, la *Crítica del Juicio*. Gracias a este proceso, vemos al Kant más maduro reconsiderando conceptos y, siguiendo su incansable búsqueda de orden en el pensar y el conocer, proyectando su mirada sobre el juicio reflexionante (nuevo concepto de esta tercera Crítica) y sobre aspectos tan interesantes como el papel de la analogía en la investigación y la conexión entre arte, belleza y organización de la naturaleza. Toda una lección sobre la obra de Kant, escrita con tanto dominio como claridad, cualidades envidiables para hablar de un clásico tan imprescindible como embrollado por comentaristas que no siempre aciertan a acercar al lector una obra que es, ciertamente, difícil de leer, pero que a veces, como ocurre aquí, resulta iluminada por la conjunción feliz de conocimiento de Kant (y de la inmensa hermenéutica sobre él) y escritura clara. Ésta, la escritura clara es la elegancia del filósofo, según decía Ortega y Gasset.

Además, esta lectura del regiomontano que el profesor Ribeiro ofrece aquí abre perspectivas innovadoras, otra de las virtudes del presente libro, ya que el autor de las *Críticas* no es presentado como simple sistematizador de conocimientos ya elaborados, sino como guía de propuestas creativas para la investigación, asunto en el que coincide con los estudios de Eugenio Moya. Abrir nuevas perspectivas en la lectura de los clásicos es la mejor manera de actualizarlos y de que su pensamiento ilumine problemas de la vida actual. El autor sigue justamente esta senda en el presente libro, lo que contribuye a mantener viva la filosofía de Kant sirviéndose de ella para propuestas innovadoras. En concreto, los interesados en la filosofía descubrirán a un Kant que no es sólo el filósofo del rigor prusiano, a menudo presentado como implacable defensor del método y la lógica inflexibles, sino que es también el filósofo que acude a las ficciones y a las metáforas como parte fundamental de su filosofía y del método que practica para hacerla comprensible. Para Leonel Ribeiro, las analogías, las metáforas, las ficciones, que abundan en la filosofía de Kant más de lo que a primera vista parece, son parte de un programa que tiene tanto que ver con la innovación y la búsqueda permanente como con el propósito de evitar el dogmatismo y abrir caminos nuevos. En definitiva, un libro de los que ayudan a leer con provecho a un clásico esencial, como lo es Kant.

Pedro Ribas

Rico, Francisco, *Tiempos del "Quijote",* Barcelona, Acantilado (259), 2012, 247 pp.

Es al final del año 2012 el tiempo en el que ve la luz de la imprenta un haz de trabajos recopilados bajo el título de *Tiempos del "Quijote"* y realizados por el eminente filólogo Francisco Rico (1942), pues parece ya que el tiempo o los tiempos de la obra magna cervantina lo son todos porque no es ninguno, que no se necesitan más excusas de tipo cronológico para conmemorarlo que las propias. Y es que el motivo no son ni dataciones biográficas ni fechas de publicación a propósito de Cervantes o de su *Quijote* sino el año de la jubilación oficial de Rico, según consta en la solapa de esta reciente publicación cuyo prefacio, en concreto, es firmado en el día de su santo, como él voluntariosamente hace constar. Porque la obra cervantina de marras ha atraído y exigido gran parte de su tiempo como profesor universitario y filólogo, al igual que otros textos inexcusables de la literatura española como el *Lazarillo de Tormes* o el género de la novela —esto es, las cosas de la vida—, respectivamente con una novísima edición y con una reflexión publicada en Italia (país acogedor de sus trabajos, dedicados además a Boccaccio y Petrarca, otros espejos de la época predilecta de nuestro estudioso) que también vienen a conmemorar ese "retiro" del estudioso en el 2012.

Es el tiempo de la reunión de estudios de diversa procedencia: introducciones a obras propias y ajenas, suplementos culturales en el mundo de la prensa, fragmentos aunados y rebautizados, discursos, homenajes y hasta excursos y otros textos antes en catalán, ahora todo ello convertido en once capítulos de un libro (como "libro" fuera el *Quijote* —que no novela— en el tiempo de sus primigenias publicaciones). Tales estudios vienen encabezados por un prefacio que asienta el punto de partida y de conexión para este compendio: no ha sido, ni es ni será posible una lectura aséptica, desinfectada, no filtrada, desapasionada, virgen, neutral, adánica o adámica (divergencia entre el prefacio y la contraportada) del gran *Quijote* ya que, como Literatura que es, no está libre de interpretación o de herencias o determinismos interpretativos. Como Literatura que es el *Quijote*, también es vida y es persona, y ésta no puede sino interpretar; por ende, don Quijote de la Mancha es la interpretación elevada a la enésima potencia. Porque el *Quijote* era *Quixote*, como fue también *Quichote*, y tantos más; y por ello, en el pórtico que es la portada de este nuevo libro, al grabado de un Cervantes *penseroso* se superponen otras portadas como la del *primer* segundo tomo o la de la edición en francés del mismísimo Felipe V. Y entre portada y prefacio, no obstante, hay una dedicatoria que, si es decidora como habrían de serlo todas, este historiador de la literatura dirige o remite a otro historiador de la literatura, José-Carlos Mainer.

En el tiempo de la lectura de esta recopilación, además de saber de una ejecutoria como la de Alonso Quijano (en el segundo estudio), vamos a observar las huellas de un rucio y/o de un asno (capítulos tercero y cuarto), chismes transpirenaicos en España como aquéllos en torno al caso del "buscapié" (en el quinto), la obra romántica más grande de Europa que es al fin y al cabo la de marras (en el sexto), la personalidad del gran Hartzenbusch a partir de unas serie de pormenores anecdóticos (séptimo), algunos objetos como la barretina de Sancho —o, lo que sería lo mismo, don Quijote

en Barcelona, porque Rico también se lo lleva provocativamente a su *terreno*— (octavo), debates sobre lo existente entre la forma y la materia —o entre Platón y Aristóteles, entre simbolismo y realismo, entre persona y personaje— (noveno), la Mancha sin don Quijote —como si pudiera haber Rico sin don Quijote o don Quijote sin Rico— (décimo) y el sentido de los clásicos a partir de ese "Metafísico estáis" (undécimo), aunque todo ello quede inaugurado por el estudio que presta título al compendio, *Tiempos del "Quijote"* (estudio primero).

Los tiempos del Quijote son los de la recepción de la obra, siempre estímulo de teoría y de praxis literarias, aunque en el principio lo fuera allende las fronteras del país por el que cabalgaría. Francisco Rico pone empeño en dejar claro que la acogida y la comprensión primeras vinieron de Francia y de Inglaterra, y aun de los Países Bajos, lo que podría causar sorpresa en aquéllos no adentrados —todavía— en la filología, pues en España hasta se producía en aquel mismo tiempo una suerte de menosprecio de Cervantes y alabanza de Avellaneda. Pero se produjo el viraje: "En la Edad Moderna, hasta bien avanzado el siglo XVIII, el *Quijote* era un libro para reír, y don Quijote poco más que un perturbado tan gracioso como merecedor de burlas. A ninguno de los dos ha podido negarle la sonrisa la Edad Contemporánea, pero los ha estimado principalmente para reconocerles un contenido positivo y trascendental, sea humano, intelectual o simbólico" (pág. 21). De la segunda fase, que representa el paso de la lectura cómica a la trágica y a través de otro país como Alemania, esto es, hacia la forma de leer del romanticismo o ya de la contemporaneidad, heredaremos los del tiempo de hoy —descendientes o productos a su vez de los de entonces— las estructuras mentales y conceptuales de esa lectura, por lo que aún nos sentiremos identificados, como si un par de siglos no hubiera pasado. Entre tanto viaje y viraje, antes de ser leído o releído en su patria, paradójicamente anduvo enarbolando la representación de cierta idiosincrasia española. Y llega la tercera fase detectada por F. Rico, la de la conmemoración de la obra y la vida de Cervantes en España que se produce por fin desde el siglo XIX (a pesar de la disputa sobre el *copyright* de la idea primera de la celebración) y que invita a tachar fechas para las sucesivas.

Pero también hay tiempo para convocar otros debates como el de la propiedad de las letras (como la *x*) o la de las palabras porque, como sabemos por ejemplo a partir de la ejecutoria de Alonso Quijano (o Quijana o como quiera ser), no es lo mismo que nuestros hidalgos lo fueran "de posesión y propiedad" (y a uno que acaba viniendo a menos en posesiones y propiedades, sólo le queda leer, o si no también revivir el pasado de la familia, como a don Quijote o a Alonso Quijano, o como a nosotros mismos). Puesto que las palabras importan, Rico decide indagar en la alusión de Sancho a su "rucio", que no su asno, en ciertos capítulos de la obra de Cervantes; y así lo plantea en el tercer estudio titulado con forma de pregunta, pues hay muchas cuestiones lanzadas explícitamente en cada uno de los trabajos incluidos (como en el sexto y el séptimo). Porque no es lo mismo ser que estar metafísico, como tampoco lo es estar tísico o ser ético (es cuestión de ser *sutil*), ni La Mancha es la Mancha; y así palabras y más palabras, eufemismos, expresiones, invenciones, etc. Y es que, igual que nos pregunta y da a conocer los entresijos o las entrañas de la formación del *Quijote* como clásico que es a través de los es-

pacios y los tiempos literarios, F. Rico nos sabe llevar tras las huellas, a modo de detective-filólogo, casi como un juego, atando "cabos sueltos" (cap. 4) e incluso "hilando" (cap. 5) o "trenzando" (cap. 6), a partir de lo aparentemente nimio, de lo que denomina anécdotas, chismes o pormenores. Y para ello, en el seno de su biblioteca quijotesca, sigue las huellas de otros editores (que no se libran tampoco de ser criticados) y de otros estudiosos, como buen lector de cervantistas que es F. Rico (por ejemplo, de Rodríguez Marín, a quien alude en el último estudio, o en general del perenne cervantismo barcelonés, como él mismo dice).

Al final, leer sobre las lecturas de todos los tiempos del *Quijote* es leer la historia del hombre moderno y contemporáneo y, con esta reflexión, Francisco Rico colma también un capítulo de la historia de la lectura. Los tiempos del *Quijote* lo serán todos porque siempre necesitará ser releído, porque "nunca acabamos de leer el *Quijote*, ni siquiera literalmente" (cap. 3, p. 59). Así lo afirma Rico que, como estudioso y lector, no ha evitado dejar su huella con la primera persona de su singular y con un tono preciso que tampoco renuncia a lo lúdico y filológico-detectivesco en esta recopilación que, aligerada con ilustraciones y reproducciones, consigue ilación y coherencia al hilar diversos tramos de su carrera investigadora. Cohesiona sus investigaciones realizadas hasta la fecha, puesto que si, como él asegura, este libro de Miguel de Cervantes está *pleno de vacíos*, huecos que se intenta ir colmando aun sabiendo que todo lo vertido se escapa por otro lado, seguro es que acabará recalando en él. Porque quizá Rico quiere reconstruir el tiempo *ab ovo*, o tal vez pretenda desembarazarse, purificarse, liberarse o incluso encarnarse o disfrazarse de todos los lectores del *Quijote,* o hasta ser lo que nunca se podrá ser, un lector adánico, omnisciente y omnipresente de todos los tiempos —pasados, presentes y futuros— de la única manera que se puede conseguir tal ficción, como es estudiando y releyendo la obra cervantina. Y es, como el final es el principio, "cada tiempo tiene su *Quijote* y sus razones para que éste sea diverso del de otros tiempos" (p. 12), que sentencia en su prefacio Francisco Rico.

Carmen M. Pujante Segura

Ridruejo, D., *Casi unas memorias*, Ed. al cuidado de Jordi Amat, Barcelona, Península, 2012, pp. 619.

Ridruejo, D., *Cartas íntimas desde el exilio*, Introducción y selección de Jordi Amat y Jordi Gracia. Madrid, Fundación Banco de Santander, 2012, pp. 124.

Traemos a la *Revista de Hispanismo Filosófico* estos libros de Dionisio Ridruejo, publicados en muy cuidadas ediciones, por su interés para el historiador del pensamiento español del siglo xx. Aunque buena parte de los textos del primer libro habían sido ya publicados por César Armando Gómez (Barcelona, Plantea, 1976), la actual disposición de los mismos, el haber sido completados con otros, incluido el "Apéndice documental" con el artículo titulado "Excluyentes y comprensivos" (*Revista*, 1952), además de algunos otros textos relevantes para entender la biografía de Ridruejo como fueron sus famosas cartas a Franco y a Ramón Serrano Suñer, hacen de esta edición, en la práctica, un nuevo libro, incluyendo sus muy interesantes "memorias literarias".

Completamos esta reseña con la referencia a las cartas que Dionisio envió a su esposa desde París entre 1962 y 1964 porque ofrecen material interesante para entender una operación política que condicionó la recepción del pensamiento de los exiliados. No se olvide que María Zambrano publicó su "Carta sobre el exilio" y otros artículos ni más ni menos que en "Cuadernos del Congreso para libertad de la Cultura". La información que aportan los editores sobre los objetivos que llevó a conformar aquella reunión en Munich es muy relevante para comprender lo que pasó en los años siguientes. Por supuesto, estas cartas "íntimas" constituyen un testimonio de primera mano para conocer el papel desempañado por el propio Ridruejo que, si el testimonio de Aquilino Duque es veraz, se entrevistó con María Zambrano en Roma.

El primero de los libros tiene, pues, tres partes bien diferenciadas: las memorias de infancia y juventud junto con las memorias de la guerra y posguerra; las memorias literarias; el apéndice documental.

En la primera hallamos información relevante de la formación del propio Ridruejo hasta su encuentro con José Antonio, la formación en su ciudad natal y en Segovia, los paseos literarios hasta su encuentro con José Antonio. Es interesante como testimonio de época, de ese periodo que va desde la mitad de la segunda década del siglo xx hasta la guerra civil por las viejas ciudades castellanas de un adolescente-joven de clase media que se inicia en la vida hasta aproximarse al falangismo. Así pues, el relato autobiográfico supera el ámbito de lo personal para convertirse en un testimonio psicosocial de época y ofrece claves de quiénes terminaron militando en el falangismo.

La segunda parte, muy extensa y con muchos detalles, relata la retaguardia de la guerra, donde discurren las ideas pero no hay muertos ni heridos, ni se oyen las bombas ni corre la sangre. Eso permite mostrar el recorrido del falangismo (Segovia, Valladolid, Salamanca) y su difícil relación con el ejército y con Franco hasta su inclusión en el partido único en 1937. Al tiempo nos permite conocer los pasos de personajes interesantes como Montero Díaz, Laín Entralgo, Antonio Tovar, etc. Queda fuera de estas memorias el relato de su paso por la División Azul (Manuel Penella, Madrid, Taurus, 1976) pero no su implicación en *Escorial*, los primeros pasos y el significado de la revista, sus relaciones con el propio Laín Entralgo, hasta su primer confinamiento, primero en Ronda y luego en Cataluña, inicios de la ruptura con el Régimen hasta los posteriores y de muy distinta naturaleza ya en los años sesenta. En definitiva, la pluma y la memoria de Ridruejo nos ofrecen unas "casi" memorias de un tiempo y unas personas con claves de gran interés para entender la historia de ese tiempo que supuso la confrontación con la República, la guerra y una larga posguerra.

La segunda parte del libro está formada por memorias con juicios y comentarios sobre personas y personalidades de su entorno falangista (Foxa, Eugenio Montes), afines al Régimen por esos años como Azorín o Baroja pero personalidades cuya fuerza excedió el ámbito político con especial relevancia como D`Ors a quien dedica un capítulo realmente interesante; o las páginas sobre Ortega y Gasset con ese juicio que distingue entre la obra exitosa y la confesión del hombre que le trasmitió la confesión del filósofo al propio Ridruejo: "Toda vida, todo proyecto de vida acaba en un fracaso" (p. 545).

Merece un comentario aparte el juicio que hace Ridruejo, bajo el epígrafe dedicado a Unamuno-Machado-Maeztu, sobre "los muchachos que pasado el 1954 saltaron a la palestra intelectual". Está hablando de la generación que inició, desde dentro, la oposición al Régimen y que protagonizó, después, la transición democrática. Fueron quienes comenzaron a viajar fuera de España e iniciaron un despegue de las preocupaciones nacionales para iniciarse en la que denomina "la época" (p. 458) y que habría servido para formar, a la vuelta de los viajes, "una corriente intelectual mucho más cosmopolita". Y eso porque no había sido posible la continuidad con los viejos maestros —"producida por el corte y por la asfixia intelectual"- que obligaba a una postura un tanto adánica que generó una actitud que ha marcado intelectual, política y socialmente la España de la transición democrática. Esta parte es especialmente relevante como testimonio de quien vivió este tiempo en una actitud de profundo cambio personal y fue protagonista del mismo. Ridruejo saluda positivamente el cosmopolitismo de esta actitud intelectual "que se ha hecho más ya más de la época que de la nación y ello es, en muchos modos, saludable. Nuestros abuelos del 98 estuvieron tanto en la nación como en la edad. Sus hijos y nietos vanguardistas se inclinaron de preferencia por la segunda dimensión" (p. 458). Sobre las consecuencias de esta apuesta, de ser cierta, podrían hacerse valoraciones importantes.

En definitiva, un libro que no deja indiferentes y que ofrece pistas no trilladas y se completa con las "cartas íntimas" en las que estas pistas se completan con informaciones interesantes sobre los *Cuadernos del Congreso para la libertad de la cultura* y la creación de bases políticas para una alternativa al franquismo. Y, también, sobre las no fáciles relaciones de la oposición interior y del exilio. Recuérdese que María Zambrano publicó su "Carta sobre el exilio" (1961) precisamente en los *Cuadernos*. Esto nos irá permitiendo reconstruir puentes fabricados aquellos años y no bien conocidos, de contactos personales, epistolares, publicaciones, etc. que servirán para determinar mejor la evolución intelectual, el significado de determinados artículos o libros…

Claro está, quedan los detalles de la vida personal de Ridruejo contados a su mujer e hijos que permanecían en Madrid y que tienen un interés de otra naturaleza, al igual que la polémica suscitada por *Arriba* criticando la postura de Ridruejo tras el asesinato de Julián Grimau. Todos ellos datos relevantes, sin duda.

José Luis Mora

Rodríguez Méndez, Vilda, *Humanismo e Ilustración en los orígenes del pensamiento cubano. Un enfoque desde la indagación en el pensamiento de Juan Luis Vives y Gregorio Mayans,* Gijón, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, Cuadernos de Investigación, Monografías, IX, 2011, 293 pp.

El presente libro pretende llenar un vacío existente en las investigaciones actuales sobre la formación del pensamiento ilustrado en Cuba debido, fundamentalmente, a la escasez de investigaciones profundas sobre las raíces hispánicas del pensamiento criollo. Para superar este déficit, en este estudio se realiza una lectura de las fuentes originales de los pensadores españoles de los siglos

que precedieron al período ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII, pues sin ello, —nos hace ver la autora—, sería imposible comprender cabalmente el siglo XIX cubano.

La línea de investigación que sigue la profesora Rodríguez consiste en interpretar el nacimiento del pensamiento cubano a la luz del humanismo renacentista y la ilustración. Su propuesta concreta consiste en indagar en el pensamiento de autores cruciales y representativos de ambos movimientos culturales, señaladamente en Juan Luis Vives y Gregorio Mayans, entresacando los hilos que conducen a ellos en el pensamiento ilustrado cubano.

El estudio de la interdependencia del pensamiento de Vives y de Mayans, respectivamente, se efectúa a partir del estudio de una selección de sus obras, profundizando en aquellos aspectos que a todas luces contribuyeron a enriquecer la comprensión del pensamiento criollo de fines del siglo XVIII a inicios del XIX.

En el libro se dedica un estudio más profundo y detallado a Juan Luis Vives. Entre los rasgos más significativos del pensamiento humanista de Vives, llama la atención el tratamiento que reciben por parte de pensadores de la Isla en el período fundacional algunos problemas sociofilosóficos, como las cuestiones éticas, la preocupación por socorrer y educar a los menesterosos, el método ecléctico en el filosofar (en Cuba llamado *electivo)* con libertad de elegir los aspectos más convenientes a la verdad, el afán de reformar la enseñanza universitaria y la crítica a la escolástica, entre otros, los cuales se abordan en un estilo curiosamente similar al pensamiento ilustrado español.

La comprensión de la obra de Vives se hace así fundamental en varios aspectos: tanto por la importancia del legado del humanista en la formación tanto del pensamiento de Mayans como en el pensamiento ilustrado cubano, por una parte, como por la favorable acogida que tuvo el pensamiento de Vives en el pensamiento cubano del siglo XIX, el cual se sabe que llegó a la isla a través de la pedagogía jesuítica y la difusión de las obras de Mayans y Sisear.

Para poner de manifiesto estas raíces humanistas en la ilustración y en el pensamiento cubano del siglo XIX, la autora emplea una metodología basada en la intertextualidad. Se trabaja pues el descubrimiento de los parentescos textuales y los caminos posibles de la llegada del pensamiento de Vives a Cuba, ya sea directamente o indirectamente, por ejemplo, a través de interpretaciones posteriores como la de Mayans —el cual no había sido objeto de un estudio sistemático hasta ahora.

De este modo, la conexión del humanismo de Juan Luis Vives y el erasmismo en general con el pensamiento criollo del siglo XVIII, rico también por su sustrato ético y social, se demuestra en la presente investigación a través de la valoración de la afinidad temática y de estilo de éste con el humanismo de Vives e, igualmente, con la línea humanista que se abre en el pensamiento español de los siglos XVI, XVII y XVIII, en particular con movimiento el denominado *novator* y la generación de ilustrados españoles, encabezada por Gregorio Mayans y Siscar.

Sin embargo, este esquema interpretativo se ha de enfrentar a dos obstáculos teóricos fundamentales que la autora trata de superar: en primer lugar, la falta de precisión existente en torno al concepto de humanismo, lo cual se señala como una de las cuestiones que más dificultan en la actualidad la valoración crítica del pensamiento de Juan Luis Vives. Y, en se-

gundo lugar, la estrecha perspectiva que se aprecia en el enfoque de la Ilustración Española, que a su vez lastra y limita las investigaciones contemporáneas sobre el pensamiento cubano de los siglos XVIII-XIX.

Dado que los estudios que tratan los orígenes del pensamiento cubano parten de una clara remisión al humanismo renacentista y al pensamiento ilustrado, conviene pues ampliar la visión que se tiene de estos movimientos culturales, haciendo ver que eso que se llama "ilustración" tiene notas distintivas en los distintos países y áreas de conocimiento a las que se aplica. Por esta razón, es preciso afinar, aún más, las precisiones conceptuales en torno a los términos que habitualmente manejamos de humanismo e ilustración.

Un empeño valioso de trabajar en esa dirección viene representado en este libro, por cuanto supone una búsqueda de las raíces del movimiento ilustrado y de las consecuencias que tuvo en siglos posteriores.

El riguroso análisis que realiza la autora supone pues un replanteamiento de la concepción dominante acerca de la Ilustración en Cuba, completando esta laguna bibliográfica desde una perspectiva que toma en cuenta a los pensadores indicados anteriormente (y no sólo a la ilustración francesa y al reformismo del Despotismo Ilustrado), contribuyendo así a una comprensión más profunda de las raíces hispánicas del patrimonio cultural cubano.

Todo esto demuestra, además, la pertinencia de incorporar las contribuciones de Juan Luis Vives y su concepción acerca de la reforma de la beneficencia y la reforma educativa a las discusiones actuales sobre la formación del pensamiento cubano, al igual que el pensamiento de los *novatores* y Gregorio Mayans, como una condición básica para la compresión más profunda de las ideas que florecen en Cuba en el período fundacional de su pensamiento.

Su aportación es de vital importancia pues permite valorar a los primeros pensadores cubanos en un contexto teórico más amplio, redefinir las etapas más tempranas de los orígenes de la Ilustración en Cuba y abrir así una nueva perspectiva para el estudio del mismo en etapas posteriores.

Delia Manzanero

San Martín Sala, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, 2012, 217 pp.

El autor de este libro, catedrático de Antropología Filosófica en la UNED, trabaja, además de en la línea de investigación que le exige su cátedra, otras dos a las que permanece fiel desde hace años: Edmund Husserl y José Ortega y Gasset, líneas convergentes que se encuentran en el punto de la fenomenología, de la que son egregios representantes los autores mencionados, aunque al filósofo madrileño se le identifique menos con ella.

Esa ha sido, precisamente, la apuesta filosófica que mejor identifica el libro que presentamos, cuyo título declara la diáfana intención de su autor: leer a Ortega en clave fenomenológica. San Martín no fue el primer investigador que defendió dicho entronque de la razón vital pero sí el que, junto con Pedro Cerezo, más ha insistido en que no entendemos el desarrollo filosófico de Ortega si no lo situamos en la escuela fenomenológica

husserliana, surgida con la aparición de las *Investigaciones lógicas*, libro que Ortega leyó pronto y al que prestó, gracias a su buen olfato filosófico, afinado en la escuela neokantiana, toda la atención que merecía. Después de que Garagorri publicara las *Investigaciones psicológicas* de Ortega, el debate contra los que subrayaban otras influencias como más determinantes, quedó zanjado. Pero en honor a la verdad hay que decir que San Martín defendió su hipótesis antes de que la mencionada publicación llegara a las librerías. Y es que éste es el tercer libro que dedica a Ortega y la fenomenología. Fueron los anteriores *Ensayos sobre Ortega* (1994) y *Fenomenología y cultura en Ortega (1998)*.

Me atrevo a sugerir que tiene este tercer volumen un aire de balance y conclusión de una tarea de investigación que dura 25 años. El primer capítulo titulado "La fenomenología como llave para entender a Ortega" y el último, "Las aportaciones de Ortega a la fenomenología" parecen confirmar esa impresión. En el primero, después de analizar las dificultades objetivas que han existido para encuadrarlo en la fenomenología, comenzando por la confusión que el propio Ortega causó con sus declaraciones en el sentido de "haber superado" la fenomenología muy pronto y de la literalidad con que fueron interpretadas por sus discípulos más próximos, San Martín pasa revista al estado de la cuestión en la actualidad, reconstruyendo las varias polémicas que la relación Ortega-fenomenología ha ido produciendo al correr de los años. Para San Martín la cosa es clara: no sólo se llama "fenomenología" la puerta que da acceso al sistema (o sistemas) de la razón vital - histórica, sino que fue un error estratégico de graves consecuencias para la recepción de Ortega que éste y sus discípulos se negaran a situarse en la estela del movimiento. El argumento de San Martín es convincente, aunque no escape a alguna objeción: después del profundo corte en la alta cultura que suponen las guerras española y mundial, un Ortega fenomenólogo habría sido mejor "recibido" en España y en Europa al estar encuadrado en un movimiento filosófico europeo con prestigio y "visibilidad".

En los capítulos 2, 3 y 4, San Martín demuestra estudiando pormenorizadamente la obra de Ortega la validez de su tesis central. Así, en el primero de los mencionados, el 2, "La formación de Ortega 1905-1913", articula la influencia de Husserl con las otras dos que serán decisivas en la evolución del discurso orteguiano: la vertiente española, en relación con *el problema que es España*, interpretado a través de la Generación del 98, con la que tan compleja relación tuvo Ortega, especialmente con Unamuno, y la búsqueda de la ejemplaridad cervantina en el libro más profundo que creó nuestra cultura, *El Quijote;* y la vertiente europea que irá a buscar Ortega a Alemania, entrando en contacto con "la modernidad como filosofía neokantiana", para decirlo con expresión del propio San Martín.

Los capítulos 3 y 4 se dejan presentar como teoría y práctica de la fenomenología por Ortega. En efecto, el tercero está dedicado a estudiar los textos que San Martín considera fundamentales en la asimilación fenomenológica de Ortega, a partir del primer contacto con ella, que sitúa en el tercer viaje a Marburgo en 1911. Dicha incorporación —rápida, profunda, aunque no exenta de "errores", según el posterior desarrollo que Husserl daría a sus propias tesis y la interpretación que propone San Martín—, se refleja en varios ensayos cortos que publica Ortega en 1913, en algunas intuiciones decisivas

de la filosofía primera y la epistemología que ofrece *Meditaciones del Quijote* (1914), especialmente la introducción, *Lector*, y la "Meditación preliminar", y en la organización escolar, aunque no exenta de alcance especulativo, que hace de sus conocimientos en fenomenología, que lleva a cabo en el curso, ya mencionado, de *Sistema de psicología* (1916).

El capítulo 4 repasa los ejercicios fenomenológicos que fue Ortega haciendo en los quince años en que se sintió cómodo dentro del cuerpo teórico de la fenomenología y que van desde el delicioso análisis del ideal estético que lleva a cabo en "Estética en el tranvía" (1916), hasta el "Folleto a Kant" (1929), pasando por el ensayo "Las dos grandes metáforas" (1924), un capítulo de *La deshumanización del arte* (1925) y una relectura del curso ¿Qué es filosofía?, también de 1929.

Me falta por referirme al capítulo 5 que, a mi modo de ver, es el más valioso y original del libro. Se titula "Ortega y la fenomenología a partir de 1929". ¿Qué tiene este año que aparece con tal fruición en estas páginas? En este año se solapan la última presentación fenomenológica que hace Ortega de su filosofía de la razón vital (el mencionado curso ¿Qué es filosofía?) y la primera crítica que dirige a la fenomenología ("Sobre la fenomenología", paradójicamente escrito en polémica contra Eugenio D´Ors, que había publicado un texto denostando la citada filosofía). Le seguirán algunas más entre las que hay que destacar las páginas de *Prólogo para alemanes* (1934) y las de *La idea de principio en Leibniz* (1946). No es posible entrar aquí en las complejidades de la crítica de Ortega a Husserl y la contra-crítica de San Martín a Ortega. Si la recepción de *Ser y tiempo* es tan importante para Ortega se debe a que, para decirlo con palabras de San Martín, exigió a la fenomenología "dejar el modelo de la percepción y asumir la facticidad". Ortega se vería entonces confirmado en lo que venía haciendo al remitir el "fundamento" de la filosofía a la vida humana individual y no al esquema sujeto-objeto, aunque fuera sutilizado con la distinción noesis-noema. Este enfoque parecería dar la razón al Ortega que declaró haber "superado" la fenomenología. Pero en una perspectiva histórica amplia, la cosa es más complicada. Hoy conocemos muchos desarrollos de Husserl a los que Ortega no tuvo acceso. Ambos filosofaron enfrentados al mismo problema, el de articular el orden de la ejecutividad con el de la virtualidad, para decirlo con términos del español. A juicio de San Martín el filósofo madrileño no resuelve ese doblez de lo real. Su conclusión es que los argumentos de Ortega para "salir" de la fenomenología son inconsistentes. Dejamos al interés del lector el juicio sobre esta compleja cuestión.

En cualquier caso, San Martín se reconcilia con Ortega, no sólo reconociendo sus aportaciones a una filosofía de la cultura que evitó la referencia a un siempre problemático "Espíritu", sino también el haber arrojado mucha luz sobre el problema de la distinción ejecutividad/virtualidad, aun cuando, como se ha dicho, no lo resolviera.

José Lasaga

Sánchez-Blanco, Francisco, *La Ilustración y la unidad cultural europea*, Sevilla, Marcial Pons Historia, Fundación de Municipios Pablo de Olavide, 2013, 238 pp.

Con este libro, VI Premio de ensayo Pablo de Olavide (2011), el profesor

Sánchez-Blanco culmina y sintetiza dos décadas de investigación, la que iniciara con *Europa y el pensamiento Español del siglo XVIII* (1991). Cuatro son los temas que según él concentran la posibilidad de hablar de la Ilustración como *topos* de la unidad cultural europea en la que se inserta genuinamente el pensamiento español del período: la redefinición del espacio (nuevas formas de circulación de la información y transnacionalización de los cambios sociales), los debates sobre la política deseable, la nueva ciencia (incluyendo las humanas y el saber moral) y la relación de los ilustrados de todos los pelajes con el cristianismo (y, sobre todo, con el catolicismo).

Este amplio programa, presentado como ensayo de divulgación, se encuentra sometido a las virtudes y defectos del género. Entre las primeras, su agilidad narrativa y su visión panorámica; entre los segundos, la falta de justificación de algunas de sus afirmaciones, que el lector poco avisado puede tomar como verdades autoevidentes o que no necesitan demostración. Si se pueden justificar, no es éste el sitio en el que el lector lo encontrará argumentado. Por eso convendría distinguir en este libro la riqueza de sus datos y su capacidad para ponerlos en conexión —una mina también para el investigador especializado—, de la interpretación de ese material, pues es éste un libro de síntesis con tesis. Tesis que, inmediatamente, sugiere las siguientes tres cuestiones de fondo.

En primer lugar, hasta qué punto hace justicia a este período del pensamiento español presentándolo contra las dos lecturas existentes (y complementarias) de la Ilustración en España: la de un fenómeno circunscrito a determinadas élites en contacto con las de los otros países europeos y la de su desarrollo como fenómeno local o localizado que da su peculiar color a aquellas doctrinas. En cambio, una homologación europea del pensamiento español de la época como la que propone homologa en cierto modo el deber-ser pasivo de éste, ajeno a otros períodos de ese mismo pensamiento en el que su universalidad no sólo se cifraba en su conocimiento de las doctrinas que nacían en otras partes para su adaptación doméstica, sino que también influía sobre ellas, en un intercambio que hacía ese proyecto de universalidad que fue Europa: no se puede comprender la espiritualidad europea sin la desarrollada en España hasta el siglo XVI, la filosofía moderna sin Suárez y sus antecedentes ni la novela sin Cervantes. Su universalidad y europeidad (en el triple sentido de lo que recibieron, de lo que influyeron y de lo que se divulgaron), que nada quitan a su hispanismo, está fuera de duda. Es comparada con esa medida de lo universal con la que el europeísmo del XVIII español sabe a poco.

Una primera cuestión que suscita es la siguiente: el profesor Sánchez-Blanco propone dejar de lado el corte de las fronteras estatales (y, con éstas, las distintas "ilustraciones") para comprender la condición europea de la Ilustración, en la que asienta su vocación de universalista. Por lo que se echa de menos un mismo proceder en términos históricos que ponga críticamente en cuestión sus barreras temporales. Lo que va dicho por lo que hace a la autodefinición histórica de este período: la ilustración pretende serlo de la oscuridad previa, como la modernidad superar la antigüedad. Y este sesgo histórico del concepto de Europa, inescindible de su universalismo, pone sobre la mesa las preguntas por la comprensión que tuvo de su pasado, el reconocimiento de la deuda que tenía contraída con éste

y, por último, la de la justicia de su opinión (negativa o positiva, reuniendo bajo el término 'Ilustración' a todos los bandos en liza) sobre el mismo. Precauciones y trabajos que no brillaron siempre en los casos donde se jugaba su consistencia ideológica. Basten dos ejemplos. Uno general, como el problema de la delimitación de su universalismo del de vocación cristiana (la catolicidad) o del cosmopolitismo estoico. Y otro particular: cuando la España borbónica recibió la ciencia cameralista —no tan pendiente de la felicidad de los pueblos europeos como supone el autor, según han demostrado desde perspectivas distintas Alejandro Nieto y Michel Foucault— ya nadie reconoció en ella los ecos de la obra de Castillo de Bobadilla.

Y este segundo problema nos sirve en bandeja el tercero y último: su benévola mirada sobre la Ilustración, a la que desvincula de las que se podrían considerar como sus consecuencias en el tiempo: el nacionalismo, la revolución francesa, la constitución del 12 o la restauración borbónica. Algo que se hace particularmente patente en su sumario rechazo de las críticas dirigidas contra la Ilustración por Adorno y Horkheimer: por un lado, aquella con la que presentan la Ilustración como mito histórico (el del progreso de la humanidad, que entre nosotros ha iluminado con tanta contundencia Sánchez Ferlosio); una línea continuada por los trabajos de Patočka y Derrida tras él (el desagüe del universalismo y la historicidad ilustrados en soberbio eurocentrismo). Por otro, la dependencia de ese mito de la historificación de la naturaleza, su sometimiento tecnológico al nivel del conocimiento de las leyes físicas que la rigen, que da la medida de la utilidad humana de la naturaleza y de la que el hombre cae preso mediatamente —como parte de esa naturaleza—, y no inmediatamente —como ser moral e histórico-; una línea de crítica prolongada por la biopolítica de Foucault continuada por Giorgio Agamben. La Ilustración aparece en el libro de Sánchez-Blanco como *locus amoenus* cuyo alejamiento se asemeja, según propone simbólicamente su portada, al del globo de los Montgolfier sobre el cielo de Aranjuez. Pero esa imagen muestra también que, mientras tanto, en el suelo, la atildada concurrencia (en la que no faltan nobles que visten, ay, a la francesa y monjes en hábito) además de mirar al cielo, atiende a sus conciudadanos en educada convivencia.

José Manuel Díaz Martín

Sánchez Cuervo, Antolín y Velasco Gómez, Ambrosio (coords.), *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*, Madrid, Biblioteca Nueva-CSIC, 2012, 281 pp.

La conmemoración de los bicentenarios de las independencias latinoamericanas ha constituido una ocasión propicia para poner a prueba las transformaciones más relevantes producidas en la historiografía en las últimas décadas. Se han ensayado no solo miradas sugerentes construidas desde presupuestos teórico-metodológicos relativamente novedosos sino también hipótesis de trabajo que cuestionaban interpretaciones fuertemente consolidadas. El interés por la cultura política, y su especial atención a la reflexión sobre los actores y su capacidad para transformar las realidades sociales; la consideración de que las emancipaciones no fueron resultado de anhelos nacionalistas sino consecuencia de un complejo proceso de transformación de

la monarquía hispánica, o la necesidad de repensar estas transformaciones desde la perspectiva de la interacción permanente entre prácticas e imaginarios tradicionales y modernos son solo algunos de los hilos conductores en torno a los cuales se ha producido parte importante de la literatura sobre este tema. Con el paso del tiempo, a menudo estos aportes que inicialmente fueron novedosos (unos más que otros, la verdad) se han ido consolidando como presupuestos de partida compartidos por la mayoría de los investigadores.

En este sentido, los estudios sobre la tradición cultural hispánica o sobre la cultura política hispánica han configurado un escenario ineludible a la hora de explicar, describir o justificar la convulsión producida en la monarquía hispánica en 1808, sus derivas hacia las independencias en Hispanoamérica o en la propia conformación de las nuevas repúblicas. A partir de estas nociones la interpretación de los acontecimientos americanos como proyección exógena de lo acontecido en Francia o en el norte de América ya no resulta suficiente, sino que se ha hecho necesario analizar qué ocurría en el interior de la región desde una doble dimensión: la larga duración y el momento concreto de la separación y surgimiento de las nuevos estados.

Fruto de un seminario organizado a instancias del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid en 2010, el presente libro se inscribe de manera particular en esta producción interesada en reconstruir la narración de las independencias americanas. Esta propuesta es original por varios motivos: primero, porque lo hace desde una mirada específica de la historia de las ideas que presta especial protagonismo a las ideas y a sus usos políticos, mirada que quizá no ha suscitado tanto interés, al menos entre los historiadores, como las prácticas culturales y políticas; segundo, porque incide en la necesidad de atender al protagonismo de los americanos en la conformación de un bagaje filosófico que será recurrente a principios del siglo XIX; tercero, porque combina ensayos que atienden a procesos de larga duración con otros interesados en coyunturas particulares; y, cuarto, porque incluye dos escenarios sumamente relevantes para comprender en su complejidad y heterogeneidad las revoluciones acontecidas en Latinoamérica: Haití y Brasil.

Desde distintos enfoques, temas y objetos de interés, todas las contribuciones de este volumen comparten el objetivo de analizar el pensamiento político que inspiró, envolvió y legitimó el proceso emancipador que se desarrolló en América Latina. Y, tal y como explica Miguel León Portilla en su prólogo, lo hacen desde la convicción de la necesidad de profundizar en la propia trayectoria cultural hispanoamericana para poder encontrar las pautas que mejor nos permitan comprender las causas históricas, los argumentos justificativos en la batalla política del momento y las raíces de las ideas que las legitimaron. Ideas que no surgieron de repente, sino que lo fueron haciendo de manera progresiva, por el contacto, diálogo y confrontación entre actores a menudo ubicados en distintos continentes, como fue el caso de la polémica entre Mier y Blanco White tan sutilmente reconstruida por Manuel Moreno Alonso. Ideas que circularon no solo en el espacio, sino también en el tiempo, que se fueron gestando por acumulación

de saberes que en ocasiones pudieron dar lugar a lo que María del Carmen Rovira en su estudio sobre el proyecto teológico innovador del seminario nicolaita denomina "rebeldía intelectual" y a la que considera predecesora de la rebeldía política propia de la independencia; en definitiva, ideas que contribuyeron a crear un imaginario particular ya en el mundo colonial, como fue el caso del humanismo republicano en Nueva España, estrechamente vinculado con la causa indígena (Ambrosio Velasco).

Pero la propuesta de esta obra colectiva no se queda en el estudio de la forja de estos imaginarios, de estas referencias teóricas, sino que aborda con el mismo interés el uso que de ellas se hizo en el fragor de las batallas emancipadoras. Así Edgar Montiel recupera la utilización que se hizo de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso no solo en las independencias latinoamericanas, sino también en los revolucionarios franceses y los separatistas norteamericanos, constituyendo uno de los pilares sobre los que se fue construyendo conceptualmente el derecho natural. Por su parte, José María Hernández Losada analiza la variedad de fines a los que sirvieron argumentos filosóficos similares, lo que pone de relieve la importancia de atender a los contextos concretos. Y precisamente el contexto es lo que permite a Tomás Pérez Vejo deconstruir el tópico acerca de que la oposición entre la identidad criolla y la peninsular fuera el detonante de las guerras civiles latinoamericanas, mostrando más bien cómo esta fue consecuencia del conflicto bélico y no su causa. La propia trama discursiva de la independencia se convirtió en una utopía, un horizonte de expectativas, una "idea límite" en sentido kantiano, "en la cual y por la cual se descubrieron y probaron las posibilidades de la realidad americana colonial" tal y como apunta Estela Fernández Nadal (p. 171).

La trascendencia política, social y económica de los procesos emancipadores latinoamericanos es lo que permite comprender que este sea un tema recurrente entre pensadores e intelectuales y a menudo aparezca imbricado en una reflexión sobre problemáticas posteriores, como fue el caso de los exiliados españoles en México, especialmente interesados por encontrar modelos de modernidad alternativos al de una racionalidad ilustrada europea en plena crisis (Antolín Sánchez Cuervo). De la misma manera, la actual reconfiguración del mapa de los polos de desarrollo global y la progresiva pérdida de protagonismo europeo han dado lugar a la construcción de un espacio denominado atlántico, en realidad euroatlántico, que contaría con una historia común y en la que las independencias hispanoamericanas constituirían una secuencia más de esa narración (Stefan Rinke).

A pesar de los numerosos avances experimentados, aún nos quedan muchas lagunas por explorar. Lagunas que remiten a la consideración de algunas llamativas paradojas historiográficas, como la de que la proliferación de estudios sobre las revoluciones atlánticas apenas haya venido acompañada de una particular atención a la primera y más radical de ellas, la haitiana (Juan Francisco Martínez Peria), o a otras paradojas más propiamente históricas, como el comportamiento de Portugal como una colonia cuando en realidad había sido históricamente la metrópoli (Ángel Rivero).

Mirian Galante

Santos-Herceg, José, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010, 300 pp.

Es éste de José Santos-Herceg un ensayo crítico, a veces duro, pero necesario para la filosofía. Explica Raúl Fornet-Betancourt, en su Presentación, que la filosofía latinoamericana se configura como "una realidad problemática, dudosa, controvertida, desafiante", y que la cuestión fundamental consiste en ver si América Latina "es capaz de *originar* procesos de filosofía" y puede convertirse en *locus philosophicus*. Santos-Herceg trata entonces de responder a este interrogante aclarando que no es indiferente que la filosofía salga de América Latina o de otro lugar, puesto que el espacio, el tiempo y el contexto marcan su figura, su fisionomía y su especificidad. Si ese lugar llamado Latinoamérica puede ser muchos lugares e innumerables representaciones, el autor se detiene en dos: América Latina como Nuevo Mundo y como Nuestra América, representaciones antagónicas que significan por un lado amenaza de dominio, por otro reacción y defensa, y que también originan dos maneras diferentes y contrapuestas de entender la filosofía latinoamericana.

La primera parte del ensayo, "Filosofía en el Nuevo Mundo", considera la filosofía europea desarrollada en Latinoamérica como *discurso filosófico dominador*, tal y como lo definen los suscriptores de la declaración de Morelia de 1975. Desde Ginés de Sepúlveda no ha dejado de estar presente la idea de "misión civilizatoria" del primer mundo, y de que el mundo "subdesarrollado" ha de alcanzar el progreso del mundo occidental. Ser otro, en definitiva. La filosofía en América Latina entendida como filosofía en el Nuevo Mundo significa copiar problemas y soluciones europeas, "pensamiento pensado" que expone ideas ajenas más que "pensamiento pensante" que elabora tesis innovadoras. Es la misma preparación filosófica la que lleva en esta dirección: se estudia exclusivamente la historia de la filosofía europeo-occidental, ignorando cualquier otra tradición; se seleccionan los "grandes pensadores", frustrando "cualquier intento de pensar por cuenta propia". Sin embargo, como bien recuerda Santos-Herceg, también la tradición europeo-occidental conjuga la filosofía en plural: no solo el número de concepciones sobre lo que es filosofía tiende a infinito, sino que no se puede demostrar que "una alternativa es más verdadera, mejor, superior", ni "establecer un límite definitivo que fije hasta dónde llega la filosofía".

En la segunda parte de este libro, "Filosofar en Nuestra América" se afirma que la verdadera América todavía ha de ser descubierta por Europa, y recuperada por los latinoamericanos. Es necesario hablar de su pluralidad, de ese complejo mosaico de pueblos que aspiran a hermanarse, a vincularse en el respeto de sus diferencias. La filosofía entendida como filosofía de Nuestra América ha de recuperar su mundo, encontrar "una voz propia, original, nueva, libre de tonos y acorde a otras voces"; ha de ser una "filosofía de liberación", que abogue por un mundo sin dominados, en el que nadie quede excluido. La clave de la emancipación está, según Santos-Herceg, en la creación: "frente a la copia, la búsqueda de originalidad y autenticidad. El encuentro con la tierra, con el lugar y su múltiples representaciones". Se trata de buscar la originalidad sin desterrar la tradición occidental,

de pensar en los latinoamericanos como sujetos filosofantes y en América Latina como lugar de enunciación. Se trata también de que el filosofar se haga intercultural, se prepare al encuentro con el otro con humildad y respeto, liberándose de los condicionamientos de la academia y abriéndose a pluralidad, dejándose decir. Puede que las expresiones "pensamiento" o "ideas", más que la de "filosofía", faciliten la inclusión de otras tradiciones.

Estas consideraciones del volumen de Santos-Herceg, que incluye además unas completas Referencias Bibliográficas de autores latinoamericanos, lo convierten en un libro necesario para la renovación de la filosofía, no solo en Latinoamérica, sino en cualquier tiempo y lugar.

María Cristina Pascerini

Sevilla, Sergio y Vázquez, Manuel E. (eds.), *Filosofía y Vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva/ Siglo XXI, 2013, 243 pp.

Hace tres años que la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València acogió las II Jornadas Internacionales sobre la obra filosófica de José Gaos. Concretamente, el acontecimiento transcurrió durante los días 11, 12 y 13 de Mayo, y como consecuencia de tales jornadas —reseñadas éstas en un número anterior de la Revista—, no sólo ha aumentado el interés por la obra de nuestro asturiano universal José Gaos (1900-1969), sino que debemos agradecer a la excelente editorial Biblioteca Nueva que, en su Colección "Pensar en Español" (dirigida por Jacobo Muñoz y Francisco José Martín), haya publicado una nutrida colección de textos en torno a la figura y pensamiento del filósofo exiliado en el verano de 1938.

Quien fuera rector de la Universidad Central desde otoño de 1936 hasta su salida de España —primero, vía Francia; pasando después por Cuba para luego llegar a su final "patria de destino": México—, es motivo creciente de investigación y preocupación filosófica en nuestros días. De hecho, su extensa obra anda por los veinte tomos y en breve los superará. Así pues, distintos frutos en formato de publicaciones se van recogiendo de aquellas ciudades españolas por las que pasó y trabajó durante algún (en ocasiones, largo) tiempo: Zaragoza, Valencia o Madrid han dedicado seminarios y textos a su obra y pensamiento. Su paso por León, a finales de la década de los 20, quizá fue más corto en el tiempo. Y por no hablar de los textos que fueron eje central de su pensamiento y que publicaría en la otra orilla de este nuestro *terruño* de pensamiento en lengua española, México, y que con gran diligencia comenzó su discípulo Fernando Salmerón a editar y continúa a fecha de hoy de manera más que sabia el profesor Antonio Zirión.

Nos encontramos ante un libro denso y plural en reflexiones y contenidos —los cuales, dicho sea *no* de paso, van agradablemente acompañados de una edición muy cuidada y rigurosa—, y cuyo tesoro principal reside en los estudios de los especialistas que escriben sobre nuestro pensador *transterrado*. El libro se divide en tres partes: *Vida, Ontología* y *Filosofía*. En la primera, *Vida*, encontramos el maravilloso y minucioso "Filosofía vs. vida en José Gaos. Introducción a la problemática sobre la base de *Pifómeno*", un texto de Antonio Zirión (UNAM/ Universidad Michoacana) en el que se exprimen y recorren todas las vicisitudes de la vida filosófica del joven (y no tan joven) Gaos

y se identifica su sentido y problemática en el conjunto de sus planteamientos sobre la filosofía. "La vida desborda infinitamente el pensamiento" podría ser un epígrafe referido al pensamiento gaosiano (p. 39). Las relaciones entre "*De la filosofía* y autobiografía" según el profesor Josep Martínez Bisbal (UV) pueden establecerse claramente: los orígenes y fundamento del famoso curso de 1960 (publicado en 1962) pueden rastrearse en la vida de Gaos, así como en *Del hombre* (1965) podemos percibir una filosofía deudora de una vida que en sus años finales estuvo dedicada a "la obsesión de vivir y provocar bienes y no provocar males, y por reverencias con oraciones de gracias al misterio" (p.61). Un aspecto en ocasiones olvidado de quien fuera discípulo directo de Ortega, pero también de Morente y Zubiri. De nuevo sobre *De la filosofía* vuelve a investigar el texto "José Gaos y *De la filosofía"* de Andrea Luquín, pero en esta ocasión abundando en el trabajo directo con fuentes y archivos, aportando aspectos inéditos sobre nuestro pensador. En las segunda parte de la obra, *Ontología*, y desde planteamientos de la fenomenología, Pio Colonnello (U. de Calabria) escribe "Gaos, intérprete de Husserl. Una confrontación entre la *Lebenswelt* y la mocionalidad". Desde que en 1928 Gaos defendiese en la Universidad Central su tesis doctoral *La crítica del psicologismo en Husserl*, dirigida por Zubiri, nuestro filósofo hispano-americano se convirtió automáticamente en uno de los primeros grandes conocedores europeos de los planteamientos fenomenológicos en lengua española. Este aspecto ha sido estudiado en profundidad —además de por los profesores Zirión, Serrano de Haro y San Martín, entre otros—, por el gran especialista italiano en Gaos, tal y como demuestra de nuevo en este texto. Del mismo tema, Neus Campillo (UV) en su "Existencia y tiempo. Una fenomenología de la presencia" aporta una visión al jugoso campo de la fenomenología del tiempo que ya Gaos inauguró en castellano con su delicioso *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Asimismo, otro de los grandes especialistas que ya tenemos en España sobre Gaos, Manuel E. Vázquez (UV), con "Nada y negación en *De la filosofía*" saca el jugo a esa particular concepción que de la filosofía, en su vertiente analítica, también poseía Gaos: pues no en vano fue profesor de "Lógica" en Madrid y Zaragoza. El profesor Salvador Feliú (UV) cierra esta segunda parte escribiendo "Conceptos e individuos. El problema de la comprensión en *De la filosofía*", con una reflexión de ritmo vibrante y claridad conceptual acerca del difícil tránsito existente en la filosofía de Gaos, mostrándonos así el gaosiano camino que hay "de la inteligibilidad total a la imposibilidad radical de compartir posiciones filosóficas" (p. 139). La tercera y última parte, *Filosofía*, arranca con "Gaos, lector del fin de la modernidad" en donde Sergio Sevilla (UV) nos hace más que comprensible "el diagnóstico que Gaos efectúa de nuestro tiempo, y de la función que en él tiene la filosofía" (p. 161), el cual comenzó "al menos, desde los años 40". En el transcurso del artículo se trata la cuestión de cómo Gaos rechazaría la intuición *scheleriana* de las esencias, para ir éste acercándose, más bien, a los planteamientos de los denominados *filósofos de la sospecha*. El texto de Francesc Bononad (UV), rico en sugerencias, y a caballo entre los fructíferos planteamientos de los *cultural studies* y la filosofía, aporta una originalísima comprensión de la concepción del "Amor y odio en [el libro] *De la filosofía"* gaosiano a través del cine: muy especialmente des-

de *The Searchers* (1956), de John Ford, así como *The night of Hunter* (1955), de Ch. Laughton —años cruciales en ciertas obras de Gaos. Antolín Sánchez Cuervo (CSIC) escribe "José Gaos y la crítica de la técnica", disertando sobre Gaos y su crítica al "proyecto deshumanizante de la técnica" desde dos artículos escritos en 1946 sobre la cuestión. También se trata la cuestión de cómo Gaos "toca […] aun sin adentrarse en ello, la nueva economía del tiempo, diagnosticada por autores como Paul Virilio y caracterizada por la aceleración de los procesos productivos" (p. 211). Cabe señalar que no debemos olvidar que la mencionada *aceleración* —advertirá Gaos en otra parte—, ya había llegado a la vida académica en su obsesión por la publicación y la especialización. Finalmente, esta excelente obra la corona el texto "El pensamiento de Gaos entre la historia de las ideas y filosofía de la historia" de Giuseppe Cacciatore (U. Federico II. Nápoles), es de una originalidad y fuerza que nos parece revelar nuevas aproximaciones con las que abordar el pensamiento gaosiano. La obra se cierra con un inédito de Gaos, *Entrevista a sí mismo*, escrito en junio de 1958 y cuya lectura sustituirá a todo lo que aquí podamos decir: pues él mismo describe los orígenes y sentido de su vocación filosófica (sobre este último tema, véase el también reciente y excelente *Vocación y Filosofía*, de la Dra. Aurelia Valero y que acaba de ver la luz en México y pronto en nuestro país). Es, en definitiva, un libro necesario para recuperar y reinscribir los pasos olvidados de nuestra filosofía en la tradición europea y universal. En espera estamos: ojalá se sigan produciendo más excelentes resultados como el que aquí recogemos.

Héctor Arévalo

Sharm, Heike, *El Tiempo y el Ser en Javier Marías. El Ciclo de Oxford a la luz de Bergson y Heidegger*, Amsterdam/New York, Rodopi, Foro Hispánico, n. 45, 243 pp.

Entre los principales méritos de este estudio crítico de Heike Sharm (Rodopi, 2013) sobre la obra narrativa de Javier Marías, podemos incluir, sin lugar a dudas, la puesta en relieve (ya desde su título) de la temática del tiempo como eje central alrededor del cual se desarrolla la poética del autor de *Mañana en la batalla piensa en mí*.

Como observa acertadamente la investigadora, Javier Marías empieza a interrogarse sobre el enigma del tiempo ya a partir del ensayo "Fragmento y enigma y espantoso azar", incluido en la heterogénea y —por muchos aspectos— inclasificable obra *El monarca del tiempo* (aparecida por primera vez en 1978 en la editorial Alfaguara, el autor volvió a publicar partes del libro en diferentes recopilaciones para, finalmente, volver a imprimirlo en su versión original en 2003 en su propia editorial, Reino de Redonda). El ensayo se estructura al principio como análisis crítico del *Julius Caesar* de Shakespeare, para luego desarrollarse, sea como reflexión lingüística sobre el uso de los tiempos verbales en las obras literarias, sea como reflexión metafísica —no carente de humor— sobre las relaciones entre "verdad" y "tiempo". Y todo esto —como no olvida subrayar Heike Sharm— a partir de las agudas observaciones, a mitad de camino entre la lingüística y la filosofía, que Rafael Sánchez Ferlosio va hilvanando con ironía en *Las semanas del jardín* (aparecido exactamente cuatro años antes que el libro de Marías).

Si esta primera parte del análisis de Sharm nos permite entrever nexos escon-

didos o soterrados entre la poética de Javier Marías y la del autor de *El Jarama*, sobre todo por lo que concierne a la postura "escéptica" que caracterizaría a ambos escritores. "El nihilista niega, mientras que el escéptico duda. Y en Marías, es el 'quizá' principal motor de la creatividad" — lo mismo vale para Sánchez Ferlosio, uno de los raros ejemplos de escritor y crítico capaz de ampliar el horizonte de comprensión del lector a través de su exquisita erudición que empuja a la reflexión sobre las grandes cuestiones sin aburrir nunca a quien lea), en la segunda parte se incluyen análisis sobre los que no siempre es fácil estar de acuerdo.

Me refiero a esos párrafos en los que Sharm establece nexos entre la poética de Javier Marías y la filosofía de Henri Bergson. Si es posible entrever conexiones íntimas entre el concepto de *durée* bergsoniano y el estilo que Marcel Proust inventa en su *Recherche*; si es verdad que, como la crítica demostró en su tiempo, uno de los maestros y modelos literarios de Marías, Juan Benet, ha leído y adoptado perspectivas bergsonianas para la construcción del universo novelesco de Región, cronotopo de un espacio en el que el tiempo se estanca o el pasado no pasa (cfr. *Volverás a Región* de 1968, además del ciclo póstumo e inacabado de *Herrumbrosas lanzas* de 1983-86), no se puede demostrar en absoluto que el autor de *Todas las almas* haya leído a Bergson a través de Benet o se haya empapado de los ensayos bergsonianos sobre tiempo y *durée* para seguir investigando el enigma temporal a través de su peculiar estilo, hecho de digresiones largas, incisos y paréntesis que plasman preguntas cuya repuesta no será nunca definitiva. Es precisamente el ensayo citado de *El monarca del tiempo* el que le permite a Marías concebir el pasado como tiempo que sigue existiendo en el presente bajo forma de *durée*; si es verdad que "Todo se está haciendo, no sólo el presente o futuro, sino también, y sobre todo, el pasado", esto se debe justamente al hecho de que quien habla o escribe o recuerda algo, lo hace porque percibe el "presente" mismo como "monarca absoluto" a partir del cual volver a evaluar o a imaginar tanto el pasado como el futuro.

La autora olvida citar los ensayos que se ocupan de los estrechos nexos entre la filosofía bergsoniana y la poética proustiana. Pone de relieve un nudo que hay que deshacer, el que se refiere al estudio analítico y pormenorizado (ya no sólo superficial o impresionista) de los nexos entre el estilo de Proust y el de Javier Marías (caracterizados ambos por una sintaxis que intenta romper los moldes de la gramática para dar lugar a digresiones que parecen no querer llegar a ninguna conclusión certera); pero equivoca o falla el objetivo cuando describe las diferencias entre los dos escritores y, además, no aclara el funcionamiento peculiar de la así llamada "memoria involuntaria" proustiana con respecto a las técnicas narrativas típicas utilizadas por el autor de *Todas las almas*.

Si es verdad que la "memoria involuntaria" viene estimulada sobre todo gracias al tacto, al olfato y al gusto, no es tan cierto que en Proust el recuerdo de acontecimientos, personajes y objetos del pasado no surja también a partir de obras pictóricas, fotográficas, cinematográficas o, de alguna manera, relacionadas con las experiencias estéticas vividas por el protagonista (como también ocurre en algunas escenas recurrentes en las novelas de Marías). De la misma manera como Jacques Deza, en el interior del universo narrativo de *Tu rostro mañana*, realiza voluntariamente "saltos tempora-

les" de una época a otra o de un momento de la escritura y recuerdo de la propia experiencia pasada a otros, a través de la referencia a imágenes sacadas del ámbito del arte, del cine o de la pintura, así también Marcel, en su *Recherche*, efectúa esos mismos saltos contemplando un determinado cuadro de Rembrandt o uno de la escuela flamenca del siglo XVII, una obra de Monet o una fotografía que estimula la propia imaginación o recuerdo de acontecimientos pasados.

Mucho más convincente es el análisis de una imagen casi obsesiva dentro del así llamado "Ciclo de Oxford" (*Todas las almas,* traducido al francés con título aún más explícito, *Le roman d'Oxford* —para subrayar la importancia del espacio concreto en el que el protagonista vive sus experiencias "perturbadoras"— es verdaderamente el hipotexto del que después surgirán las tramas de la "falsa novela" *Negra espalda del tiempo* y del "work in progress" *Tu rostro mañana*), o sea, la de la "negra espalda del tiempo", basada en un verso shakespeariano de *The Tempest* ya explorado y citado por Juan Benet (y sigue siendo Shakespeare quien ofrece al autor el título de la monumental *Tu rostro mañana*, versos, esta vez, sacados de la segunda parte de *Henry IV*).

Sharm pone en relación esta imagen del tiempo (el pasado como un espacio oscuro que nos dejamos atrás, a nuestra espalda; la espalda como eliotiano *objective correlative* de un tiempo que es pasado y que, al mismo tiempo, sigue contaminando e influyendo el presente) con los análisis de Julián Marías sobre el concepto de "instalación" y sobre la etimología latina del verbo "estar": "se hace hacia adelante, desde atrás", afirma el filósofo en una conferencia de 1975 en la Fundación Joan March. Sobre la relación del "rostro" con lo que tenemos por delante (el futuro) y la de la "espalda" con cuanto dejamos atrás (el pasado), Julián Marías volverá a reflexionar de forma todavía más clara y neta en su ensayo *Antropología metafísica* (de 1973). Sharm, en cierto modo, anticipa los efectos del pensamiento de Marías (senior) sobre esas imágenes espaciales del tiempo a partir de la ya citada conferencia. Y sería interesante estudiar también en qué sentido o de qué manera podríamos comparar los pensamientos sobre el tiempo de los diferentes narradores de Marías (junior) con Miguel de Unamuno.

También sugestivas, pero de nuevo quizá demasiado impresionistas, son las observaciones sobre la relación entre las escenas de violencia de *Tu rostro mañana* con el relato de Tolstoi "Después del baile". Estas son las motivaciones de la autora para comparar al autor madrileño y al ruso: "La asociación con Tolstoi se justifica, al recordar la constante referencia a Anna Karenina en *Todas las almas*, el obvio paralelismo entre el destino de la madre de Clare y el de la protagonista de Tolstoi, y la presencia de otras huellas de Tolstoi en el "Ciclo de Oxford", como el profesor Kavanagh, traductor de Anna Karenina, y Andrés Nin, mencionado varias veces en la obra, que era también traductor de la misma obra". Ahora bien, a pesar de que Andrés Nin (fundador del POUM en los años de la Guerra Civil) nunca es citado en *Todas almas*, para sí ocupar un papel en primer plano en el volumen "Fiebre y lanza" (primera parte de *Tu rostro mañana*, aparecida en 2002), no se llega a comprender cómo Marías pueda citar el caso del famoso político —barbaramente matado por los sicarios de Stalin durante uno de los muchos ajustes de cuentas internos al Partido Comunista— en el papel de traductor de Tolstoi. Las asociaciones que la estudio-

sa establece entre dos autores tan dispares son, otra vez, aleatorias, en la misma medida en la que Sharm compara a Custardoy (el personaje negativo de la última parte de la así llamada "triología") y el cuadro *Las Edades y la Muerte* de Hans Baldung Grien; o como la asociación todavía más impresionista, entre la pronunciación inglesa del nombre del protagonista, *Death*a, y el concepto de Muerte ("Death", en inglés).

Todavía más problemática resulta ser la tercera parte del ensayo, significativamente titulada "Hacia una filosofía del tiempo: El ser en el tiempo". En esta fase, la autora plantea una lectura heideggeriana de la obra narrativa de Javier Marías y, sobre todo, de *Todas las almas* y de *Tu rostro mañana*. Si es cierto que para Heidegger "[p]ensar […] se equipara a un errar o deambular" (entre los ensayos citados, se hace referencia al ya clásico *Ser y tiempo*, mientras que son muchas las referencias a los textos de la así llamada "vuelta de tuerca" heideggeriana: *Caminos de bosque* y *El camino al habla*), esto no implica que sea posible asociar esta especie de "método de investigación afilosófico" al "pensamiento literario" o al concepto de "errar con brújula" de Javier Marías. El arte de narrar a través del continuo planteamiento de dudas (de aquí surge el uso abundante del tiempo condicional en las novelas del autor español, además de la utilización hipertrófica de las digresiones) no es comparable a la investigación filosófica heideggeriana; o lo es solamente *latu sensu*.

Cuando, en la conclusión, Sharm acerca la idea heideggeriana del arte como "iluminación" parcial y siempre problemática de la verdad a la imagen del "rayo o relámpagos sin trueno" aplicándola al estilo peculiar y al arte de la novela de Marías, deja entender que no conoce (o ha querido ignorar deliberadamente) el hipotexto a partir del cual el autor español saca esa misma imagen: se trata de algunos versos de *El cerco de Viena por Carlos V*, obra menor de Lope de Vega que Jacques Deza recuerda (por asociación mental inmediata) en el momento en el que ve Tupra a punto de cortar literalmente el cuello a un pobre, esperpéntico y un poco ignorante diplomático español afincado en Londres.

Si por un lado se aprecia la sólida preparación filosófica de Sharm, además de su ambición de interpretar las obras narrativas de un autor asistemático y afilosófico como Javier Marías a través del filtro de la filosofía contemporánea, por otro, habría podido dar resultados menos impresionistas un análisis más atento a la "letra" de los textos examinados.

Bergson y Heidegger pueden ayudarnos a entender la literatura (o la obra de un determinado autor): pero no deben alejar o desviar al investigador del mensaje que una determinada obra litearia construye en su interior y que al lector curioso y avezado le compete descubrir, desentrañar y entender (incluso sin el soporte de esquemas o formas de pensamiento de tipo filosófico).

Antonio Candeloro

Unamuno, Miguel de, *Cartas del destierro*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Edición de Colette y Jean-Claude Rabaté, 2012, 348 pp.

La correspondencia de Unamuno es uno de los capítulos pendientes en la edición de su obra. La realizada por Manuel García Blanco en Escelicer, se interrumpió tras el tomo IX (1971) sin incluir más que unas pocas de las miles de cartas

que escribió Unamuno. Hoy existe una inmensa y dispersa cantidad de epistolarios suyos, cada día más abultada, pero, a la vez, más difícil de reunir. *Cartas del destierro* viene a incrementar el epistolario editado, y lo hace en términos muy enriquecedores. Figuran aquí las cartas a Concha, su mujer, y a sus hijos, no editadas antes, unas cartas que se salvaron de una subasta pública por los desvelos de los rectores de la Universidad de Salamanca Enrique Battaner y José Ramón Alonso, con el apoyo del ministro de Cultura César Antonio Molina, quien las entregó a la Casa-Museo Unamuno en junio de 2008.

Con muy buen criterio, los editores de este epistolario han añadido a las cartas familiares otras dirigidas a diversos autores, políticos o amigos que tuvieron relación con Unamuno durante su etapa del destierro, aunque aquí no se entiende bien por qué se han incluido unas cartas y se ha prescindido de tantas otras (con Machado, con Marañón, etc.). Sea de ello lo que fuere, el lector encuentra un panorama bastante amplio de lo que supuso esta etapa en la vida y en la obra unamuniana. La etapa comienza con el confinamiento a Fuerteventura en febrero de 1924 y termina con la vuelta a España en febrero de 1930. La experiencia de Fuerteventura significó un descubrimiento para Unamuno, no sólo del paisaje seco y volcánico de la isla, sino de las personas con que trabó amistad allí. "Hurdes marítimas" llama a ese paisaje en la carta del 11 de marzo a Concha. Enseguida se enamora de esa tierra "de una hermosura de desolación". "El paisaje es triste y desolado, pero tiene hermosura. Además yo no he encontrado todavía paisaje feo." Y se encariña con las personas que trata en Puerto Cabras, los Castañeyra, el párroco Víctor San Martín.

Por supuesto, Unamuno inicia desde el primer momento su batalla contra la dictadura que lo ha confinado a la isla, aunque habría que decir que más bien la continúa, pues la dictadura había comenzado en septiembre del año anterior y Unamuno la combatió desde el primer día. Pero, indudablemente, el destierro constituye un periodo de características especiales en la trayectoria del vasco: ha sido destituido de sus dos cátedras, está lejos de su familia y comprueba que no todos los que consideraba amigos lo son de verdad. Al mismo tiempo, Francia, país que lo acoge después de medio año en Fuerteventura, es una tierra en la que entra en contacto con otros exiliados españoles (Eduardo Ortega y Gasset, Blasco Ibáñez, Carlos Esplá y muchos más), con los que colabora en una lucha que es todo un modelo de la que puede llevar a cabo un intelectual con su arma, la pluma. Jamás el lenguaje de Unamuno había adquirido la virulencia y el tono profético que exhibe en esa etapa al actuar de acusador contra el rey, al que considera instigador del golpe dado por los generales, y contra éstos por amordazar al pueblo español con una dictadura en la que gobierna la arbitrariedad, la censura, el latrocinio, la patriotería castrense y en la que se persigue, encarcela y asesina a sindicalistas, al tiempo que se intenta encuadrar a las organizaciones obreras en la estructura dictatorial creada por el los golpistas, cuya columna vertebral es para Unamuno "el Cerdo Epiléptico" (Anido).

Las cartas a Concha muestran el cariño de Unamuno hacia su mujer, "mi única mujer", repetía él, pero no son en absoluto cartas melosas, sino más bien recias, con abundancia de información económica sobre sus ingresos como autor y, especialmente, sobre la lucha infatigable que lleva contra la dictadura. En

ellas vemos la distribución de revistas como *España con Honra* y *Hojas Libres*. La misma Concha hace de intermediaria de estas publicaciones y de cartas que Miguel le envía para que ella las haga llegar a un destinatario o a otro intermediario (Roces, normalmente). Esto lo hace también con sus hijos. Con ellos se muestra el padre cariñoso, conmovedor en su relación con Salomé, pero también exigente con Ramón.

Esta etapa del destierro es época de desgarro en la vida de Unamuno. Lleva una lucha abierta con la dictadura, pero a veces le tortura el pensamiento de si no está exigiendo demasiado a su familia. Normal en un padre hogareño como él. Pero siempre se sobrepone su valentía de hombre comprometido, cueste lo que cueste, con la liberación de España de manos de un Borbón-Habsburgo corrompido y de la "jauría de mastines hidrófobos". En su obra *Cómo se hace una novela*, de 1926, publicada originariamente en francés, se trasluce el tema de la representación, del espejo o del doble, tan típico de Unamuno, pero que en esta obra alcanza un auténtico clímax.

El destierro fue un periodo tormentoso, pero, a la vez, el más internacional de la vida de Unamuno. Si es verdad que su fuga de Fuerteventura tuvo su ingrediente sensacionalista, por ser aventura sufragada por un periódico parisino, *Le Quotidien*, dirigido por H. Dumay, no es menos cierto que la prensa francesa fue una gran pantalla que dio presencia en Europa al intelectual Unamuno enfrentado a la dictadura de Primo de Rivera. De este destierro se hizo eco la prensa internacional y desde entonces le llovieron a Unamuno ofertas de traducción desde diferentes países, desde la misma Francia, pero también desde Alemania, Holanda, Suiza, Suecia, Polonia, etc. Esto es algo muy palpable en estas cartas y es una de las razones por las que interesan, por las pruebas que ofrecen de la dimensión internacional del autor vasco. Los recopiladores, la pareja Rabaté, no hacen especial hincapié en las relaciones que Unamuno estableció en Francia con intelectuales franceses o, dicho de otra forma, la recepción de Unamuno en Francia. Estas cartas ofrecen buena parte del material para estudiar esa recepción. Ojalá los Rabaté se animen a aprovecharlo para estudiar a fondo esa recepción.

La presente edición viene a llenar un hueco importante. Aunque muchas de las cartas eran conocidas por otras ediciones, la selección aquí ofrecida tiene coherencia y permite conocer mejor el destierro de Unamuno, desde el ámbito familiar, por supuesto, pero también desde el literario y político. A la hora de indicar aspectos que deberían corregirse no quiero dejar de señalar el de los textos y palabras en griego, textos que Unamuno usa justamente con más abundancia que de costumbre en la etapa del destierro. Como ya ocurría en el *Epistolario americano*, publicado por Laureano Robles, los textos griegos están llenos de faltas, algo que no es perdonable siendo Unamuno catedrático de griego clásico. También es irreconocible el alemán (p. 201, p. 224, por ej.). Los editores abusan del (*sic*) en los textos de Unamuno, a veces incorrectamente, como ocurre en la carta número 89, dirigida a su hijo Pablo. Y el lector agradecería notas que informaran de personajes cuyo nombre aparece en las cartas y que hoy no son nada familiares. A veces la nota aparece, como ocurre con Malvy, pero no la primera ocasión en que el lector se topa con este nombre. Son pequeños detalles que pueden mejorarse en una próxima edición.

Algunas de las cartas que figuran en esta selección son de aquellas que uno quisiera enmarcar y colgar como un cuadro en la pared o al menos hacer copia y mandar a los amigos. Tal ocurre con la que Unamuno dirige al "general Vallespinosa, miembro del sedicente Directorio Militar", pp. 83-84 o la que escribe a "don Alfonso de Borbón y Habsburgo-Lorena todavía rey de España", pp. 118-120. Unamuno, que, como dice él mismo, es palabra, proyecta esa palabra con una intensidad sin igual en el enfrentamiento directo, insuperable. Pero no pierde grandeza cuando se dirige a los estudiantes y, si no, léase el mensaje a "los estudiantes de España", extraído de *Hojas Libres* (pp. 209-210). Por cierto, aquellos que piensan que los exiliados de la dictadura andaban sobrados de dinero y medios para publicar y difundir ya sea *España con Honra*, ya sea *Hojas Libres*, lean la carta a Roces del 25 de junio de 1925 (pp. 130-131). Verán allí los sacrificios y los sacrificados sobre los que se consigue publicar la revista.

Pedro Ribas

Vargas Lozano, Gabriel, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México D. F., Itaca/ UAM, 2012, 158 pp.

La presente obra se propone como objetivo o meta bosquejar un mapa de cuestiones globales que como tarea se le proponen a la filosofía en pleno siglo XXI, además de enarbolar una reivindicación seria del papel que cumple y debe cumplir la filosofía en la educación y las sociedades actuales. Para llevar a cabo este doble propósito el autor se sirve de una crítica incisiva a las políticas de las sociedades neoliberales que tienden a reducir e incluso anular el cultivo de la filosofía en las aulas; en este sentido, el libro centra su punto de mira en el panorama de México queriendo hacerse eco del destierro que están padeciendo las humanidades en la educación básica, sin dejar de reflexionar asimismo en torno a lo que al mismo tiempo está ocurriendo en la escena internacional. La respuesta a la pregunta por el *para qué* de la filosofía aparece así trazada en formato de ensayos aptos para la lectura de cualquiera que quiera acercarse a los problemas por los que transitarán los Estados europeos y americanos que cada vez más se quieren ajustar al modelo de instrucción dibujado por la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos). Por todo ello, y siendo Gabriel Vargas un experto que ha fomentado a lo largo de su trayectoria el diálogo filosófico intercultural en múltiples asociaciones y congresos internacionales, este libro ofrece una impecable defensa de la filosofía y un surtido de temas en los que se está exigiendo urgentemente la reflexión filosófica.

La estructura se organiza en dos partes subdivididas respectivamente en seis y cuatro apartados, precedidas de una presentación y seguidas de unas referencias y una bibliografía final. A lo largo de los seis primeros apartados o ensayos irá planteando sucesivamente: el horizonte de desafíos que se le formulan hoy a quienes reflexionan sobre un mundo globalizado, las posibles tareas de la filosofía en las sociedades actuales, el grado de incidencia que tiene la filosofía en el contexto mexicano, diez tesis acerca de la importancia que igualmente tiene ésta en la educación y la sociedad, el problema de la exclusión de las humanidades en la reforma educativa mexicana de

2008 y, en último lugar, la función que tienen las humanidades a día de hoy. La segunda parte se ha destinado a ofrecer al lector cuatro breves reflexiones en torno a cuatro libros pertinentemente relacionados con los temas que son abarcados en la sección anterior; de hecho, estas referencias bibliográficas han sido seleccionadas no solo por ser de rabiosa actualidad sino también por la importancia que cobran en el contexto mexicano.

Haciendo alusión al contenido, el autor nos va mostrando a lo largo del discurso cuáles son algunos de los motivos causantes del actual contexto de crisis y transformación de la figura del mundo que nos ha tocado vivir, y por qué hoy se hace más necesaria que nunca la reflexión filosófica y una visión de conjunto que nos permita comprender el sentido de estos virajes sin que nos dejen desorientados. Para entender la importancia de esto se sintetizan aquí los enormes problemas que abordará la filosofía en las próximas décadas (la violencia, la justicia, el poder, las ideologías, el funcionamiento de la democracia, la crisis de sentido, etc.) y al mismo tiempo se pone en evidencia lo absurdo de querer desarraigar la enseñanza de las humanidades de los programas educativos por parte de las políticas neoliberales como la RIEMS mexicana. Ante la pregunta: qué podemos hacer, el autor nos dice que «no deberíamos entender a la filosofía como una disciplina especializada que debería ser cultivada exclusivamente en las escuelas, facultades o institutos de filosofía sino como un conjunto de problemas y respuestas que deben ser motivo de reflexión en todos los ámbitos de la sociedad» (p. 61), lo que conlleva renovar e impulsar a la filosofía un giro práctico, que no pragmático. En último término, Gabriel V. revela las acciones en defensa de la filosofía que desde México ya se han llevado a cabo contra estas políticas, y trata de arrojar luz sobre cuáles son las múltiples funciones que tienen la filosofía y las humanidades en la educación, resumidas esencialmente en el propósito de configurar un ideal de sociedad. A juicio del autor, la sentencia de las humanidades lleva en su seno el fin de la vieja *paideia* griega, pero «¿cuál es la nueva *paideia* que propone el discurso oficial? ¿Cuál es su nueva *Bildung*? Me temo que ninguna» (p. 117). Además, ya en la segunda parte el lector puede encontrar unas breves reflexiones en torno a los libros *Ser y quehacer de la universidad* (F. Piñón), *El edificio de la razón* (J. Labastida), *Tres retos de la sociedad por venir* (L. Villoro), y Ética y política (Sánchez Vázquez).

La conclusión que podemos extraer de la obra es una respuesta a la pregunta: ¿por qué la lógica neoliberal quiere acabar con la enseñanza de la filosofía? «Porque consideran que el destino de sus países y sus habitantes es el de convertirse en inmensas maquiladoras y que los jóvenes sólo tienen que ser adiestrados para incorporarse en forma subordinada a las necesidades de las grandes compañías transnacionales» (p. 118). Pero nos deja la esperanza de que «la filosofía tiene hoy delante de sí una inmensa tarea que requiere ser cumplida no para "salvar" a la filosofía sino para que la humanidad logre superar la difícil situación por la que atraviesa» (p. 12).

Carlos Rivas Mangas

Valente, José ángel y Lezama Lima, José, *Maestro Cantor. Correspondencia y otros textos*, Prólogo de Juan Goytisolo, Introducción, edición y

notas de Javier Fornieles Ten, Sevilla, Espuela de Plata, 2012, 215 pp.

Escribir. Esperar. Escribir. Esperar. Ese es el latido epistolar entre José Ángel Valente y José Lezama Lima en el que nos sumerge la lectura de *Maestro Cantor. Correspondencia y otros textos*. Latido sostenido a lo largo de las cartas que ambos poetas se intercambiaron entre 1968, un año después de su fértil encuentro en La Habana, hasta el fallecimiento de Lezama en 1976. Latido entre latitudes que extiende "el continuo de la imagen", tan venerado por ambos, y que descubre que no hay principio ni final para una correspondencia. Los lapsos de espera intercalada son el eco del vacío que existe en el tiempo anterior al encuentro y en el que anuncia la separación, cuando uno de los dos falta: "La discontinuidad es la única manera de aproximarnos a la reaparición incesante", dejó escrito el poeta cubano en la *Introducción a los vasos órficos* (Barcelona, Barral, 1971, p. 22).

Esta cuidada edición de la correspondencia, a cargo de Javier Fornieles Ten, se acompaña de los ensayos que ambos poetas se dedican mutuamente, cuya mención constituye un elemento que va hilándose a lo largo de sus cartas. La incorporación de estos otros textos resulta un acierto de la edición, pues con ellos se complementa aquello que se podía y no se podía decir en ese diálogo epistolar mediado por la censura política, existiendo a su vez, entre las cartas y los ensayos, una segunda e íntima correspondencia, atesorada por su amistad. Si Lezama le hace llegar, para sortear a los censores, su ensayo sobre Valente como si se tratara de una carta, "quizá como una respuesta" (Carta XV), cuando Valente escribe *sobre* Lezama siente la necesidad de escribir *a* Lezama: "No, no escribiré sobre usted (todavía), pero nada me impide escribirle a usted, en cambio, desde la amistad en la que quiso recibirme en esos hermosos, inolvidables días [...] Escribirle es otra cosa, pues basta reanudar lo conversado para que la palabra acuda como obligada aún por el poderoso conjuro con que usted la hacía fluir en su casa memorable de Trocadero, 162" (p. 174).

El centro de esta correspondencia está en La Habana, en los bajos de Trocadero 162, la casa de Lezama en la que los poetas se encontraron, y centro encerrado de la escritura y espera en soledad. Trocadero 162 resuena tras leer las cartas como una clave que quiere decir mucho más. Nos abre los velos de la intimidad que uno siente al tocar el papel ajeno y nos sitúa en esos días en los que Valente intentaba hacerle llegar a Lezama un libro que a ambos les unía secretamente: la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos (Edición de José Ángel Valente, Barcelona, Barral, 1974). Libro que, por entender "espiritismo" por "espiritual", fue obra decomisada e incautada en Cuba, sumándose así el peldaño a la historia de persecución que ha acompañado siempre a la "mística teología" que llamaría Santa Teresa. Las poesías de Lezama y Valente se dirigen a lugares opuestos, mediante su extensión y su retracción, pero ese doble movimiento de luminoso despliegue en Lezama y de tenebroso repliegue en Valente, que nos remite al movimiento de salida y de regreso del místico al que Valente alude en el prólogo a la *Guía*, enclava su encuentro en una misma "unidad simple" (Eckhart), o "alumbrada simplificación" (Miguel de Molinos), y es esta pobreza la anchura de su palabra. "Sin sentir que me llaman / penetro en la pradera despacioso, / ufano en nuevo laberinto derretido", así declara Lezama

su salida mística a la noche oscura (*Poesía completa*, Barcelona, Barral, 1975, p. 23). Modo "despacioso", morfema derivativo desde el que no podemos dejar de recordar al "sonoroso", "oloroso" o "nemoroso", entre otros, del *Cántico* de San Juan de la Cruz.

Junto a la *Guía,* es María Zambrano el segundo (aunque primero en el tiempo, por ser madrina de su amistad) lazo de la unión entre los poetas, presencia intermitente "que está y no está y se nos presenta como una lejanía", según puede leerse en las cartas que Lezama Lima dirigió a María Zambrano (Pepita Jiménez Carreras, *Cartas desde una soledad. Epistolario María Zambrano-José Lezama Lima, María Luisa Bautista-José Ángel Valente,* Madrid, Verbum, 2008, pp. 75-76), edición anterior que incluye parte de esta relación epistolar entre los poetas. La "luz temblorosa" de María Zambrano (p.110) favoreció su encuentro, lo que en la vida de Valente había sido "una absoluta revelación" (Carta XVIII), pues "profunda" era su "vinculación" al poeta (Carta XXII). Al margen de las conexiones aquí brevemente apuntadas, la amplia "Introducción" de Javier Fornieles Ten (pp.17-73) sumerge al lector en otros aspectos de las relaciones místico-poéticas que sin duda unían, radical y umbilicalmente, a Lezama, Zambrano y Valente.

Desde un espacio cercado por la soledad y la luz escribe Lezama Lima. De ningún otro modo puede escribirse, desde que la escritura es, diría María Zambrano, "defender la soledad en que se está" ("Por qué se escribe", *Revista de Occidente*, tomo XLIV, nº 134, Madrid, 1934, p. 318). Y esa incomunicación comunicable supo adivinarla Valente en "aquella oscura complicidad" de su nombre con la luz (p. 9), Lezama como revelación luminosa de lo invisible: "A nosotros los cubanos nos es muy trabajoso andar en otro paisaje. Estamos acostumbrados a una franja muy extensa de luz durante todo el día y en ausencia de esa luz, nos enfermamos de nostalgia" (Carta III). Se apagó la luz de Lezama, que murió "de enfermedades de las que hoy no se muere nadie" (Carta XXIV).

Trocadero 162 terminó por ser "la casa sellada" (pp. 183-185) que quedaría a disposición del gobierno cubano y que, en cierto modo, también mantuvo "sellada" durante su vida de aislamiento en la isla; ni siquiera pudo ver Lezama sus *Obras completas* publicadas, que jamás llegaron a sus manos. Pero más allá del óbice del silencio, la soledad y la espera, las cartas entre los poetas nos llevan, a través del hilo incorruptible de su correspondencia, a la "reaparición incesante" de sus versos, al fragmento palpitante de luminosa eternidad que en la amistad de José Lezama Lima y José Ángel Valente alcanzó la poesía: "Sí, maestro, he ahí su última palabra, como usted quiso sentirla, como ella fue o es, la poesía, metáfora de la resurrección" (p. 197).

Carlota Fernández-Jáuregui Rojas

Zambrano, María, *Algunos lugares de la pintura*, edición, introducción y notas de Pedro Chacón, Madrid, Eutelequia, 2012, 174 pp.

Presentada en el *Círculo de Bellas Artes* de Madrid el 22 de enero de 2013 —una primera presentación tuvo lugar el 29 de noviembre de 2012 el la librería-café *La Fugitiva*—, esta segunda edición de *Algunos lugares de la pintura,* a cargo de Pedro Chacón, presenta no pocos méritos. En primer lugar, ofrece al público de lectoras y lectores una

obra fundamental de Zambrano, agotada hace tiempo, que fue publicada en 1989. En segundo lugar, la edición de Chacón aporta una rigurosa fijación de los textos (corrigiendo los errores y, en la medida de lo posible, confrontando sus ediciones anteriores con los manuscritos) e introduce un amplio e interesante aparado de notas explicativas, ausente en la primera edición a cargo de Amalia Iglesias, que permite contextualizar las numerosas referencias que Zambrano hace a pintores, escritores y a muchas obras artísticas.

Esta edición revisada respeta el orden y el contenido de los textos de la edición del 1989, sin prólogos ni epílogos, como la misma Zambrano decidió que se publicara, pues fue ella misma quien se ocupó de la supervisión de la composición de la obra, gracias también a la ayuda de Rosa Mascarell, su secretaria, y de Amalia Iglesias.

Como ha recordado la misma Amalia Iglesias en la presentación del libro en el CBA, había sido encargada por el suplemento *Culturas* de *Diario 16* de grabar las palabras de Zambrano y de recopilar las colaboraciones de la pensadoras en el mencionado suplemento cultural. Entonces se produjo el primer encuentro con la filósofa de Vélez-Málaga. Tras la concesión a María Zambrano del Premio Príncipe de Asturias (1988), el entonces director de la editorial Espasa Calpe, Víctor García de la Concha, propuso a Amalia Iglesias que escribiera un libro sobre la filósofa. Amalia Iglesias contestó con una contrapropuesta: le ofreció publicar, de acuerdo con María Zambrano, un libro que la pensadora ya había pensado publicar, que recogería textos publicados e inéditos sobre pintura y pintores. Así nació *Algunos lugares de la pintura*.

"La pintura —escribe Zambrano en la Introducción— es una presencia constante; existe para mí, ha existido siempre, como un lugar privilegiado donde detener la mirada. Lugares privilegiados, algunos, donde la semilla esencial del arte se da con abundancia e intensidad". Pues bien, la pintura fue realmente una presencia constante en la vida de Zambrano: los textos recopilados en *Algunos lugares de la* pintura fueron escritos en épocas muy diferentes, y abarcan un período que va desde 1933 hasta 1989. Además, el horizonte del interés de Zambrano por la pintura resulta ser muy amplio, pues en este libro textos generales sobre pintura y arte se mezclan con reflexiones sobre pintores como Pablo Picasso, Ramón Gaya, Juan Soriano, Joan Miró, Luis Fernández, Wilfredo Lam, Baruj Salinas, Jesús González de la Torre, Goya, García Lorca (autor también de dibujos), Gregorio Prieto, Armando Barrios, Ángel Alonso, el Maestro de Flémalle, Giorgione, Zurbarán, Velázquez, El Greco.

La pintura es, para Zambrano, no sólo *una* de las artes, sino *el* "arte más definitorio de la condición humana, la más humana de las artes", pues no tiene origen divina: es el fruto del trabajo del hombre, es la "huella y señal de su paso por el mundo".

Si nunca sintió la tentación de ser pintora —como confiesa en la Introducción— sin embargo Zambrano fue una sensible y atenta espectadora, cuya mirada ha sido guiada por el amor a la pintura hacia algunos de sus lugares privilegiados. Lugares cuyo secreto se desvela sólo a través de miradas como la de María Zambrano.

A la editorial Eutelequia y al responsable de esta edición revisada van los agradecimientos por haber recuperado, después de veinte años, este libro absolutamente singular.

Elena Trapanese

Zambrano, María, *Obras Completas III*, *Libros 1955-1973,* Edición Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011, 1535 pp.

María Zambrano (1904-1991) ha sido, sin duda, la pensadora española más relevante del pasado siglo cuya influencia no se ha reducido al estricto ámbito filosófico académico sino que se extendió fecundamente, ya en vida de la autora, a otros campos de la creación humana, en particular, la poesía y la pintura. Pero un negativo destino parecía gravitar sobre la publicación de sus obras y la edición del voluminoso legado de escritos inéditos que se encuentran depositados en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga. Formada como discípula de Ortega y Gasset y de Zubiri, de quienes se distanció en su proceso de búsqueda de una razón poética, María Zambrano no había podido gozar hasta ahora, cuando se cumplen más veinte años desde su muerte, de una fiable y rigurosa edición de sus libros y artículos, al modo como resultaban accesibles los de sus maestros. En no escasa medida, las causas de las deficiencias y escasa accesibilidad de los escritos de Zambrano están estrechamente vinculadas a los duros avatares por los que tuvo atravesar la propia pensadora a lo largo de un exilio que se prolongó desde 1939 a 1984, que la hizo residir en México, Cuba Puerto Rico, Paris, Roma, La Pièce (Francia), y Ginebra, en medio de graves penurias económicas que le hacía depender de la ayuda de amigos y que le obligaba a escribir en ocasiones urgida por la necesidad de asegurar algún ingreso. Algunas de sus obras fueron publicadas en editoriales de escasa entidad o que pusieron poco cuidado en la labor, o en revistas de escasa difusión y hoy muy difíciles de encontrar. Un libro tan importante, por ejemplo, como *Delirio y Destino*, "confesión" de sí misma y de su generación durante los años de la República, escrito en Cuba en 1952, ante la imposibilidad de publicarlo, fue apareciendo, en parte, fragmentado en artículos hasta que pudo ser editado como libro, pero con algunas supresiones, más de treinta años después, en 1989.

Es cierto que la concesión de premios importantes que vinieron a reconocer al final de su vida la importancia de su trayectoria intelectual (Premio Príncipe de Asturias en 1981, y Premio Cervantes en 1988) comportó un impulso a la edición en nuestro país de nuevos textos de María Zambrano y a la reedición de otros ya publicados. Pero no siempre estas ediciones tuvieron el rigor que se merecían. Hasta podríamos decir que el problema se agravó cuando, tras su muerte, empezaron a aparecer publicados, en los más diversos medios y formas, textos inéditos, hasta el punto de que, a los interesados y a los propios especialistas en la obra de María Zambrano no les resultaba fácil contar con una relación completa del conjunto de los escritos publicados de la pensadora malagueña. Por finalizar esta breve descripción de problemas acumulados en la edición de la ingente obra de María Zambrano, recordemos, en primer lugar, que ésta se encontraba diseminada no sólo en los libros y artículos de revista, sino en prólogos, textos para catálogos de exposiciones, palabras escritas para actos de homenajes, breves artículos destinados a su publicación en periódicos, etc. Y, en segundo lugar, que la gran cantidad de textos escritos a mano o mecanografiados que, junto a su biblioteca personal y su valiosísima correspondencia, se conservan en la Fundación María Zam-

brano, llenan casi seiscientas carpetas de manuscritos.

Todo ello sirve para subrayar la necesidad y la importancia de que se iniciara esta publicación de las Obras Completas de María Zambrano, junto a la complejidad que tal empresa ha comportado y seguirá comportando. A tal fin, el Patronato de la Fundación María Zambrano nombró un Consejo Asesor y un Comité Ejecutivo, presidido por Jesús Moreno Sanz, amigo íntimo, estrecho colaborador y profundo conocedor del pensamiento de María Zambrano, quien además de previas ediciones de algunas de sus principales obras, ha escrito sobre ella el exhaustivo libro *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano.* 4 Volúmenes, Madrid, Editorial Verbum, 2008. La edición de estas Obras Completas está prevista en seis volúmenes, el primero y el tercero dedicados a los libros publicados entre 1930 y 1950; el segundo y el cuarto a los artículos e inéditos redactados entre 1928 y 1950; el quinto a todos los textos de Zambrano entre 1974 y 1991; el sexto y último volumen estará dedicado al conjunto de sus escritos autobiográficos. Sin embargo, la publicación de estos volúmenes no ha seguido un orden cronológico sino que se ha iniciado con el volumen III, es decir, con el que contiene los libros redactados por María Zambrano entre 1955 y 1973, (aunque incorpore las correcciones que hiciera a ellos con posterioridad) es decir, los años de madurez de la pensadora, cuando ésta contaba entre 51 y 69 años y residía exiliada en Roma y en La Pièce. Es la etapa en que María Zambrano, tras su denuncia de los límites del racionalismo que ha conducido a la "agonía de Europa", inicia su camino hacia la razón poética y en los que desarrolla su original y personalísima investigación sobre los sueños.

Así, en este volumen se encuentran recogidos siete libros fundamentales para el conocimiento de María Zambrano, cuya edición ha estado a cargo de expertos conocedores de su pensamiento: *El hombre y lo divino* (Jesús Moreno Sanz); *Persona y democracia* (Maria Luisa Maillard García); *La España de Galdós* (Maria Luisa Maillard García); *España, sueño y verdad* (Jesús Moreno Sanz); *Los sueños y el tiempo* (Fernando Muñoz Vitoria); *El sueño creador* (Fernando Muñoz Vitoria) y *La tumba de Antígona* (Sebastián Fenoy Gutierrez y Virginia Trueba Mira). Los editores han llevado a cabo una rigurosa fijación de los textos confrontando las variaciones entre sus diversas ediciones y los manuscritos conservados. Pero su labor no se ha limitado a ello, sino que cada libro va acompañado de un estudio introductorio y de un prolijo "Anejo" que contiene una descripción de la obra, su genealogía, sus relaciones temáticas con el pensamiento de Zambrano y una descripción de los criterios de su edición, además de numerosas notas explicativas. Fácil es de comprender que excedería de los límites de cualquier reseña y estaría condenado al fracaso cualquier intento de resumir o insinuar un juicio valorativo sobre obras tan fundamentales. Baste tan solo indicar que en ellas María Zambrano desarrolla prácticamente la totalidad de las intuiciones e ideas que brotaron fecundamente de su "pensar desde las entrañas" sobre temas tan relevantes como lo divino y lo sagrado, la piedad y el amor, la persona humana y lo social, la historia sacrificial y la democracia, el pueblo y la realidad española expresada en sus novelistas y pintores, los sueños y la temporalidad… Todo ello reformulado, y no sólo expresado, por el singular lenguaje poético de María Zambrano orientado a posibilitar

nuevas miradas sobre ellos, siempre en busca de una palabra que fuera fiel a su escondida realidad.

Queda, pues, tan sólo congratularnos por la aparición del primer volumen de estas Obras Completas de María Zambrano y desear que pronto vean la luz el resto de los previstos por el bien de todos los interesados en su pensamiento, y por razones de justicia al rigor y la fidelidad que se merece su legado.

Pedro Chacón

LIBROS RECIBIDOS

Cantillo, Clementina, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, 194 pp.

Cacciatore, Giuseppe; Mascolo, Armando (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, 488 pp.

A la distancia de más de medio siglo desde la muerte de Ortega y Gasset, su pensamiento sigue despertando interés y suscitando debates, como demuestran los dos libros publicados en Italia en 2012 y que ofrecen una pluralidad de perspectivas desde las que mirar la obra del filósofo español. Por un lado, Clementilla Cantillo nos presenta un análisis salvo que obvio de la compleja relación del pensamiento orteguiano con el de Hegel (conocidas son las críticas de Ortega al idealismo), y retoma como *leitmotiv* la frase de Benedetto Croce que el mismo Ortega subrayó: "*nec tecum vivere possum, nec sine te*". Por otro lado, el volumen misceláneo editado por Giuseppe Cacciatore y Armando Mascolo da cuenta, a través de una multiplicidad de aproximaciones —políticas, teoréticas, estéticas y morales—, de la multiformidad del pensamiento de Ortega y de su resonancia tanto en Europa como en América Latina. Consciente del naufragio del hombre, cuya existencia paragona a una flecha que tiene que tender siempre hacia su ideal, hacia su blanco, Ortega aparece como el filósofo que supo señalar el camino hacia la tierra firme, o más bien balsa, de la cultura: la necesidad de mover los brazos para salir a flote y salvar las propias circunstancias.

Cerezo, Pedro, *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2012, 527 pp.

Este grueso volumen recoge dieciocho trabajos sobre autores españoles que cubren prácticamente nuestra historia, de Séneca a Ortega, una tercera parte de ellos inéditos más algunos ensayos sobre la naturaleza y claves de nuestra tradición filosófica. Puesto que este libro será objeto de tratamiento en el próximo número de la revista quede constancia aquí de una trayectoria cada vez más volcada hacia esta tradición en lengua española cuya continuidad y vigencia, dicho en términos de María Zambrano, habrán de ser básicos para corregir vicios que hemos arrastrado durante demasiado tiempo. Entre estos vicios señala el profesor Cerezo no ha sido menor la tentación por el adanismo. El lector encuentra aquí densos estudios sobre autores del Renacimiento, el Barroco, el Siglo de las Luces, el Romanticismo, los principales krausistas y algunos de los autores emblemáticos del siglo XX. Un camino recorrido con respeto a la historia pero sin renunciar a la reflexión, al ensayo y al ofrecimiento de "claves" para la interpretación de los autores estudiados.

Crespo Cabornero, Juan Antonio, ¿Los perjudicados son los culpables? El abismo del miedo y la duda, Madrid, Cultiva Libros, 2012, 161 pp.

Desde siempre, filosofía y literatura han ido acompañándose una a la otra en la búsqueda por esclarecer el misterio de la vida y del ser humano. En el caso del Pensamiento Español, como es sabido, la unidad entre estas dos artes es aún más evidente.

Juan Antonio Crespo es un joven doctor en filosofía y profesor de Secundaria. Con este libro, Crespo decide investigar el "abismo del miedo y la duda" y, colocándose perfectamente en su tradición de pensamiento, lo hace de forma narrativa, concibiendo una novela dinámica e intrigante, que toca cuestiones claves del discurso posmoderno como, por ejemplo: ¿quién manda a quién? y ¿cómo se desarrollan las relaciones humanas en la sociedad contemporánea?

Señalamos también la presencia de un apartado final titulado: "Guía didáctica. Cuestionario y actividades" pensado como guía a la comprensión de la historia narrada, lo cual permite utilizar esta novela también como manual didáctico en el contexto de la enseñanza secundaria.

Glondys, Olga, *La Guerra Fría cultural y el exilio republicano español*, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura (1953-1965)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, pp. 369.

Este libro ha visto la luz en los comienzos de 2013 (aunque técnicamente haya sido editado con fecha 2012) y merecerá un estudio más detallado en el próximo número de la revista. Quede constancia aquí de la publicación de un estudio necesario sobre una revista y, sobre todo, sobre unos años que marcaron decisivamente el modelo de transición política y cultural que seguiría en las décadas siguientes al periodo aquí estudiado. La articulación de las fuerzas opositoras del interior de España y las que permanecían en el exilio no fue precisamente fácil. La transición misma de un periodo tan largo como ya iba siendo el franquismo a partir de 1950 era difícil. El libro, escrito por la investigadora Olga Glondys vinculada a la Universidad Autónoma de Barcelona y a la Universidad Carlos III de Madrid, está divido en diez capítulos que cubren todos los aspectos de la década estudiada en las difíciles relaciones multilaterales. Periodo, pues, controvertido, sujeto a muchas interpretaciones pero, sobre todo, necesitado de documentación y análisis.

Dispone de un buen aparato crítico y, sobre todo, de un índice onomástico, imprescindible en este tipo de estudios

Mallard, María Luisa, *Soledad Ortega*, Madrid, Asociación matritense de mujeres universitarias, 2012, 197 pp.

Tres son los aspectos que nos interesan de la biografía de Soledad Ortega, escrita por María Luisa Maillard: la información que se ofrece sobre la formación de este grupo de mujeres, hijas de intelectuales y profesionales, en centros de la ILE, fundamental para comprender su trayectoria posterior; los comentarios a las "circunstancias" en las que vivió la familia Ortega y Gasset/Spottorno a lo largo de las cuatro décadas que cruzaron la primera dictadura, la República, la Guerra y la posguerra, tomados de las biografías ya escritas y de *Imágenes de una vida* que permiten conocer mejor a quien ha sido la segunda hija de José Ortega y Gasset; pero, sobre todo, es importante el libro porque explica con detalle las funciones desempeñadas por Soledad Ortega en los años posteriores a la guerra y ya en la España democrática: refundación de la Asociación Españolas de Mujeres Universitarias (1953), su labor como archivera que culminaría en la creación de la Fundación, de larga

gestación hasta finales de los ochenta y, finalmente, la reedición de *Revista de Occidente* (1963), su colaboración en la editorial Alianza (1966) y en El Arquero (11987). La conmemoración del centenario del nacimiento de su padre (1983) que retomó y culminó unas OC que repusieron a Ortega de nuevo en el lugar que no debió abandonar. La culminación de las OC recientemente editadas cuyo comienzo llegó a ver con seguridad son la culminación de una vida.

Estas aportaciones que han contribuido a la institucionalización de la filosofía en España constituyen una aportación digna del mayor reconocimiento. Ellas justifican, por sí solas, esta biografía.

Pérez, Joseph, *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid, Gadir, 2013, 193 pp.

El bien conocido hispanista francés deja estas notas a modo de mosaico que completan, por aproximación desde distintos ángulos, la base de lo que fue el Renacimiento español. Formado por nueve capítulos, en buena medida independientes entre sí, seguramente escritos en distintos momentos, proporcionan al lector una lectura elegante y didáctica para trasmitir el espíritu de una época fundamental. Los capítulos dedicados a Toledo, la ciudad centro de este movimiento hasta el inicio de su decadencia y a dos personajes clave: Fray de Luis de León y Luis Vives contienen lo más interesante de un libro muy recomendable para corregir algún viejo tópico y más de un vacío.

La edición es sobria y elegante y contiene un buen aparato crítico.

Piaia, Gregorio; Pozzo, Riccardo (eds.), *Identità nazionale e valori universali nella moderna storiografia filosofica*, Padova, CLEUP, 2008, 286 pp.

Recibimos tardíamente la noticia de la publicación de este libro, editado por Piaia y Pozzo, que señalamos por el particular interés que puede tener para los estudiosos del Pensamiento en lengua española y, más en general, para aquellos que se ocupan de estudios sobre interculturalidad.

Cabe recordar que la obra se enmarca en aquella línea de investigación italiana sobre la tarea misma de la ciencia histórico-filosófica que llevaría, entre 1979 y 2004, a la publicación de la imprescindible *Storia delle storie generali della filosofia* (editada en su tiempo por Santinello y Piaia).

El centro de los ensayos que componen el libro es la reflexión sobre la importancia de la dimensión espacio-temporal en la labor histórico-filosófica, con particular referencia a los conceptos de nación e identidad cultural.

De los trece ensayos que componen el libro, señalamos el de Nazzareno Fioraso *Due idee di "Hispanidad" a confronto. Una disputa di fine Ottocento*, donde el autor realiza una investigación acerca de la segunda polémica sobre la ciencia española.

Sánchez Cuervo, Antolín (ed.), *Arraigos y exilios. Antología. Luis A. Santullano*, El Colegio de México, 2013, pp. 362.

La extensa y documentada introducción que abre este libro, escrita por Antolín Sánchez Cuervo, da cuenta de la in-

tensa vida de este ovetense, que compartió con el grupo de "Extensión Universitaria" proyectos e intereses pedagógicos. Santullano, un hombre comprometido con la ILE, exiliado, como tantos otros en México, desarrolló una intensa actividad en muchos campos del conocimiento. Este libro recoge una antología de los mismos, dividida en tres apartados: el más conocido dedicado a sus escritos sobre educación y otros dos, más novedosos: los dedicados a "Letras hispánicas" y aquellos que versan sobre América. El editor señala que son estos textos los más desconocidos y, por ello, los que ofrecen mayor interés en esta recopilación. El libro se completa con las cartas enviadas por Santullano a Alfonso Reyes (a su vez correspondidas por el autor mexicano) y una bibliografía del propio Luis Álvarez Santullano, trabajo siempre útil para estudiosos y lectores.

Valero Pie, Aurelia (ed.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos (Textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 139 pp.

Las estanterías españolas están deseosas de acoger este libro al cuidado de la Dra. Valero, quien recopila y prologa —con un epílogo de G. Hurtado— doce inéditos pronunciados en la UNAM durante 1958. Discurren junto al de José Gaos los trabajos de sus alumnos Guerra, Rossi, Uranga y Villoro, todos ellos dentro del marco del *Seminario de filosofía moderna* que fuera auspiciado por las reformas de F. Larroyo en la Facultad de Filosofía y Letras mexicana, y bajo el cual se quiso que los cinco se reuniesen "una vez al mes y a lo largo de un año, para discutir obras clásicas y contemporáneas". Lo hicieron desde Kant, Husserl y Heidegger (Gaos), a Hegel (Guerra y Rossi), Feuerbach (Uranga), y Jaspers y Husserl (Villoro). Esta excelente edición ricamente comentada y anotada claramente contribuye a mejorar la comprensión de cómo se preguntó Gaos, en discusión con sus discípulos, por la "antinomia capital" ("yo en el mundo"/ "el mundo en el yo"), y cuál pudo ser la "divergencia" entre su "personalismo filosófico" y los planteamientos de sus discípulos. Dentro de la tradición de pensamiento de lengua española a recuperar, hemos encontrado aquí un pequeño *gran tesoro*.

Valverde, José María, *Antonio Machado*, Madrid, Siglo XXI, 2013, 2ª ed. (la primera, 1975), 223 pp.

Se trata de la reedición de un clásico que se suma a la recuperación filosófica del poeta Antonio Machado (de otras dos publicaciones recientes damos cuenta en esta misma revista), objeto de atención de los filósofos desde siempre, pues filósofo fue el poeta Antonio Machado,.

Organizado en cuatro partes, José María Valverde (1926-1996) quien fuera catedrático de la Universidad de Barcelona, sigue la trayectoria del poeta sevillano a través de sus principales obras y de las ciudades en que vivió, para "hacer más visible la coherencia de su evolución, en verso y prosa, a lo largo de los años."

Leído ahora de nuevo, más de treinta y cinco años después de que viera la luz, el análisis de Valverde mantiene su plena vigencia.

Vieira, António, O.C.: *Cartas diplomáticas*, t. I, vol. I; A chave dos profetas, Livro primeiro, t. III, vol. V; A chave dos Profetas. Livros segundo e terceiro, t. III, vol. VI. Coordinación: Pedro Calafate. Lisboa, 2013.

Acabam de ser publicados os três primeiros volumes das Obras do jesuíta português António Vieira, resultado do esforço de uma vasta equipa luso-brasileira, a qual se traduzirá num total de 30 volumes.

António Vieira foi a mais importante figura do barroco luso-brasileiro do século XVII, com uma obra vastíssima, abarcando cartas, sermões, textos de intervenção política e obras profético-especulativas.

O seu propósito maior foi o trazer Cristo ao coração dos homens, não apenas em termos de experiência ou vivência individual, mas também na sua dimensão social, pensando o cristianismo em todas as esferas da vida, espírito e corpo, indivíduo e sociedade, reino e império, sem perder nunca o horizonte da eternidade. Foi para isso necessário percorrer as etapas da civilização e da história, pôr em diálogo os antigos e os modernos, erguer-se sobre os ombros dos maiores vultos da antiguidade e, assim, ver mais do que eles, embora não contra eles, pois, até à descoberta do sentido último da história, seria múltipla a ciência dos homens, para exercício espiritual destes e para regozijo de Deus.

A dinamizar todo o seu pensamento estava a esperança de que num futuro próximo os homens viveriam em paz e que essa paz seria fundada na justiça, tendo como garantia política o império universal e como expressão espiritual a coincidência entre a Igreja de Cristo e o grande teatro da pregação.

Villacañas, J.L., *Los latidos de la polis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp.

La causa de la profunda crisis que atravesamos deriva del continuo desmontaje de la ciudadanía ilustrada construida a partir de subjetividades fuertes, flexibles, vigorosas y reflexivas. Este libro intenta identificar esa forma de subjetividad ilustrada a través de un viaje por la ciudad y sus instituciones. Su aspiración no es describir cómo funciona la sociedad actual, sino que pretende caminar un poco en su sangre, viajar por sus venas, vivir con sus latidos y participar en su vida. Su pretensión no es tanto describir un ciudadano ilustrado ejemplar o típico, sino convocar al proceso de aclararnos acerca de nosotros mismos

FerrolAnálisis, nº 25, 26 y 27, 2010, 2011 y 2012

Nos llegan los números correspondientes a los tres últimos años de esta magnífica revista, *FerrolAnálisis,* editada por el Club de Prensa de Ferrol, con una composición soberbia, con una calidad tipográfica impecable y dotada de contenido sólido. No en vano cumplió veinte años de vida en 2010 a los que deben sumarse dos más. Como señalaba la editorial del n. 25, firmada por José A. Ponte Far, "cuando una publicación alcanza 20 años de existencia, podemos empezar a pensar que se trata de algo bien planteado, muy bien trabajado y adecuadamente resuelto." Realmente así es. Dirigida a un público culto, no especializado pero necesariamente atento al desarrollo de distintas disciplinas: historia, sociología, literatura, artes visuales, ciencias, filosofía… *FerrolAnálisis* ofrece al lector información temática seria, documentada y bien escrita con la firma de especialistas

que no eluden ni la información local de una ciudad —Ferrol— abierta a los aires ilustrados a través de la Armada (no se olvide la dimensión militar del XVIII como base del desarrollo científico y tecnológico; tampoco el protagonismo de la ciudad a lo largo de los dos últimos siglos) ni temas de dimensión cosmopolita que incluyen la reflexión, el comentario, la propuesta, la proyección sobre cuestiones emergentes, etc.

Tiene un hilo conductor: la figura de Carlos Gurméndez, el intelectual hispanouruguayo, casado con la gallega Emilia Patiño que arribó a la ría de Pontedeume donde se celebran cada verano unas jornadas dedicadas al estudio de su obra y a la proyección de la misma. Y tiene una persona comprometida a la cabecera de la misma: Luis Mera, persona capaz de cambiar la adversidad en cordialidad pero sin sensiblería sino con compromiso de trabajo, amabilidad y seriedad. Sin su presencia casi con seguridad esta empresa no hubiera existido. Y con seguridad él aglutina buena parte de las firmas que hacen la revista pues quien le conoce no tiene más remedio que serle fiel.

La revista es un regalo visual, con fotografías excelentes que acompañan los textos y los ilustran haciendo que las palabras y las imágenes, ocupando sus respectivos lugares para reforzarse mutuamente, valgan más que mil palabras o mil imágenes si las viéramos por separado.

Cartel de las XI Jornadas de Hispanismo Filosófico
Diseño de Roberto Dalla Mora

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Héctor Arévalo Benito

JOSÉ GAOS Y EL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO DE LENGUA ESPAÑOLA EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Director: José Luis Mora
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

Schopenhauer agrupaba a los escritores en tres tipos: los que escriben de memoria y que son los más (aquí incluye a todos los que emulan en demasía a sus contemporáneos); los que toman su pluma para obligarse a pensar (y así cree que trabaja la mayoría); y, tercero, los que únicamente escriben cuando tienen algo que decir y lo hacen porque ya han pensado qué y desean llevarlo a la práctica negro sobre blanco (los cuales, dice provocativamente, son muy pocos). La escritura de José Gaos (1900-1969) recogió una inquietante y paradójica coexistencia de los tres: estuvo obligado a escribir de memoria en sus primeros años de exilio; al mismo tiempo, escribió de forma ingente para dotar a su *lectio* de excelencia, lo cual sin duda le obligó a pararse a pensar, y mucho (*v.g.*: su vasta obra, así como los testimonios que nos han legado sus discípulos: Mindán, Abellán, Zea, Salmerón, Rossi, Villoro, Lira, etc). Finalmente, se puede afirmar que escribió de manera ingente acerca de muchos temas sobre los que había reflexionado durante años en su fuero interno. Perteneciente a este último tipo, y que aquí se trata específicamente, es el referido a las formas de producción y de ideación propias de las culturas de lengua española, en cuanto artífices éstas de un *pensamiento hispano-americano* que, cuando hace filosofía, se expresa *deliberadamente* de forma estética, pero que al mismo tiempo es creador de una literatura *tendente* a tratar temas pedagógicos y ético-políticos: Sor Inés, Gamarra, Feijoo, los jesuitas expulsados, Bolívar, Larra, Balmes, Bello, Sarmiento, Alberdi, Donoso Cortés, Sanz del Río, Lastarria, Barreda, Montalvo, Hostos, Prada, Martí, Ganivet, Varona, Costa, Rodó, Sierra, Valera, Menéndez y Pelayo, Carlos Arturo Torres, Unamuno, Giner, Ingenieros, Deustua, Korn, Ortega, Vasconcelos, Vaz Ferreira, Caso, Romero, llegando incluso a su querido Alfonso Reyes, conformarían, según nuestro pensador, la nómina. Según esta tesis, Gaos no sólo sería deudor de las fenomenologías husserlianas en sus planteamientos, sino también seguidor muy aventajado de otras filosofías. Así pues, *rekantiano* (como solía escribir) al tiempo que heideggeriano —cuyas fiebres, según su testimonio, le durarían hasta 1953—, previamente había pasado por la *cáscara amarga* del positivismo (Rey, Taine), así como por un profundo conocimiento de la filosofía y psicología alemana de la época (Scheler, Heymans, Müller, N. Hartmann, Sigwart, Pfänder, Wundt, Ebbinghaus, Lipps, Messer, Driesch, etc). En este sinuoso periplo, y de la mano de Ortega, se había encontrado desde 1933 con la sugerente filosofía de Dilthey, de quien sabemos leyó su *Texte zur Kritik der historischen Vernunft* en aquellos años de docencia en la Universidad de Zaragoza. Habla bien

[1] Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

en favor del eclecticismo gaosiano el hecho de que en esa misma fecha anduviera dictando un curso de fenomenología —original en mano— con *Der Ekel* de Kolnai. En resumidas cuentas, la concepción sobre el pensamiento hispanoamericano de Gaos posee un importante papel en la filosofía de éste: se trata de conocer cómo nuestro *transterrado* parecía apostar por la denominación de *pensamiento de lengua española* para referirse a la *unidad* del "pensamiento hispanoamericano" en cuanto forma de pensar deliberadamente estética en su expresión pero inevitablemente filosófica en su ideación, y la cual se produciría en la América de lengua española al tiempo que en España desde la Edad Moderna hasta la contemporánea. Su unidad y caracterización estarían enraizadas en una particular concepción acerca del modo específico de darse y expresarse nuestro pensamiento en cuanto hispanoamericanos, y que conllevaría una aportación a la historia del pensamiento en general. Estamos ante una *metafísica mundana* que se enfrenta a los problemas humanos partiendo del profundo conocimiento de toda la *trascendencia agazapada* en nuestra condición humana, y cuya mirada avizora nos posibilitaría —afirma— rechazar la metafísica tradicional de corte europeo. Con los textos aquí estudiados (concretamente, tres escritos durante la Segunda Gran Guerra), Gaos nos quiere hacer ver cómo una *desatención a la metafísica* europea es condición necesaria para superar la decadencia (tanto de España como de Europa): antes que ser *metafísicos del pasado* debemos ser *pensadores del inmediato*. No obstante, Gaos defenderá una concepción de lo inmanente que no huye de la importancia de lo trascendente, pues debemos ser conscientes de ello toda vez que queramos evitar repetir, afirma, una nueva metafísica reduccionista (la cual, nos avisa ya desde estos años, si no tenemos cuidado esta vez tendrá un corte "cientificista"…). Así, afirma en su *Pensamiento de lengua española* que acerca de este nuestro pensar podemos decir que es una filosofía *ametódica*, sí, pero no necesariamente caótica, débil o anti-filosófica: nuestro modo de ideación estético en las formas y filosófico en los objetivos supondría un radical *cambio en la vida misma*, pues se trata de un giro hacia el *"pensamiento", a la "literatura de ideas", a la "literatura", pura y simplemente, como la existente de la religión a la filosofía y viceversa, o en general, de unos "sectores de la cultura" a otros*. Tales son los aspectos que tejen la vida de nuestro pensamiento.

Finalmente, con relación a la metodología seguida cabe señalar que hemos optado en todo momento por la reconstrucción surgida del trabajo directo con las fuentes: obras, cartas, recensiones, etc. Por ello, con esta tesis también se ha querido hacer un tratamiento de su vida y obra hasta su salida de España (en el verano de 1938), siempre con un fuerte carácter biográfico-histórico pero sin rehuir a la interpretación. Así pues, conocer los entresijos de su formación ha supuesto el estudio de los sucesos biográficos del sujeto a conocer, yendo desde los relacionados con su educación, pasando por sus antecedentes biográficos, hasta llegar a las peripecias literario-filosóficas de juventud en Asturias y Valencia, así como todo su periplo vital en Madrid, León y Zaragoza. Este recorrido se ha cumplido con la finalidad de mostrar algunas claves de la plural perspectiva con la que Gaos se aproximó a la Filosofía y a la Literatura —conexión que, como decimos, tuvo mucho rendimiento en sus planteamientos sobre *pensamiento hispanoamerica-*

no—, profundizando así en temas poco trabajados sobre su biografía y aportando algunos aspectos inéditos de la misma.

En definitiva, esta tesis pretende conocer mejor cuáles fueron los orígenes y fundamentos de su concepción acerca del pensamiento hispanoamericano: primeramente, mediante un estudio interdisciplinar de la parte de su biografía española, para así, posteriormente, encarar el reconocimiento de las características, innovaciones, alcance y autores que han conformado el pensamiento de lengua española desde la Edad Moderna hasta la fecha en que Gaos reflexiona sobre el tema. Todo ello, con la intención de conocer —y "reconocer", según esta fructífera reflexión gaosiana—, algunas de las aportaciones del pensamiento de las culturas de lengua española al conjunto del pensamiento universal.

Fernando Cabrero Fernández

LA APORTACIÓN DE MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO A LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Director: Josep M. Udina i Cobo
Tutor: Jaume Mensa i Valls
Universitat Autònoma de Barcelona
(2012)[2]

El trabajo de Fernando Cabrero Fernández se divide en cuatro partes, cuyos títulos son: (1) Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo; (2) Menéndez Pelayo y la filosofía; (3) Ideas estéticas: hacia un sistema de pensamiento estético en Menéndez Pelayo; y (4) Menéndez Pelayo y su aportación a la filosofía desde la historiografía española. Según el autor, la intención de su tesis es presentar a Don Marcelino como un pensador que hace aportaciones importantes en el campo de la estética y que, como católico y español, toma una posición particular sobre la filosofía.

En la primera parte, después de hacer un repaso de las archiconocidas biografías que se han publicado del insigne santanderino, desde la de Miguel García Romero, en 1879, hasta la de Rafael García y García de Castro, en 1936, y de ofrecernos una cronología abreviada, Cabrero dedicará un documentado capítulo a su vida y otro a la visión que Menéndez Pelayo tenía de sí mismo. De este último capítulo, destacamos, especialmente, los apartados que tratan de sus aficiones intelectuales, los defectos de su erudición, la autocrítica intelectual de sus obras, sus costumbres y su carácter. Con el fin de comprender mejor la época, en el último capítulo de esta parte hallamos una panorámica de los acontecimientos históricos más importantes del siglo XIX y del primer cuarto del XX.

Después de habernos mostrado los ambientes filosóficos decimonónicos: europeo (idealismo, neokantismo, existencialismo y positivismo) y español (las influencias del sensualismo francés y de la filosofía del sentido común de Thomas Reid, el krausismo, la neoescolástica, el positivismo y el pensamiento de Balmes, calificado como una filosofía del equilibrio), y de habernos detallado la formación filosófica del ilustre erudito, en la que su paso por la Universidad de Barcelona y las enseñanzas de Llorens i Barba y de Milà i Fontanals ocupan un lugar primordial, la segunda parte de la tesis se cierra con dos capítulos sobre

[2] Este resumen ha sido elaborado por Andreu Grau, profesor de la Universidad de Barcelona y miembro del tribunal.

el conjunto de la obra de Menéndez y sus juicios generales sobre la filosofía y sus sistemas. Deja claro Cabrero que, gracias al libre talante de la Universidad de Barcelona, evita tanto el krausismo como el escolasticismo, hecho que supone apartarse de posiciones dogmáticas. Don Marcelino, a pesar de sentirse condicionado por el contexto filosófico europeo, especialmente por el idealismo neokantiano y el positivismo, no se apegó a ningún sistema: al contrario, se tuvo como un ciudadano libre capaz de experimentar el equilibrio propio de la convicción catalana del "seny", es decir, de la racionalidad armónica que deja atrás progresismos falsos y engañosos tradicionalismos.

Para el maestro cántabro, no se puede hacer un buen juicio de la filosofía si no se tiene presente la historia. Buscador y defensor de la filosofía perenne, representada por la pervivencia de los grandes temas, forjados casi todos en las edades antigua y media, y que se concretan en la visión teleológica del universo, comprometida por el mecanismo creciente, y la idea de sustancia, fundamento del concepto de realidad, y surgida del sentido común, fundía en un sano eclecticismo, como muy bien dice Cabrero Fernández, todo lo verdadero que descubría su visión de historiador. Reflejó en su obra los progresos que se hacían en las ciencias humanas, pero sin dejar de poner su manera de proceder y su sentimiento católico.

Dividida en cinco capítulos, la tercera parte, que es la central de la tesis, versa sobre la estética. En primer lugar, su autor nos habla del concepto que Menéndez tenía de dicha disciplina. Pasa luego a analizar su teoría general del arte y su filosofía del arte, y acaba con dos interesantes apartados sobre la relación existente entre literatura y arte, y la historia como obra de arte. Coincidiendo con el criterio común de los pensadores occidentales, y a pesar de las quejas de los moralistas, considerará Menéndez que la esencia de lo estético es independiente de los valores éticos y que se tiene que perseguir la idea del arte por el arte, aunque de manera diferente a como lo predicaban franceses y británicos; sin embargo, creerá conveniente insistir en la necesidad de acercar lo estético a lo intelectivo, y en atender a la dimensión afectiva de lo estético. No deja Cabrero de señalar la admiración que don Marcelino tenía por la estética hegeliana, la cual representa la valoración del idealismo en una forma moderna.

En la última parte, el autor juzga el papel de Menéndez Pelayo como filósofo, historiador de la filosofía y filósofo de la historia. Mira de asimilar los sistemas filosóficos estudiados. No propone una invención nueva en filosofía, pero sí que cree que es imprescindible la regeneración cristiana de dicha disciplina; no quiso tampoco crear ninguna filosofía, es decir, un sistema orgánico y metódicamente expuesto. Cabrero nos dirá que Menéndez fue filósofo por el hecho de haber interpretado magistralmente filosofías ajenas, tomando su espíritu, pero ofreciéndonos de ellas una versión muy personal. El ilustre santanderino sostenía que, en la historia de España, se podían percibir unas tradiciones o escuelas genuinamente nacionales: el lulismo, el vivismo y el suarismo; pero no dejó de manifestar que la nota característica de nuestra filosofía era la teología. El mérito de los teólogos del siglo XVI había sido entender que la teología tiene su historia y que, por tanto, hay algo interior que cambia, de ahí que no se les pueda tener como meros repetidores, sino como asimiladores, renovadores y acrecentadores de dicha ciencia.

Como filósofo de la historia, Menéndez quiso encontrar sentido, genio y continuidad a la trayectoria política, religiosa y cultural de España; como historiador de la filosofía, luchó por descubrir las huellas del pensamiento hispánico. Fernando Cabrero opina que él estaba convencido de que había una constante histórica que permitía hablar de filosofía española, no tanto como sistema realizado, sino como tendencia, actitud y manera de querer construirlo. En resumen, el pensamiento español, cuyas notas características son el dogmatismo teológico, el armonismo, la intención ética, el idealismo realista y el humanismo cristiano, se tiene que ver más como una peculiar forma del arte de filosofar que como una invención genial en filosofía.

Ángel Martínez De Lara

MARÍA ZAMBRANO EN LA REFERENCIALIDAD CERVANTINA. LA POÉTICA RAZÓN DE LA DERROTA

Directora: Juana Sánchez-Gey Venega
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

Miguel de Cervantes es en *El Quijote* dilatado pozo de sabiduría para todos aquellos que a él se asoman, y tanto más crece cuantos más son quienes ante él se presentan. María Zambrano, delicada y afable joya de la filosofía española, se declara nula en descubrir o manifestar lo ignorado u oculto de su ser, aquello que está más allá de los límites naturales. Por eso, al sentirse torpe en revelar su propia vida, precisa de la asistencia ajena de alguien que se la revelara y ese alguien lo encuentra en Cervantes. "Me siento incapaz de revelar mi propia vida —nos dice—, querría, por el contrario que alguien me la revelara, ser Miguel de Cervantes, el que reveló a Sancho su verdadero ser…Creo que el paradigma para mí, es Miguel de Cervantes y estoy muy lejos de serlo, pero en algo tengo que intentarlo y ese algo sólo puede ser el hilo de mi vocación".

Esta investigación ha tenido por objeto mostrar la tierna vinculación entre la filosofía de ella y el pensamiento de él. Toda vez que aquélla, estructurada como imagen de un "dintel", se evidencia a la luz de la lectura del *Quijote,* en los probados términos en los que el hombre es "el ser que padece su propia trascendencia". No es un afán de pretendida intelectual vinculación sino de una concernida y física presencia. Baste pensar que María Zambrano firma como *Ana Carabantes*, se cubre con un traje de *finísimo paño verde,* tal como con el que se distingue Sancho en el capítulo 34 de la segunda parte como así lo recoge en el prólogo de *España, sueño y verdad*, para hacer de Sancho poética verdad pictórica y se adentra en diversos y muy anchurosos ensayos de crítica de literaria en torno de Miguel de Cervantes.

La tesis se desarrolla a lo largo de estas seis partes:

I Realidad, Pensamiento y Fuentes.
II Ser, Historia y Ficción.
III Filosofía, Arte y Poesía.
IV Tiempo, Vida y Utopía.
V Símbolo, Sueño y Trascendencia.
VI Espíritu, Estructura y Epílogo.

El punto de partida está en el pensamiento de autores como Ortega y Unamuno, y concluye con la cabal meditación de Zambrano, para quienes *El Quijote,* tan intangible como sagrada estampa de la hispana cultura, deja ver la necesidad que sostiene y orienta el anhelo y la pasión de ser hombre. María Zambrano nos

enseña que *El Quijote* es ambigua revelación de muy especial intensidad poética. Ya Ortega, de un lado, resolvía esta ambigüedad por medio del conocimiento y extraía de su complejo perfil la razón que la encubre. En cambio, Unamuno rescata la ambigüedad de la novela del juego de disímiles espejos, de múltiples miradas que se entrecruzan. Y así su historia es una forma de pasión trágica del ser, que padece activamente la libertad en la tierra y que fenece llevando al hombre a la vida eterna, ganándola, según ese su infausto y adverso cristianismo trágico.

Para Zambrano, es el secreto de Cervantes lo que quiere sorprender y con él, el enigma del libro único y solo. En la filósofa, el secreto es al corazón lo que el misterio al alma y resuelve la ambigüedad del héroe en la medida que ésta es la falta de capacidad que tiene la conciencia para abarcar la entorpecida realidad. La tesis se afana por constituir el *sentir originario* como yacente convergencia, el cual tomando como símbolo la cueva de Montesinos recorre al amparo de la lectura de la obra los diversos "dinteles", toda vez que la concebida estructura se nos presenta como voluntad y reencuentro *en el centro oscuro de la llama*. Es la ironía de Cervantes, según Zambrano, la que distancia cada uno de los muy padecidos "dinteles", pues ella contiene la última posibilidad con la que la razón no sucumbe ante la vedada realidad. El resuelto intento de Cervantes es liberador y en ese siempre denodado conato por la libertad se juega el modo en que la ficción puede penetrar en el relato extremo del inconsciente. Según Zambrano, la locura de don Quijote se relaciona con el drama del individuo. La tragedia responde al conflicto con los dioses y sus leyes; en cambio, la novela representa el conflicto del hombre y su conciencia puesta en el mundo. Así, el espacio de lo divino y sus designios ceden lugar a la representación del individuo. El hombre, así, podría decir María Zambrano, se encuentra dentro del sueño para descubrir la verdad originaria que hay en él, puesto que el mundo de los sueños es el mundo perdido que se recupera en la acción de soñar vívidamente. Se trata de la posibilidad de reflotar en el mundo los significados primigenios. Todo ello, Cervantes lo realiza sin escapar a la novelería de los mitos, romances y relatos de antaño, constituyendo una burla o parodia de las creencias. De este modo, a las situaciones ideales Cervantes les crea la sombra de un absurdo realismo, que encierra la más bella verdad poética. Por ello, en la novela Zambrano observa una clave de símbolos para establecer las continuidades subyacentes de la realidad. El episodio de la cueva de Montesinos no deja de ser una especie de catalizador entre lo que representa la realidad y lo que implica el sueño.

Y así el ser del Quijote está en la comparecencia desde la ocultación del sueño, se revelación en el tiempo y se padecimiento en la trascendencia, la cual se pena actualizándose infinitamente.

Manuel Herranz Martín

LA RECEPCIÓN DE *EL QUIJOTE* EN LA ESPAÑA FRANQUISTA (1940-1970). LITERATURA Y PENSAMIENTO

Director: José Luís Mora
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

El objeto de esta investigación ha sido determinar el papel asignado a *El*

Quijote —libro y personaje— durante el franquismo, periodo en que destaca la gran celebración que se organizó para conmemorar el nacimiento de Cervantes en 1947 con actividades de todo tipo a lo largo y ancho del país, tanto de carácter popular como oficial. En este sentido el interés principal se ha centrado en las dos tandas de sesiones de la llamada Asamblea Cervantina en octubre de 1947 y en abril de 1948 a las que fueron invitados los más prominentes cervantistas españoles y extranjeros, así como el homenaje que organizó la Universidad de Valencia que convocó a los catedráticos de literatura de todos los "distritos universitarios" de España como ponentes. Ambas conferencias se constituyeron en auténticos cónclaves del espíritu cervantino vivo y disperso de la época.

Como resultado, frente a las posturas enfrentadas que habían mantenido, entre otros, Unamuno y Américo Castro, oficialmente se impone una visión uniforme del *Quijote*: su estilo se decide que es barroco y su ideología contra-reformista y convienen en ello casi todos los más relevantes filólogos como Menéndez Pidal, Camón Aznar, Joaquín Casalduero, Helmut Hatfeld, Maldonado de Guevara, Guillermo Díaz Plaja, Enrique Moreno Báez, etc.

Pero pueden comprobarse dos hechos muy significativos. Primero, una evolución ideológica que va desde los trabajos de algunos falangistas, al principio de la década, con clara intencionalidad política hasta la presentación, en la solemnidad de los actos del 47 y en el Instituto de Estudios Políticos, cuartel general del falangismo, del trabajo de Maldonado de Guevara "La *maiestas cesárea* en *El Quijote"* según el cual *El Quijote* es una sátira a los ideales imperiales, tan caros al falangismo, representados en don Quijote, el cual, tras sus descalabros y desventuras, renuncia a ellos y se aviene a resignarse y someterse a la doctrina de la Iglesia Católica. Segundo, si bien es cierto que se da unanimidad respecto al estilo barroco y a la ideología contra-reformista, una soterrada, pero dura lucha se libra entre los que, liderados por Menéndez Pidal, defienden que la expresión de esa ideología contra-reformista la manifiesta el caballero de la Fe y del Ideal; y quienes defienden que la posición contra-reformista sería la de Cervantes, expuesta precisamente en su crítica al enloquecido protagonista de su novela. Entre ellos Maldonado de Guevara, Helmut Hatfeld, José Antonio Maraval o Giménez Caballero.

En la década de los cincuenta la iglesia adopta una actitud de inhibición política también calificada de tecnocrática y sus revistas principales, *Arbor* y *Anales Cervantinos*, buscan centrarse en los aspectos "científicos" u objetivos. En otra línea, Dámaso Alonso, adalid de la escuela realista, sustituye a Menéndez Pidal como Presidente de la RAE y nace una excelente revista de carácter tolerante y abierto, *Ínsula,* que abre sus páginas a los exiliados y en ella se exponen sus posiciones intelectuales y, como resultado, se produce el máximo acercamiento al *Quijote* cervantino.

Con la obra de Rosales, *Cervantes y la libertad,* publicada en 1960 y hasta el final del franquismo pasamos, sin embargo, a un periodo de fuerte reacción contra el camino realista de la década precedente. Así, un buen número de autores como Palacín Iglesias, Díaz-Plaja, Moreno Báez, José Luis Alborg y Carlos Varo publican trabajos para reafirmar la imagen proyectada por Menéndez Pidal,

al que recurren explícitamente, considerando la novela como "la historia de una conversión", según dice Rosales que debe subtitularse. Por otro lado, los intelectuales falangistas, Giménez Caballero, Torrente Ballester, como ya hiciera Laín Entralgo, publican obras con abierto o soterrado desprecio por *El Quijote* abundando en la idea de Maeztu de que representa la decadencia española. Y a esa coyuntura se suma que la emergente y preponderante intelectualidad de izquierdas de la época tampoco podía utilizar *El Quijote* para su propósito político de fomentar la lucha de clases, tras algún intento sin gran repercusión. Y el efecto de esa confluencia de factores gravita sobre nuestro presente y la mayor expresión del genio humano ha resultado, si no marginada oficialmente, si intelectualmente entre nosotros al quedar envuelta en un aura rancia, desfigurada y difusa, una vez que la visión ideológica contra-reformista de los años cuarenta y sesenta se ha impuesto por inercia ante la carencia de obstáculo u oposición serios, si no es ya por el recurso a las tesis del segundo Castro en *El pensamiento de Cervantes*. En este sentido, conviene añadir que contribuye a esta situación el desconocimiento de argumentos que ya se habían esgrimido con buen criterio en los años 50 en contra de esa lectura dogmática contrareformista.

Tras esta revisión histórica, capítulos más breves tratan sobre la enseñanza de *El Quijote* en las escuelas franquistas, donde se presenta como una manifestación o simbolismo de dos tendencias humanas básicas: el idealismo y el realismo, para, a continuación, acabar denostando el realismo; otro, de la recepción de *El Quijote* por parte de los exiliados del franquismo como contraste entre la diversidad de sus lecturas y la uniformidad, al menos oficial, de la recepción en el interior y, otro posterior, de las referencias al *Quijote* entre los filósofos profesionales de la época.

Con las conclusiones, además de los comentarios a la evolución de la recepción de *El Quijote*, para centrarse en la naturaleza misma de la novela*:* "la ventaja de las Armas sobre las Letras", es decir, que quien tiene la fuerza tiene la razón. Sin embargo, paradójicamente, eso no significa el fracaso del ser humano, sino al contrario, el punto de partida para el sentido común.

Aurelia Valero Pie

JOSÉ GAOS EN MÉXICO: UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL (1938-1969)

Director: Guillermo Zermeño Padilla
El Colegio de México
(2012)

"La vida no cabe en la palabra escrita", afirmó José Gaos en una nota personal, fechada el 9 de diciembre de 1943. Esa frase, concebida para señalar los límites que entrañaba su propio proyecto autobiográfico, resulta en más de un sentido valedera para esta tesis doctoral, en que se ha buscado reconstruir la trayectoria de quien fuera un pensador de primer orden, un maestro extraordinario, un traductor incansable y una figura central del medio académico mexicano, desde que llegara como exiliado a México y hasta el momento de su muerte. Si bien el enfoque y los procedimientos empleados pertenecen al terreno propiamente historiográfico, por oposición al filosófico, el género elegi-

do representa una vía privilegiada para comprender el pensamiento de un autor que concibió la filosofía como "confesión personal". De ahí que reconstruir los sucesivos momentos que marcaron su obra brinde elementos indispensables para discutir su postulado filosófico de base, pero sin que esto signifique que el análisis se haya reducido a la teoría. Por el contrario, examinar las prácticas que acompañan el discurso es una constante a lo largo de esas páginas, en un intento por entender la labor intelectual desde su dimensión más concreta.

En la medida en que José Gaos destacó como un protagonista del mundo cultural en que se desenvolvió, hasta el punto de que, sin su presencia, resulta casi incomprensible el pasado intelectual reciente en México, el examen de su figura brindó un mirador excepcional para conocer algunos aspectos y elementos que se inscriben en ese campo de estudio. A ello se debe que, al hilo de su recorrido vital, se exploren, en especial, varios capítulos de la historia política de este país, como el exilio republicano español o el conflicto universitario de 1966; capítulos de la historia institucional mexicana, sobre todo la que concierne a algunos establecimientos clave en la vida académica; y capítulos que se inscriben tradicionalmente en el ámbito de la historia intelectual, como lo son las polémicas, la introducción de diversas corrientes del pensamiento y la cuestión de la transmisión de saberes. De la mano de algunos métodos de origen sociológico, también permitió observar cómo se fue extendiendo y consolidando un determinado paradigma del cultivo filosófico, por contraste con otros modelos posibles. Aquel se caracteriza por implantar ciertas prácticas de trabajo, concebido como colectivo e impersonal, así como la producción de un tipo particular de conocimiento, susceptible de originar resultados concretos y de someterse al intercambio y a la reflexión en común. Ese paradigma, tendiente a asimilar las disciplinas hoy llamadas "humanas" a los criterios que regían en la ciencia, es lo que comúnmente se designa como "profesionalización" educativa.

Tomando como apoyo las reflexiones que en torno a la biografía se han desarrollado en años recientes, así como en una investigación fundada en abundante material de archivo, este estudio explora las complejas relaciones entre el personaje, su pensamiento y el mundo que le tocó en suerte. Sin embargo, lejos de erigir así una imagen rígida o estática, se ha procurado respetar las contradicciones que permearon su itinerario, tanto en el aspecto teórico como en el vital. El resultado ha sido la puesta en marcha de una nueva dialéctica, entendida como un diálogo renovado y actualizado con el propio José Gaos.

Marta López Vilar

LAS *ELEGIES DE BIERVILLE* (1943) DE CARLES RIBA (1893-1959): UNA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICO-MÍSTICA

Director: Francisco Caudet Roca
Universidad Autónoma De Madrid
(2012)

Esta tesis se centra, especialmente, en indagar en las dimensiones místicas y simbólicas que la escritura tiene en las *Elegies de Bierville* del poeta catalán Carles Riba.

Se analizan los diferentes procesos de escritura para aproximarse a aquello que, por naturaleza, no puede nombrarse: lo divino. Desde la concepción de la palabra como acto, la escritura es la consecuencia del acto de la palabra. Y esa misma consecuencia implica, directamente, una traslación, cierto movimiento. La escritura es un acto de limitación de las cosas, pero aplicado esto al lenguaje de lo inefable e infinito se asume como un acto de aproximación hacia lo divino.

El poeta Carles Riba, víctima de un acontecimiento cruel como fue la Guerra Civil española y su posterior exilio en Francia, se enfrentó de manera abierta a la búsqueda primordial de su divinidad para salvarse de esa estancia vacía y dolorosa de la desposesión del éxodo. La tragedia del exilio transforma al poeta metafísicamente para trasladar esa transformación al plano místico. El ámbito del decir pertenece al metafísico y el ámbito del silencio pertenece al místico. Pero hay un punto de confluencia en esos movimientos. El poeta que escribe marca los contornos en la interioridad de la escritura. El dolor humano del exilio es una tragedia metafísica, pero tras esa tragedia llega la impronta en lo literario. Ahora bien ¿cómo nombrar —limitar, escribir— aquello que no tiene límites, aquello que no puede decirse porque es secreto? La respuesta a estas dos preguntas parece dar un resultado desolador. Del silencio sólo podemos hablar en silencio, como recuerda Wittgenstein en su *Tractatus*. El precepto, pues, nos lleva a asumir otro tipo de escritura: la escritura del silencio. Este libro, escrito bajo las pulsiones de una muerte metafísica —como expuso el propio Carles Riba en el prefacio de la segunda edición— implica un movimiento hacia el origen puro. Todo en las *Elegies* remite a la reintegración. La escritura poética desea regresar a su origen de silencio. Por ello, en esta tesis se defiende que el silencio —escritura de aquello que no puede decirse— es naturaleza, existencia de vacío. El gesto de escribir dice, pero la escritura no puede hablar. Se evita el fracaso final al presentar la palabra como un fantasma de aquello que se ha dicho en otra parte. Es una existencia vacía. Tan sólo a través del engaño de este fantasma se puede iniciar el camino de regreso al origen. La escritura vive asediada por fantasmas, evocando a Derrida. El resultado de nominalización es fantasmal, apenas como un recuerdo. El nombre que aparece en el papel proviene de otra parte donde no existen los nombres. Hay algo en el poema que se repliega, de ahí que se recordara el proceso del *tsitsum* del cabalista Isaac Luria en el que la contracción de Dios deja un espacio vacío que es donde surgen todas las cosas. Se crea siempre desde una ausencia. Esa idea, trasladada al acto de escritura, se traduce como esa contracción del silencio que deja espacio para que nazcan las palabras. Por ello la escritura del silencio es una escritura blanca de índole mallarmeana. El poeta inicia un camino de regreso al nombre, pero llega un momento en el que no puede aproximarse más. La palabra es suplantación y tiene un límite. La escritura es un gesto de distancias. Por ello también es un juego de símbolos que unen y alejan a la par. Y en esa misma lejanía a la que se aboca el poeta de estas *Elegies de Bierville* comienza a gestarse algo revelador: el abismo del lenguaje. Abismo similar a lo Abierto de Rilke. Sobrepasar ese límite producirá la desintegración de la voz. El poeta queda cercado por el lenguaje infinito. Por eso se generan estados híbridos que ni son voz ni son silencio.

Sólo lo lejano puede ser construido en palabra. Y si hay distancia, inevitablemente, hay símbolos. El plano simbólico de este libro ejerce una función de trascendencia. Se simboliza aquello que también pertenece al silencio, para, de esta forma, poder darle una palabra. Sólo a través de la palabra se podrá reconstruir el mundo desde su *originalidad* gracias al poder *metaforizador* —y simbólico— de la propia palabra. Sólo así se manifiesta, mudando de morfología, el sentido de lo inefable que cura. El texto actúa como un cosmos, recordando de nuevo a Mallarmé.

En definitiva, en esta tesis se ha mostrado que en las *Elegies de Bierville*, el proceso místico es un proceso de escritura que se convierte en el marcador indiscutible de la teoría escritural de Riba. Sus tradiciones o herencias literarias se han transformado en medios fiables para elaborar un discurso poético que parte de la metafísica para respirar la mística. Escribir sobre lo que no se puede hablar desemboca en estos traslados de sentido y elusiones, en la consciencia terrible de la insuficiencia de un lenguaje escrito que no debe ignorar al otro lenguaje, el del adentro, aquel que pre-existió y que apenas ha dejado su huella en el terreno del pensamiento poético. Cada escritura, pues, es un vaciado, cada palabra poética es un fantasma víctima o producto de la retirada del lenguaje del absoluto, silencioso por naturaleza. El lenguaje replegado obliga al poeta a lanzarse a la búsqueda terrible de lo Abierto. Lo obliga a verse en lo que en sí es: una existencia rodeada de un lenguaje aterrador por su silencio y pureza. Escribir después de esto es lo que hace Carles Riba en estas *Elegies de Bierville*, demostrando que después de la tragedia es necesario y posible hacer poesía.

Juan Jesús Morales Martín

JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA: VIDA Y SOCIOLOGÍA

Director: José Enrique Rodríguez Ibáñez
Universidad Complutense de Madrid
(2012)

La tesis plantea, como objeto de estudio, la biografía intelectual de José Medina Echavarría. El objetivo principal ha consistido en analizar e interpretar, desde el método biográfico, el papel histórico y la repercusión actual en la sociología en lengua castellana de la obra y figura de este clásico de la disciplina. La investigación, de esta manera, navega en un todo complejo de historia, sociología y vida que encierra la trayectoria de uno de los intelectuales hispanoamericanos más importantes del siglo xx.

El trabajo está dividido en seis grandes partes. En el capítulo introductorio se presenta un trazo general de las perspectivas teórico-metodológicas desde la que se analiza y se reconstruye el itinerario intelectual de Medina Echavarría. En la primera parte de la biografía se argumenta la adquisición del enfoque sociológico de este autor a partir de su formación en los centros de conocimiento europeos y en la España anterior a la Guerra Civil. En la segunda parte se examina su labor en la institucionalización de la sociología en México, se analizan sus planteamientos sobre el papel de la teoría y la construcción conceptual de la sociología y se estudian sus argumentos de la sociología como ciencia social concreta que desarrolló durante su estancia en Puerto Rico. En la tercera parte de la biografía se analiza la significación de Medina Echavarría para la renovación de la sociología científica en América Lati-

na como también se destaca su labor a la hora de insertar la sociología en los estudios del desarrollo económico desde organismos internacionales como la CEPAL o el ILPES. Asimismo, se examina aquí su modelo teórico fundamentado en la comprensión de la realidad histórica y social latinoamericana junto a la necesidad de incorporar la planificación democrática. En la cuarta parte se destacan sus últimas aportaciones en defensa de la democracia en años difíciles para los regímenes democráticos. Por último, se cierra el trabajo de investigación con unas conclusiones en las que se constatan la pertinencia democrática y la actualidad de sus reflexiones teóricas.

Wilfredo Quispe Huayhua

EDUCACIÓN INDÍGENA EN IBEROAMÉRICA: PODER, DOMINACIÓN Y COLONIALIDAD. MIRADAS DESDE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL. (CASO PERÚ: 2000-2010)

Directora: Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid
(2012)

La irrupción de las nuevas tecnologías del siglo xxi nos exigen pensar en un modelo educativo distinto al modelo de educación tradicional, el mismo que debe responder a las realidades que se vienen planteando desde las miradas de la física cuántica, la informática y la biotecnología, con mayor credibilidad en los países del llamado primer mundo. Por su parte, la educación de los pueblos con las tradiciones culturales no occidentales también nos hace pensar en nuevos modelos educativos que en lo posible respeten, revaloren y difundan la ciencia y la tecnología de los pueblos originarios dentro de un modelo educativo decolonial.

Por tanto, cabe preguntarse: ¿la política educativa actual, responde a las necesidades económicas, culturales, y sociales de los pueblos originarios del país?, o ¿constituye parte de las políticas de dominación?, ¿qué tipo de educación debemos ofrecer a la ciudadanía del siglo xxi?, ¿el futuro de los niños indígenas del siglo xxi está garantizado en los diseños curriculares del sistema educativo actual?, ¿los grupos minorizados étnicamente deben enrolarse a los desafíos de la globalidad o deben buscar nuevas alternativas de procesos civilizatorios?

Para el caso peruano, nuestro sistema educativo, desde los inicios de la republica caudillista (1821) hasta la república neoliberalista del siglo xxi, ha demostrado ser el continuismo del modelo educativo socio-racial tradicional/colonial, sin ningún cambio en su contenido epistemológico, político y metodológico.

En esta realidad, el acceso de niños indígenas a la escolarización formal se establece en medio de una serie de limitaciones y desventajas, como el monotopismo curricular, en una realidad rural-andina con estructuras sociales, culturales y de pensamiento muy diferente a los de aquélla, con docentes con una deficiente preparación académica, con déficit presupuestario, en medio de la más absoluta carencia de materiales educativos, en un ambiente de des-localización del diálogo entre los actores de la educación, la precaria situación social y económica de los padres de familia, en una sociedad altamente colonizada por absurdos complejos de inferioridad cultural y racial, que terminan en graves consecuencias de fracasos educativos. Por ejemplo, al

nivel básico de formación primaria ingresan sólo el 82% de niños indígenas, de los cuales alcanzan a promover a la formación secundaria el 25% y al nivel superior universitario logran ingresar 2 ó 3 estudiantes. Este hecho demuestra que el sistema educativo peruano es elitista y conservador. Las desigualdades en las metas de atención entre las escuelas rurales y urbanas son el resultado de la marginalización social y la precarización económica, por la impertinencia de la política educativa.

En este cuestionable proceso educativo, el diseño curricular que se impuso a mediados del siglo xx, que en su momento sirvió para afrontar el proceso final de la industrialización del siglo pasado, sigue siendo aplicado, a la fecha, en todos los niveles del sistema educativo. Un solo diseño curricular Nacional, que corresponde a un concepto de relación asimétrica cultural, que determina centralmente todo lo relativo a la enseñanza, es un instrumento cuya aplicación bloquea las capacidades de los niños de las poblaciones étnicas no dominantes o minoritarias. En las prácticas oficiales de educación formal, no se reconoce los saberes previos de los niños. Esto no es funcional para un estado con más de 60 nacionalidades. De ahí parte la importancia de incorporar los contenidos de la cultura y los saberes locales en el desarrollo de las actividades escolares. Porque los aprendizajes en esas realidades culturales se realizan en una interacción dinámica; sin embargo, en nombre de las mejoras educativas, con el paso del tiempo, a través de las décadas y nuevas políticas gubernamentales aplicadas, sólo se han dado una serie de leyes y normas retóricas e insuficientes, y que, por añadidura, son aplicadas parcial, compulsiva y deficientemente.

Por tanto, el fracaso educativo en las zonas rurales del Perú, se debe, fundamentalmente, a la persistencia de programas educativos tradicionales, a la desorientación política educativa del estado, y a la falta de reconocimiento de las diferencias culturales existentes en el territorio nacional. Todo ello responde a intereses políticos y económicos de las élites del poder nacional y transnacional.

Frente a ello, la oportuna aplicación de una educación intercultural crítica y democrática mejoraría las condiciones del sistema educativo en los pueblos rurales del Perú.

Actividades

EL ARCHIVO DE JOSÉ L. LÓPEZ ARANGUREN: RESISTENCIA INTELECTUAL AL FRANQUISMO Y DIÁLOGO CON EL EXILIO

Madrid. 28 y 29 de mayo de 2013

LOS OTROS LIBERALES. I SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE PENSAMIENTO POLÍTICO DEL EXILIO REPÚBLICANO DEL 39

Madrid. 4 y 5 de junio de 2013

Ambos simposios son resultado de la labor llevada a cabo en el marco del Proyecto de Investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (código del Proyecto: FFI2012-30822). Han intervenido algunos de los más destacados especialistas de esta época histórica y de sus principales protagonistas, provenientes de distintas áreas del conocimiento como la filosofía, la política, la historia y la literatura, lo cual ha permitido que las cuestiones debatidas fueran abordadas con un aproche y enfoque multidisciplinares.

El coordinador, Antolín Sánchez Cuervo (IFS-CCHS-CSIC), ha elegido el mismo lugar para la celebración de ambos Simposios, el Centro de Ciencias Sociales y Humanas del Centro Superior de Investigación Científica.

Como puede deducirse del título, el Seminario *El archivo de José L. López Aranguren: resistencia intelectual al franquismo y diálogo con el exilio* ha estado enteramente dedicado a reconstruir algunas de las importantes relaciones interpersonales entretejidas entre exilio y la España interior durante la época de la dictadura franquista, sacando a la luz información, resultado de la investigación realizada en el archivo José Luis López Aranguren, depositado en la sede del propio CSIC.

Después de una breve presentación del Simposio por parte del coordinador, Cristina Hermida (Universidad Rey Juan Carlos) presentó *El pensamiento político de Aranguren bajo el franquismo*, resumiendo la trayectoria intelectual del pensador. A continuación tuvo lugar la mesa redonda *Aranguren y el dificil puente entre el exilio y el interior*, en la que participaron Antonio García Santesmases (UNED), José E. Rodríguez Ibáñez (UCM) y Reyes Mate (IFS-CCHS-CSIC). En lugar de la intervención de Javier Muguerza (UNED) que no pudo participar en el evento, el moderador de la mesa, Antolín Sánchez Cuervo leyó una entrevista que Javier Muguerza realizó años atrás a José Luis Aranguren, publicada en su día en la revista *Isegoría* (1997).

Francisca Montiel Rayo de la Universitat Autónoma de Barcelona presentó una documentada aportación sobre *Libertad intelectual y libertad epistolar: cartas de José Luis López Aranguren a Josep Ferrater Mora (1953-1986)*; cerró este primer día Antolín Sánchez Cuervo con la ponencia titulada *Aranguren y "los sueños" de María Zambrano.*

La mañana del segundo día estuvo dedicada a las intervenciones de Francisco José Martín (Università di Torino) *Tendiendo puentes (Francisco Ayala y José Luis López Aranguren);* y de Olga Glondys (Universidad Carlos III) *Hacia una reconquista de la libertad intelectual en España: cartas entre Guillermo de Torre y José Luis López Aranguren.*

En uno y otro caso hubo aportaciones muy interesantes sobre estas relaciones intelectuales que contribuyen a tener claves más seguras para interpretar el lugar que ocupó Aranguren en la España interior y luego en su periplo americano.

Clausuró el Simposio la conferencia de José Luis Mora (UAM) titulada *Aranguren y la recepción del pensamiento del exilio durante el franquismo* que, al hilo de lo discutido anteriormente, trazó un resumen de la circustancia histórica, social e intelectual en la que tuvo lugar el diálogo entre Aranguren, algunos otros destacados pensadores del interior y los intelectuales españoles exiliados.

El *I Simposio Internacional sobre Pensamiento Político del Exilio Republicano del 39* se movió en la linea de la temática ya abordada por el seminario anterior, no centrándose en un solo autor sino en varios de los intelectuales que sufrieron el exilio de 1939.

Tras la presentación del Simposio a cargo del coordinador, Mari Paz Balibrea (University of London) intervino con la ponencia *Madriaga y la idea de Estado en el pensamiento antifranquista,* seguida por la conferencia de Francisco José Martín, *Crisis de la modernidad y perspectiva hispánica en Francisco Ayala*; y la de Antolín Sánchez Cuervo, *Otros liberalismos: María Zambrano y Eduardo Nicol.*

La sesión de la tarde se abrió con la conferencia impartida por Jorge Novella (Universidad de Murcia) titulada *¿Ortega liberal y exiliado?* y cerró este primer día la presentación del libro de Olga Glondys *La guerra fría cultural y el exilio republicano español*, durante la cual intervinieron Ricardo Tejada (Université du Maine) y Lorenzo Delgado (IH-CCHS-CSIC).

El último día estuvo dedicado a la intervención de Jorge de Hoyos Puente (El Colegio de México), *¿Cultura o culturas institucionalistas en el exilio? Proyectos de Estado, discursos liberales y cuestionamento de la legitimidad*; ya la clausura del simposio con la conferencia de Sebastian Faber (Oberlin College): *Relatos de nación en el exilio: liberalismo e hispanismo en EEUU y Latinoamérica*.

La cuestión del "puente" existente entre los intelectuales que marcharon al exilio y los que se opusieron al régimen franquista desde el interior es aún objeto de debate, tanto en un nivel meramente filosófico como en el historiográfico o el político. Ambos simposios tienen el merito de haber aclarado muchos puntos, también problematizado otros; de haber sacado a la luz algunas importantes claves de lectura y de haber abierto nuevas perspectivas para las futuras investigaciones.

Aun así, la aportación más relevante ha consistido en poner en relieve que para abordar el estudio del exilio del 39, y el diálogo entre exilio e interior, se requiere un enfoque multidisciplinar capaz de aceptar que la circustancia estudiada es compleja y, a veces, hasta paradójica. Por lo tanto, es necesario hablar de "exilios" y "liberalismos", aplicando el plural a conceptos que, durante mucho tiempo, han sido investigados bajo un punto de vista unitario y monolítico.

Roberto Dalla Mora

CIUDADANÍA, DESIGUALDAD SOCIAL Y MULTICULTURALISMO. PENSANDO IDENTIDADES DESDE IBEROAMÉRICA

Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica
Universidad de Barcelona, 29, 30 y 31 de mayo de 2013

El evento fue convocado por la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica y por el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, estando formado el comité organizador del mismo por J.M. Bermudo, Arístides Obando, Adrián Fuentes y Yodenis Guirola.

Las actividades de bienvenida al congreso incluyeron una recepción en la capilla modernista del histórico Colegio Mayor Ramón Llull de esta ciudad. En el acto intervinieron los miembros del comité organizador, así como el filósofo argentino Hugo Biagini y se hizo un minuto de silencio por la filósofa mexicana Rosario Tejeda, a quien se dedicó el congreso. En un ámbito de excelente acústica monástica se conjugó el arte de ambos lados del Atlántico, contando con las actuaciones especiales de, en un primer momento, el cantautor catalán Jordi Montáñez, e interpretación de obras de la nova cançó catalana (*Cantarem la vida*, de Raimon) y de la nueva trova cubana (*Girón*, de Silvio Rodríguez, en lengua catalana). Intervino, también, el barítono venezolano Temix Albornoz, con un nutrido repertorio de la canción popular venezolana, en voz lírica y con el acompañamiento de la guitarra clásica de Fausto Castillo. El cierre del acto de bienvenida concluyó en el salón de exposiciones del centro, con la inauguración de la Exposición Fotográfica "Habitantes", de los artistas colombianos Liceth Amparo Valencia y Gustavo Zorrilla, y la curaduría y presentación de Yodenis Guirola. Una apuesta por imágenes tras la lente, captadas en Popayán y correspondientemente tratadas digitalmente, combinando fotografías a color y en blanco y negro, tributando en su conjunto a hacer visibles los rostros de los que pudieran ser concebidos también como *in-habitantes*, visibilizados sin lugar a dudas en la lógica crítica por la que ha apostado el congreso.

Las intervenciones académicas estuvieron a cargo de Laura Llevadot en representación del Decano de la Facultad de Filosofía; José Manuel Bermudo Ávila, Director del Seminario de Filosofía Política; Arístides Obando, Presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica y Yodenis Guirola, coordinador del Congreso en Barcelona. Todos ellos coincidieron en la relevancia de poder efectuar un congreso de esta naturaleza y con este sentido, apelando a la "filosofía práctica" en un momento crítico, incluso para la filosofía, y tan difícil como los que corren en la propia Península.

La conferencia inaugural, a cargo de Hugo Biagini, versó sobre "La autoayuda en la Argentina aluvial: vindicando a Samuel Smiles". En ella hizo un recorrido crítico por las ideas y "recetas" excluyentes del autor escocés y su presencia en la Argentina de las avalanchas migratorias de últimas décadas del siglo XIX y primera del XX.

Durante tres días de intensas jornadas estuvieron programadas 34 ponencias en 14 sesiones académicas que, incluyeron temas de mesas como: *Ciudadanía, estado social de derecho y justicia material; Constitución, desigualdades sociales y marginalidad; Diversidad, multiculturalismo y derechos humanos; Política, con-*

flicto y violencia; *Pensamiento crítico y/o alternativo en Iberoamérica*; *Horizontes de la ética, de la filosofía política, y de la filosofía del derecho en la época de la globalización*; e *¿identidad iberoamericana: mito o realidad?*

En todas ellas se propició la reflexión sobre la relación entre teoría y praxis de la filosofía, se plantearon interrogantes y se apuntaron respuestas que tuvieron como principio la superación de cualquier anquilosamiento metafísico. Los ponentes y asistentes provinieron de España, México, Colombia, Argentina, Costa Rica, Venezuela, Chile y Cuba.

El jueves 30 tuvo lugar la presentación de libros. Títulos como *Ética y Estética en la construcción de la Teoría Pedagógica,* de Jeannette Escalera Bourillón (UPN, México); *La contracultura juvenil, de la emancipación a los indignados,* de Hugo Biagini (CI. Argentina); y *El problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos*, de Martín Agudelo Ramírez, (TEMIS, Colombia) tuvieron su propio espacio. Este segundo día se cerró con la conferencia magistral a cargo de Arístides Obando, quien disertó sobre "Justicia Social y «ciudadanía materialmente diferenciada»". Tal noción, la de "ciudadanía materialmente diferenciada", es definida por el autor colombiano como "el derecho a tener derechos diferentes en un plano de igualdad ante la ley" y a propósito de ello trajo a colación casos prácticos en los cuales tal noción puede ser aplicada en Latinoamérica.

En varias sesiones se dieron cita, además, representantes de otras entidades y/o asociaciones que tributan en una intención equivalente a la que pretende la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. En tal sentido, y como parte de la Asociación de Hispanismo Filosófico, se contó con la presencia de Marta Nogueroles Jové, secretaria de la misma, quien presentó su trabajo sobre "El problema de la violencia en el pensamiento de Jiddu Krishnamurti". En la jornada del viernes se contó con la presencia de José María Romero Baró y Andreu Grau, integrantes del *Seminari de Filosofia Llatinoamericana de la Societat Catalana de Filosofia* con sede en Barcelona. Ambos especialistas ofrecieron análisis sobre la práctica de la filosofía en Carlos Vaz Ferreira y la práctica filosófica de José Vasconcelos, respectivamente, en una mesa que contó también con la ponencia sobre el pensador venezolano José Manuel Briceño, a cargo de Miguel de Ángel López.

J. M. Bermudo cerró este día con la conferencia "Figuras de emancipación: del ciudadano al consumidor". En ella hizo una contundente articulación crítica sobre la metamorfosis del ciudadano y su reemplazo por la figura del consumidor en la contemporaneidad. En su análisis, y a propósito del término que en un inicio rescatara Biagini, Bermudo propuso la posible nomenclatura de un «consumidor aluvial», quien sería en lo fundamental, un ciudadano desbordado por los "aluviones", los ritmos y dinámicas del consumo en la contemporaneidad.

En el acto de clausura se propuso el acta del Congreso, se declaró el Congreso como evento oficial de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica, se convocó al próximo, a tener lugar en la Universidad del Cauca en Colombia dentro de dos años en el 2015, y se realizó la entrega de medallas y reconocimientos a miembros fundadores, honorarios y nuevos ingresos a la AIFP. Fueron reconocidos Yodenis Guirola como miembro fundador, Sergio Cabrerizo Romero como miembro de número, y en especial resaltó la condecoración a José Manuel

Bermudo como Miembro Honorario de la Asociación.

El acto se cerró con la excelente voz del barítono Temix Albornoz, invitado especial para la ocasión, quien interpretó *a capella* "Todas las rosas blancas", pieza del ciclo de canciones otoñales del compositor venezolano Antonio Estévez. Y concluyó interpretando a dúo con el coordinador del evento en Barcelona y a coro con todos los presentes en la sala, los versos sencillos de José Martí al ritmo de la conocida y popular *Guantanamera* que, desde todos los fondos de la Sala Gran de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, hizo de colofón a un congreso que con toda intensión, tanto en el inicio como en el cierre, apostó por la ruptura de los esquemas desvencijados de la *regia* academia.

Yodenis Guirola

CRÓNICA DE LAS XI JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Universidad de Granada, 20 al 22 de marzo de 2013

Era una hermosa tarde la que nos regalaba el celeste cielo granadino. Estudiosos del pensamiento español e iberoamericano se dieron cita en la ciudad crisol de culturas que es Granada. Bajo el lema *Filosofías del Sur* se celebraron las XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico bajo la organización del Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, de su Departamento de Filosofía II y de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) con la colaboración de la Real Sociedad de Menéndez Pelayo de Santander.

El Aula Magna acogió las sesiones principales y en ella tuvo lugar la sesión de apertura a cargo de Juan Francisco García Casanova, Director del Centro Mediterráneo; Óscar Barroso y María del Carmen Lara, profesores de la Universidad de Granada y miembros del comité organizador; y José Luis Mora, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y Presidente de la AHF. Presidió el Sr. Decano de la Facultad de Filosofía, Francisco Manjón.

La conferencia de apertura estuvo a cargo del profesor Pedro Cerezo, catedrático tantos años en la universidad anfitriona quien mostró su emoción por lo que significaban estas jornadas, y pasó a desarrollar una extensa e intensa reflexión sobre *Al sur del Pensamiento: Mediterranismo y Latinidad*. En ella nos habló del ser del pensamiento del sur introduciéndonos oportunamente al "*pathos* del hombre mediterráneo", aquel carácter que nos movió a realizar unas jornadas en torno a su pensamiento, en torno al pensamiento de aquel hombre del sur; aquel hombre espontáneo, impresionista, materialista, sensual y realista que se antepone al *pathos* de carácter puramente trascendental del hombre del norte, el "hombre gótico". Esta primera ponencia fue moderada por el profesor Juan Francisco García Casanova.

La segunda conferencia de esta primera sesión estuvo a cargo del profesor de la Universidad de Lisboa, Pedro Calafate Villa Simões. Titulada, *A crítica de António Vieira a Francisco Suárez: O Pecado Filosófico dos Indígenas de Brasil*, fue un cántico al pensamiento del religioso portugués comparándolo con el pensamiento del español Francisco Suárez dentro de las polémicas en torno a los derechos de los nativos de América. Según Vieira, podía existir la salvación

fuera de la Iglesia. La salvación llegaría por medio de la "providencia sin providencia". Es decir, según Vieira el conocimiento de Dios no les fue otorgado a los indígenas para así no ser condenados, entre otras cosas.

La segunda jornada comenzó con la intervención de Juan Fernando Ortega Muñoz, profesor de la Universidad de Málaga y Director Emérito de la Fundación María Zambrano. Gran especialista en el pensamiento de Al-Andalus expuso acerca del que fue centro de cultura filosófica de su tiempo y cuyo fruto determinó el pensamiento de algunos de los grandes pensadores del mundo cristiano medieval. En esta conferencia repasamos a Ibn Masarra, Aben Hasam, Ibn Gabirol, hasta los más conocidos Maimónides y Averroes, entre otros. Juan Fernando Ortega nos habló del proyecto filosófico de estos pensadores: conciliar la filosofía con la teología y servir como enlace de «las tres culturas del libro» a través del propio pensamiento filosófico.

A media mañana tuvimos la intervención del profesor italiano Constantino Esposito de la Universidad de Bari quien expuso acerca de *Suárez y el tránsito de la escolástica renacentista al Barroco*. Luego de ubicar a Suárez como una de las figuras de primera importancia en el desarrollo de la filosofía moderna y del pensamiento barroco, Esposito habló del paso de la teología a la filosofía en el pensador, de la ley natural, y del carácter neutro de la naturaleza y el fin sobrenatural de la gracia en el pensamiento del teólogo granadino, entre otras cosas.

La tercera sesión estuvo a cargo de Antolín Sánchez Cuervo y lo hizo sobre *Blanco White y la Ilustración imposible*. Realizó, en primer lugar, un breve recuento de los estudios del polémico pensador de origen sevillano para apoyar el estado de los estudios sobre el ilustrado sevillano y la línea que siguen actualmente. Actualmente puede sostenerse que este ha sido relativamente recuperado una vez superado el estigma del supuesto "antipatriotismo" del pensador sevillano que, por el contrario, más bien refleja un profundo amor hacia España y una honda preocupación por la sociedad y mentalidad española, crítico con el fanatismo, con la política que consideraba pseudo-liberal y con la falta de Ilustración. Blanco White, conocedor de Voltaire, Rousseau y Feijoo, termina siendo una voz disidente que denuncia la ausencia de un pensamiento crítico en una España llena de complejidades. Finalmente, Blanco White —ilustrado al hispánico modo— culmina su existencia siendo un reformador frustrado por las circunstancias históricas que le tocó vivir. Luego de esta interesante intervención, llegó la comida, amenizada con agradables conversaciones.

La tarde fue dedicada a las comunicaciones celebradas simultáneamente y repartidas en tres mesas; una de ellas totalmente dedicada al pensamiento de la malagueña María Zambrano. En la primera mesa tuvimos las presentación de Manuel Bermúdez Vázquez con *La importancia de Pedro de Valencia y el humanismo hispano en la recuperación del escepticismo académico en el Renacimiento*; a Leonel Ribeiro dos Santos con su trabajo *Linguagem, realidade e sentido: Juan Luis Vives e a sua doutrina da traduçao no contexto do pensamiento humanista*; a continuación *La influencia de fray Luis de Granada en Oliva Sabuco* de Jesús Ruiz y, finalmente, la comunicación de Florentino Aláez, *La filosofía neoplatónica de San Juan de la Cruz.*

En la segunda mesa intervinieron Amable Fernández con *El tratado de la*

monarquía columbina: una utopía contra la modernidad ilustrada; Aureliano Ortega con su ponencia sobre *El pensamiento utópico de Francisco Severo Maldonado y* Delia Manzanero con *Francisco Giner y Adolfo Posada, precursor y promotor de los catorce puntos de Wilson y la Sociedad de Naciones*; Helena Nadal Sánchez con *Críticas y desideratas de Luis Antonio de Verney en el Plan de estudios de Pablo de Olavide. La segunda oportunidad perdida para el pensamiento filosófico en la Universidad de Sevilla*; Santiago Arroyo con *La `Esthetica´ de Francisco Fernández y González en la Revista Meridional* y José Martínez Hernández con su *Filosofía Jonda. Una meditación sobre la poesía flamenca*.

Finalmente, la mesa zambraniana estuvo compuesta por: Paola Coppi con *María Zambrano, filósofa del sur: una pensadora del exilio*; Clara Fernández Díaz-Rincón y su ponencia *Zambrano y Unamuno: un modo de ser intelectual español*; Lucía Parente con *María Zambrano: una música oscura, temblorosa… que se llama amor*; *Filosofía y exilio. Lecturas cruzadas de María Zambrano y Eduardo Carrasco* estuvo a cargo de Matías Silva Rojas; David Soto Carrasco habló de *Gnosis y republicanismo: notas sobre política y melancolía en María Zambrano*; Adele Ricciotti nos presentó *El doble significado de la nada y del vacío en el pensamiento auroral de María Zambrano* y, finalmente; y, finalmente, Elena Trapanese expuso *El intelectual entre eclipse, esnobismo y reforma. Reflexiones a partir de M. Zambrano y Elémire Zolla, Elena Croce.*

La tarde se completó con la intervención del profesor de la Universidad de Cádiz, Juan López Álvarez, quien habló sobre *Federico de Castro y la escuela krausista sevillana*. Estableció la diferencia entre el krausismo en Sevilla y el "krausismo a la sevillana", comparó y equiparó la popularidad de Federico de Castro con la de su mentor y homólogo madrileño, Julián Sanz del Río. Considerando a Castro como el único representante del krausismo en Sevilla, el pensador sureño siguió la ortodoxia de Sanz del Río mientras los otros, también llamados krausistas, fueron orientándose hacia el positivismo. Luego de esta conferencia el presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, José Luis Mora García, hizo la presentación del libro de las Actas de las X Jornadas de Hispanismo Filosófico celebradas en la ciudad de Santiago de Compostela, *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas*. Y el profesor Juan Nicolás hizo lo propio con la presentación del Proyecto Leibniz que tiene su sede en la propia universidad granadina.

El último día comenzamos con la muy densa ponencia presentada por el profesor Manuel Salguero quien nos recordó al paisano *A. Ganivet: España ante la crisis de fin de siglo*. Después de realizar un recorrido por la recepción del ganivetismo y su impacto en las estimaciones ideológicas de comienzos del siglo XX y de hablarnos de la tergiversación que había sufrido su pensamiento —una "obra más usada que recibida" que indagaba sobre el problema de España y su circunstancia finisecular— Salguero nos adentró en el mundo íntimo del pensador granadino. Nos habló de su vacío religioso y la falta de fe, de esa honda enfermedad espiritual que lo llevará a asumir el propio destino a través de su trágico suicidio. A continuación tuvimos la conferencia *Razón poética y poesía: María Zambrano y los poetas de "Litoral"*. Escuela de los poetas del 27 con largo recorrido bajo el impulso de Altolaguirre,

el núcleo de Málaga supuso la búsqueda de un nuevo humanismo y la búsqueda de respuestas al problema de identidad de la España abandonada, de la verdadera tradición, las raíces del exilio, entre otros. Lamentablemente, luego vino una fractura que tuvo raíces no solo políticas sino propiamente estéticas cuyos efectos fueron lamentables.

Pedro Ribas (UAM) recordó la figura de *Adolfo Sánchez Vázquez*. En su exposición realizó un recuento de la recepción del marxismo en España y del vínculo que tuvo Sánchez Vázquez con el mismo, siendo aún adolescente en los tiempos que nace la II República. Exiliado en México, Sánchez Vázquez comienza, en su nueva tierra, una carrera académica con un escrito que será su tesis y una de sus obras principales: *Filosofía de la praxis.* En esta, Sánchez Vázquez propone una nueva lectura crítica de Marx donde se supere la mera teoría y en donde la misma vaya estrechamente unida a la praxis, la encargada de transformar la realidad. Según Ribas, Sánchez siempre se presentó crítico frente al comunismo soviético pues siempre consideró que el comunismo continuaba siendo un proyecto.

La tarde estuvo dedicada a comunicaciones y dado el alto número de propuestas, se habilitaron cinco mesas simultáneas.

La primera estuvo formada por Juan Antonio Delgado quien presentó *La obligatoriedad de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*; Enrique Rodríguez Martín del Campo expuso *El océano sin orillas: elementos del pensamiento místico-sufí de Ibn-Arabi*; Encarnación Ruíz Callejón presentó su *Ibn Paquda y Maimónides: de la ciencia oculta a la perplejidad del corazón;* Gerardo Bolado nos habló de *Menéndez Pelayo y el capítulo octavo de su Historia de la Estética alemana en el siglo XIX* y María Martín Gómez sobre *El pensamiento filosófico del foco luterano de Sevilla.*

La segunda trató de asuntos americanos. En ella hablaron Gemma Gordo sobre *Americanos en España y españoles en América: Francisco A. de Icaza*; Miguel Ángel López Muñoz presentó *Fraternidad universal y aceptación de la diferencia. En torno a los tres grandes discursos de fondo del pensamiento americano en la filosofía cultural de José Manuel Briceño Guerrero*; Aurelio Prada García nos habló de *Derechos humanos y derechos de la naturaleza. El individuo y la Pachamama* y Francisco Castilla cerró la mesa con *La conquista y colonización de América en Cadalso: entre el patriotismo y la ilustración.*

En la tercera intervinieron: Mohamed Achmal presentando *Ad Al Jalaq at torris y Miguel de Unamuno*; Dezso Csejtei con *La obra de Ignacio Zuloaga en la interpretación de Unamuno y Ortega y Gasset*; Enrique Ferrari Nieto con *Los recorridos encontrados para la literatura en las filosofías de Ortega y Nicol: el hispanismo como cuestión de fondo*; Fernando González Galán con *José Ortega y Gasset y los orígenes de la Sociología en España y* María Rodríguez García, con su estudio *En torno a un centenario: Unamuno, Picasso y la Modernidad saturada.*

La cuarta mesa la formaron: Álvaro Castro Sánchez quien intervino con el *Bergsonismo y nacional-catolicismo en la obra del filósofo jerezano José Pemartín*; Rafael Chabrán con *Los anarquistas españoles y su Nueva York. Pensar en ácrata en los Estados Unidos (1892-1925)*; Roberto Dalla Mora sobre *La estética de Ferrater Mora, pensador y artista mediterráneo*; Cristina Hermida recordó a *Aranguren: un filósofo del Sur*

frente al utilitarismo inglés y el realismo escandinavo; y concluyó Cristina Pascerini con *Valera y la defensa de la unidad italiana.*

En la quinta mesa intervinieron: José Luis Mora con *José Luis Cano, desde la amistad*; Miguel Ángel Rivero Gómez, *La ´expresividad´ como categoría medular del arte español en la estética de José M. Moreno Galván*; Marta Nogueroles, *Ética y anarquismo en el pensamiento de Carlos* Díaz; y, finalmente, el profesor de la Universidad de Guanajuato, Javier Corona expuso sobre *El pensamiento crítico de José Revuelta.*

A partir de las seis de la tarde se celebró una mesa redonda titulada: *Tres pilares del Krausismo Andaluz* en las que participaron Ricardo Pinilla, profesor de la Universidad de Comillas quien moderó y expuso las líneas generales del pensamiento krausista; María del Carmen Lara, profesora de la Universidad de Granada, lo hizo sobre el periodo granadino de *Francisco Giner*; y Jorge Novella, profesor de la Universidad de Murcia presentó una síntesis de *Humanismo, Ética y Socialismo en Fernando de los Ríos.*

La conferencia de clausura estuvo a cargo del profesor de la Universidad de Cádiz, Francisco Vázquez, quien partió de la pregunta: *¿Existe un perfil sociológico del filósofo andaluz en el posfranquismo y la transición?*). Vázquez se alejó de las "falacias esencialistas" y con la ayuda de la sociología se dedicó a enseñarnos la metodología utilizada para estudiar el perfil del filósofo andaluz del posfranquismo. En este estudio Vázquez dividió y clasificó en dos el perfil del filósofo andaluz: aquellos *insiders* quienes estudiaron en Alemania y contaban con una fuerte tendencia a la filosofía pura inicial frente a los *outsiders,* aquellos de raíces urbanas y bagaje artístico-literario.

Al final de la jornada, se otorgó la palabra al fundador y presidente honorario de la AHF, José Luis Abellán, quien nos describió la intención original de la Asociación y animó a las nuevas generaciones a que se empaparan del mismo espíritu para terminar con el siguiente manifiesto: "Hispanistas de todos los países, uníos". Luego de esto, el presidente José Luis Mora realizó los debidos agradecimientos y el profesor Juan Francisco García Casanova clausuró las jornadas.

Al día siguiente, sábado 23 de marzo, se celebró la Asamblea General Ordinaria de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Y tuvo el colofón del paseo por el encantador barrio granadino del Albaicín con la guía del Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada..

Iliaris A. Avilés Ortiz

JOSÉ FERRATER MORA (1912-1991) EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO

Madrid, 26 de octubre de 2012
(Universidad Autónoma de Madrid)

Girona y Barcelona, 7 y 8 de noviembre de 2012 (Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani/ Institut d'Estudis Catalans)

Madrid, 18 de febrero de 2013
(Universidad Complutense de Madrid)

El 30 de octubre de 1912 nacía José Ferrater Mora, pensador original y prolífico, autor de un importante sistema filosófico y de un monumental *Diccionario de Filosofía*, referencia obligada por todos los estudiosos de filosofía del mundo de habla hispánica y máximo ejemplo de

la producción cultural de los intelectuales republicanos exiliados.

Con ocasión del centenario del nacimiento del autor se han celebrados varios actos académicos dedicados al recuerdo de su persona y al diálogo con su obra y pensamiento. Vamos aquí a reseñar, en el orden en que han tenido lugar, tres de esos encuentros organizados por cinco grandes instituciones (cuatro españolas y una estadounidense): la Universidad Autónoma de Madrid, la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani, el Institut d'Estudis Catalans, la Universidad Complutense de Madrid y la Josep Maria Ferrater Mora Foundation.

El primer acto se celebró el día 26 de octubre de 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, y se organizó en el marco del Proyecto Multidisciplinar de Excelencia de la UAM "El Quijote en la cultura europea. Mito y representación" y del Programa de Máster y Doctorado en Pensamiento Español e Iberoamericano de la misma Universidad Autónoma.

Considerando prioritario el conocimiento del pensamiento y de la obra del pensador catalán para quienes se ocupan de Pensamiento Español y, particularmente, de pensamiento exiliado, el evento fue pensado y organizado como un seminario y un diálogo entre jóvenes investigadores, en el cual participaron también renombrados estudiosos y especialistas de la materia. Los coordinadores habían organizado la obra de Ferrater en tres grandes apartados temáticos, señalando las obras más representativas del catalán y encargando las lecturas y comentarios de las mismas a los participantes.

El seminario se abrió con la intervención de Roberto Dalla Mora (UAM), que expuso una breve semblanza de José Ferrater Mora, trazando un resumen de su trayectoria intelectual y haciendo hincapié particularmente sobre el significado de su exilio, de su obra artística y de su rechazo a regresar a España tras la invitación de parte del gobierno fascista.

Para comenzar la primera sesión del Seminario, titulada "Ferrater Mora y la Filosofía", Juana Sánchez-Gey (UAM) comentó el libro *Modos de hacer filosofía* y, centrándose sobre cuestiones más metodológicas que temáticas, resaltó la claridad y la ironía del ensayo ferrateriano. Enrique Rodríguez (UAM), tuvo la difícil tarea de exponer un libro clave en el pensamiento de Ferrater, *El ser y la muerte*, detallando su compleja, pero bien organizada, ontología. El comentario de *Ética aplicada: del aborto a la violencia*, estuvo a cargo de Delia Manzanero (UAM), quien también destacó la claridad de Ferrater sobre las discusiones éticas y la continuidad entre su reflexión teorética y su filosofía práctica.

Durante la segunda sesión del Seminario "Ferrater Mora y la historia", José Luis Mora (UAM) habló de *Cataluña, España, Europa*, centrándose particularmente en describir la reflexión de Ferrater sobre cuestiones tan fundamentales y delicadas como las de la reivindicación del carácter y de la nación catalanes, subrayando siempre la mirada *amable* del autor. Stephen Roberts, de la Universidad de Nottingham, destacado especialista de Miguel de Unamuno, dedicó su estudio al *Unamuno* de Ferrater, detallando su estructura y recordando que se trató de uno de los primerísimos estudios monográficos dedicados al autor vasco, lo cual confirmaría una vez más las capacidades de Ferrater en el ámbito de la historia de la filosofía. Estas mismas capacidades serían objeto también de la intervención de Antolín Sánchez-Cuervo, que encar-

gado de comentar *Cambio de marcha en filosofía* y *La filosofía actual*, hizo hincapié en el carácter moderno de las dos obras, particularmente de la segunda, que se convertiría en un ágil y moderno manual de historia de la filosofía contemporánea ya durante la dictadura. Finalmente, Matías Silva (UAM) cerró la segunda sesión con la exposición y el comentario de *Cuatro visiones de la historia universal*, donde Ferrater, a la hora de poner en práctica un feliz ejercicio histórico-filosófico, delinea subrepticiamente su propia filosofía de la historia.

La tercera y última sesión estuvo dedicada a "Ferrater Mora y la creación artística". Durante este espacio, los coordinadores incluyeron exposiciones y comentarios de la obra artística de Ferrater, considerándola parte fundamental del pensamiento del autor. Ilíaris Avilés (UAM) dedicó su intervención a *Siete relatos capitales*, el primer libro donde Ferrater pone en práctica sus cualidades como narrador. En *La señorita Goldie*, última novela de Ferrater, expuesta y comentada por Elena Trapanese (UAM), nos encontramos en cambio con un Ferrater que es ya un narrador maduro, casi exclusivamente dedicado a su tarea artística. Sin embargo, en la misma novela es posible encontrar rasgos importantes de su pensamiento filosófico. La última intervención de la sesión estuvo a cargo de Héctor Arévalo (UAM) que comentó el primer libro póstumo de Ferrater, *Mariposas y supercuerdas*, relatando la historia editorial del libro y destacando una vez más la claridad de los ensayos que lo componen. Tras la intervención de Arévalo, se cerró la sesión dedicada a la faceta artística de Ferrater con la proyección de *Lux perpetua*, uno de los más de treinta cortometrajes realizados por el catalán.

El seminario fue clausurado con la conferencia impartida por Carlos Nieto Blanco de la Universidad de Cantabria, uno de los más destacados expertos sobre Ferrater, la persona que, en palabras del mismo catalán, supo mejor que nadie entender y explicar su pensamiento. Su intervención estuvo dedicada a *La recepción del pensamiento de Ferrater Mora y su contribución a la filosofía en España*, durante la cual Nieto trazó el mapa de la recepción del pensamiento de Ferrater en la España contemporánea, detallando los grupos académicos que han ido haciéndose cargo de cuestiones que, en muchos casos, habían sido introducidas en España por el mismo Ferrater (es el caso de la lógica formal y la filosofía analítica).

Sin duda alguna, el acto de homenaje más esperado ha sido el organizado por la *Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani* de la Universitat de Girona que, fundada en 1989 por el mismo autor, tiene como finalidad difundir su pensamiento y conservar su archivo y biblioteca personales.

Para celebrar la importante ocasión, la institución catalana organizó, en colaboración con el Institut d'Estudis Catalans y la Josep Maria Ferrater Mora Foundation, dos jornadas de estudio que contaron con la presencia de los más importantes estudiosos de la obra ferrateriana.

La primera jornada tuvo lugar el 7 de noviembre en Girona, en el Auditori Josep Viader de la Casa de Cultura. La Inauguración consistió en una intervención musical al órgano por parte de Pau Riu, quien interpretó la pieza *Souvenir* de John Cage. La presentación del acto corrió a cargo de Cristina Cervìa, quien leyó dos textos en catalán extraídos de dos obras del autor: la *Prefaci* a *Les formes de la vida catalana* y la *Digressio*

sobre la novel·la de *Una mica de tot*. A continuación, Mònica Cabró procedió a la lectura en inglés de otro texto, *Contemporary Society, II* extraído del fundamental *Man at the crossroads*.

Tras la presentación, tuvo lugar la conferencia titulada *La importància de Ferrater Mora en la filosofía*, impartida por Josep-Maria Terricabras, director de la *Càtedra Ferrater Mora*. Durante su intervención, trazó una semblanza del autor haciendo hincapié sobre los puntos claves de su pensamiento, particularmente sobre el concepto de *integracionismo*, que caracterizaría toda la obra del catalán y que, más que una doctrina filosófica, definiría un estilo de pensar.

Después de la pausa, el acto prosiguió con la proyección pública de *Carmina Varia*, cortometraje ideado, dirigido y realizado por el mismo Ferrater.

Coincidió con este acto de homenaje la proclamación del ganador del Premio de Ensayo *Ferrater Mora*, un reconocimiento internacional que premia bianualmente el mejor ensayo inédito dedicado a cualquier aspecto de la obra de este autor (filosofía, literatura, periodismo, cinematografía). El profesor Terricabras, junto a Anna Maria Geli, rectora de la Universitat de Girona y a la profesora Priscilla Cohn, directora de la *Ferrater Mora Foundation*, entregaron el premio a Josep Borrell, autor del ensayo *Del silici a la raó* y después el mismo autor hizo una breve intervención explicando la temática de su obra.

A modo de clausura impartió una conferencia Priscilla Cohn, viuda del autor y coautora con el catalán de algunas obras importantes. Su ponencia, relacionada con la anterior intervención de Borrell, versó sobre la relación de Ferrater con las nuevas tecnologías y particularmente con los ordenadores. Haciendo referencia, como es natural, a muchas anécdotas y recuerdos personales, Cohn subrayó el carácter curioso de Ferrater, siempre atraído por las novedades culturales y tecnológicas.

Finalmente, cerró esta primera jornada catalana otra intervención al órgano de Pau Riu, quien interpretó el preludio de la *Sonata en do mayor* de Josef Gabriel Rheinberger.

El segundo día de celebración se desarrolló en Barcelona, en la Sala Prat de la Riba del Institut d'Estudis Catalans.

La primera conferencia, *Ferrater Mora: ontologia i història intel·lectual*, corrió a cargo de Pompeu Casanovas quien a través de videoconferencia trazó un complejo mapa del desarrollo de la ontología ferrateriana, tocando aquellas que son quizás las cuestiones filosóficamente más relevantes del pensamiento del catalán.

Jordi Sales sustituyó a Victoria Camps, que no pudo participar en el evento, hablando sobre *La filosofía integracionista de Ferrater Mora*. El ponente se concentró en resaltar la originalidad y la utilidad del estilo ferrateriano, sacando a la luz todas las posibilidades evocadas por la metodología integracionista.

La jornada prosiguió con la conferencia titulada *Josep Ferrater Mora, entre dos imperis*, impartida por Xavier Serra quien situó el pensamiento de Ferrater en el marco del exilio español, haciendo constante referencia al contexto histórico, social y biográfico que sirve de trasfondo a la obra del catalán.

Las conferencias se cerraron con las intervenciones de Jordi Gràcia, Carlos Nieto y Xavier Rubert de Ventós, que intervinieron en la mesa redonda titulada *L'herència filosòfica de Ferrater Mora*. Mientras Carlos Nieto hizo hincapié, particularmente, en la proyección

internacional y no solamente española de Ferrater, Xavier Rubert de Ventós se centró en destacar la importancia de Ferrater en el pensamiento y cultura catalanes y Jordi Gràcia hizo lo mismo, enfrentándose a su obra desde el punto de vista no solamente filosófico sino también literario.

La clausura de esta última jornada de homenaje consistió en la presentación de la nueva edición de una de las obras fundamentales de Ferrater Mora: *Les formes de la vida catalana i altre assaigs*. La presentación corrió a cargo del presidente del *Institut d'Estudis Catalans*, Salvador Giner, también amigo personal de Ferrater, y de Jordi Gornudella, assessor editorial de *Grupo 62*, la editorial que realizó la nueva edición de la obra. Como se ha recordado, este libro es imprescindible no solamente para comprender el pensamiento de Ferrater, sino que se trata también de un clásico del ensayo catalán.

La Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense fue el lugar elegido para el homenaje organizado por la universidad madrileña el día 18 de febrero.

Rafael Orden Jiménez, Decano de la Facultad de Filosofía, inauguró el evento presentando a los participantes y deteniéndose en el recuerdo de su personal encuentro con la obra ferrateriana, acontecido durante un tiempo en el cual, a pesar de que sus libros circularan en las librerías españolas, nadie recordaba a Ferrater como un autor exiliado.

La primera intervención corrió a cargo de José Luis González Quirós, que habló sobre *El hombre, la filosofía y el relato*. González Quirós hizo hincapié en la circunstancia histórica y biográfica de Ferrater, destacando la íntima relación que existiría entre su filosofía y su literatura, nexo que los críticos no habrían estudiado suficientemente y que llegaría a molestar mucho al mismo Ferrater.

Después tomó la palabra Juan Manuel Navarro Cordón, quien en su ponencia, *El ser y el sentido*, reconstruyó el esquema teorético del famoso libro de Ferrater, donde el autor dejaba sentadas las bases de su ontología, ya esbozadas anteriormente en *El ser y la muerte.*

José Lasaga, con la ponencia *Evolución de Ferrater Mora: de las definiciones a la narración*, puso atención otra vez al lado artístico de Ferrater, subrayando en el significado del giro que habría sufrido su obra, que hasta los años 70 había sido exclusivamente dedicada a cuestiones de tipo filosófico.

José Luis Mora tituló su ponencia *Ferrater Mora: el tiempo de Cervantes y nuestro tiempo* y se ocupó del análisis del artículo que Ferrater dedicó a la figura de Miguel de Cervantes y donde el autor catalán definiría la literatura y la filosofía como disciplinas complementarias en la tarea de dar sentido al mundo y la realidad.

Ciriaco Morón, quien compartió muchas sesiones con Ferrater durante su permanencia en Estados Unidos, en su ponencia *El paso a la novela: ¿desintegración del sentido?* subrayó el carácter revolucionario del giro artístico de Ferrater y en muchas ocasiones hizo referencia a anécdotas, emocionándose y emocionando a los asistentes con el recuerdo de su amigo.

Siguió la ponencia *José Ferrater Mora, bajo el signo de la universalidad*, impartida por Carlos Nieto. En ella recordó que a la hora de abordar el pensamiento ferrateriano hay que hacer referencia también a las innumerables influencias que han contribuido a su definición y, de manera particular, al estudio del *Diccionario de Filosofía* que ofrece claves para

interpretar correctamente las corrientes de pensamiento que contagiarían la persona y obra de Ferrater.

Cerró el acto Juana Sánchez-Gey que intervino hablando sobre *Filosofía y ensayo en los primeros artículos de Ferrater Mora*, refiriéndose a *Cóctel de verdad*, el primer libro de Ferrater. La obra ha sido poco estudiada y analizada por los especialistas y, sin embargo, en ella es posible encontrar casi todas las características del estilo propio del catalán.

Los actos que hemos reseñado sacan a la luz muchos elementos. Antes que nada, nos recuerdan la importancia de la figura de José Ferrater Mora, intelectual cuya obra hay que considerar imprescindible en el estudio del Pensamiento Español contemporáneo. También nos señalan la necesidad de referirnos a la obra completa del autor, incluyendo en ella también sus creaciones artísticas (relatos, novelas y películas), las cuales parecen configurar una "estética ferrateriana" que sería parte integrante de su pensamiento filosófico. Así, una de las futuras tareas principales de los investigadores sería la de deconstruir el tópico según el cual Ferrater sería solamente el autor del *Diccionario de Filosofía*, que es, con seguridad, su obra más conocida pero, no por eso ni mucho menos, su única obra. Finalmente, los eventos reseñados nos confirman la presencia e influencia de la obra de Ferrater tanto a nivel internacional (en Estados Unidos, Europa y América Latina) como nacional (España) y local (Cataluña).

En efecto, estos actos han tenido un doble motivo: homenajear por un lado a Ferrater y su obra, y por el otro a la cultura catalana. Los organizados por las cinco instituciones han sido actos sencillos y respetuosos, con el mismo carácter amable y cordial de Ferrater, cuyo ejemplo se encuentra reflejado en las páginas de su obra. Más que representante de la cultura catalana en el mundo, Ferrater ha sido embajador de aquellos caracteres típicos de la vida catalana que él mismo habría intentado definir en su obra. Ese dato, quizás el más relevante entre todos, nos recuerda que, a pesar de la enorme proyección e influencia internacional que ha tenido, la obra de Ferrater tendrá que ser estudiada siempre desde el contexto en el que se ha definido, que no es otro que el pensamiento español contemporáneo.

Roberto Dalla Mora

III CONGRESO INTERNACIONAL CERVANTES Y EL QUIJOTE *EN LA MÚSICA. MITO Y REPRESENTACIÓN EN LA CULTURA EUROPEA*

6-8 de noviembre de 2012

CONGRESO *LA RECEPCIÓN DE* EL QUIJOTE *EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL S. XX*

17-19 de abril de 2013
(UAM)

Organizado por el Centro Superior de Investigación y Promoción de la Música y el Departamento Interfacultativo de Música de la UAM, y dirigido por la Profª Begoña Lolo, se desarrolló el *III Congreso Internacional Cervantes y* El Quijote *en la Música. Mito y Representación en la Cultura Europea*, en la Universidad Autónoma de Madrid, del 6 al 8 de Noviembre de 2012.

Destacó la conferencia inaugural, a cargo de Jean Canavaggio: "Don Quijote

entre burlas y veras: la aventura de los galeotes". En la visión de un Quijote entre burlas y veras, planteó la problemática de sus adaptaciones, que lo elevan a mito en una dialéctica de los contrarios, cuando en Europa se muestra al caballero como símbolo de una época marcando desfase respecto a Europa.

En la sesión "El Quijote como eje de construcción de una identidad musical y literaria europea I", Begoña Lolo disertó sobre "La imagen musical de España a través de *El Quijote*". Ya el mismo Don Quijote en la 2ª parte de la novela, capítulo 59, dice: "Retráteme el que quisiere pero no me maltrate". Esta frase premonitoria invita a entender *Don Quijote* como reescritura, concibiendo la obra como un producto del pasado reinterpretable en forma múltiple: libro sobre libros, crítica al comportamiento caballeresco y ficción cómica. Lo que fue una gran crónica muestra la voluntad del literato de utilizar su propia identidad. Si bien la falta de referentes españoles llevó a la utilización lejana de estilemas rítmicos en las obras, las basadas en *Don Quijote* ofrecen realidades políticas asociadas con cada una de las naciones.

Posteriormente, en la misma sesión, Daniel Essig abordó el tema "*El Quijote* ¿un texto anglicano?". *Don Quijote* plantea a una sociedad del XVI en Inglaterra caracterizada por las persecuciones y lo imprevisible, que España venía a ser un país con connotaciones muy negativas. La primera obra musical cervantina es una obra para voz y laúd, la canción *Woods, Rocks and Mountains*, de 1641-1657 que sería hasta el momento la composición cervantina inglesa más antigua incluída en la obra Cardenio, de Shakespeare, recientemente documentada.

La siguiente ponencia fue ofrecida por Miguel Salmerón y versó sobre "*El Quijote*: Identidad, Ideal y Música", donde sostuvo que en *El Quijote* y en *El Coloquio de los perros* se halla dicha tríada, además de ciertas implicaciones de análisis freudiano desde la perspectiva de la identidad, del yo, el superyo y de la disparidad de la visión caballeresca bajo el marco hermenéutico de *El Yo y el Ego* de Freud, y analizando aspectos programáticos de las obras quijotescas de los compositores Wilhelm Kienzl y Richard Strauss, como un nuevo tipo de sujeto, moral, narración y música.

Finalmente, Luis Miguel Vicente García presentó su "Cervantes como Norte de la Bohemia: su resonancia en Cansinos Assens y Eugenio Noel", su presencia en ambos despliega un ámbito crítico paradójico: Cervantes antiacadémico y a la vez erudito, en el *Persiles*, en el que literatura y crítica literaria se vinculan mucho a la politización de la prensa, cobrando sus aforismos sentido pleno en la realidad española.

El congreso contó con toda una rica variedad de sesiones que a continuación se consignan: "Recepción del Quijote en Europa II": con Ramón Sobrino y Encina Cortizo, "*La Ínsula Barataria* de Larra y Arrieta: una lectura musical de un episodio cervantino". Se escuchó asimismo a Elena Torres y Francisco Ruiz Montes: "Del arte sensual a las expresiones intelectualizadas. Estudio de los esbozos, borradores y versiones primitivas de *El Retablo de Maese Pedro* de Manuel de Falla"; a Christian de Pepe: "*El retablo de Maese Pedro* de Manuel de Falla en Bélgica. Primeras representaciones y recepción (1926-1935)", y a Cecilia Piñero: "*Cervantinas* de Matilde Salvador: una mirada sonora sobre textos cervantinos".

El siguiente turno de ponencias, bajo la temática "Género literario y género

musical: interrelaciones y condicionantes I y II", no estuvo exento de datos curiosos ni de formas de abordar verdaderamente hilarantes sobre el personaje cervantino, que trasciende las mismas fronteras del conocimiento, con la participación de: Marco Mangani (Università di Ferrara): "Romantici rotami e immondizia Della storia: L´Italia del nuevo mileninio del *Don Chisciotte* di Francesco Guccini"; Germán Labrador Méndez (University of Princenton):"Pinocho vuelto Quijote. Infanto-quijotismos, pedagogía moderna y políticas literarias en la Edad de Plata, a partir de la circulación española de la figura de Pinocho"; José Prieto Marugán (Musicógrafo): "Un Quijote zarzuelero y didáctico. *Don Quijote de la Mancha* de Eduardo Barriobero y Hernán y Teodoro San José" y María Jesús Zamora Calvo: "Los procesos de brujería europeos en el imaginario cervantino".

"Género literario y género musical interrelaciones y condicionantes III" fue el título de otra de las sesiones, donde la literatura y temas musicales se interrelacionan, a cargo de Francisco Javier Escobar: "Relaciones entre literatura y música en *La Galatea* de Cervantes"; de Pepe Rey: "Los *Ovillejos* de Cardenio. Versión con música publicada por Giovanni Stefani (Venecia, 1619"); de Sandra Myers: "Cervantes y el romancero español en los *lieder* y canciones artísticas europeas del s. XIX"; y con Juan José Pastor Comín: "*Don Chichotte de la Manche Opérette en trois actes*, de Ernest Weiller. Asimismo, la presencia de Francesc Cortés permitió escuchar su "El personaje de Don Quijote en la ópera del s. XX: de mito épico a cómico de opereta"; Bernardo García Bernalt (Universidad de Salamanca) habló sobre "Don Quijote el extremado. Técnicas de representación y mímesis musical en *Don Chisciotte Della Mancia in Sierra Morena* de F B. Conti"; Adela Presas expuso su "Retórica Musical del Quijote en la ópera italiana del S. XIX", y finalmente Yvan Nommick expuso su "Del 'abismo del orgullo' a la luz de la trilogía *Faust-Don Qujixotte-Sant François d'Assise* de Tournemire".

Hubo una "Mesa de Jóvenes Cervantistas" en la que intervinieron Miriam Perandones: "Dos *Canciones Epigramáticas* (1915) de Amadeo Vives sobre el texto de Cervantes: 'Madre, la mi madre', de *El Celoso Extremeño*, y 'La Buenaventura', canción gitana, de *La Gitanilla* (Novelas Ejemplares, 1613)"; Cristina Álvarez Losada: "La recepción de *Don Quijote* de Strauss en Barcelona: la crítica de Felipe Pedrell"; Estrella Sánchez: "La recepción de *D. Q. en Barcelona* de J. L. Turina, o la auto-referencia de la ópera"; Cintia González Guerrero: "Del Ingenioso Hidalgo a los venteros. Acercamiento a los personajes de la ópera de Cristóbal Halffter"; Beatriz Alonso: "El compositor Emilio Serrano y Ruiz y El Quijote: dos poemas sinfónicos escondidos"; Susana Castro: "*Lost in La Mancha*. La búsqueda de una utopía"; Sara Navarro (Univ. Autónoma de Madrid): "Ideario audiovisual del Quijote para público infantil", y Sara Pedraz: "Las relaciones entre Falla y Cervantes vistas por la propaganda audiovisual franquista".

"Género Literario y género musical: interrelaciones y condicionantes III" fue el título de la siguiente mesa abordada por los siguientes ponentes, en nuevos tipos de relaciones desde la literatura, la prensa y el análisis compositivo, de la mano de José Montero: "Entre música y literatura: Cervantes con Fray Luis al fondo"; de Mª Dolores Cuadrado Caparrós: "Conmemoraciones cervantinas en la prensa española desde 1873 en sus contextos socioculturales e históricos.

Algunas notas musicales", de Mª Consuelo Martín Colinet: "Implicación de Rafael Rodríguez Albert en la Aventura de *El Quijote"*, y de Fernando J. Cabañas Alemán: "La creación e inspiración quijotesca en la obra de Zulema de la Cruz".

"La Recepción del Quijote en Europa I" se constituyó asimismo en un interesante núcleo de propuestas en el que se abordó toda una pléyade de posiciones encontradas de los creadores en torno a *Don Quijote*: Fernando Hermida expuso su "La polémica en torno a las interpretaciones del Quijote en el siglo XIX: Manuel de la Revilla como mediador entre la interpretación literaria y la interpretación simbólica del Quijote"; Leticia Sánchez de Andrés, su "Desarraigo y patriotismo: la búsqueda gerhardiana del sentimiento nacional en el mito de Don Quijote", y finalmente Juan López Patau su "*Don Quijote* de ¿La Mancha? Castilla y lo castellano en la ópera *El mozo de mulas* de Antonio José".

"El Quijote a través de la imagen" permitió revisitar la relación entre el mundo de los audiovisuales y la obra cervantina, con Ana Vega Toscano (RNE, UAM): "La narrativa musical en *Don Quijote* de Pabst/Ibert", con Matilde Olarte a través de su ponencia "La narratividad del número musical: reescribiendo a Cervantes en las adaptaciones cinematográficas de *El Quijote*", pasando por una visión italiana de esta temática a través de Enzo Rega: "Tracce del *Quijote* nel cinema italiano (tre esempi)" e incluso abordándose el mundo del *cartoon* en una ejemplificación de nuestros días a cargo de Iole Scamuzzi (Universita di Torino): "Donkey Xote, Cervantes en 3D". La danza también ofreció atención destacada al personaje cervantino, de lo cual fueron muestra las intervenciones de Beatriz Martínez del Fresno: "Don Quijote y Dulcinea en la danza postmoderna", la de Jose Ignacio SanJuán: "El ballet d´action en Madrid: *Las Bodas de Camacho* y *Les Noces de Gamache",* así como la de Mercedes del Carmen Carrillo y Sonia Murcia: "Funciones dramático-musicales y movimientos escénicos coreográficos de los coros en zarzuelas inspiradas en *El Quijote*".

"El compositor frente al Quijote", permitió escuchar a compositores actuales: Lothar Siemens, Jorge Fernández Guerra, y Leticia Armijo. La proyección de la película *Lost in la Mancha* presentó una doble problemática quijotesca: la del abordaje del personaje cervantino y el poder llevarlo a cabo por medio de una producción cinematográfica fallida hasta el momento, a cargo de Terry Gillian. Roger Tinnell (University of New Hamshire) presentó su *Nuevo catálogo anotado de música basado en la vida y obra de Cervantes,* revisión de la conocida obra catalográfica en su nuevo formato como base de datos actualizable en tiempo real.

Además, Begoña, Florencio Sevilla, Gustavo Sánchez, María Gonjal presentaron la Plataforma On-Line "Quijotes Musicales: el caso de *Las Bodas de Camacho"*, Proyecto de Excelencia Multidisciplinar, UAM-Centro Virtual Cervantes, que permitirá una búsqueda completa, y compleja de la obra cervantina ejemplificada en el mencionado titulo base abordado por todos los autores documentados a través de la historia. Finalmente, la voz de la arquitectura, la escenografía, el medio fílmico y otros soportes audiovisuales se hizo presente en la mesa temática final, "Pasajes audiovisuales del Quijote", a cargo de Cristina Palmese, José Luis Carles, Luis Antonio Gutiérrez Cabrero y Adolfo Núñez.

* * *

Organizado por Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, promovido por el Centro Superior de Investigación y Promoción de la Música de la Universidad Autónoma de Madrid, y coordinado por el Prof. José Luis Mora, tuvo lugar entre el 17 y el 19 de Abril de 2013 en la Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía de la UAM, el Congreso "La recepción de *El Quijote* en el Pensamiento Español del s. xx".

Carlos Alvar, en su conferencia de apertura, desarrolló el tema "La recepción de El Quijote", donde revisó la extraordinaria recepción a nivel de calidad y cantidad de la figura cervantina a través de una amplia panorámica diacrónica y diatópica de ediciones, traducciones, composiciones musicales, audiovisuales, y representaciones iconográficas, productos de consumo con sus soportes publicitarios. Stephen Roberts presentó su "Unamuno: Don Quijote o la configuración del intelectual moderno", mostrando al Caballero de la Triste Figura como perteneciente al canon occidental literario (Bloom) presente en el pensamiento anglosajón del xx, en varios niveles exegéticos en *Don Quijote y Sancho,* lo que lleva a lecturas ortodoxas de la novela; en *Vida de Don Quijote y Sancho* aparece un nacionalismo legitimado en relación a necesidades, recreando valores como de Herder y los krausistas. En su tercera obra *Don Quijote en Fuerteventura*, se identifica a Cervantes con Shakespeare, augurando la influencia futura que tendría Cervantes en el pensamiento europeo.

Seguidamente, Pedro Cerezo desarrolló el tema "Miguel de Cervantes en *Las Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset", desde un idealismo objetivista neokantiano: la búsqueda de una filosofía genuinamente ibérica, y un perfil del Quijote impregnado de melancolía, y las diferencias de Ortega con Unamuno. Este proyecto de regeneración le muestra como maestro de una ironía corrosiva, con un universo español en multilocación. *Las Meditaciones de El Quijote* con ausencia de Unamuno y Cervantes, evidencian una presencia subyacente metafísica. Ortega ensancha el concepto de razón como inmortalidad con inteligencia creadora. En *Las Meditaciones de El Quijote,* el realismo de Cervantes es trascendente, unido al perspectivismo expresado en la monadología invertida como carácter prometeico de la realidad.

Asimismo, Javier Blasco (Universidad de Valladolid) habló sobre "Las celebraciones del III centenario (1605-1905)". A continuación, Jorge Novella desarrolló su conferencia "Don Quijote en el imaginario político de Ramiro de Maeztu, Ledesma Ramos y Giménez Caballero", donde Don Quijote aparece para estos autores en un contexto de decadencia, en una nación que necesitaba reposo. Maeztu habla de que Don Quijote es un libro sano, desde un sentido de católico devoto que con la pérdida de las colonias veía miseria en España, proponiendo un mesianismo en oposición a decadencia. En cuanto a Giménez Caballero, en *El Genio de España*, desenmascara el *Don Quijote* como "el libro más peligroso de España"(sic), modelo de la decadencia, con un Don Quijote que mata simbólicamente al Cid, abogando después por el quijotismo como denostación de la derrota y como inductor de odio en el ser humano. Por otra parte, Ledesma Ramos le describe un hombre nuevo para el resurgir de la nación española, como superhombre, como verdadero filósofo, dominador y legislador. José Montero disertó sobre "Los actos conmemorativos de 1947 y la recepción de postguerra":

en el 4º centenario de Cervantes hubo intentos de asimilar la obra del autor, a través de Góngora, en el 1927, Lope en el siguiente decenio y de Cervantes en el siguiente, entre polémicas literarias y políticas creciendo éstas con Cervantes. Las efemérides constatan la adscripción a una ideología, lo convierten en figura incómoda en relaciones con la patria. José Teruel abordó la primera de las ponencias dedicadas al exilio. Habló sobre "La recepción de *El Quijote* en el grupo poético del 27" en torno a los poetas congregados en las celebraciones sobre Góngora, y repitiendo con Cervantes, objeto de meditación en el exilio: los españoles son *moradores de Sansueña*, topónimo imaginario de Trujamán en El *Retablo de Maese Pedro* de Falla. El personaje cervantino recibirá mirada atenta de los transterrados españoles: S. Poncela, B. Farnés, Mª T. León, J. Guillén, quien presta atención a la conquista de la paz, y conciencia sosegada.

Antolín Sánchez-Cuervo abordó de nuevo el exilio en "José Gaos: Cervantes y el tema de nuestro tiempo." Gaos, transterrado en México, publicó tres ensayos clave: "El Quijote de su tiempo", conferencia en la UNAM, "La razón y la realidad de la literatura del Quijote", reelaborada como "El tema del Quijote". En ellos enfrenta razón y realidad, así como a Cervantes con Shakespeare y Corneille. Gaos define la cultura como sucesión temporal de problemas y temas que ocupan y preocupan a un grupo humano, proponiendo la sustitución de la razón pura por la razón vital de Dilthey, y la idea de filosofía entrañada realidad fáctica frente a sinrazón, con puesta en valor del pensamiento español en la grandeza y decadencia en un no conformismo, sino en inmanentismo. Francisco José Martín (Universidad de Turín) también desarrolló en esa línea su "Américo Castro: Cervantes ¿europeo o español?".

Con respecto a la sesión de cierre del Congreso, José Luis Mora disertó sobre el tema "María Zambrano: Cervantes y la reforma del entendimiento español." Zambrano, junto a Gaos, debe mucho a Ortega, y Zambrano muestra más afecto a Cervantes que los que quedan dentro, buscando cómo reconstruirse, afirmando que Giménez Caballero introduce pensamientos sobre España ajenos a la misma. En "La Tierra de Arauco", desde Chile, es razón transida de voluntad pura, en un estado anacrónico y fracturado. Cervantes hizo diagnóstico de España en la novela y no con filosofía, lo cual imposibilitó la evolución de nuestro pensamiento. Los artículos alusivos de Zambrano fueron "La ambigüedad de Don Quijote", "Lo que sucedió a Cervantes. Dulcinea", "El sueño creador", desde una epistemología de lo político, de un saber paciente y pacientemente urdido, principio de la tragedia, y de necesidad.

Javier Ordóñez presentó su ponencia: "Don Quijote en el laboratorio. La lectura de los científicos: Ramón y Cajal, Marañón", donde mostró cómo los científicos españoles interesados por *Don Quijote* se planteaban cómo sería la biblioteca de Cervantes, cuántos libros leería, su origen, y qué se publicaba en su tiempo. Las efemérides de *El Quijote* parecen advertir de desgracias: en la segundo, la guerra de sucesión, en la tercera, la pérdida de las colonias y en la cuarta, la crisis presente. Ramón y Cajal en su *Los tónicos de la voluntad,* afirma que los científicos deberían exponer sus ideas filosóficas. Cajal, defensor de la unión de estado, se deja llevar por lo que no se ve aparentemente en la novela, deseando que haya muchos Quijotes de laboratorio como él, ya que sobran Sanchos. Mara-

ñón a su vez leyó a Cajal, elogiando su deseo de convertir a España en un territorio de Quijotes. Tomás Albaladejo, en su conferencia "Literatura y Utopía: Adolfo Sánchez López", mostró este académico como formado en el socialismo utópico, con planos semánticos extensionales referenciales frente a los intencionales de pensador. en *La Utopía de Don Quijote* Sánchez analiza a Unamuno, afirmando que en *El Quijote* hay muchos géneros internamente establecidos, una polifonía textual que remite a Bajtin.

Teodosio Fernández ofreció la conferencia de clausura: "Cervantes en la literatura hispanoamericana", donde la crítica a América es negación del s. XIX en procesos de independencia. Aparecen Fernández de Lizardi, Juan B.Alberdi y Rubén Darío: no afín con Don Quijote ni con España le dedica una obra, *Letanía de de Nuestro Señor Don Quijote,* donde la industrialización se tiñe de matices positivos; Jose Luis de Rodó escribe "Quijotismo y Conquistadores", y plantea mitos de la conquista. Don Quijote es un héroe que tiene su identidad en un ser que trascendiende los academicismos.

Se contó también con toda una serie de comunicaciones, como la presentada por Mauricio Arlet: "La batalla entre Don Quijote y el Caballero de los Espejos vista a través del prisma matemático-literario de Leopoldo María Panero", analizando su obra *Matemática Demente*, donde estudia la performatividad de Don Quijote como ad-ventura en la concepción de Roland Barthes: la aventura del Caballero de los Espejos, planteando simetrías matemáticas de orden laberíntico y angular; Manuel Herranz presentó "El interés por el realismo de mediados de siglo y *El Quijote*": el centenario de 1947 lleva a corrientes de desideologización. Miguel Salmerón desarrolló su "Fortuna e infortunio de lo pastoril en la recepción de *El Quijote*", en una concepción aristotelista, y a *La Galatea* vinculada a un gran respeto a lo pastoril que profesa. *El Quijote* deseado es la España deseada, entre el erudito o el *ingenuo lego.* María Cristina Pascerini en su "Itinerarios Quijotesco-Cervantinos de Azorín", describe cómo Azorín emprendió un viaje por la ruta cervantina recalando en pueblos como en Esquivias, superando el relato de viajes a través de una hagiografía del personaje cervantino como trasunto de la introspección de Azorín desde la hermenéutica e hiperestesia de desasosiego de la realidad de la vida en provincias.

Ilíaris Avilés (UAM)) presentó su comunicación "Cervantes, un hombre normal en la revisión de *El Ingenioso Hidalgo* por Federico de Onís", abordando al discípulo de Unamuno y de Menéndez y Pidal, que concebía la figura de Don Quijote como símbolo de todos los conflictos insolubles del ser humano, sentando una escuela cervantista. Manuel Piqueras habló seguidamente sobre "*El Quijote* visto por Dámaso Alonso" quien entendía que toda la literatura del XVI ve a *Don Quijote* como último eslabón del realismo amplio que representa todos los estamentos de la sociedad áurea. Marta Nogueroles (UAM) expuso su tema "Dos visiones de la obra cervantina: Eugenio Trías y Fernando Savater", comenzando por este último autor: su "Dulcinea" de *Criaturas del aire* (continuación de *La Infancia Recuperada*), *la Tarea del Héroe*, donde ética y democracia son tareas históricas, con héroe portador de la *humanitas*, e "Instrucciones para olvidar el Quijote", discurso donde se plantea el Quijote que hay que olvidar como mito. En otro, "Don Quijote y la muerte", expone un alonsoquijanismo melancólico. Eugenio Trías está en el lado opuesto: se centra en la

conciencia trágica de Cervantes, en *Travesías Quijotescas de la conciencia moderna*, alineado con Auerbach, para quien *Don Quijote* no es obra moral.

María Victoria Sotomayor (UAM) desarrolló su "Recepción y pervivencia de un clásico: *Don Quijote* en la lectura infantil del s. XX", partiendo de la iniciativa de Alberto Lista en 1846: incluir a ese Cervantes en una selección de lecturas educativas para niños, seres con conciencia de su propia identidad. Así, Fernando de Castro, krausista, en 1856 hace un primer *Quijote* para niños. El interés pedagógico posterior se basa en el desarrollo de la lengua, a través de pliegos de aleluyas, colecciones de cromos, libros. En la II República van más allá, crean ejercicios de desarrollo de la comprensión lectora; después el régimen incidirá en que Don Quijote era peligroso. Se le suman ediciones íntegras, selecciones, antologías, adaptaciones, versiones y nuevas creaciones. Otras comunicaciones fueron de Lía Ogno: "La aventura Quijotesca de Azorín en 1905"; Blanca Santos: "Lectura sobre *El Quijote* y religión: de la generación del 98 a la del 14"; Jesús Ruiz: "La interpretación que Ortega y Gasset podía haber hecho de *El Quijote* y no hizo"; Gemma Gordo: "Desfaciendo entuertos. El quijotismo como vínculo hispano-americano"; Roberto Dalla Mora: "La breve y sugerente mirada de Ferrater Mora sobre *El Quijote*"; Adele Ricciotti: "M. Zambrano y Cervantes: la novela y la ambigüedad del hombre"; Elena Trapanese: "*El Quijote*, verdad confesada. Una aproximación a la reflexión de R. Chacel"; Axel Pérez: "El Quijote de Sánchez Vázquez. Estética y praxis revolucionaria".

El Congreso ofreció la proyección de la película *Dulcinea,* de Vicente Escrivá, coordinada por Valeria Camporesi y Sara Pedraz, visionado que se acompañó de un coloquio al final del mismo.

María Luisa Luceño Ramos

CONMEMORACIÓN DEL XXV ANIVERSARIO DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA

Salamanca, 23 de noviembre de 2012

La Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía celebró este día, en la Universidad de Salamanca, una jornada conmemorativa de su XXV aniversario. En ella intervino Pedro Cerezo Galán, con una conferencia plenaria sobre: *"Unamuno y Ortega: una amistad sideral"* y a continuación tuvo lugar una mesa redonda, con las intervenciones de todos los miembros que componen actualmente la Junta Directiva. Con el tema "*Presencia y pervivencia de la filosofía*" se hizo memoria de las actividades que, a lo largo de estos años, ha venido desarrollando esta Sociedad, que fue legalmente instituida en 1984, y que en 2011 celebró su Encuentro XXIV. Recordemos que el término "Encuentro" para denominar a sus congresos filosóficos se debe a la iniciativa del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo, presidente-fundador de esta Sociedad.

Por lo que se refiere al desarrollo de la Sociedad C.-L. de Filosofía en estos veinticinco años, hay que mencionar la presidencia de Mariano Álvarez Gómez quien, a lo largo de dieciséis años, desde 1985 hasta 2001, ha impulsado y organizado todas las actividades de la Sociedad, ha dirigido los Encuentros filosóficos propiamente dichos, la petición de ayudas para los mismos, así como las reuniones, no menos importantes, que

se han venido dedicando especialmente a la reivindicación de la permanencia de la Filosofía en los Planes de Estudios, firmando y haciendo llegar a las autoridades educativas las peticiones correspondientes. Desde el comienzo Mariano Álvarez se propuso que esos Encuentros no tuvieran ningún sesgo ideológico, sino que se tomara como criterio único la competencia en el tema de que se tratara y que los ponentes prepararan sus trabajos de forma que fueran comprensibles para profesores y estudiantes y a la vez susceptibles de ser publicados. Cuando me incorporé como secretaria de la SCLF, en 1988, Mariano Álvarez me propuso que, una vez programado cada Encuentro, me encargara de coordinar su realización y de preparar la publicación de las Actas, una doble tarea que llevé a cabo con su ayuda, así como con la leal colaboración de los demás miembros de la Junta. Desde que accedí yo misma a la presidencia de la Sociedad, en noviembre de 2001, se siguen manteniendo los mismos criterios para asegurar la continuidad de nuestras actividades. Sin duda, nuestros Encuentros son un foro abierto para el diálogo y la discusión propios de la filosofía. Asimismo, las Actas de los Encuentros realizados constituyen un conjunto de documentos para el estudio monográfico de los temas que han sido objeto de nuestras reuniones.

Desde el I Encuentro, de 1985, sobre "Filosofía, Lenguaje y Comunicación", se han tratado muchos de los temas más importantes de la filosofía y se han dedicado Encuentros monográficos a algunos filósofos, casi siempre en relación con alguna fecha señalada en torno a ellos: San Agustín (1986), Nicolás de Cusa (2001), Descartes (1996), Newton (1987), Nietzsche (1995), Heidegger (1989), Kant (2004). Otros autores que han estado presentes son los que caracterizan al pensamiento español más reciente, especialmente Unamuno y Ortega, sin olvidar a la Universidad de Salamanca y su papel en la época de su máximo esplendor. Una mención expresa de los principales temas filosóficos abordados en estos Encuentros nos obliga a sintetizarlos en torno al ámbito de la metafísica, la filosofía de la religión, la filosofía moral y política y la epistemología. Asimismo, se ha dedicado un espacio temático a los problemas relativos a la enseñanza y difusión académica de la filosofía, y su lugar en la formación de los jóvenes.

Por lo que respecta a la metafísica, un punto de referencia es el Encuentro de 1994, sobre *Metafísica y pensamiento actual*, aunque los temas metafísicos se han tratado antes y después del mismo. En los Encuentros de 1999 y 2000 se hizo un balance de la filosofía contemporánea y se abordaron los temas de la superación y del fin de la metafísica, o del fin tan solo de su carácter sistemático. Entonces se puso de manifiesto que no se trata tanto de declarar el fin de la metafísica como de renovar la destrucción de los límites, que es una función esencial de la metafísica misma. Por ello se reivindicó la presencia de la metafísica, presencia explícita e implícita, en cuanto tarea de indagar en el carácter primordial de las cosas, tarea nunca acabada ni definitivamente desarrollada. A este respecto, la cuestión de las tareas de la metafísica y sus diferentes modos de concebirlas ha sido tratada en algunos de los Encuentros monográficos, sobre todo en los de Nietzsche y Heidegger. El itinerario metafísico tiene pues su presencia en diferentes espacios y tiempos, como son: el concepto de razón, la función de la trascendentalidad, o la relación entre metafísica y experiencia. Entre los

conferenciantes que han intervenido se encuentran Mariano Álvarez, Pierre Aubenque, Pedro Cerezo, Juan Manuel Navarro, y Diego Sánchez Meca.

En relación con la metafísica, aunque no solo con ella, están los temas de la existencia y el problema del hombre, la libertad y la historia. Sobre ellos se trató especialmente en los Encuentros sobre "La libertad", de 2003, sobre "La experiencia", de 2007 y sobre "La verdad y el tiempo", de 2011. Una dimensión filosófica distinta, a la que también la Sociedad ha prestado atención, ha sido la fenomenología y la hermenéutica. Las intervenciones de José Mª Gómez-Heras sobre temas fenomenológicos comenzaron en el I Encuentro y, asimismo, contamos con las de José Luis Rodríguez Molinero (†), Mª del Carmen Paredes, Ramón Rodríguez y Modesto Berciano, entre otros. Algunos de estos temas se han tratado también desde una perspectiva histórica, como lo han hecho Cirilo Flórez, Pablo García Castillo y José Luis Villacañas.

Las propuestas antimetafísicas provenientes de ciertos empirismos extremos se trataron, sobre todo, en el Encuentro sobre el neopositivismo (1990). Pero es sabido que algunos planteamientos empiristas no fueron en su momento antimetafísicos. De hecho, en otros Encuentros se han tenido en cuenta las relaciones entre metafísica y ciencia, bajo diferentes perspectivas: por ejemplo, la filosofía natural, el desarrollo de los métodos científicos y su significado para la filosofía, el problema del tiempo, desde una perspectiva científica, el significado de la naturaleza y la importancia de la ecología y, más recientemente, el papel de la técnica. El Encuentro sobre la técnica (2009) permitió abordar monográficamente las posiciones filosóficas en relación con ella y el estatuto que la técnica ha alcanzado en el pensamiento contemporáneo, así como la posesión de la tecnología y su poder. Aquí mencionaremos también solo algunos nombres: Sebastián Alvarez Toledo, Laura Benítez, del Instituto de Ciencias Filosóficas de la UNAM, de México, Fernando Broncano, Luciano Espinosa, Miguel Ángel Quintanilla, y Eloy Rada, así como Ana Cuevas, Eduardo Bello (†), Manuel Jiménez, Ramón Queraltó y Vicente Sanfélix.

Recordaremos también la presencia de la religión en relación con la filosofía, sobre todo en dos Encuentros: *Lenguajes sobre Dios* (1997) y *Monoteísmos religiosos* (2005). Las diferencias entre el lenguaje religioso, el científico y el filosófico, la importancia y el poder de la metáfora, la problematicidad religiosa, las distintas perspectivas de los lenguajes no filosóficos acerca de Dios, fueron los temas principales. El Encuentro sobre los *Monoteísmos religiosos* (2005) desarrolló aspectos relativamente poco conocidos de las grandes religiones actuales (judaísmo, cristianismo, islam) así como la presencia de cuestiones religiosas en la filosofía —el ateísmo y la increencia, saber y creer, la "muerte de Dios" y el misterio en Wittgenstein y Heidegger— y el sentido de lo religioso en Oriente. Entre los ponentes se contó con las intervenciones de Juan Antonio Estrada, Manuel Fraijo, Miguel García Baró, Gonzalo González, Rafael Larrañeta (†) así como Mariano Álvarez y J. M. Gómez-Heras.

Sobre la filosofía moral y política, podemos encontrar contribuciones en buena parte de los Encuentros realizados. Cuando se analiza, en algún volumen, de modo monográfico la obra de un filósofo (Descartes, Kant, Nietzsche, Heidegger, por ejemplo), siempre hay algún estudio sobre el enfoque ético de los mencionados clásicos, lo que denota alta sensibili-

dad ante la dimensión práctica del pensar. La dimensión práctica de la filosofía ha sido, durante la segunda parte del siglo XX y tras la segunda guerra mundial, una de las más fecundas de esta actividad intelectual. Es posible decir que los más relevantes investigadores de ética de la universidad española —de diferentes tendencias ideológicas y filosóficas— han pasado por nuestra Sociedad, para exponer públicamente sus perspectivas ante determinados problemas ético-políticos que se han desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento. Los volúmenes en los cuales la filosofía moral y política están especialmente presentes son: *Crisis de la modernidad* (1988, Volumen IV), *Reexamen del Neopositivismo* (1990 Volumen VI), *Temas actuales de Ética* (1992, Volumen IX) *y Sentido y legitimación del poder)* (1993, Volumen X), y también los volúmenes XV y XVII: *La filosofía en el fin de siglo: Balance y perspectivas* (1999-2000) *y Naturaleza y Libertad. La filosofía ante los problemas del presente* (2002-2003). Saturnino Álvarez Turienzo, Enrique Bonete Perales, Victoria Camps, Adela Cortina, Javier Muguerza, Miguel Ángel Rodilla, Leonardo Rodríguez Duplá, e Ignacio Sánchez Cámara se encuentra en ellos.

En cuanto a la epistemología, por la naturaleza compleja de la investigación no resulta fácil elegir, en un informe resumido como es éste, las aportaciones explícitas sobre los problemas centrales del conocimiento. Entre otras razones porque tales problemas se sitúan en —y derivan hacia— implicaciones y contextos metafísicos, psicológicos, científicos y lingüísticos que trascienden un tratamiento exclusivamente epistemológico. Considerando esta amplia problemática actual, que conforma un aspecto central en las distintas disciplinas filosóficas y científicas, podrían agruparse las contribuciones de la SCLF sobre epistemología bajo dos puntos de vista generales, que abarcan aspectos cruciales del problema del conocimiento: el punto de vista teórico (metafísico-trascendental, fenomenológico y ontológico) y el punto de vista lingüístico, científico y ético. Estos enfoques parten de presupuestos distintos para abordar problemas como: la fundamentación del conocimiento, la delimitación de la filosofía de la mente, percepción del mundo externo, evidencia, racionalidad (deductiva, inductiva e instrumental), realidad, verdad y justificación. Los volúmenes de la SCLF han abordado hasta ahora múltiples temas de actualidad epistemológica a cargo de especialistas, contribuyendo así a la edición y publicación regular de trabajos de relevancia científica. Además de algunos colegas ya citados, han contribuido con sus investigaciones sobre el conocimiento Ángel Álvarez Gómez, Ana Andaluz, Joao María André, Wilhelm Dupré, Reynner Franco, Ángel Gabilondo, Jacobo Muñoz, Jacinto Rivera, Jaime de Salas y Luis M. Valdés Villanueva, entre otros,

Por lo demás, en esta sociedad cambiante y veloz, que se ha designado enfáticamente como sociedad del conocimiento, aunque más bien habría que identificarla como sociedad de la información, pervive el empeño por la palabra, y no cualquier palabra, sino una que nos salve y que nos ilumine en el intrincado escenario que la red va tejiendo, atrapando en su voracidad lo público, lo íntimo, lo extraordinario y lo cotidiano, lo efímero en fin, tanto más efímero cuanto mayor es la velocidad, la cantidad y la misma ubicuidad del mensaje o la noticia. La Sociedad C.-L. de Filosofía se ha hecho eco de esta búsqueda y de esta brecha abierta en el pensamiento y en la palabra, a lo largo de

los últimos veinticinco años, y, como las mejores tradiciones filosóficas de la antigüedad, afronta el cambio de los tiempos y enfrenta la transición del milenio con una atención sostenida que se nutre de los grandes temas que orientaron desde siempre la mejor filosofía. Pero también muestra su atención al presente y su interés por la actualidad del pensamiento en ámbitos culturales distintos del propiamente filosófico. Por ello se dedicó uno de sus Encuentros a un tema tan específico como es el de *Filosofía y literatura*, en el año 2000 (volumen XIV), además de las contribuciones de carácter filosófico-literario que se encuentran en distintos volúmenes. Miguel Ángel Garrido, Antonio Pintor Ramos, José Luis Mora, María del Sagrario Rollán, Luis Enrique de Santiago y Carmen V. Seisdedos se encuentran en este campo.

En lo que respecta a la enseñanza de la filosofía, las actividades formativas organizadas por la Sociedad van destinadas a la adquisición, perfeccionamiento y actualización de conocimientos en los estudiantes universitarios, titulados y profesionales y también vienen a concretar una preocupación de la Sociedad por colaborar en la actualización de conocimientos en el profesorado de enseñanza secundaria y bachillerato. Por ello, la SCLF atendió a estas cuestiones en algunos Encuentros, entre los que destacan una Mesa Redonda en la que se abordó la situación de la Filosofía en el Bachillerato, en el III Encuentro de 1987, y una Jornada Monográfica dedicada a "La Filosofía en la Enseñanza Media" el día 26 de mayo de 2000. En la mencionada Mesa intervino José Luis Mora García, entonces miembro de la Junta Directiva y la Jornada Monográfica de 2000 tuvo como ponente principal a José María Vinuesa Angulo, junto con profesores de filosofía en Bachillerato, en ambas ocasiones. En general, el profesorado de Secundaria ha tenido la oportunidad de presentar comunicaciones en los Encuentros siempre que la programación de las jornadas lo permitía. Asimismo un buen número de profesores y profesoras ha participado en Ponencias y Mesas Redondas desde el año 1987. Ni que decir tiene que en estos momentos de cambios en el sistema educativo español, parece cada vez más necesario que la comunidad filosófica española adopte una posición más o menos concertada para superar el debilitamiento de los estudios de filosofía en todos los niveles. Entre los participantes estuvieron: Luis María Cifuentes, Félix García Morrión, Gonzalo González García, Anselmo González Marcos, José Luis Prieto Santos, Jacinto Sánchez Miñambres y Ana Esther Velázquez. También hay que mencionar los esfuerzos que se concretan en la Olimpiada filosófica, certamen dirigido a los alumnos de Bachillerato de Castilla y León, con la coordinación de José Luis Fuertes y Pablo García Castillo.

Han contribuido con su labor como miembros de la Junta Directiva, que, además son socios fundadores, Saturnino Álvarez Turienzo, presidente-fundador, Mariano Álvarez Gómez, presidente de honor, Antonio Heredia Soriano, Roberto Albares Albares y Mª del Carmen Paredes Martín (secretarios), José Mª Gomez Heras y José Luis Rodríguez Molinero (vicepresidentes), José Luis Mora García (Vocal) y Juan de Dios Castela (tesorero) así como los más jóvenes Mª del Carmen Astigarraga y Pablo Redondo. A los compañeros que actualmente forman parte de la Junta Directiva: Enrique Bonete Perales (Vicepresidente), Sagrario Rollán Rollán (secretaria), Reynner Franco Rodríguez (Tesorero) y Anselmo González Marcos (Vocal) agradezco es-

pecialmente su colaboración en las actividades de la Sociedad. Por último, reconocidos colaboradores de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía ya han fallecido durante estos años, por lo que esta conmemoración igualmente puede ser considerada como un recuerdo sincero y agradecido de todos ellos.

La Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía formalizó su adhesión a la Declaración a favor de la Filosofía, redactada en Mayo 2012 y sigue defendiendo la presencia y permanencia de la Filosofía en las actividades académicas, así como en los planes de estudio de los distintos niveles de la enseñanza, tanto por sí misma, en su calidad de Asociación filosófica, como a través de su incorporación en 2012 a la REF.

María del Carmen Paredes Martín

II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA-UAM: "FILOSOFÍA, DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA"

Universidad Autónoma de Madrid
12 al 16 de noviembre de 2012

Del 12 al 16 de noviembre de 2012 se celebró en la Universidad Autónoma de Madrid la segunda edición del Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra, con el tema "Filosofía, Derechos Humanos y Democracia". El congreso fue organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) de la Universidad Autónoma de Madrid, una asociación de investigadores que lleva años trabajando para el desarrollo y promoción de la investigación y estudio de las humanidades y ciencias sociales, especialmente de la filosofía, y por su difusión más allá del marco académico.

Estudiantes, investigadores y profesores de alrededor de veinte países y con formaciones académicas distintas se dieron cita en este congreso y pusieron en común sus líneas de investigación, en un momento donde la trandisciplinariedad es necesaria y la diversidad es motor del desarrollo. La masiva respuesta al *Call For Papers* que se propuso habla muy a las claras tanto del perfil internacional de la Universidad Autónoma de Madrid, como del interés que los temas de la Filosofía suscitan, y muy en particular los que se dan cita en este programa, la Democracia, la Educación, los Derechos humanos, y el inquietante impacto de la crisis económica mundial en el Estado del Bienestar, temas que despiertan un gran interés en el seno de la sociedad y, muy especialmente, en el delicado marco Europeo en que nos encontramos.

El congreso propuso a sus invitados investigar sobre las sociedades actuales, sobre sus complejidades, posibilidades e incoherencias, desde distintas líneas temáticas y perspectivas, entre ellas: la fundamentación filosófica de la democracia y los derechos humanos, al que se dedicó la primera jornada; el segundo día del congreso se consagró al decisivo tema de la educación para la democracia y los derechos humanos. Los siguientes días contaron con mesas de comunicaciones organizadas en torno a diferentes ejes temáticos como el de los derechos humanos ante las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, los nuevos sujetos de derecho (bioética, ecología,…) y los derechos de la mujer; un lugar destacado tuvieron las reflexiones sobre la multiculturalidad: otras perspectivas de los derechos humanos, el cosmopolitismo y ciudadanía europea y el debate sobre el impacto de la crisis económica mundial en el Estado del Bienestar.

Pueden consultarse algunos de los capítulos más interesantes del congreso en los videos editados de las diferentes conferencias y mesas de debate que han sido publicados al efecto en distintas plataformas online de libre acceso, donde se recogen las intervenciones de Elías Díaz, Javier Muguerza, Fernando Savater y otras conferencias magistrales de expertos invitados. Asimismo, puede consultarse el video del acto de inauguración, en que participaron, junto con los organizadores del congreso, las autoridades académicas de la Universidad Autónoma de Madrid que nos honraron con su presencia: D. A. Gabilondo Pujol, Catedrático de Metafísica y ex ministro de Educación, D. J. M. Sanz Martínez, Excl. Rector de la UAM, D. A. Cascón Dorado, Decano de la Facultad y Filosofía y Letras, D. J. Pérez De Tudela, Director del Depto. de Filosofía, Dª. P. Monreal Requena, Directora del Depto. de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y D. J. L. Mora García, Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, a quienes agradecemos su apoyo y el estímulo que han dado a todos los estudiantes e investigadores que trabajamos en este proyecto y su sensibilidad ya demostrada hacia los fines de una Asociación consagrada a la Filosofía.

Asimismo, las ponencias recibidas que cumplieron con las normas de colaboración de la revista de filosofía Bajo Palabra serán publicadas este año 2013 en un monográfico sobre "Filosofía, Democracia y Derechos humanos" que recogerá algunas de las contribuciones más significativas e interesantes del encuentro con el objetivo de difundir las conclusiones alcanzadas en este II Congreso de Filosofía Bajo Palabra-UAM.

Delia Manzanero

ZAMBRANO-DIESTE: O LEGADO DE DÚAS FIGURAS INSUBORNABLES

Santiago de Compostela. Consello Da Cultura Galega. 1
8 de Octubre, 2012

La recuperación de la memoria viene siendo ya un lugar común que deja de tener sentido si no sirve como espacio de transformación. María Zambrano Alarcón (1904-1991), una de las figuras claves de la filosofía del siglo XX, y Rafael Dieste (1899-1981), escritor de la generación del 27, fueron dos personas comprometidas y enraizadas en la cultura popular. Su relación intelectual se inicia en la Segunda República y se estrecha a través de su participación en las Misiones Pedagógicas y en otras iniciativas culturales.

En esta jornada participaron algunos estudiosos de María Zambrano, en general, y de Rafael Dieste, en particular. Se trataron tres aspectos fundamentales en la relación de estos intelectuales: a) el inicio de su amistad y sus afinidades electivas, b) la historia del grupo Hora de España al que ambos pertenecían, c) la relación epistolar (que en su momento fue editada por Xosé L. Axeitos y Mª Aránzazu Serantes en el *Boletín galego de literatura*).

Cabe destacar la especial intervención de Xosé L. Axeitos en dicho evento, pues el dio buena cuenta del proceso de edición del epistolario Dieste-Zambrano; y del prof. Arturo Casas, experto muy reconocido que ha estudiado la teoría estética, teatral y literaria de Dieste a lo largo de numerosas publicaciones. También hubo lugar para incidir en los aspectos filosóficos de Zambrano, que tienen su reflejo en Dieste, ya que la razón poéti-

ca siempre estuvo presente. Para tal fin, figuraban en el programa las profesoras Mª Xosé Agra y Carmen Blanco y María Leyra, respectivamente.

Sin duda, la relación Dieste-Zambrano ha sido un caso evidente de literatura confesional porque, a través de sus escritos y de las cartas que de dirigieron, comprobamos el cansancio vital y la dificultad para escribir a lo largo de su etapa en el exilio, llena de avatares y viviendo como "al borde de un lago helado", que no era otro que el que les separaba de su tierra. Mas como *figuras insubornables* que fueron, ambos alcanzaron madurez y profundidad en su discurso llevados por el devenir de sus circunstancias. Mas fue esa situación la que dio sentido a su lucha por los ideales en los que creían cuando ambos formaban parte de la Alianza de Intelectuales Antifascistas o de las anteriormente citadas Misiones Pedagógicas, en un momento en el que las que la sombra de la Guerra Civil se alzaba ante ellos.

A través de la página web del Consello da Cultura pueden escucharse en audio las intervenciones de los participantes desde este link:

<http://consellodacultura.org/mediateca/evento.php?id=200097>

Mª Aránzazu Serantes

HOMENAJE A UN EMINENTE HISTORIADOR E HISPANISTA HÚNGARO: TIBOR WITTMAN

Universidad de Szeged. 24-26 de septiembre de 2012

Los departamentos de Historia y de Estudios Hispánicos de la Universidad de Szeged, Hungría, rindieron un homenaje a la memoria de tan excelente historiador e hispanista húngaro como fue Tibor Wittman. Lo hicieron en el coloquio internacional cuyo título era ya un mensaje: *Globalización – Modernización – Tradición. La memoria y herencia de Tibor Wittman 1923-1972)*.

El profesor Tibor Wittman perteneció a la gran generación de historiadores que recibieron sus primeros estímulos científicos en el periodo que conocemos como de entreguerras. Con anterioridad, fue estudiante y miembro del Colegio Eötvös en la Universidad de Budapest, institución gemela de la famosa *École Normale Supérieure* de Paris en Hungría. Tuvo, pues, la oportunidad de recibir una excelente formación y educación científica.

Tibor Wittman comenzó a dar cursos en la Universidad de Szeged en 1959. Su campo de investigación tuvo desde sus comienzos un horizonte internacional. Primeramente dedicó su atención a la participación de Transilvania y el Imperio Habsburgo en la Guerra de los Treinta Años. De esta manera, en sus investigaciones, los acontecimientos históricos de Hungría se situaban, casi de un modo natural, en el contexto universal de la historia de Europa. A partir de la Guerra de Treinta Años, su atención científica se dirigió a la historia de los Países Bajos; el resultado de sus investigaciones se manifestó, primero, en su monografía *La Edad de Oro de los Paises Bajos* (Budapest, 1965) y después en su monografía escrita en francés: *Les gueux dans les 'bonnes villes' de Flandre (1577-1584)* (Budapest, 1969).

El paso siguiente se basó en sus investigaciones anteriores: de la historia de los Países Bajos al mundo hispánico, a la historia de España y América Latina respectivamente. Wittman dedicó mucha atención a los problemas del abso-

lutismo español de los siglos XVI y XVII, a las conexiones económicas del Nuevo Mundo y Europa y a las preguntas de la vida intelectual de España (Francisco de Vitoria, etc.). Este giro en su interés científico se manifestó en la fundación del Departamento de Historia de América Latina en 1967 en la Universidad de Szeged que se convirtió en el centro de los estudios hispánicos y que dura hasta hoy.

Wittman hizo numerosos viajes profesionales a América Latina (Chile, Perú, Cuba, Bolivia) y a España. Su última obra, monumental, fue *La historia de América Latina* que apareció en Hungría, en 1971. Esta monografía fue una empresa absolutamente innovadora porque dio una visión global de la historia de todo un continente en lengua húngara. Trabajó con una intensidad casi increíble. Él llegó a hablar nueve idiomas y estuvo siempre al día de los acontecimientos más recientes en su campo de investigación. Este trabajo hizo trizas su salud y murió muy joven, a la edad de 49 años en Szeged. Lamentablemente, no pudo vivir para ver sus publicaciones últimas: *Estudios históricos sobre Bolivia*, (La Paz, 1975) y *Estudios económicos de Hispanoamérica colonial* (Budapest, 1979).

El profesor Tibor Wittman fue un representante excepcional del mundo hispánico e hispanoamericano en Hungría. Él despertó el interés de mucha gente por la historia y cultura del mundo hispánico e hispanoamericano. Sus cursos universitarios significaron también una verdadera vivencia intelectual para las generaciones jóvenes. El autor de estas líneas tuvo la gran suerte de ser su estudiante y de poder escuchar su último y completo curso universitario en 1970-1971, cuando Wittman habló de la historia del mundo mediterráneo en la Edad Media. A él debe su interés por la historia de la filosofía española.

Hoy no podemos olvidar su permanente advertencia según la cual no se puede escribir nunca la historia de Hungría en los siglos XVI y XVII sin tener en cuenta la historia de España en esta época y sin hacer investigaciones profundas en los archivos españoles, principalmente en el de Simancas.

El coloquio de 2012 se organizó con motivo de los cuarenta años de la muerte de este profesor insigne. En él participaron muchos profesores ilustres extranjeros y, además, sus discípulos actuales. Este coloquio ha contribuido, de una manera esencial, a guardar personal y profesionalmente la memoria y la herencia del profesor Tibor Wittman.

Dezső Csejtei

LA FILOSOFÍA DE NUESTROAMÉRICA ANTE LOS RETOS DE LA MEMORIA Y LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICAS

54 Congreso Internacional de Americanistas

15-20 de julio, 2012
Universidad de Viena

Desde hace unos años, aproximadamente desde mitad de los noventa, la presencia de la filosofía se ha abierto un hueco en los encuentros y ya centenarios congresos de americanistas. Se debe a la tenacidad de Antolín Sánchez Cuervo y de Horacio Cerutti que se haya roto el maleficio y que, por fin, en los congresos de americanistas, se traten asuntos que afectan a la América de lengua española y portuguesa en clave filosófica.

Hay que señalar que este esfuerzo ha sido correspondido por otros profesionales, como Javier Pinedo desde Talca (Chile), Carmen Elena Villacorta (El Salvador), Lucía Alicia Aguerre (México D.F.), Eduardo Bermúdez y René J. Campos de Colombia o Dailor do Santos de Brasil. No podemos dejar de nombrar a Hugo Biagini, un nombre clásico y comprometido con los asuntos del cono sur. Podríamos citar más nombres, incluidos los asistentes desde España que se han ido incorporando progresivamente en estos últimos años.

Muchos fueron los temas abordados en este simposio que contó con un nutrido grupo de asistentes en el marco de un Congreso multitudinario que da idea del interés que suscitan los temas americanos en nuestro tiempo.

Viena era un lugar de referencia para no eludir planteamientos históricos que han afectado a la recepción o interrelación de corrientes de pensamiento o autores que han transitado ambos continentes. Así sucedió en bastantes de las exposiciones: Pedro Ribas lo hizo con el Marx preocupado e interesado por la figura Bolívar pues no olvidemos que el gran evento político del XIX fue el surgimiento de las repúblicas americanas, cuya lectura, a su vez, fue posteriormente interpretada por otros en una larga cadena. Gemma Ixchel, a su vez, se preocupó por las relaciones de la hermenéutica de Paul Ricoeur y la realidad americana tomando a Zea como referencia. Y hubo aportaciones bien novedosas como la que hicieron los amigos colombianos desde Barranquilla sobre la recepción de la filosofía moderna en Colombia con anterioridad a la llega de *Revista de Occidente.* No faltaron intervenciones sobre la memoria y así lo hicieron Jorge Novella, muy concienciado por la propia situación española; o Dailor do Santos quien ofreció una posición doctrinal sobre la memoria como alternativa al tiempo de progreso.

La otra "alma" que convive con los planteamientos más históricos, aquella que aborda una línea más americana, presentó varias intervenciones que se centraron en una perspectiva más comparatista o sobre el panamericanismo con el tema de una sola América al fondo, bien desde posiciones más ortodoxas o en la línea alternativa que presenta Biagini desde el grupo del corredor de las ideas que trabaja desde hace años.

En este y en otros simposios gemelos, pues en esta ocasión fueron tres los que tuvieron a la filosofía como forma de aproximación, se abordaron lógicamente cuestiones más relacionadas con el indigenismo o con aspectos culturales de tradiciones propiamente americanas en una línea muy próxima a la antropología. Todo ello va generando un material y una forma de trabajo, al tiempo que pone en relación a profesionales de la filosofía de distintos países que pueden contrastar no solo sus métodos de trabajo sino conocer autores y temáticas apenas descubiertos.

Así pues, este esfuerzo iniciado al alimón desde España y México por los colegas mencionados al inicio, merece apoyo para su continuidad, por ser esta una cualidad imprescindible para obtener resultados constatables en la investigación de nuestras realidades históricas y, no menos, en la construcción de modelos de racionalidad que permitan realidades políticas y culturales de un mundo nuevo (dicho en este orden). Quizá falta aún, lógicamente, esa solera que dote de mayor unidad a los trabajos presentados o falta, inevitablemente, la construcción de un grupo que supere los trabajos individuales, interesantes pero aún voluntariosos.

Mas para esos sirven los simposios y estas reuniones científicas y, con seguridad, de perseverar, se conseguirán estos objetivos. La filosofía del mundo iberoamericano lo necesita.

J.L.M.

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

Apdo. de Correos 3185. 28080 Madrid (enviar por correo a la atención del Sr. Secretario)

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: .....

ORDEN BANCARIA (para el Sr. Tesorero)

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

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