# Revista de Hispanismo Filosófico

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 19 - septiembre, 2014 - 10 euros

# S U M A R I O

**PRESENTACIÓN** *5*

**ARTÍCULOS**

SEBASTIÁN PINEDA BUITRAGO
*Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14* *11*

NATALIA BUSTELO
*Eugenio D'Ors en la Argentina. La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el Colegio Novecentista y la agrupación Córdoba Libre* *33*

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA
*Analítica de la vida humana: apuntes sobre la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar* *55*

F. XAVIER VALL SOLAZ
*Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)* *71*

CARLOS OLIVA
*Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana* *101*

PEDRO CALAFATE
*A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)* *119*

**NOTAS**

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
*50 Años de Fondo de Cultura Económica en España. Una apuesta decidida por la Filosofía en Lengua Española* *147*

RAMÓN ÍMAZ FRANCO
*Eugenio Ímaz: un filósofo reunido* *159*

MARI PAZ BALIBREA
*Carlos Blanco Aguinaga (1926-2013). In memoriam* *165*

DIEGO NÚÑEZ RUIZ Y PEDRO RIBAS
*Carlos París: In Memoriam* *169*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
*Luis Villoro: filósofo de la Justicia, la Democracia y la Libertad (1922- 2014). In memoriam* *175*

MIECZYSLAW JAGLOWSKI
*Eugeniusz Górski (1947-2013). In memoriam* *183*

HELIO CARPINTERO
*José Luis Pinillos Díaz (1919-2013). In memoriam* *187*

**RESEÑAS** *191*

**INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES** *351*

**Consejo de Redacción:**

Director: José Luis Mora García (UAM, España)
Secretario: Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC, España)
Secretarios Técnicos: Elena Trapanese (UAM, España); Rodolfo Gutiérrez (UCM, España); Roberto Dalla Mora (UAM, España); Gemma Gordo Piñar (UAM, España).

Vocales: Tomás Albaladejo, Juana Sánchez-Gey Vanegas y Gabriel Aranzueque por la Universidad Autónoma de Madrid (España); José Luis Villacañas Berlanga, Rafael V. Orden Jiménez y Ramón Emilio Mandado por la Universidad Complutense de Madrid (España); Roberto Albares Albares y María Martín Gómez por la Universidad de Salamanca (España); Cristina Hermida del Llano y Pedro Ribas 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 Colonello (UNIBA, 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 (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (Universidad de Turín, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, Estados Unidos), Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia), Diego Núñez Ruiz (UAM), Mª del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernborn, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad François Rabelais, Francia), Luis Vega Reñón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

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

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

© 2014 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:**

Sebastián Pineda Buitrago
*(El Colegio de México)*

Natalia Bustelo
*(Universidad Nacional de La Plata)*

José Emilio Esteban Enguita
*(Universidad Autónoma de Madrid)*

F. Xavier Vall Solaz
*(Universitat Autònoma de Barcelona)*

Carlos Oliva
*(Universidad Nacional Autónoma de México)*

Pedro Calafate
*(Universidade de Lisboa*
*Centro de Filosofia da UL)*

José Luis Mora García
*(Presidente de la AHF)*

Ramón Ímaz Franco
*(Universidad Nacional de Educación a Distancia)*

Mari Paz Balibrea
*(University of London)*

Diego Núñez Ruiz
*(Universidad Autónoma de Madrid)*

Pedro Ribas Ribas
*(Universidad Autónoma de Madrid)*

Ambrosio Velasco Gómez.
*(Instituto de Investigaciones Filosóficas*
*Universidad Nacional Autónoma de México)*

Mieczyslaw Jaglowski
*(Universidad de Olsztyn)*

Helio Carpintero
(*Real Academia de Ciencias Morales y Políticas)*

Este número se edita con la ayuda
de la Universidad Autónoma de Madrid,
de la Universidad Complutense de Madrid,
de la Universidad de Salamanca,
de la Universidad de Guanajuato,
y del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa

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

# Lector…

Más bien… QUERIDO LECTOR… El tiempo ha pasado desde aquel 1914 y quienes ahora leemos lo hacemos desde un tiempo que ha aprendido de aquella generación que confió en recuperar un saber basado en un concepto austero, algo distante del lector real, pero que no quiere ya prescindir de las buenas maneras ni de la cercanía y ello nos obliga a ser más próximos al interlocutor. LECTOR fue el primero de los conceptos que fijó don José al presentar su "programa" académico en 1914. Nosotros sabemos hoy que a este "concepto" no le hace mal ser apreciado e, incluso, hasta ser querido.

Fue aquella una generación que confió, con Ortega y Gasset como abanderado, en recuperar el instrumento que define a la filosofía como saber. Y pensó en hacerlo tras la crisis de fin de siglo y la literaturización de la filosofía, llevada a cabo por quienes optaron, voluntariamente o exigidos por las circunstancias, es decir, los modernistas, por formas literarias para dialogar con la filosofía. Ninguno de quienes le precedieron en esta aventura fueron filósofos profesionales: ni Unamuno, ni Azorín, ni Baroja, ni Ganivet… Sí lo había sido Salmerón a quien sustituyó en la cátedra pero poco contaba ya a estos efectos. Si contaban y mucho otros institucionistas que se fueron sumando a la propuesta orteguiana. Quizá, por eso, quiso presentarse de esta manera, sin figura retórica alguna que sonara a confianza. Ciertamente, luego el propio Ortega tomó una senda que sí nos invitaba a presentar a ese lector como querido. Y así lo hacemos.

Parecía, entonces, llegada la hora de recuperar el concepto, pues así lo dijo enseguida Ortega: "Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto" porque una vez tenemos la "primera vista de una cuestión, ¿por qué no hemos de aspirar a una segunda y a una tercera vista?" Apenas dejó pasar la oportunidad en la "Meditación Preliminar" de su bien famoso libro, *Meditaciones del Quijote*, para señalar cuál era su posición y quién sostenía el mango que guiaba el proceso. Ese "LECTOR", expresión austera y seca, decíamos, era una llamada a la atención de quien debía tener la mente despierta para lo que habría de leer a continuación.

Mas el propio Ortega cayó pronto en la cuenta de que esa razón, si no quería formalizarse en exceso y, por consiguiente, volverse inútil para la consecución de los objetivos de esa segunda o tercera mirada que se le exigía, olvidando la primera, debía apellidarse. Ya nunca más la razón ha podido prescindir de apellidos que expresen la necesaria mediación con la realidad. Él mismo se apresuró a acuñar la expresión "razón vital", pues se ponga como se ponga la razón, de lo que no puede prescindir es de "la posesión de las cosas" y eso le llevó a confesar su alejamiento del "dogma hegeliano" que habría hecho "del pensamiento sustancia última de toda realidad". Algo simplificaba aquí las cosas al enjuiciar la propuesta hegeliana el joven treintañero pero seguramente no erraba en el fondo y, sobre todo, quería fundar la instalación del ser humano en la realidad, ¿en las cosas?, podríamos preguntarnos, y hacerlo de otra manera y sobre otros supuestos.

Parecía todo controlado con la expresión "razón vital" que podría haber sido "vida racional", ¿o no?, mas esta inversión le hubiera llevado directamente de nuevo a la literatura como Unamuno se fue al "hombre de carne y hueso" y él quería ejercer desde la cátedra de Metafísica. Esa posición le dejaba ver con claridad que sin el concepto no hay lugar ideal y, por consiguiente, que "no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa" y saberlo era considerado fundamental por el joven profesor para construir una nueva nación. Llevaba razón, nunca mejor dicho.

Mas en los tiempos de crisis siempre ha surgido el debate sobre la novela. Porque la novela moderna nació como la necesaria respuesta a aquella crisis de comienzos del Barroco. Ortega no pudo estar ajeno a este debate por cuanto 1914 fue un año de inflexión en la racionalidad europea. Recuérdese a Luckács, Bajtin y a otros intelectuales que participaron de esta misma revisión. Como buen ateneísta y amigo de Francisco Navarro y Ledesma ("Cómo se hizo el Quijote", conferencia de 30 de abril de 1905, *Don Quijote en el Ateneo de* Madrid. Ed. de Nuria Martínez, Madrid, 2008, p. 102) había leído los textos que, con motivo del centenario de la primera edición de *El Quijote,* tuvieron lugar en la "docta casa" y por él sabía que "la patente de vida más enérgica, más original, más alegre, más demostrativa del dominio de sí mismo y de la galanura y contento y lozanía de su alma la escribió Cervantes, componiendo el maravilloso, el donosísimo, el archimoderno, el suelto, el ligero, el agudo prólogo del *Quijote*" …y la novela entera, tenemos que añadir. No podía, pues, prescindirse de meditar sobre el significado de la novela, y sobre lo que suponía tener a Cervantes a la espalda, y a ello hubo de dedicar la "Meditación Primera". En verdad, ya no pudo olvidar nunca Ortega y Gasset esa reflexión que extendió a su polémica con Baroja, a su proyecto sobre los "Nova novorum" y en el que se vio rebasado, –dicho en el sentido en que los mexicanos utilizan este verbo– por escritores de la generación siguiente. No funcionó la conceptualización de la novela; por el contrario, la razón se vio arrastrada a territorios que no había frecuentado y cuando su discípula María Zambrano se acercó al maestro indicándole tímidamente otro camino, el de la "razón poética", don José notó enseguida que no era tan fácil la tarea que se había propuesto o que no era posible afrontarla desde una sola dimensión, por más que todos, o sea, todos en los años veinte, reconocieran el valor de su obra. La reacción, al parecer airada, le delató. Rosa Chacel que terminó siguiendo, a su vez, otro de los posibles caminos, el de la "poética racional", es decir, el de la vida racional, escribiría años después, tras el fallecimiento de Ortega (*La Nación,* 19 de febrero de 1956), acerca del impulso dado por el maestro, e incluso de la provocación que no dudó en llevar a cabo, aun sabiendo que el remolino le podía afectar. Aquella expresión, aparentemente sencilla, inocua, de la razón vitalizada, tonificada, se mostró tan decisiva como arriesgada. Lo escribió la propia Chacel: "Si Ortega se hubiese limitado a ilustrarnos profesoralmente, se le habría apreciado en su justo mérito, sin huracanes de pasión. Pero los huracanes soplaron siempre alrededor de Ortega porque, no contento con darnos la sabiduría, se propuso alcanzar para nosotros, contra la voluntad de los viejos Manes, la belleza." El precio lo pagó él mismo y buena parte de sus discípulos como es bien sabido.

No es casual que, con palabras no tan diferentes, Francisco José Martín ["Filosofía y Literatura en Ortega. (Guía de perplejos de filosofía española) en *Guía Comares de Ortega y* Gasset. Edición de Javier Zamora, Granada, 2014, pp. 171-188] se refiera a

la "cierta desconfianza" que se produjo "alrededor de Ortega, cierta oscura prevención ante el brillo radiante de su verbo, un fondo de inconcreta sospecha, una inquietud derivada de una denuncia no hecha, pero aceptada, una suerte de subterránea corriente de desafección que iba a discurrir paralela a la de la superficie de su éxito en el espacio intelectual de su tiempo."

Ahora se comprenderá la conveniencia de dirigirse al LECTOR de manera menos distante, es decir, de hacerlo en positivo, de manera más amable, para incorporarlo así a la propia reflexión y a la misión que nos proponemos. Y no es otra que la propia misión orteguiana, cien años después, la de revitalizar la lengua española como lengua filosófica, a lo que Ortega contribuyó de manera muy importante pero hacerlo, ya en el siglo XXI, de la mano de otros escritores de los que no puede prescindirse pues son esos QUERIDOS LECTORES quienes también escriben; hacerlo leyendo a Ortega y, junto a él, a otros a quienes no puede dejar de reconocerse. No puede olvidarse ningún siglo, ni el Renacimiento en el que se formó Cervantes, ni el Barroco en que escribió con Gracián, ni quienes continuaron en los siglos posteriores con prosa tersa y verso denso hasta quienes habitan estos comienzos del siglo XXI.

Y junto a esta primera gran aportación, reconozcamos la de contribuir a la institucionalización de la filosofía. Sin duda, José Ortega y Gasset, con Manuel García Morente y los discípulos nacidos en torno a los primeros años del siglo XX, hicieron un esfuerzo por dotar de continuidad a la filosofía, imprescindible para que cumpla su misión en la construcción de las personalidades individuales tanto como en la colectiva, o sea, esa misión nacional antes mencionada. Era volver a la misión que le encargaron a Sanz del Río, un hombre nacido otros cien años antes, en 1814, cuando le enviaron a Alemania en 1843 para que atendiera las razones de la continuidad de las instituciones de aquel país. Lo reconocería el propio Ortega en el famoso prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Brehier cuando enfatizó sobre la necesidad de continuidad y altura de los tiempos. Claro que sabemos que fueron los exiliados los portadores de esa enseñanza y la pusieron en práctica allá donde se encontraron. Fue en la diáspora, lo que quiere decir que no fue posible la continuidad… entonces. No habían llegado a tiempo.

Han pasado los años, un siglo desde *Meditaciones del Quijote*, algo menos desde el gran proyecto de la Facultad de Filosofía, y la propuesta sigue en pie. Nuevos tiempos de crisis, no como aquellos de hace un siglo, sino de otra naturaleza, en otras "circunstancias", pero con la misma exigencia por pensar de qué concepto debemos hablar ahora, qué tipo de apellido debe acompañar a la razón para hacerla reconocible y habitable a la "altura de nuestro tiempo". Ya decía Marías que la manera de ser orteguiano no residía en la fidelidad repetitiva sino en mantener a la razón próxima a los nuevos pálpitos de la vida. Eso requerirá de nuevas aproximaciones a otros ámbitos problemáticos, como lo hizo Ortega con la literatura, con las ciencias naturales, con las sociales… con la realidad política o con otras realidades: la cultura misma que hoy se torna plural y nos conduce por caminos de transculturalidad como nueva forma de cosmopolitismo o de pluralidades que plantean nuevos retos a los deseos legítimos de unidad que nunca debe agostar la vida. Nos lo dijo Ortega: "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida", porque, en verdad, debemos añadir, ella es parte sustancial de la vida. Esto sí nos queda cien años después.

Es el tiempo en que el lector se encuentra con este número 19 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* que pretende continuar esa doble misión de potenciación de la lengua y de crear las redes necesarias para que la filosofía iberoamericana, los pueblos peninsulares, los americanos, y todos quienes la cultivan en cualquier lugar del mundo, tengan un punto de encuentro y se sientan miembros de una comunidad científica sin renunciar al afecto.

Así pues, QUERIDOS LECTORES, con gratitud mostramos la incorporación de dos universidades no solo a la financiación sino, sobre todo, al apoyo a este proyecto que tiene vocación –la tuvo siempre– de ser una malla de hilos visibles entre quienes investigamos en este campo del pensamiento filosófico que colinda con otros desde su interés por la historia en cuanto esta nos hace comprensible el presente y deseable el futuro. Gracias, pues, en nombre de todos los socios y de los queridos lectores, a la mexicana Universidad de Guanajuato y a la portuguesa Universidad de Lisboa. Javier Corona y Aureliano Ortega han sido los artífices en la "capital cervantina de América"; Pedro Calafate lo ha sido como director del Centro de Filosofía de la Universidade de Lisboa. Con esta presencia incorporamos, con más determinación, la lengua portuguesa pues su pensamiento y producción filosófica son parte de una misma familia de reflexiones y respuestas a los retos que la historia nos ha ido marcando.

Por ser fieles, desde hace ya muchos números, no debemos dejar de actualizar nuestro agradecimiento a las tres universidades españolas cuyo apoyo económico y, sobre todo, confiado en el trabajo que realizamos, es un estímulo imprescindible: Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Salamanca. A sus rectores y a las personas que gestionan los servicios de publicaciones nuestra enorme gratitud.

Seis son los artículos que incorpora este número 19, cinco de ellos en torno a ideas emanadas de las expuestas aquí en torno a Ortega y su contexto histórico: "Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14" de Sebastián Pineda; "Eugenio D'Ors en la Argentina. "La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el Colegio Novecentista y la agrupación Córdoba Libre" de Natalia Bustelo; "Analítica de la vida humana: Apuntes sobre la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar", de José Emilio Esteban Enguita; "Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)" de F. Xavier Vall; y, finalmente, el que firma Carlos Oliva sobre "Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana". En el sexto, Pedro Calafate desarrolla un tema de enorme interés para las letras peninsulares al que no siempre hemos estado atentos: "A Escola Ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)". Un completo cuadro de investigaciones de primera mano que agradecemos a sus autores pues suponen aportaciones de enorme interés para el mejor conocimiento de la herencia del 14; y en el caso del artículo de Pedro Calafate porque en estos tiempos de crisis la recuperación de esa línea de pensamiento adquiere valor sobreañadido.

Entre las notas hemos incorporado una que consideramos imprescindible: la dedicada a Fondo de Cultura Económica, la editorial que apoyó esta revista desde sus primeros pasos, y cuya aportación a las letras españolas desde la matriz mexicana y la filial española se ha convertido en un referente imprescindible tras ochenta años de vida, cincuenta de ellos en España; la dedicada a la edición de las *Obras Completas*

de Eugenio Ímaz que firma Ramón Ímaz Franco en una interesante aproximación a la figura de este vasco a quien la historia del pensamiento español no ha hecho aún la suficiente justicia, aunque cuente ya con varios estudios de su interesante trayectoria como pensador y traductor. Como siempre, la revista es respetuosa con los amigos, colegas y maestros que han fallecido en el último año. En este número figuran los nombres de algunos muy queridos y muy reconocidos: Carlos Blanco Aguinaga, Carlos París, Luis Villoro, Eugeniusz Gorski y José Luis Pinillos. Quedan en estas páginas una parte de sus testimonios desde el recuerdo de quienes les conocieron y se formaron con ellos.

Y, como siempre, la revista incluye una completa información de los libros publicados en este campo de conocimiento a lo largo del último año y medio o dos años. La lista es muy larga y da cumplida cuenta del cultivo e interés que suscitan autores y temas de la tradición filosófica del pensamiento peninsular y de América. En este sentido, sobresale el impulso con que cuenta el hispanismo entre jóvenes investigadores italianos y, también, en departamentos del Reino Unido, de Francia y de otros países europeos.

El número se completa con la información de las tesis doctorales leídas en 2013 y el primer semestre de 2014, en buen número como puede apreciarse, y crónicas de algunas de las más importantes reuniones científicas. Contamos con la generosidad de quienes informan de todo ello para dejar testimonio de una vida intelectualmente muy rica a pesar de las dificultades.

La situación actual no facilita empresas intelectuales como la que representa esta revista, mas la generosidad y el esfuerzo personal la hacen posible. Gracias a todos quienes nos envían artículos, a los evaluadores, a quienes redactan notas e informaciones y a quienes ayudan en la composición de la revista. Para este número, el trabajo de Antolín Sánchez Cuervo, secretario, y de los secretarios técnicos, Elena Trapanese, Rodolfo Gutiérrez, Enrique Ferrari, Roberto Dalla Mora y Gemma Gordo, que se ocupa de los asuntos relacionados con bases de datos, ha sido decisivo. Sencillamente decisivo. Muchas gracias.

**José Luis Mora García**
*Consejo de Redacción*

ARTÍCULOS

# Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14

## *A Mexican Point of View on Spain: Alfonso Reyes and the Generation of 1914*

SEBASTIÁN PINEDA BUITRAGO
*El Colegio de México*
spineda@colmex.mx

**Resumen**: El propósito de este trabajo es circunstanciar la década madrileña de Alfonso Reyes (1914-1924) en relación con las generaciones españoles del 98 (Miguel de Unamuno, "Azorín", Valle-Inclán, Pío Baroja) y especialmente del 14 (José Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna, Eugenio d'Ors, etc.) Además de amistar con todos ellos, el escritor mexicano compartió la crisis o decadencia de España (en su caso se unía la de México, al ser exiliado por la Revolución) y la convicción de modernizar o "europeizar" la literatura en lengua española. Por cuanto escribió la mayor parte de su obra creativa en Madrid entre 1914 y 1924, Alfonso Reyes se convirtió también en un referente de modernidad para la intelectualidad hispanoamericana. Con el tiempo llegó a ser, como Unamuno y Ortega, un maestro para la comunidad pensante de México y del resto de naciones de habla española.
**Palabras clave:** Alfonso Reyes, Generación del 98, Generación del 14, Revolución Mexicana, Ensayo español, Ensayo mexicano.

**Abstract:** The purpose of this paper is to examine Alfonso Reyes's exile in Madrid between 1914 and 1924 in relation with the Spanish generation of 1898 (Miguel de Unamuno, "Azorín", Valle-Inclán, Pío Baroja) as well as of 1914 (José Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna, Eugenio D'Ors, etc.). Reyes achieved a friendship with these Spanish counterparts, because he shared with them a time of national crisis –in his case he had to flee from the Mexican Revolution in 1913. Reyes was also very aware of the need to modernize the Spanish language literature. That is why Reyes, like Unamuno and Ortega, became a reference of *modernity*, a literary *master* for the intellectual community both of Mexico and the rest of Hispanic American countries.
**Keywords:** Alfonso Reyes, Generation 1989, Generation of 1914, Mexican Revolution, Spanish essay, Mexican essay.

### 1. El exilio madrileño de Alfonso Reyes

La década madrileña de Alfonso Reyes fue tan vivaz y rica en consecuencias que se trata del contacto cultural más importante entre un escritor mexicano y la intelectualidad española en la primera mitad del siglo XX. Cuando Reyes

llegó a Madrid el 2 de octubre de 1914, España experimentaba un cierto esplendor intelectual. Se puede apreciar al leer la lista de algunas de las obras publicadas durante aquel año de quienes encabezaban la generación del 98 y la del 14: *Niebla*, de Miguel Unamuno; *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote*, de José Ortega y Gasset; *Platero y yo*, de Juan Ramón Jiménez; *Jardín umbrío*, de Ramón del Valle-Inclán; *Al margen de los clásicos*, de Azorín (pseudónimo de José Martínez Ruíz); *Ex votos*, *El rastro* y *El doctor inverosímil*, de Ramón Gómez de la Serna; *Los caminos del mundo*, de Pío Baroja; *Flos sophorum* y *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, de Eugenio d'Ors. En menor o mayor grado el mexicano amistó con todos ellos, y se unió a la convicción común de modernizar o "europeizar" España, lo hispánico.

Por cuanto escribió la mayor parte de su obra creativa en Madrid entre 1914 y 1924, Alfonso Reyes se convirtió también en un referente de *modernidad* para la intelectualidad hispanoamericana. Con el tiempo llegó a ser, como Unamuno y Ortega, un maestro para la comunidad pensante de México y del resto de naciones de habla española. Era inevitable que las ondas de este esplendor intelectual español alcanzaran a Hispanoamérica y se propagaran velozmente. Compartimos una lengua en común (un mismo campo electromagnético) y la crisis de España de 1898 era, en el fondo, la cúspide de una serie de crisis del ex imperio español que se extendía a las demás naciones de habla española, partes de ese viejo imperio.

En *Meditaciones del Quijote* (1914), publicada meses antes de la llegada de Alfonso Reyes a Madrid, Ortega reveló que nuestras circunstancias históricas equivalían a la otra mitad de nuestro ser: "Este factor de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo […] Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[1]. La expresión de si no salvo a mi circunstancia no me salvo yo, según Julián Marías, "encierra la razón filosófica de que Ortega se ocupe temáticamente de España, y también la justificación del patriotismo en general"[2]. Para la generación del 14, que Ortega lideró con la publicación de *Meditaciones del Quijote* y de *Vieja y nueva política*, la circunstancia candente de España era la *decadencia*, y el intento por salvar esa circunstancia, por superarla, caracterizó el tema central de sus ensayos.

El estallido de la Primera Guerra Mundial en el verano de 1914 contribuyó a acentuar esa sensación de *decadencia*, y hasta el sereno poeta Juan Ramón Jiménez recordaba que, si bien España se reservaba neutral en aquel conflicto, "a nosotros nos parecía que estábamos en los extramuros del mundo. Una sensación de lejanía, de sordera, de impotencia nos sobrecogía"[3]. Con patetismo sentenciaba Ortega que la neutralidad de su país en un conflicto de proporciones mundiales no era sino una prueba de que España había dejado de existir: "A este nombre responde una entidad geográfica, mas no un alma nacional, un espíritu colectivo que pueda llevar el nombre de patria"[4].

---

[1] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 76-77.

[2] Marías, J. "Introducción (nota 52)", a Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote, o. c.*, p. 77.

[3] Citado por Menéndez Alzamora, M., *La generación del 14: una aventura intelectual*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2006, p. 262.

[4] Ortega y Gasset, J., "Borrador del prospecto", *Escritos políticos I*, *OC X*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 247.

Con menos patetismo pero más realismo, el 19 de octubre de 1914 Pedro Henríquez Ureña le escribía desde La Habana a Alfonso Reyes, cuando éste acababa de auto-exiliarse en Madrid tras el recrudecimiento de la Revolución mexicana:

> México ha dejado de existir. Allí no hay gobierno, ni propiedad privada, ni existencia individual jurídica, ni tribunales, ni registro civil. Se han destruido millones en valor de inmuebles en sólo la capital. Fenómeno único en las guerras civiles de América y que en las del mundo sólo hace recordar la inevitable Revolución Francesa. […] ¿Qué surgirá de este extraño desastre? ¿Volverá a haber civilización en México?[5].

México, para Pedro Henríquez Ureña, había dejado de existir en 1914 con el triunfo de la Revolución constitucionalista de Venustiano Carranza, cuando las multitudes bravías de a caballo invadieron la capital sin saber muy bien lo que querían, como lo delata el encuentro entre Pancho Villa y Emiliano Zapata en el palacio de Chapultepec. La vieja aristocracia mexicana había huido, y con ella buena parte de sus intelectuales. Para Alfonso Reyes, uno de esos exiliados, México ya había dejado de existir el día en que mataron a su padre: el 9 de febrero de 1913, en vísperas de la conspiración para derrocar el gobierno revolucionario (legítimamente constituido) de Francisco I. Madero. En su texto "Oración del 9 de febrero", el escritor mexicano sentenció: "Todo lo que salga de mí, en bien o en mal, será imputable a ese amargo día"[6]. Me pregunto si no podría hablarse, por lo tanto, de una *decadencia mexicana* para la circunstancia de la generación del Ateneo de la Juventud, contemporánea a la generación española del 14. Sólo que la *decadencia* de México fue aun mucho más honda que la de España. Y otorgó otras *honduras* a la obra de Reyes, distintas a las de Ortega, y distintas también a la obra de sus colegas mexicanos como José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán.

No era tan fácil, en el caso de Reyes, el lenguaje efectivo, directo y enfático de Ortega. Parte de su *reticencia poética* obedecía a que su padre, el general Bernardo Reyes, no sólo había sido el fiel gobernador de los estados del norte de México durante la dictadura de Porfirio Díaz y el candidato más apto para sucederlo si se hubiera presentado en las elecciones de 1910. También estuvo detrás del golpe militar para derrocar al gobierno *revolucionario* de Madero, y aunque cayó asesinado antes de que se consumara el golpe de Estado, su nombre quedó asociado a los victimarios, al dictador Porfirio Díaz y al golpista Victoriano Huerta, es decir, a los enemigos de la Revolución, a los reaccionarios, a los *malos*. Los *buenos*, en cambio, se convirtieron en nombres de calles y monumentos: Madero, Zapata, Villa y Carranza. Detenerse demasiado en las intenciones de su padre para derrocar a Madero, conspiración en la que también participó su hermano Rodolfo Reyes, le hubiera impedido a Alfonso Reyes insertarse en el discurso hegemónico que dominó en México a lo largo del siglo XX, el de la Revolución. Prefirió sublimarlo, según Octavio Paz, a través de la escritura de su poema dramático *Ifigenia cruel* (1923):

---

[5] Henríquez Ureña, P., y Reyes, A., *Epistolario íntimo (1906-1946),* tomo II, recopilación de Juan Jacobo Lara, Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1983, p. 81.

[6] Reyes, A., "Oración del 9 de febrero", *Memorias*, *OC XXIV*, México, FCE, 1990, p. 39. [Este texto fue escrito en Buenos Aires en agosto de 1930, pero que dejó inédito en vida y que sólo se publicó póstumamente].

> Quizá no sea innecesario recordar que este poema es, entre otras muchas cosas, el símbolo de un drama personal y la respuesta que el poeta intentó darle. Su familia pertenecía al *ancien régime*. Su padre había sido ministro de la guerra del gobierno de Porfirio Díaz y su hermano mayor, el jurista Rodolfo Reyes, era un profesor universitario y un polemista de renombre. Ambos fueron conservadores y enemigos del gobierno revolucionario de Madero […] Así, la situación de Alfonso Reyes no era muy distinta a la de Ifigenia: el hermano le recuerda que la venganza es un deber filial; y rehusarse a seguir la voz de la sangre es condenarse a servir a una diosa sanguinaria –Artemisa en un caso, la Revolución mexicana en el otro. Ifigenia decide quedarse en Táuride, y Reyes se pone al servicio del régimen revolucionario[7].

Pero no fue de un día para otro en que Reyes se puso al servicio del régimen revolucionario. De 1914 a 1919 no tuvo ningún vínculo con el gobierno mexicano. Sólo hasta 1920, cuando el movimiento de Álvaro Obregón, Adolfo de la Huerta y Plutarco Elías Calles derrocó el régimen de Venustiano Carranza, Reyes, gracias a la intervención de José Vasconcelos, entonces rector de la Universidad Nacional, se vinculó al cuerpo diplomático en la Legación de Madrid. De manera que no fue, como lo matiza el historiador Javier Garciadiego, "un exiliado político *voluntario*"[8]. Luego del triunfo del Ejército Constitucionalista de Carranza en julio de 1914, Reyes no pudo asomarse por México so pena de que lo mataran. Desde el 4 de diciembre de 1913, en el periódico *El Constitucionalista*, Carranza había expedido una ley según la cual se ordenaba castigar con la pena de muerte "[…] al general Victoriano Huerta, a sus cómplices, a los promotores y responsables de las asonadas militares operadas en la capital de la república, en febrero del corriente año [1913] [y] a todos aquellos que de una manera oficial o particular hubieran reconocido o ayudado, o en lo sucesivo reconocieren o ayudaren, al llamado Gobierno del General Victoriano Huerta"[9]. El haber aceptado del gobierno de Huerta el nombramiento de segundo secretario de la Legación de México en París en agosto de 1913 y, sobre todo, el ser el hijo del *reaccionario* general Bernardo Reyes, ¿no lo convertían, si volvía a México, en el más susceptible de ser fusilado?

Pasó un año triste en París entre agosto de 1913 y septiembre de 1914, sin escribir nada creativo como no fueran artículos de filología para la *Revue Hispanique*, que dirigía en la capital francesa el hispanista Raymond Foulché-Delbosc. El 15 de julio de 1914 el Ejército Constitucionalista de Carranza derrocó el gobierno golpista de Huerta, y todo el Cuerpo Diplomático mexicano acreditado en Europa quedó cesado. En agosto, en medio del estallido de la Primera Guerra Mundial, Reyes se vio despedido y sin sueldo, sin poder regresarse a México ni quedarse en un París asediado por las bombas alemanas. A principios de septiembre cruzó la frontera hasta San Sebastián en compañía de su esposa Manuela Mota y de su

[7] Paz, O., "El jinete del aire: Alfonso Reyes", *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano, OC IV*, ed. del autor, México, Círculo de Lectores-FCE, 2006, p. 228.

[8] Javier Garcieadiego, "Alfonso Reyes y España: exilio, diplomacia y literatura", en *Reyes, Borges, Gómez de la Serna. Rutas trasatlánticas en el Madrid de los años veinte*, comp. de Julio Ortega, México, Grupo Editor Orfila Valentini-TEC de Monterrey, 2011, p. 84. [Las itálicas son mías].

[9] Tomado de Ramírez Rancaño, M., *La reacción mexicana y su exilio durante la Revolución de 1910*, México, UNAM, 2002, pp. 5-6.

hijo en brazos Alfonso Reyes Jr. Desde allí decidió aventurarse a Madrid a probar suerte. Así se lo hizo saber a su amigo Pedro Henríquez Ureña:

> No me queda más que España. A México, jamás. Madrid es campo mediocre, pero ¿quién sabe? […] Quizá por aquí realizo el ideal de desvincularme de México por una era. Tengo cierta fe. […] Si logro algo, traslado allá mis libros en cuanto pueda y, desde luego, mi familia. Corro el riesgo inminente de morirme de hambre[10].

Llegó el 2 de octubre de 1914, desvinculado de cualquier político mexicano, sin bandera revolucionaria o anti-revolucionaria. Muchos años después, en *Historia documental de mis libros*, sus memorias, aseguró que su década madrileña correspondió, con rara y providencial exactitud, "a mis anhelos de emancipación. Quise ser quien era, y no remolque de voluntades ajenas. Gracias a Madrid lo logré"[11]. No fue fácil. Cuando llegó a Madrid encontró que una situación similar a la suya padecían Amado Nervo y Francisco A. de Icaza, escritores mexicanos que pertenecían a la Legación en España. Hurgando en la prensa de la época, Héctor Perea demostró varios gestos de solidaridad de intelectuales y políticos españoles hacia los refugiados mexicanos. El 26 de noviembre de 1915, por ejemplo, el diputado y director del diario *El Parlamentario*, Fernando de Antón del Olmet, pidió en una sesión de las Cortes ayuda económica para el poeta Amado Nervo, pues "comparte con Rubén Darío el prestigio de la intelectualidad literaria hispanoamericana […] tiene a orgullo llamarse español, descender de españoles, escribir en lengua española y ser para nosotros un hermano"[12]. Por su parte, Ortega y Gasset apoyó la propuesta del diputado Antón del Olmet, y en un artículo para *El Imparcial* del 4 de diciembre de 1915, consideró como "un gesto de hidalguía" concederle una pensión a Amado Nervo. Pero dos días antes, el 2 de diciembre de 1915, la editorial del semanario *España*, que Ortega dirigía, había ya sugerido más bien la posibilidad de integrar a la vida española a aquellos intelectuales mexicanos:

> […] es un hecho que las convulsiones mejicanas han traído al rezago español algunos hombres de aquella tierra dotados de excelentísimas fuerzas intelectuales y morales: son literatos, artistas, técnicos, etc. El desorden fatal de su patria los ha puesto impensadamente en difícil situación ante la vida. […] Nada de pensiones porque no se trata de inválidos. […] ¿No habría mejor medio de aprovechar esas fuerzas intelectuales dentro de nuestra sociedad? ¿No son acciones como esta que proponemos la verdadera política hispanoamericana, y todo lo demás retórica, y sobre todo, retórica mala? […] ¿No sería una obra española tratar a esos mejicanos en destierro de modo que España no sea tal destierro para ellos sino una ampliación de su pueblo[13].

---

[10] "Carta de AR a PHU, San Sebastián, 19 de septiembre de 1914", *Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña. Correspondencia I. 1907-1914*, ed. de José Luis Martínez, México, FCE, 2004, p. 478.

[11] Reyes, A., *Historia documental de mis libros*, *OC XXIV*, *o. c.*, p. 177.

[12] Citado por Perea, H., *La rueda del tiempo. Mexicanos en España*, México, Cal y Arena, 1996, p. 54.

[13] Citado por Perea, H., *ib.*, pp. 55-56. [La cita original está en "Editorial", *España*, 2 de diciembre de 1915, facsimilar I, p. 537].

Alfonso Reyes no sólo leyó esta propuesta de la editorial del semanario *España*, donde ya trabajaba enviando algunas reseñas cinematográficas, sino que la asumió de modo personal.

## 2. Diálogo sutil entre Reyes y Ortega

Los manuales y las historias literarias, al regirse por el concepto de "literatura nacional", pasan por alto los intercambios y contactos intelectuales transnacionales. La división entre literatura hispanoamericana y literatura española, por ejemplo, parece dejar en el limbo la obra de Alfonso Reyes. Por fortuna, un análisis puntilloso de *Cartones de Madrid*, su libro de estampas de la capital española publicado en 1917, demuestra una profunda afinidad con los escritores de la generación del 98 y del 14. *Cartones de Madrid* no supera las cien páginas, pero la cantidad de referencias poéticas, filosóficas, históricas y políticas –la densidad de datos detrás de cada referencia– fijan la realidad española con eficacia, sin prescindir de ciertos determinismos y lugares comunes. Por ejemplo, el séptimo texto de *Cartones*, "Manzanares y Guadarrama", recoge el proverbio madrileño "*Nueve meses de invierno, y tres de infierno*", para lamentarse de que el corto verano empañe –*africanice*– el *europeísmo* del resto del año. Maldice al pequeño río Manzanares de no ser un río navegable como los de Francia, para darle fluidez a los habitantes de la villa madrileña. La delgadez del río, la poca corriente, parece contagiar a sus *ribereño*s, más bien, de ese aire de estar siempre de vuelta, malhumorados. Maldice también la sierra del Guadarrama por no apaciguar el calor del verano, y por aumentar el invierno con un viento seco que produce una tos carrasposa, de donde viene la "articulación profunda de la *j* española"[14]. Estos lugares comunes, que él parodia, son una defensa al mundo de las apariencias, del yo y mis circunstancias orteguiano.

Ya antes, precisamente, Ortega había tocado en *Meditaciones del Quijote* los tópicos sobre el río Manzanares y la sierra del Guadarrama, tanto para parodiar los prejuicios positivistas en torno al clima y la geografía madrileña como para proponer –exigir– una mirada interior mucho más profunda sobre la realidad española:

> Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura: "salvar las apariencias, los fenómenos". Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea. Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad[15].

¿En la idea de Ortega de "salvar las apariencias, los fenómenos" de lo que lo rodea, no encuentra también Reyes, en *Cartones de Madrid*, un *logos* del Manzanares y del Guadarrama? En el artículo "Alfonso Reyes y la España del 27", publicado en el año 2002, Rafael Gutiérrez Girardot sugirió que *Cartones de Madrid* podía ser una

[14] Reyes, A., *Cartones de Madrid*, *OC II*, México, FCE, 1976.
[15] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, *o. c.*, p. 78.

respuesta a *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega, puesto que asumía la interpretación de la realidad española, no tanto desde la filosofía o sociológica, sino desde la tradición literaria[16]. Esto no le impidió a Reyes, según el crítico colombiano, analizar a su modo el contexto sociopolítico español. Ya el propio Reyes había dicho, en sus primeros "Apuntes sobre José Ortega y Gasset" (1916), que en *Meditaciones del Quijote* había visto un fin esencialmente político, no literario; que a Ortega le interesó ver el mundo no como él es sino como le convenía[17].

Con todo, ciertas afinidades entre la sensibilidad de Reyes y Ortega con respecto a la realidad española pueden comprobarse, sin necesidad de forzar nada, en algunos escritos de ambos, fechados entre 1914 y 1917, es decir, durante los años de la Primera Guerra Mundial. En el primer tomo de *El Espectador* (La Lectura, Madrid, 1916), lo que más celebraba Ortega de la narrativa de Pío Baroja también lo celebraba Alfonso Reyes: la capacidad de observación, condición que proponía como esencial para el auténtico escritor:

> El primer mandamiento del artista, del pensador es mirar, mirar bien el mundo en torno. Este imperativo de contemplación, o *amor intellectualis*, basta a distinguir la moral del Espectador de la que establecen los *activistas*, no obstante sus múltiples coincidencias[18].

Los *activistas*, se entiende, serían los políticos; el Espectador (con mayúscula), en cambio, sería el artista, el escritor, cuya primera intención sería elevar un reducto contra la política y compartir la voluntad de pura visión, de teoría. Reyes compartía bastante esta opinión de Ortega en la medida en que él también deseaba apartarse del activismo político, para observar bien el mundo en torno. La afinidad con Ortega la encontraba también en la conversación con él en los cafés madrileños, ya que según se lo contaba a Pedro Henríquez Ureña en una carta del 3 de julio de 1916, en Ortega encontraba al único "con quien siento que, entre palabras, se guiña mi alma"[19]. En el verano de 1916, recordaba Reyes en *Historia documental de mis libros*, Ortega le dio el consejo estético, el estímulo detrás del cual parece latir gran parte de su obra: "El secreto de la perfección está en emprender obras algo inferiores a nuestras capacidades"[20]. De ahí la brevedad de los textos de *Cartones*, *El suicida* y *El cazador*, tres de sus libros más madrileños.

---

[16] Gutiérrez Girardot, R., "Alfonso Reyes y la España del 27", en *Literatura hispanoamericana del siglo XX: mímesis e iconografía*, ed. de Guadalupe Fernández Ariza, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, p. 24. [Este libro reúne los trabajos del II Curso de Literatura Hispanoamericana del siglo XX, celebrado en la Universidad de Málaga entre los días 4 y 8 de marzo de 2002].

[17] Véase de Reyes, "Apuntes sobre José Ortega y Gasset", *Los dos caminos*, *Simpatías y diferencias. Cuarta serie*, *OC IV*, México, FCE, 1956, p. 260.

[18] Ortega y Gasset, J., "Ideas sobre Pío Baroja", *El Espectador I, OC II*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, p. 98. Véase también Ortega y Gasset, J., *Ensayos sobre la generación del 98 y otros escritores españoles contemporáneos*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 1981, p. 121.

[19] "De AR a PHU, Madrid 3 de julio de 1916", *Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña. Correspondencia I. 1907-1914*, *o. c.*, p. 263.

[20] Citado por Reyes, A., *Historia documental de mis libros*, *o. c.*, p. 193.

Cierta brevedad (¿inferioridad o perfección?) también acusan varios textos de Ortega de esta misma época. Hay uno en particular, titulado "Estética del tranvía" (*El Espectador-I,* 1916), que ha de haber inspirado el catorceavo texto de *Cartones de Madrid*, "La prueba platónica". En él, Ortega lamentaba el modo insistente y casi táctil con que el "macho ibérico" mira a la mujer en el tranvía, en vez de asumir una mirada más ética –por lo mismo más estética– basada en la contemplación platónica y hasta en los misterios poéticos sugeridos por Mallarmé[21]. Y en el texto "La prueba platónica", Reyes *preña* su mirada de esa estética y ética al contemplar las muchachas madrileñas paseándose por la Puerta del Sol en vestidos sueltos y primaverales. La filosofía de Platón le sirve de consuelo, para resignarse a amar sin poseer –a mirar y no tocar:

> Calle de Alcalá o de Toledo. Mujeres rudas o finas. Todas hermosas. Una tras otra con una frecuencia desesperante. Ritmo inagotable, melodía de ojos y cabelleras, marcha infinita de los pies. Un mareo, una fuga general de deseos, hasta que no os quedáis fríos y perfectos, como el mismo cristal. No conozco mejor prueba de la escala platónica que el ver desfilar por Madrid las mujeres bellas. Cada una pone una nota propia al concierto[22].

Para la generación del 14, la novela decimonónica a la manera de Balzac, Zolá o Pérez Galdós, se juzgaba agotada, pasada de moda y no despertaba ya fascinación. En "La voluntad del barroco", un ensayo publicado en el semanario *España* el 12 de agosto de 1915, y más tarde compilado en *El Espectador I* (1916), Ortega explicaba: "Ha dejado de interesarnos la novela, que es la poesía del determinismo, el género literario positivista"[23]. A mi modo de ver, Alfonso Reyes suscribió estas palabras de Ortega: nunca escribió una novela, y en sus libros de cuentos y ensayos yo no veo un narrador a la manera decimonónica, sino un ensayista de páginas breves que rehúye de los volúmenes largos y que, desde cierta introspección, prefiere lo conciso a lo abundante.

*El suicida* fue su primer libro publicado en España, en el tomo V de la editorial Cervantes, dirigida por Francisco Villaespesa y Luis G. Urbina. Se compone de diez textos breves que giran en torno al tema de la aceptación vitalista del mundo en contra de teorías fatalistas y suicidas. El primer texto alude *implícitamente* al suicidio del novelista español Felipe Trigo (1864-1916). Sólo que en ninguna línea del texto aparece el nombre de Felipe Trigo, ni tampoco el de *El médico rural* (1912), el título de una de sus novelas más conocidas entre la intelectualidad de aquel momento. Reyes omitió deliberadamente el nombre del suicida –de Felipe Trigo– para convertirlo en un ente de ficción, en una entidad abstracta, en una excusa para la divagación ensayística.

Muchos años después, en *Historia documental de mis libros*, admitió que se trataba de Felipe Trigo, del que nunca fue lector ni mucho menos admirador: "[…] apenas me documenté sobre él en un estudio firmado por H. Pescux-Richard (*Revue Hispanique*, 1913, XXVIII, Nº 74)"[24]. Eugenio D'Ors también ya había publicado un artículo bur-

[21] Véase de Ortega y Gasset, "Estética del tranvía", *El Espectador I*, *o. c.*, pp. 33-39.

[22] Reyes, A., *Cartones de Madrid, o. c.*, p. 78.

[23] Ortega y Gasset, J., "La voluntad del barroco", *El Espectador I, o. c.*, p. 98.

[24] *Ib.,* p. 224. [El texto al que se refiere Reyes, en efecto, está firmado por H. Peseux-Richard, "M. Felipe Trigo", *Revue hispanique: recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais*, t. 28, n. 74, 1913 , pp. 317-389].

lesco contra Felipe Trigo (antes de que se suicidara). El artículo de D'Ors, firmado con el pseudónimo Xenius, se titula "Il pensieroso, Le penseur y El preocupado / Noticias de la República de las Letras", y, en efecto, está publicado en el semanario *España* el 12 de enero de 1915. Lo curioso es que D'Ors no hace tampoco ninguna mención a Felipe Trigo en su artículo, como no sea por alusiones a su pose pesimista o fatalista:

> El Preocupado representa la Inteligencia paciente, a dos dedos quizá de la desesperación. *Le Penseur*, la *Inteligencia militante*, a punto de parto y de victoria. *Il Pensieroso*, la *Inteligencia triunfante*, al día siguiente de su triunfo. Que sabido es que el día siguiente al triunfo de la Inteligencia se llama Melancolía[25].

Por lo visto, al ser un novelista de mucho éxito entre las clases populares, Felipe Trigo no gozaba de mucha estima entre los círculos intelectuales, donde más bien era tomado con ironía y con burla. Reyes deducía, entre "burlas veras", que Felipe Trigo "no supo ligar unas frases con otras, ni unas páginas con otras. Pero sí unos libros con otros"[26]. Trigo era todo lo opuesto al ideario estético del mexicano: en lugar de seguir el secreto de la perfección artística (recuérdese el consejo que Ortega le dio a Reyes), "emprender obras algo inferiores a nuestras capacidades", este novelista populachero puso "su obra algo por encima de sus medios artísticos"[27]. El tiempo parece haberle dado la razón a Ortega y a Reyes: de ser un novelista de mucho éxito en su tiempo, Trigo está casi olvidado en el actual. De ahí que Reyes lo dejara sin nombre en *El suicida*.

## 3. Entre la voluntad y la noluntad

Efectivamente, los miembros de la generación del 14 exaltaron otro tipo de novelistas. Ortega se interesó particularmente por Baroja y Azorín, a juzgar por los sendos estudios que les dedicó en *El Espectador*. En las primeras novelas de Baroja, *Camino de perfección* (1901) y *El árbol de la ciencia* (1911), lo mismo que en las primeras de Azorín, *La voluntad* (1902) y *Antonio Azorín* (1903), yo creo encontrar argumentos y hasta entes de ficción bastante parecidos a los que plantea Reyes en *El suicida*. El choque entre las teorías de la aceptación y de la rebeldía, entre la vitalidad y el fatalismo, inundan, por ejemplo, *La voluntad*, esa rara novela de Azorín más cercana al ensayo que a la narración realista o naturalista. Yuste, el protagonista, se me antoja un precursor de la voz ensayística de *El suicida*:

> Yo soy un rebelde de mí mismo; en mí hay dos hombres. Hay el *hombre-voluntad*, casi muerto, casi deshecho por una larga educación en un colegio clerical, seis, ocho, diez años de encierro, de comprensión de la espontaneidad, de contrariación [sic] de todo lo natural y fecundo. Hay, aparte de éste, el segundo hombre, el *hombre-reflexión*, nacido, alentado

[25] D'Ors, E., Xenius, "Las obras y los días: *Il pensieroso*, *Le penseur* y *El preocupado*", en *España. Semanario de la vida nacional* Núm., 3, (12-II-1915), p. 8. Disponible en *Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional de España*: http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003360426&search=&lang=es [Consultado el 26 de marzo de 2014].

[26] Reyes, A., *El suicida*, *OC III*, México, FCE, 1996, p. 222.

[27] *Íd*.

> en copiosas lecturas, en largas soledades, en minuciosos autoanálisis. El que domina en mí, por desgracia, es el *hombre-reflexión*; yo casi soy un autómata, un muñeco sin iniciativas; el medio me aplasta, las circunstancias me dirigen al azar, a un lado y a otro[28].

El ente abstracto que encarna aquel novelista suicida [Felipe Trigo] también cautivó a Unamuno, a juzgar por la carta que, el 2 de junio de 1917, le dirigió a Reyes en acuse recibo de un ejemplar de *El suicida*:

> lo he leído y con provecho. Lo tomé con interés desde que empecé su lectura pues cuando se mató el pobre Felipe Trigo –el culto a la vida, así, con letra mayúscula, lleva a la muerte– pensé escribir sobre ello. Veo que tenemos muchas lecturas comunes y aficiones parecidas. He anotado algunos pasajes de sus ensayos con ánimo de comentarlos alguna vez. ¿Cuándo? No lo sé. Me gusta el género y me gusta como usted lo trata. Acaso haya demasiada literatura. Algo más de misticismo activo estaría mejor[29].

Claro: Felipe Trigo se parecía a Augusto, el protagonista de *Niebla* (1914), la novela o "nivola" de Unamuno. Augusto es uno de esos pseudo-intelectuales que a los treinta años no ha podido curarse del veneno de unos cuantos libros de metafísica barata y anacrónica. En el capítulo XXXI de *Niebla*, a punto de suicidarse, Augusto, indeciso, "ocurriósele consultarlo conmigo, con el autor de este relato"[30]. Es decir, el protagonista visita a su creador, a don Miguel de Unamuno, en su despacho de la Universidad de Salamanca. Pero Unamuno no lo deja suicidarse en vista de argumentos tan estúpidos. Le ordena, más bien, marcharse a su casa. En cualquier caso él, el autor, Unamuno, ya verá si lo mata o no. Y esta suerte de meta-literatura, en donde el protagonista y el autor se confunden y se enfrentan, late también en *El suicida*. Contra la *niebla* de cierta intelectualidad, Reyes hace un llamado incisivo a la acción y a la vida activa. Incluso al final del séptimo texto del libro, de "El misticismo activo", retumba cierto lenguaje marcial, de guerra, muy parecido al de los manifiestos futuristas de Marinetti:

> ¿Qué hacer para producir la catarsis, la onda del viento saludable? Echarnos a la calle cuanto antes, arrojarnos a un río, desbocar el auto, atropellar gentes, domar potros, ir de un hombre a otro, chocar con las cosas del mundo, desahogar, en fin, todo ese vaho y toda esa bruma en que naufraga la dignidad humana. No hay morbo psicológico que resista a una conflagración continental, a una guerra europea: los gases asfixiantes de las trincheras son menos dañinos que los de la chimenea doméstica[31].

¿A qué morbo psicológico se refería Reyes? ¿Acaso al "desgano" intelectual español, al aire de estar siempre de vuelta que ya había denunciado en *Cartones de Madrid* y que se patentizaba en la *neutralidad* de España frente la Primera Guerra Mundial? Me parece que sí, en especial, si se lo relaciona con lo que Unamuno llamaba por la

[28] Azorín, *La voluntad*, ed. de María Martínez del Portal, Madrid, Cátedra, 1997, p. 153-154.

[29] Unamuno, M. de, Carta a Alfonso Reyes, "Salamanca, 2 de junio de 1917", *Epistolario americano (1890-1936)*, ed. Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 435.

[30] Unamuno, M. de, *Niebla*, ed. de Germán Gullón, Madrid, Espasa-Calpe, 1995, p. 235.

[31] Reyes, A., *El suicida*, *o. c.*, p. 278.

misma época como la "noluntad" nacional. Los españoles, decía, sólo parecen querer que se les deje morir en paz. Morir, no vivir:

> España no quiere nada fuera de sí misma, es decir, no quiere nada. No quiere dominio territorial; no quiere dominio espiritual tampoco. No quiere soñar ensueños que dar a los demás. Duerme sin soñar. [….] No hay noluntad nacional, no hay conciencia nacional, porque no hay voluntad internacional, no hay conciencia internacional entre nosotros[32].

La guerra en el resto de Europa había removido el estancado ambiente intelectual español. Había, al menos, dividido a los intelectuales en germanófilos y aliadófilos. Alfonso Reyes se inclinó prudentemente, en particular, por lo anglófilo. De ahí su traducción de varios libros de G. K. Chesterton. Sólo que, como sabía que la raíz del problema había que cortarla con un cuchillo de la propia tradición hispánica, en *El suicida* propuso "el misticismo activo". Propuso, no la figura del fraile, sino la del soldado:

> En el centro de la vida –teórica al menos– del soldado hay un misticismo: el soldado como tipo ideal debe estar dispuesto a dejar ciudades y comodidades, familias y aun la vida misma al toque del clarín […]. Por oposición a este misticismo al aire libre, el misticismo de la celda es insano […]. El guerrero todo se da[33].

Al escribir lo anterior, ¿acaso pensaba en su padre militar? A los ojos de Dios, decía, merece más el asalto del soldado que la devoción del ermitaño. El misticismo de la celda, de quien permanece en el confort del cuarto, termina por ser otra manera del mal. Para él, "echarse a la calle es más santo que encerrarse en casa", puesto que no hay otra manera de ser útil y activo que sociabilizando[34]. ¿Acaso hablaba de sí mismo: un soldado –teórico al menos– que había abandonado su país en aras de abrirlo a otros aires culturales? Al consultar la correspondencia de Reyes durante estos días se advierte en sus cartas, en efecto, cierto tono *místico* como si la dedicación literaria fuera para él como una nueva *religión*. El 8 de noviembre de 1917 le escribía en estos términos al escritor cubano José María Chacón y Calvo:

> Estoy tan ocupado que tiemblo por mí sinceramente. Pronto le enviaré nuevas publicaciones mías. ¡Dioses! ¿Qué furia se ha apoderado de mí? Yo soy víctima de algo o de alguien que me va empujando por detrás. Digo como Horacio al Dios: ¿Adónde me llevas tan lleno de tu mismo?[35].

---

[32] Unamuno, M. de, "La noluntad nacional", *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, ed. de Christopher Cobb, Londres, Tamesis Book Limited, 1976, p. 13-15. [Artículo originalmente publicado en *El Imparcial*, 22-III-1915, es decir, por la época en que Reyes planeaba *El suicida*].

[33] Reyes, A., *El suicida*, *o. c.*, p. 274.

[34] *Ib.*, p. 276.

[35] Reyes, A., *Epistolario Alfonso Reyes – José M. Chacón y Calvo*, ed. de Zenaida Gutiérrez-Vega, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, p. 29.

Antes, en otra carta a Genaro Estrada, su único amigo estable dentro de la burocracia mexicana y quien más tarde facilitó sus nombramientos diplomáticos desde de la Secretaría de Relaciones Exteriores, le hacía una lista de todo lo que había escrito en Madrid durante 1917:

> Estoy fatigadísimo. Considere Ud. –que es diligente y sabe lo que cuesta el trabajo– lo que llevo publicado en un año (o hecho, y sin publicar, pero entregado al editor):
> *1. Visión de Anáhuac* (Convivio, Costa Rica).
> *2. El Suicida*.
> 3. [traducción de] *Ortodoxia*, de Chesterton. ([editorial] Calleja).
> 4. [edición y prólogo] del *Arcipreste de Hita* (Calleja. ¿Lo tiene Ud?)
> 5. [biografía de] *Fray Servando*.
> 6. [traducción de] *El Derecho Internacional del porvenir*, del francés de Alejandro Álvarez, que fue un compromiso con Fombona, y traduje yo solo, aunque aparecerán su nombre y el mío.
> 7. [prólogo de] *El Peregrino en su patria*, de Lope (Casa Nelson, Edimburgo. No sé cuándo saldrá. Ni pruebas tengo aún).
> 8. [edición y prólogo de] Juan Ruiz de Alarcón, *La verdad sospechosa* y *Las paredes oyen* ("La Lectura". Se imprimirá por octubre).
> 9. [edición y prólogo de] *Páginas escogidas de Quevedo* (Calleja: ahora corrijo pruebas).
> 10. *Páginas escogidas de Ruiz de Alarcón* (también para Calleja. No sé cuándo comenzarán a imprimirlo).
> *11. Cartones de Madrid* ([editorial] Cultura, no sé, etc.)
>
> A esto añada Ud. artículos de ocasión en los periódicos, y una colección sobre el Cine que algún día publicaré (yo soy ese FÓSFORO de los periódicos madrileños que *inventó* y puso a la moda la crítica de Cine. Ahora la hacen todos, y aun en México veo artículos *Por la pantalla*, que recuerdan mi título *Frente a la pantalla*). A esto añada Ud. los delicadísimos trabajos –aunque de fruto escaso y recóndito– de la *Revista de Filología Española*, para la que formo también la Bibliografía trimestral, que se publica sin mi nombre. […] Y añada Ud. finalmente, mil cosas más que se me olvidan. Vivo de la pluma, y es vida dura mientras no se arregle aquello, y esto…[36]

Reyes ya dejaba traslucir esta suerte misticismo activo, incesante, como si la literatura fuera para él como una fuerza divina o sobrehumana, según le contaba a Pedro Henríquez Ureña: "Trabajo con ahínco. No me basta la luz del día, y la fatiga de la noche me encuentra sobre el yunque. Con esto, casi no tengo malos pensamientos"[37]. ¿A qué tipo de malos pensamientos se refería? La falta de malos pensamientos, por fortuna, no hace que se avinagre o se amargue el tono de sus libros. La frescura de su prosa parece como si los hubiera acabado de escribir ayer. Reyes se despojó de esa actitud de andar sin voluntad propia –o con noluntad, diría Unamuno–, consumido en fanatismos sin revisión crítica, desdeñoso de la imaginación creadora. En el texto "Di-

[36] Carta de Alfonso Reyes a Genaro Estrada, fechada en Madrid el 2 de septiembre de 1917, en *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada* (1916-1927), vol. I, ed. de Serge I. Zeïtzeff, El Colegio Nacional, 1992, pp. 31-32.

[37] Reyes A., Carta a Pedro Henríquez Ureña, "Madrid, diciembre 14 de 1916", *Epistolario íntimo (1906-1946), o. c.*, p. 111.

lucidaciones casuísticas", de *El suicida*, encuentra en *The will to believe* (*La voluntad de creer*), de William James, un antídoto contra quienes pretenden escudarse en las letras y en las artes, en lo "espiritual", como sucedáneo o venganza por sus fracasos en la vida práctica o materialista:

> La aceptación materialista de la vida tampoco se habrá de confundir con la materia misma. La materia en sí es cosa grande, y –observa William James– hay operaciones de la materia que valen por muchas del espíritu: una sola chispa eléctrica es ya mejor que varios discursos de un imbécil[38].

## 4. La denuncia contra el vicio español

Reyes llegó a España en un momento de cierto clima liberal y progresista, pero en constante pugna con las fuerzas retrógradas y anarquistas. En su texto "Huelga (ensayo de miniatura)", incluido en *Vísperas de España* (1937), parodió o satirizó la huelga general de 1917. Sin mencionar por su nombre a ningún de los actores políticos, ni al Partido Socialista Obrero Español, ni a la monarquía de Alfonso XIII ni al gobierno de Eduardo Dato, el escritor mexicano se dedicó a observar la huelga con un humor que recuerda, según Gutiérrez Girardot, "la opinión de Borges de que la repetición del desorden es el orden, es decir, la repetición de la excepción en que consiste la huelga es la regla"[39]. En otros textos, diseminados en varios libros, Reyes habló también de la pobreza económica de Andalucía, del nacionalismo vasco y del centralismo castellano. Explícitamente no hay nada de ello en *El suicida*, *Cartones de Madrid* o *Calendario*. Sí, en cambio, en una suerte de memorias políticas, *Momentos de España*, que dejó como informe diplomático de sus tres años al servicio de la Legación de México en Madrid (1920-1923). Denunció el anarquismo reinante y percibió desde entonces lo que pronto había de estallar con la Guerra Civil:

> De 1833 a 1923, en noventa años, 118 diferentes gobiernos, o al menos, Presidentes del Consejo. Sólo del armisticio acá, de 1918 a 1923, diez cambios. Los jefes de partido se transmiten unos a otros los problemas sin tiempo de resolverlos. […] Las crisis que determinan los cambios parecen venir de causas extrañas a la vida política ostensible y parlamentaria: pactos secretos entre los prohombres, interferencias clandestinas como los vetos de los grupos militares desde 1917, etc. […] Y el saldo: regionalismo catalán, terrorismo, crisis social, hemorragia africana, problema ferroviario, Juntas Militares… y "desgobierno". […] Algo a la vez trágico y grotesco: la estética del "esperpento", de Valle-Inclán, que vio más hondo de lo que parece[40].

Lo cierto es que ya desde 1917, en los *Cartones de Madrid*, Reyes venía señalando un defecto muy español: el excesivo popularismo que conducía al anarquismo, el desprecio por el orden y las jerarquías intelectuales. ¿No lo denunciaría Ortega, más tarde, en *La rebelión de las masas*? Como sátiras, como una puesta en ridículo de esa

[38] Reyes, A., *El suicida*, *o. c.*, p. 231.
[39] Gutiérrez Girardot, R., *o. c.*, p. 42.
[40] Reyes, A., *Momentos de España. Memorias políticas 1920-1923*, Archivo de Alfonso Reyes, n. 3, México, Imprenta Barrié, 1947, pp. 5-6.

costumbre española, me atrevería a catalogar al menos los siete primeros textos de *Cartones de Madrid*: "El infierno de los ciegos", "La gloria de los mendigos", "Teoría de los monstruos", "La fiesta nacional", "El Entierro de la Sardina", "El Manzanares" y "Manzanares y Guadarrama".

Para el crítico Jorge Rodríguez Padrón, el texto más revelador de *Cartones* es "El derecho de la locura", porque pone el dedo en la llaga[41]. Si todo es chiste, sorna y humor chocarrero, ¿por qué en la tierra de Goya la policía de Madrid prohibió la exhibición pública del retrato cubista de Diego Rivera durante la "Exposición de Pintores Íntegros", que Ramón Gómez de la Serna organizó en el Salón Kuhn (Galería de Arte Moderno) entre el 5 y el 15 de marzo de 1915, afuera de la calle del Carmen?[42]. En ninguno de estos cuadros hay rasgos de inmoralidad –ni siquiera tienen contenido sexual–, pero la policía ordenó retirar, especialmente, el oleo sobre lienzo con el *Retrato de Ramón Gómez de la Serna*[43]. ¿Acaso el estilo cubista había escandalizado al público? Pensemos, más bien, que lo había desafiado. En el retrato pintado por Rivera no aparecían las típicas formas figurativas de la anatomía humana, sino que con trazos *geométricos* dibujaba el retrato del escritor madrileño entre las portadas de sus libros, las cuales no se apoyan en ninguna superficie sino que parecen diluirse en cubos y líneas nerviosas sobre un fondo bañado de negro, acaso en alusión al ambiente urbano de Madrid.

La prohibición policial indignó a Reyes. Apoyado en la tradición (no en el tradicionalismo), asoció el pasado estético español del siglo de oro, de la picaresca, con el cubismo, como dando a entender que España rechazaba las vanguardias porque ignoraba su pasado: "¿De suerte que en la tierra de Goya el delirio está hoy prohibido?"[44]. La sorna y la burla de Goya y de Quevedo, hasta la locura de Alonso Quijano en *Don Quijote*, eran, para él, reacciones al totalitarismo tradicionalista de la sociedad española que, a juzgar por aquella prohibición policial, estaba empeñada en solamente ver un lado de las cosas, fingiendo ignorar todas las demás.

De ahí que esa para-realidad grotesca y lírica, de la que Quevedo y Goya son precursores, Valle-Inclán la llevara hasta sus últimas consecuencias en sus *esperpentos*. El personaje Max Estrella –típico engendro del pesimismo español– lo reafirma en la escena duodécima de *Luces de bohemia* (1920): "el esperpentismo lo

[41] Rodríguez Padrón, J., "Alfonso Reyes y el Madrid posible", en *Anales de literatura hispanoamericana*, Universidad Complutense de Madrid, 1993, n. 22, p. 207.

[42] En aquella exposición, Rivera expuso cinco cuadros de estilo cubista: *La naturaleza muerta con damajuana* (hoy en National Gallery of Art, Washington); *Paisaje de Mallorca* (Colección particular); *El arquitecto Jesús T. Acevedo* (Museo de Arte Alvar y Carmen Carrillo Gil, Ciudad de México); *Retrato de Gómez de la Serna* (Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires), y *El rastro* (Museo de Dolores Olmedo, Ciudad de México). Para las noticas de esta exposición, véase de García García, I., *Orígenes de las vanguardias artísticas en Madrid (1909-1922)*, Córdoba, Fundación Provincial de Artes Plásticas Rafael Botí, 2004, pp. 58-79. Véase también de Baños Bravo, M. (ed.), *El arte español del siglo XX*, Madrid, CSIC, 2001, p. 232.

[43] Véase de Gómez de la Serna, R., *Automoribundia (1888-1948)*, *OC XX*, ed. de Iona Zlotescu. Revisión de los textos por Juan Pedro Fernández. Coordinación documental de Pura Fernández. Con el asesoramiento de José-Carlos Mainer, Barcelona, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 1998, pp. 295-296.

[44] Reyes, A., *Cartones de Madrid*, *o. c.*, p. 67.

ha inventado Goya"[45]. Cabe resaltar otra de sus frases de grueso calibre: "España es una deformación grotesca de la civilización europea"[46]. El crítico Jesús Rubio Jiménez, puesto a analizar a fondo la relación entre Goya y Valle-Inclán, consideró que el interés del escritor gallego por el pintor aragonés nació tras la lectura del poema "A Goya" de Rubén Darío (incluido en su poemario *Cantos de vida y esperanza,* Madrid, 1903), y por los exposiciones que de los *Desastres de la guerra* y de las *Pinturas negras* empezaron a abundar en Madrid a propósito del estallido de la Primera Guerra Mundial[47].

A partir de esta asociación entre los *Caprichos* goyescos y el esperpento de Valle-Inclán me atrevo a sugerir que Reyes, en *Cartones de Madrid*, contribuyó al nacimiento de este género nuevo. No me deja de parecer un gran acierto que en el texto décimo sexto de este libro, "Valle-Inclán, teólogo", el mexicano ya se atreviera a dibujar una caricatura del escritor español a la manera de un esperpento:

> Don Ramón es una figura rudimental, de fácil contorno: el mirarlo incita a dibujarlo: con dos circulitos y unas cuantas rayas verticales queda hecha su cara (quevedos y barbas); y con cuatro rectas y una curva, su mano derecha (índice, cordial, anular, meñique y pulgar). Cara y mano: lo demás no existe, o es sólo un ligero sustentáculo para esa cara y esa mano. De hecho, nada más necesita el maestro definidor: la cara es el dogma, y la mano es el comentario[48].

¿No es el esperpento de Valle un reflejo de esa realidad de España, un teatro para muñecos en el que se fusiona –y se critica– lo lírico y lo grotesco?

## 5. Oxigenación cosmopolita

*Cartones de Madrid* retrata la capital española que vio Reyes entre 1914 y 1917, y buena parte aparece sumida en la pobreza, asediada de pordioseros y pícaros. Relatos de viajeros más o menos contemporáneos a Reyes reconfirman esa *realidad*: Rubén Darío reportaba el 4 de 1899, en *España contemporánea*, para *La Nación* de Buenos Aires, algo muy parecido: "los mendigos, desde que salto del tren, me asaltan bajo cien aspectos […]"[49]. También en *Treinta años de mi vida*, la memorias del periodista guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, hay todo un capítulo dedicado "a los mendigos de Madrid"[50]. El novelista Pío Baroja registró igualmente en sus memorias esta abundancia, y la encontró paralela a la de bohemios y desempleados, población que se habían acentuado a comienzos del siglo XX, según él, por la crisis de 1898:

---

[45] Valle-Inclán, *Luces de bohemia*, Austral, Madrid, 1968, p. 132.

[46] *Ib.*, p. 106.

[47] Véase de Rubio Jiménez, J., *Valle-Inclán: caricaturista moderno. Nueva lectura de Luces de bohemia*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2006. [Véase especialmente el primer capítulo: "El esperpentismo lo ha inventado Goya", pp. 21-52].

[48] Reyes, A., *Cartones de Madrid*, *o. c.*, p. 85.

[49] Darío, R., *España contemporánea*, *OC II*, Madrid, Afrodisio Aguado SA, 1950, p. 40.

[50] Véase de Gómez Carrillo, E., "La miseria en Madrid", en *Treinta años de mi vida*, Ed. José de Pineda, Ciudad de Guatemala, 1974, p. 342.

> […] probablemente por el vacío hecho por los políticos a todos los que no fueran sus amigos, y quizá también por la perdida de las colonias, que naturalmente restringió el número de empleos en España, al verse tantos hombres en las proximidades de los treinta años sin oficio, sin medios de existencia y sin porvenir, se desarrolló, principalmente en Madrid, una bohemia áspera, rebelde, perezosa, maldiciente y malhumorada. […] Toda España se dedicaba por entonces a la gitanería con fruición. […] España tenía entonces una inclinación marcada por lo populachero[51].

¿Por qué España se regodeaba en la miseria y el popularismo? En contravía de esta tendencia, en el texto octavo, el más corto de sus *Cartones de Madrid*, "Estado de ánimo", Reyes despacha en un sola página, con un esfuerzo de síntesis asombroso, dos conferencias que ha de haber escuchado con mucha atención en la Residencia de Estudiantes: *Aprendizaje y heroísmo* (1915) de Eugenio D'Ors y *Disciplina y rebeldía* (1915) de Federico de Onís. En ellas, cree entender que la moral y la mística se amansan y se vuelven caseras en España, y que la erudición y la alta cultura bien pueden abrirse al público, derramarse en la conversación callejera. En el texto cita también sus conversaciones al respecto con Pío Baroja y Ortega, que acaso sostenía en la redacción de la revista *España*.

Porque el órgano periodístico más importante de la Generación del 14 sin duda fue *España*. *Semanario de la vida nacional*. Y lo bautizaron *España*, según Salvador de Madarriaga, porque "España era lo que nos dolía a todos"[52]. Reyes, como hemos visto, se contagió de esa fiebre intelectual, y el 28 de febrero de 1920 publicó en aquel semanario el artículo "España y América". En él, denunció *explícitamente* lo que en sus *Cartones de Madrid* había hecho *implícitamente*: el vicio intelectual de los españoles de mirar con sorna a España y más aun a Hispanoamérica: "Es muy fácil continuar la burla; pero lo importante sería crear, otra vez, el sentido de la seriedad"[53]. Fue incluso más enfático. Denunció que al menos él, a fuerza de observación y de estudio, ya había vislumbrado el sentido histórico de España; en cambio, algunos de sus colegas peninsulares seguían en la diatriba, sumidos en la derrota de 1898; nostálgicos por la pérdida de Cuba y de las últimas colonias de ultramar:

> ¡Ay, si España se decidiera a confiar un poco en sí misma, a esperar más de los actos que de los epigramas! Entonces la vida española se haría más penetrable a las preocupaciones superiores. La "redentora" revisión que data del 98, aunque combatía un mal de ensimismamiento, ha traído al fin otro mal del mismo linaje. Tanta introspección acusadora ha acabado por crear una atmósfera sofocante, de cuarto cerrado. No vendría mal abrir las ventanas. […] No vendría mal pensar en América.[54]

El problema peninsular adquiría otros matices –y quizás otras soluciones– si se miraba bajo otra óptica. Bastaba abrir las ventanas para darse cuenta de que lo hispánico, extendido a los países de habla española de América y no reducido a la soledad

[51] Baroja, P., *Desde la última vuelta del camino (memorias). Final del siglo XIX y principios del XX – Galería de tipos de la época*, México, Porrúa, 1989, pp. 16-20.

[52] Citado por Menéndez Alzamora, M., *o. c.*, p. 256.

[53] Reyes, A., "Dos viejas discusiones", *Páginas adicionales*, *OC IV*, *o. c.*, p. 567.

[54] *Ib.*, p. 568.

de las llanuras de Castilla, presentaba otros matices. En el onceavo texto de *Cartones*, "Voces de la calle", Reyes propone abrir las ventanas para inundarse de visiones, olores, sabores y sonidos de todo el mundo. El punto está, pues, en mirar sin sorna la realidad española, sin bajeza espiritual. Epígono de ese mirar noble fue Ramón de Mesonero Romanos, a quien Reyes resalta en el quinceavo texto de *Cartones*, "El curioso parlante". De hecho, las *Escenas matritenses* de Mesonero Romanos podrían considerarse obra precursora de *Cartones de Madrid*. En el prólogo a la edición de Espasa-Calpe de *Escenas matritenses*, Ramón Gómez de la Serna elevó este texto de Mesonero Romanos al grado de una guía psicológica: "Sólo un observador como él podía encabezar ese casticismo vago y gracioso, señalando sus esquinas, sus escenas y sus escenarios"[55].

¿No aplica esta misma observación para *Cartones de Madrid*? Si se acepta como "guía psicológica" cobraría mayor sentido el último texto, "Giner de los Ríos", donde Reyes retrata al fundador del Instituto Libre de Enseñanza, no como el típico pedagogo krausista, sino como un místico a la manera española: "cargado de ideales prácticos y positivos"[56]. A la improvisación callejera de la generación del 98, "hija de su propia desesperación", Giner, para él, representó lo orgánico, lo institucional. Con Giner de los Ríos, Reyes resuelve y cierra, en parte, la críticas que ha abierto en contra de España. Con su ejemplo, fundará más tarde en México La Casa de España, luego conocido como El Colegio de México.

## 6. Reivindicación de Menéndez Pelayo: continuidad con la tradición

Tal vez la única diferencia notable entre Alfonso Reyes y los miembros de la generación del 98 y del 14 haya sido su visión –y hasta continuidad– de Marcelino Menéndez Pelayo, el controvertido filólogo de Santander. Desde el primer libro de Reyes, *Cuestiones estéticas*, hay ya dos textos dedicados concretamente a la literatura española: "La *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, novela perfecta" y "Sobre la estética de Góngora". Otros dos, "Las canciones del momento" y "De los proverbios y sentencias vulgares", delatan sus conocimientos en el *Romancero tradicional* y en otros autores del siglo de oro, como Garcilaso y Fray Luis de León. Pero lo que más asombra de *Cuestiones estéticas* es que, para precisar algunos puntos de *Cárcel de amor* o bien ciertos juicios sobre la estética de Góngora, o incluso para darle autoridad a sus opiniones sobre el teatro ateniense, haya varias citas *in extenso* de Marcelino Menéndez Pelayo.

Aun más, para reforzar la tesis de su conferencia *El paisaje en la poesía mexicana del siglo XIX*, que publicó como un folleto aparte en 1911, Reyes se apoyó de nuevo en el "incomparable maestro de la crítica española", sosteniendo que el aporte principal de la poesía americana ha de buscarse en los elementos del paisaje, a través de los periodos de la historia americana: "el esfuerzo civilizador de la conquista, luego la

[55] Gómez de la Serna, R., "Prólogo", en Mesonero Romanos, R. de (El Curioso Parlante), *Escenas matritenses*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 13.

[56] Reyes, A., *Cartones de Madrid*, *o. c.*, p. 88.

guerra de separación y finalmente las discordias civiles"[57]. ¿No se encuentra en este párrafo una suerte de guión o ruta de viaje que Reyes retomará para la estructura de su poema-ensayo *Visión de Anáhuac* (1917): la expresión del paisaje del valle de México modificado por el esfuerzo de esas tres razas en tres etapas históricas?

En una carta del 24 de febrero de 1908, Pedro Henríquez Ureña le preguntaba a su joven amigo si había entre sus profesores mexicanos algún hispanista comparable a Menéndez Pelayo; si había "en México algún erudito, como no sea en historia nacional"[58]. Tanto era la admiración que Reyes sentía por Menéndez Pelayo que temió imitarlo descaradamente. Desde París, en carta del 19 de mayo de 1914, le confesaba a Pedro Henríquez Ureña su angustia de "emanciparse de Menéndez Pelayo. Es casi imposible, pero de imprescindible necesidad. ¿Cómo hacer?"[59]. Lo curioso es que tal deseo de "independencia" lo compartieron sus contemporáneos españoles. Por esas mismas fechas, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega confesaba algo similar: "Cuando yo era muchacho leía, transido de fe, los libros de Menéndez Pelayo"[60]. Ambos querían apartarse del maestro erudito, no porque renegaran del hispanismo, sino por la inexactitud con la que Pelayo juzgó a los demás pueblos europeos para valorar al propio[61]. También Unamuno y Azorín, con el afán de *europeizar* lo hispánico, se apartaron de Menéndez Pelayo por la defensa que éste declaró del catolicismo y aun de la Inquisición. Reyes, en particular, buscó apartarse más por razones estilísticas: quería hacer ensayo y fantasía, y juzgaba el camino de la "erudición pura" un tanto estéril.

Pero en México –y en gran parte de Hispanoamérica– resultaba necesario exaltar la figura de Menéndez Pelayo, a fin de recuperar el brillo del pasado colonial sepultado en el olvido tanto por los más liberales como por los más conservadores. Durante el régimen de Porfirio Díaz se introdujo tanto la política educativa de Francia que la investigadora francesa Paulette Patout, al biografiar la enseñanza primaria de Alfonso Reyes en Monterrey, se sorprendió de tanto *afrancesamiento*:

> El gobierno mismo, y la secretaría de Instrucción Pública en particular, imitaba a la Francia de la III República, y las escuelas normales, por ejemplo, tenían la misma organización que las francesas. […] A fuerza de querer reaccionar contra las humanidades eclesiásticas, se enseñaban cada vez menos las letras y nada de literatura española[62].

Lo curioso es que tal afrancesamiento se practicaba en menor o mayor grado en España desde el siglo XVIII, al punto que a los "ilustrados" también se les llamaba *afrancesados.* En el siglo XIX la élite *afrancesada* de España abrazó, como la de México, el positivismo. Se autodenominaron los "Krausistas", en honor a la filosofía postkantiana del alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). La traducción

[57] Citado por Reyes, A., "El paisaje en la poesía mexicana del siglo XIX", *Capítulos de literatura mexicana*, *OC I*, México, FCE, 1955, p. 196.

[58] Reyes A., *Alfonso Reyes / Pedro Henríquez Ureña. Correspondencia I. 1907-1914*, *o. c.*, p. 99.

[59] *Ib.*, p. 328.

[60] Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote,* o. c., p. 126.

[61] Véase de Henríquez Ureña, P., "La Inglaterra de Menéndez Pelayo" (1912), *Ensayos*, ed. de José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, París, Archivos, 1998, pp. 68-86.

[62] Patout, P., *Alfonso Reyes y Francia*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 24-47.

y los comentarios que en 1860 Julián Sanz del Río hizo de *Das Urbild der Menscheit* (*Ideal de la humanidad para la vida*) marcó el punto de entrada del krausismo en España. Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid, Julián Sanz del Río sentó las bases de lo que más tarde sería el Instituto Libre de Enseñanza. El krausismo latía detrás del impulso de la creación de nuevas instituciones culturales, pues concebía el Estado como el principal patrocinador de la cultura. Sólo que cuando el krausismo español cruzó el océano hasta México, a pesar de muchas similitudes con el positivismo, no conquistó del todo la mente de los educadores. Algunos advirtieron que el krausismo disminuía aun más la formación humanista sin ofrecer tampoco ninguno avance en el conocimiento de las ciencias naturales.

Justo Sierra trató de aplicar el krausismo sin suerte entre los estudiantes mexicanos: "Los procedimientos dialécticos, el vocabulario y el estilo causan en los alumnos profunda sorpresa y desconcierto, haciéndoles penetrar en las regiones de la metafísica pura"[63]. A tal grado elevó Sierra sus críticas contra el krausismo que, según Antolín Sánchez Cuervo, llegó a simpatizar con la opinión de los católicos, para quienes tal sistema pedagógico degeneraba en una filosofía errónea con visos de secta pseudo-religiosa[64]. Si en Justo Sierra hubo un amague de simpatía conservadora, en Menéndez Pelayo fue decisiva su simpatía con la opinión de los católicos, y entre 1876 y 1882 sostuvo una polémica con los krausistas.

En la primera de las tres epístolas que se cruzó con ellos, y que conforman su libro *La ciencia española*, Menéndez Pelayo aclaró que no se trataba de oponerse a la "exageración innovadora" con otra "exageración reaccionaria", sino en profundizar qué tanto había de ciencia, valga la redundancia, "en nuestra historia científica y aún en una gran parte (no despreciable por cierto) de la literaria"[65]. Crítico del sistema educativo de las universidades españolas por los programas positivistas que imponían los krausistas, a quienes veía como meros transmisores de corrientes importadas, Menéndez Pelayo prefirió reconcentrarse en la investigación bibliográfica, en la historia literaria que creyó mucho más útil. Siendo director de la Biblioteca Nacional de España le envió una carta a Leopoldo Alas «Clarín», el 8 de abril de 1898, confesándole con ofuscación que "los krausistas son un grupo de fanáticos a quienes nunca pude tragar, como usted sabe muy bien, y a quienes creo el mayor obstáculo para el progreso intelectual de España"[66]. ¿No se podría pensar lo mismo de los positivistas, de los científicos en México? De ahí que muchos años después, en su madurez creativa, Reyes comprendiera el espíritu "reaccionario" de Menéndez Pelayo:

> Bien quisiera don Marcelino ser todavía más generoso; pero quiere la fatalidad que el momento histórico le atraviese una verdadera valla. Pues, ¿qué figura hacen a sus ojos los

[63] Citado por Sánchez Cuervo, A., *Krausismo en México*, UNAM, México, 2004, p. 73.

[64] Véase *ib.,* p. 274.

[65] Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, "De re bibliographica", Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, p. 58.

[66] Citado por Morón Arrojo, C., "Menéndez Pelayo: hacia una nueva imagen", en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, *Ponencias del Seminario del mismo título celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 2-6 de agosto, bajo la dirección de Manuel Revuelta Sañudo*, Santander, 1983, p. 18.

> liberales? Hacen, nada menos, figura de krausistas; en cierta manera, descastadores de las virtudes nacionales y aun de la preciosa herencia lingüística. ¿Cómo pedir al humanista que no viva ante ellos medio sublevado, y por aquí, apoyándose siempre en el pie que descansa sobre el territorio todavía conservador? Hay, pues, una niebla de época que contribuye a impedirnos la visión clara[67].

De ahí, pues, que en el México afrancesado de Porfirio Díaz la lectura de Menéndez Pelayo resultara más *heterodoxa* que *ortodoxa*. En la Escuela Nacional Preparatoria, en donde Reyes se hizo bachiller, el estudio atento de Cervantes, la lectura cuidadosa de Quevedo o de Góngora no formaban parte del pensum oficial. Sospecho que tampoco la lectura de Sor Juana Inés de la Cruz ni del dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón. La visión de España y Nueva España estaban viciada de prejuicios. Era comprensible: la modernidad española en el siglo XIX fue muy precaria en comparación a la de otras naciones europeas, y los criollos, los hacedores de la república mexicana, adoptaron el positivismo francés como doctrina básica de la instrucción pública.

Pero fatigado de la idolatría positivista y del falso afrancesamiento, desde 1912 Reyes fundó, en la Escuela de Altos Estudios de México, la cátedra de Historia de la Lengua y Literatura Españolas en la misma Escuela[68]. Antes que escritor o ensayista o poeta, Reyes siempre se consideró profesor de lengua y literatura españolas. ¿Cómo se explica esto? Creo, a modo de conclusión, que la definición que mejor engloba la obra de Alfonso Reyes contemporánea a la generación del 14 sea la que, en 1925, Ortega propuso en el título de su libro *La deshumanización del arte*. Es decir: la inteligencia afinada, sí, en contraste con el sentimentalismo fraudulento. O en palabras del sacerdote maya del cuento Borges, apresado por Pedro de Alvarado mientras sueña con tigres y montañas de arena: "¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir!"[69]. La comprensión, la dicha de entender a España y a México, gobierna su obra.

## Pequeña conclusión

Alfonso Reyes compartió un matiz específico de la letras españolas peninsulares. Se trata de un matiz casi desconocido en otros países y que puede advertirse desde ciertos pasajes de Cervantes o desde los escritos políticos de Quevedo en medio de la decadencia imperial, pasando por los de tono filosófico de Unamuno en plena crisis de 1898, *En torno al casticismo* (1895), hasta al *pathos* con el que José Ortega y Gasset se preguntaba en sus *Meditaciones del Quijote* (1914): "Dios mío, ¿qué es España?" Varios ensayos de Alfonso Reyes bien podrían figurar en una antología como la de

[67] Reyes, A., "Reconciliación de Menéndez Pelayo", en *Los trabajos y los días, OC IX*, México, FCE, 1997, p. 408.

[68] *Id*.

[69] Borges, J. L., "La escritura del Dios", *El Aleph*, *Prosa completa 2*, Madrid, Bruguera-Emecé, 1985, p. 324.

Dolores Franco: *España como preocupación*[70]. O bien caber en el corpus que Pedro Laín Entralgo analizó en el segundo tomo de su libro *España como problema*. *Desde la generación del 98 hasta 1936*[71].

La pregunta por el "problema de España" sigue flotando en nuestro tiempo –y seguirá flotando porque los problemas auténticos, al decir del aforista colombiano Nicolás Gómez Dávila, "no tienen solución sino historia"[72]. Alfonso Reyes no pensaba en España como "Estado", sino como la nación fundadora o definidora del mundo hispánico. José Martínez Ruíz, "Azorín", lo hizo notar al afirmar, en mayo de 1924, que Alfonso Reyes merecía el homenaje de la literatura independiente de España, de la literatura selecta, no sancionada por el Estado, "pero sí profunda y genuinamente nacional, arraigada en la Nación"[73]. Es decir, "Azorín" ya consideraba a Reyes un escritor español, un escritor de la nación hispánica fundada en la lengua y en la cultura.

Recibido: 7 de marzo de 2014
Aceptado: 4 de abril de 2014

[70] Véase de Franco, D., *España como preocupación. Antología*, presentación de Azorín, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960.

[71] Véase de Laín Entralgo, P., *España como problema. Desde la generación del 98 hasta 1936*, Madrid, Aguilar, 1956.

[72] Véase de Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito*, selección de Franco Volpi, Bogotá, Villegas Editores, 2011.

[73] Martínez Ruíz, J., "Azorín", "La personalidad literaria de Alfonso Reyes", en *Páginas sobre Alfonso Reyes. Vol. I. Primera parte*, comp. de Alfonso Rangel Guerra, México, El Colegio Nacional, 1996, p. 65. [Artículo publicado originalmente en *La Prensa*, Buenos Aires, 18 de mayo de 1924].

# Eugenio D'Ors en la Argentina. La recepción de la filosofía novecentista en la emergencia de la Reforma Universitaria (1916-1923): el *Colegio Novecentista* y la agrupación *Córdoba Libre*

## *Eugenio d'Ors in the Argentina. The reception of the novecentist philosophy in the beginning of the Reforma Universitaria (1916-1923): the Colegio Novecentista and the group Córdoba Libre*

NATALIA BUSTELO
*Universidad Nacional de La Plata*
nataliabustelo@yahoo.com.ar

**Resumen**: El presente artículo analiza la primera recepción del filósofo catalán Eugenio d'Ors que se realiza en la Argentina. A través de la reconstrucción de las rutas y los actores intervinientes en esa recepción, así como de los intereses que guiaron la edición, la cita y la llegada de d'Ors a ese país, se busca iluminar el proceso de apropiación de unas ideas pensadas en principio para otras latitudes. Para ello el artículo se detiene especialmente en los dos grupos juveniles participantes de la Reforma Universitaria e interesados en las corrientes filosóficas antipositivistas: el *Colegio Novecentista* de Buenos Aires y la agrupación *Córdoba Libre* de Córdoba.

**Palabras clave:** *Colegio Novecentista, Córdoba Libre,* Eugenio d'Ors, Filosofía antipositivista, Reforma Universitaria.

**Abstract**: This paper analyses the early reception of the Catalan philosopher Eugenio d'Ors in Argentina. In order to shed light on the process of appropriation of a set of ideas originally developed with a different context in mind, the paper reconstructs the routes and actors that took part in its reception and explores the interests that guided the publication and quotation of d'Ors's texts in Argentina, as well as the trip organized for the philosopher himself to visit

the country. The process was led by two student groups that participated in the *Reforma Universitaria* and were interested in the anti-positivist philosophies: the *Colegio Novecentista* of Buenos Aires and the group *Córdoba Libre* of Córdoba.

**Keywords:** *Colegio Novecentista, Córdoba Libre,* Eugenio d'Ors, Antipositivist Philosophy, Reforma Universitaria.

## Introducción

Los conflictos estudiantiles que hacia 1918 se producen en la ciudad de Córdoba, Argentina, marcan el inicio del movimiento latinoamericano de la Reforma Universitaria, y junto a él la emergencia de la juventud universitaria como un nuevo actor político. Entre los elementos que estructuran la expresión ideológica argentina de la Reforma suele destacarse la combinación de un juvenilismo arielista con el antipositivismo difundido por el filósofo madrileño José Ortega y Gasset. Éste había visitado la Argentina en 1916 para pronunciar una serie de conferencias en las que sentenció la caducidad del positivismo y la emergencia de una "nueva sensibilidad" ligada al neokantismo[1].

Si bien con el correr de los años Ortega trama sólidos vínculos con la intelectualidad porteña (sobre todo a través de la relación entre su *Revista de Occidente* y la revista *Sur* que edita en Buenos Aires el grupo de Victoria Ocampo), durante el primer periodo de la Reforma (1918-1922), años en que los jóvenes reformistas realizan el mayor avance en la concreción de sus reivindicaciones, Ortega disputa su puesto de referente europeo del movimiento latinoamericano con el filósofo catalán Eugenio d'Ors. En 1921, ante el arribo de d'Ors a nuestro país, advertía desde Córdoba el poeta y líder reformista Arturo Capdevila:

> La "vieja" Universidad no hubiera traído a d'Ors ni a nadie. […] padecía un cierto miedo que acaso podría llamarse el miedo al siglo… Se cuidaba, recelosa, como quien sabe que a los peligros de afuera se une la conspiración de adentro. Si hemos de comparar con ríos a las corrientes del saber, habremos de decir que en materia de navegación de los ríos, la vieja Universidad sostenía el principio de su exclusivo y excluyente derecho. Y así, iban y venían, aguas arriba y aguas abajo, unas mismas navecillas bajo un mismo y sempiterno pabellón. Hoy –nadie podrá negarlo– van y vienen por estas rutas, que imaginamos fluviales, todas las naves que algo pueden traer o llevar. Y todas las banderas se hacen señales y saludos, como debe ser[2].

¿Qué podía traer d'Ors a un movimiento universitario que buscaba democratizar la universidad y, en algunos casos, la sociedad toda? Antes de contestar esa pregunta, describamos brevemente las "naves españolas" que reemplazaron el "miedo al siglo" padecido por la vieja Universidad. Al respecto, Dardo Cúneo señala que el krausismo

[1] Las conferencias que Ortega dicta en ese primer viaje a la Argentina son la base de su ensayo *El tema de nuestro tiempo,* aparecido en 1923 en Madrid. La versión expuesta en 1916, junto al curso que dicta en 1928 en su nueva visita a la Argentina, fueron recogidas en Ortega y Gasset, J., *Meditación de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[2] Capdevila, A., "Las clases de Eugenio d'Ors", *La Prensa,* 28/07/1921.

de Francisco Giner de los Ríos y su *Institución Libre de Enseñanza* fueron referentes significativos entre los reformistas, y que:

> […] el clima español de debate y cuestionamiento, del que Ortega y d'Ors eran líderes de exportación hacia América Latina, vendría también en la revista *España,* dirigida por Luis Araquistain; en ediciones de la *Revista de Occidente*, como *Psicología de la edad juvenil* de Spranger, y en discursos de incitación juvenilista como los del profesor de derecho penal de Madrid, Luis Jiménez de Asúa[3].

Un repaso de las publicaciones de la época confirma la importancia de esas rutas –que, sin embargo, permanecen poco analizadas por los estudios sobre los orígenes del ideario de la Reforma Universitaria–. Incluso las publicaciones muestran que varios sectores del reformismo argentino identificaron el proyecto novecentista de d'Ors con el faro que debía guiar la renovación político-intelectual. Algunos índices de esa identificación son: la formación del *Colegio Novecentista* (1917-1923), una suerte de réplica porteña del "Seminario de Filosofía" que por entonces dirigía d'Ors en Barcelona; el proyecto pedagógico defendido por Saúl Taborda durante su polémico rectorado en el Colegio Nacional de La Plata (1921-1922); las gestiones exitosas que realiza Deodoro Roca, uno de los máximos líderes de la Reforma, para que d'Ors exponga sus ideas en la Universidad de Córdoba; y también los debates que esa visita promueve entre los animadores de las revistas culturales de la época.

En las páginas que siguen nos concentramos en el *momento de recepción* del novecentismo orsiano, una recepción que tuvo como sus protagonistas más decididos a los dos grupos filosóficos argentinos más activos de la época –y hasta hoy muy poco estudiados–: el *Colegio Novecentista* (1917-1923) de Buenos Aires y la asociación *Córdoba Libre* (1916-1922) de Córdoba. A partir del análisis de los soportes materiales mediante los que se trasmitieron en la Argentina las ideas de d'Ors, de las rutas y los actores intervinientes en esa transmisión, y también de los intereses que guiaron la edición, la cita y la llegada de d'Ors a ese país nos proponemos dar cuenta de una original adaptación local del proyecto orsiano, adaptación que llegó al punto de identificar a D'Ors como el "hombre integral" que la Reforma había empezado a moldear[4].

## El arribo de la Renovación Española entre la juventud universitaria porteña

> Mil síntomas por los que ya se revela, en aquellos países, el advenimiento de una civilización propia… Y uno de estos síntomas, tal vez el más elocuente, es la creciente simpatía que allí se siente por España.
>
> Eugenio D'Ors, *Glosari,* 1920.

Durante el primer cuarto del siglo XX, Eugenio d'Ors (1881-1954) se erige en el intelectual más influyente de Cataluña. Además de desplegar una intensa actividad

[3] Cúneo, D., *La reforma universitaria (1918-1930)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. XIV.

[4] Cf. Roca, D., "Prólogo", d'Ors, E., *Introducción a la Filosofía. Curso de Eugenio d'Ors sobre la doctrina de la inteligencia, Buenos Aires,* Publicación del Centro Universitario, 1921, pp. 19-21.

periodística (con la que populariza el seudónimo de *Xenius),* juega un papel destacado en las instituciones que se proponen modernizar Cataluña y vertebrar la región. D'Ors impulsa por entonces un nacionalismo "imperialista" que reafirma la lengua y cultura catalanas como entidades "nacionales" modernas y europeas, y se distancia del nacionalismo ligado al integrismo francés.

Si bien desde los primeros años del franquismo D'Ors se convierte en un referente teórico del nacionalismo reaccionario, durante la década del diez simpatiza con el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel, al iniciarse la Primera Guerra Mundial proyecta junto a Romain Rolland y Bertrand Russell un frente europeísta y neutralista, y en 1917 adhiere a la Revolución Rusa. Para D'Ors la guerra y la revolución harían evidente la "crisis de civilización" y la necesidad de un proyecto revolucionario, una superación del liberalismo que –como para muchos de los representantes de la generación del '14– debía ser guiada por la aristocracia del saber[5].

En la sección *Glosari,* aparecida diariamente en el periódico *La Veu de Catalunya* entre 1906 y 1920*,* d'Ors establece una serie de binomios con los que caracteriza su novedosa visión política, cultural y social, dando lugar a una "filosofía *noucentista*" que se consolida en torno de la *Lliga Regionalista*, la *Diputació* de Barcelona y el *Institut d'Estudis Catalans*[6]. Pero la filosofía de d'Ors también circula en los *Quaderns d'Estudi* (1915-1923) del *Consell de Pedagogia* de la diputación catalana. Esta publicación, de aparición mensual, intenta reflejar el intenso proceso de renovación de la cultura catalana, para eso difunde artículos sobre las nuevas corrientes pedagógicas y su aplicación en la región, informa sobre las actividades del consejo y publica notas sobre temas humanísticos y de cultura catalana. Hasta abril de 1918 los *Quaderns* son dirigidos por d'Ors, quien bajo el seudónimo de El Guaita (El Vigía) despliega la filosofía novecentista en los editoriales. En 1922 d'Ors se traslada a Madrid y abandona su proyecto catalanista, es entonces que su filosofía sufre importantes cambios.

En el ambiente intelectual porteño de los años diez, la propuesta filosófica de d'Ors despierta considerable interés, sobre todo entre los jóvenes universitarios. La "nave orsiana" tiene su primer arribo a la Argentina a través de los pocos libros de d'Ors traducidos al español y de la divulgación realizada por algunos catalanes residentes en Buenos Aires, así como por el grupo estudiantil porteño del *Ateneo de Estudiantes Universitarios* (1914-1920). En las librerías porteñas podían adquirirse la compilación de glosas periodísticas de d'Ors y la novela *La bien plantada* (traducida al español en 1913 por una editorial madrileña), base de la recepción moralista de d'Ors. También circulaban *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, una "antología filosófica" (editada en español en 1914) que motivó la recepción académica del catalán, y las trascripciones de las tres conferencias juvenilistas pronunciadas por D'Ors en la

[5] Cf. Fuentes Codera, M., *El campo de fuerzas europeo en Cataluña. Eugeni D'Ors en los primeros años de la Gran Guerra*, Lleida, Pagès editors, 2009.

[6] Fundado en 1916 en Barcelona, el *Institut* se propone construir una gran biblioteca de Cataluña, una escuela de bibliotecarias y una red de bibliotecas populares. D'Ors es el Secretario del *Institut* hasta 1921 y organiza allí su "Seminario de Filosofía", el que en 1919 consigue contar con las lecciones del resonado filósofo británico Bertrand Russell. Cf. Díaz-Plaja, G., *El combate por la luz. La hazaña intelectual de Eugenio d'Ors,* Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

*Residencia de Estudiantes* de Madrid, a saber, *De la amistad y del diálogo* de 1914, *Aprendizaje y heroísmo* de 1915 y *Grandeza y servidumbre de la inteligencia* de 1919.

Sobre todo estas conferencias fueron las que produjeron un fuerte impacto entre los jóvenes universitarios. En sus memorias el escritor argentino Conrado Nalé-Roxlo confiesa que varias décadas después aún podía repetir las "terribles palabras finales" de *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*: "Lenin, pon tu hierro joven en mis muñecas que aún conservan las huellas sangrientas de las ajorcas doradas de Creso"[7].

En esta recepción de los discursos juvenilistas que D'Ors había pronunciado en Madrid fue clave el interés en la "Renovación Española" que exhibía el *Ateneo de Estudiantes Universitarios*, seguramente el grupo local que siguió más de cerca las actividades de la *Residencia de Estudiantes* de Madrid[8]. Hasta su radicalización política en 1919, el *Ateneo* tuvo como principal objetivo que los estudiantes alcanzaran una "cultura integral", es decir, que la instrucción profesional recibida en la universidad se completara con una formación estética. Para esa tarea, en la que tuvieron como figuras tutelares locales al hispanista Ricardo Monner Sans y al cientificista José Ingenieros (de quien retoman el proyecto de un sistema de partidos políticos organizado según la representación por clases), los jóvenes se inspiraron en las actividades y el animado juvenilismo de la mencionada *Residencia.*

Además de reseñar en su revista *Ideas* las distintas ediciones de los residentes españoles y de formar un grupo de lectura de los textos juvenilistas de d'Ors, Federico de Onís y Luis de Zulueta, los ateneístas porteños propusieron actividades similares a las que tenían lugar en la institución madrileña: impartieron cursos de formación musical, literaria, estética y filosófica, y organizaron conferencias de corte juvenilista. La más significativa de éstas versó sobre "la misión social de la juventud" y fue impartida por el profesor porteño Mario Sáenz (quien en 1921, gracias al apoyo de los estudiantes reformistas, se transforma en el primer decano de la aristocrática Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires). También siguiendo las prácticas de la *Residencia,* los ateneístas editaron la conferencia de Sáenz en el primer número de una efímera colección: "Publicaciones del Ateneo".

En un reportaje que le realizaron en 1923 en España, Sáenz no dudaba en identificar a ese país como la cuna intelectual, e incluso destacaba la labor de la entidad porteña que financió la primera visita de Ortega y parte del viaje de d'Ors:

> Breve y fugaz. La verdadera cultura, repito, es la que nos lleva a España. En estos propósitos, justo es recordar la labor de la Institución Cultural Española, que tanto bien hace a España y a la República Argentina. Esta entidad llevó hombres jóvenes, que causaron gran

[7] Nalé Roxlo, C., *Borrador de memorias,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1978, p. 159.

[8] Entre 1914 y 1919 el *Ateneo* agrupó a estudiantes de las distintas facultades de la Universidad de Buenos Aires y llegó a contar con más de trescientos socios, muchos de los cuales tuvieron un rol protagónico en los inicios de la Reforma Universitaria. Los jóvenes editaron veintidós números de la revista *Ideas* (1915-1919) y diecinueve de *Clarín* (1919-1920), un quincenario que se inspiró en el semanario *España* de Araquistain. Cf. Bustelo, N., "Arielistas, ateneístas y novecentistas. Los jóvenes revisteros porteños en los inicios de la Reforma Universitaria", *Los trabajos y los días,* 3, 2012, pp. 12-40. Sobre la relación del Ateneo con la renovación española véase Biagini, H., "Entre España y Nuestramérica", *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados,* Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, pp. 181-218.

> impresión en la Argentina y dieron idea del pujante resurgimiento cultural de España. Lo que sería muy de desear es que se ampliase la meritoria labor de La Cultural, y que, a ser posible, contribuyesen a ello los Poderes públicos[9].

Pero para que la *Institución Cultural Española*[10]. participe de la llegada de d'Ors antes deberán sellarse dos vínculos: primero el del catalán con Benjamín Taborga y José Gabriel, dos jóvenes nacidos en España que animan la vida intelectual porteña, y luego D'Ors deberá relacionarse con el líder cordobés de la Reforma Deodoro Roca.

## Destellos orsianos

> Pocos intelectuales extranjeros llegaron hasta nosotros precedidos de una reputación tan extensa. Su nombre iba más allá de los círculos intelectuales, y si por sus glosas insinuantes y ligeras disfrutaba de una popularidad de periodista, su "Bien Plantada" había conquistado al gran público, alcanzando una difusión equivalente a las novelas de buen éxito.
>
> Alfonso de Laferrère, "El precio de la filosofía", 1922.

Las primeras presentaciones en la Argentina de d'Ors y su *Glosari* seguramente se deban al catalán Joan Torrendell (quien hasta 1909 fue portavoz en España del movimiento independentista *Solidaritat Catalana* y en 1917 creó en Buenos Aires la célebre editorial de libros populares *Tor*) y al joven Benjamín Taborga, un periodista de la "mal querida" bohemia, nacido en Santander en 1889 y fallecido en Buenos Aires en noviembre de 1918.

En 1917 Torrendell comienza a tener a cargo la esporádica sección "Letras catalanas" de *Nosotros,* la revista literaria porteña más influyente de la Argentina durante las primeras décadas del siglo XX. En esa sección, Torrendell intenta despertar la admiración hacia D'Ors y su *Glosari*. Por su parte, Taborga difunde las ideas de d'Ors en los periódicos porteños *La Prensa* y *El Hogar,* y también en *Nosotros*. Recuerda su amigo José Gabriel:

> […] tenía por hermano mayor, muy querido y muy respetado, a Benjamín Taborga, espíritu extraordinario, poeta excelente, estudioso de singularísimo saber. Juntos nos iniciamos en la elegancia filosófica y estilística de Eugenio D'Ors, campeón antipositivista que nos asentó en el antipositivismo ya adquirido en otros críticos y filósofos europeos, dorados por nosotros en las noches constantes de la Biblioteca Nacional. En D'Ors conocimos el término

[9] Sáenz, M., "El catedrático don Mario Sáenz", *El Sol,* 24/04/1925.

[10] Con esta institución, fundada en Buenos Aires en 1912 en homenaje a Menéndez y Pelayo, se formaliza el padrinazgo que la intelectualidad española busca mantener en Argentina y del que da cuenta la visita de Rafael Altamira en 1909 y al año siguiente la de Adolfo González Posada, profesores ambos de la Universidad de Oviedo. La *Institución* se encarga de coordinar la llegada de distintos representantes de la *Junta de Ampliación de Estudios* de Madrid. En 1916, ante la imposibilidad de que Unamuno viaje a Buenos Aires, la *Institución Cultural* financia la llegada de Ortega; en 1917 llega el matemático Rey Pastor. Si bien el viaje de d'Ors es financiado por la Universidad Nacional de Córdoba, la *Institución Cultural* se encarga de las conferencias del filósofo en Buenos Aires.

'novecentista' (que Taborga usó por primera vez en unas 'Glosas novecentistas' publicadas por mí en *El Hogar*) con el significado del 'seny' o 'sabiduría' dado por el *Glosario*[11].

Interesado en las últimas discusiones francesas y españolas sobre la relación entre ciencia y filosofía, Taborga difunde en la prensa las ventajas de la "nueva teoría de la ciencia" que había propuesto el filósofo catalán. En el artículo de *El Hogar* subraya la "individualidad poderosa" de d'Ors, quien concilia el espíritu, negado por los positivistas, con la ciencia, al proponer "una síntesis de las dos actividades humanas: una, el trabajo, gasto de energía con fin inmediatamente útil, a la que se debe toda la parte causal de la ciencia; otra, el juego, gasto de energía sin utilidad inmediata, energía contemplativa, por así decirlo, a la que se debe toda la parte legal de la ciencia"[12].

Taborga profundiza esa cuestión en las "Glosas sobre la posibilidad de un 'Nuevo Órgano'", aparecidas en noviembre de 1916 en *Nosotros.* El juicio de su amigo Gabriel sobre este ensayo no puede ser más halagador, pues sostiene que "en Argentina podemos decir, no sólo que nuestro intelecto, en un momento dado, se ha puesto a tono con el universo culto, sino que, por primera vez, llevamos a la historia de la filosofía un verdadero aporte"[13]. Taborga sostiene que la última teoría científica, la termodinámica, prueba la existencia de la entidad más discutida entre positivistas y antipositivistas, el Espíritu. A partir de las críticas de d'Ors al universo mecánico y su propuesta de un "Novisimum Organum" superador de la escisión entre ciencia y ética, Taborga reconstruye la refutación de la concepción mecánica del universo que se encuentra en Carnot para extraer "las consecuencias filosóficas, epistemológicas y éticas". La irreversibilidad del universo probada por la teoría de Carnot produciría una "revolución cultural" en la historia del espíritu humano, pues al inscribir el tiempo y la contingencia en la naturaleza, disuelve el clásico problema filosófico de la conciliación entre libertad y determinismo: "El principio de Carnot no reviste otra significación que el de un nuevo y potentísimo esfuerzo hecho por la Naturaleza para escaparse del palacio teórico en que nuestra razón pretende encerrarla"[14].

La aceptación del carácter temporal de la naturaleza (sus movimientos contingentes y sus relaciones no reductibles a cálculos matemáticos) pondría al descubierto el trabajo realizado por la razón para construir el "palacio teórico" con el que trabaja el esquema mecanicista; de ahí que "para que la Ciencia 'prevea' tiene que 'ver' el mundo a través de la necesidad". Este reconocimiento abre un espacio de reflexión propiamente "filosófico": ubicada a la base de la concepción científica o mecánica, la filosofía tiene por objeto el *ver del espíritu* en su interacción histórica entre el mundo de la razón y el de la experiencia.

Una de las tareas de la filosofía, entonces, sería proporcionar una teoría del conocimiento que ilumine la cambiante disposición del saber, la otra tarea se asociaría a la política. Taborga publica en febrero de 1918 en *Nosotros* "Pequeña requisitoria a la democracia", un artículo en el que presenta una crítica filosófica al orden electoral

[11] Gabriel, J., "Verdadera historia del Colegio Novecentista", *La Libertad Creadora,* 2, 1943, p. 313.

[12] Taborga, B., *OC* II, Buenos Aires, Calpe, 1924, p. 105.

[13] Gabriel, J., *La educación filosófica,* Buenos Aires, Publicaciones del Centro de Estudiantes de Derecho y Ciencias Sociales, 1921, p. 150.

[14] Taborga, B., *o. c.,* p. 32.

democrático que regía en la Argentina desde 1912 y que en 1916 había llevado por primera vez a la presidencia del país a un representante de las clases medias. Taborga revisa la doctrina del sufragio libre y la concepción de los derechos del hombre en que aquella se apoya para proponer un derecho funcional, o bien una democracia fundada en un sufragio que privilegia el conocimiento político y que –una vez más siguiendo a Gabriel –"se adelantaba a la concepción política que nos ha traído el régimen ruso de los *soviets*"[15].

Sin la marca orsiana conferida por Taborga, esa matriz filosófica superadora del positivismo y del liberalismo, que se aboca tanto al estudio del espíritu más allá de la función científica como al diseño de un proyecto político más allá del contractualismo, ya había ingresado a la Universidad de Buenos Aires. Sus difusores principales se encontraban en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras: en su cátedra de Ética y Metafísica el abogado y político Rodolfo Rivarola exponía las corrientes neokantianas y en la cátedra de Historia de la Filosofía el médico devenido filósofo Alejandro Korn analizaba, además del neokantismo, la filosofía de Bergson. Pero para que se produjera una reacción antipositivista capaz de desplazar al cientificismo de las aulas hacía falta aún una *fuerza juvenil colectiva* –como gustaba decir al joven Adolfo Korn Villafañe, hijo mayor de Alejandro Korn y protagonista de ese proceso-, o bien una suerte de vanguardia filosófica[16]. Esa conversión tiene lugar a mediados de 1917 cuando, por iniciativa de Gabriel (entonces un joven periodista y estudiante de filosofía), un grupo de jóvenes porteños funda el *Colegio Novecentista*. Discutiendo con la versión –que circula hasta la actualidad– de que el *Colegio* fue obra de Alejandro Korn, afirmaba Gabriel:

> El inventor y el creador del Colegio Novecentista fui yo, al margen del Ateneo Universitario, del grupo *Ideas* (revista en que sin embargo colaboré) y del propio Don Alejandro, todavía actuante individual en Filosofía y Letras de Buenos Aires; y lo inventé y lo creé sin directiva alguna de Ortega y Gasset, a quien había conocido personalmente unos meses antes, y cinco años antes de que viniese D'Ors, si bien inspirado en su obra[17].

Ya en 1916, los "hermanos" españoles Taborga y Gabriel escriben juntos una defensa de Ortega, quien acababa de ser atacado en la sección de "Psicología y Filosofía" de la mencionada revista *Nosotros* por Alberto Palcos, uno de los jóvenes

[15] Gabriel, J., *o. c.*, pp. 155-156.

[16] En su estudio sobre la recepción argentina de Kant, Dotti identifica al *Colegio Novecentista* con el "primer vanguardismo filosófico", el que encuentra una prolongación en el grupo de la revista *Inicial* (1923-1927). Ambos, junto a Coriolano Alberini, Alfredo Franceschi, Jacinto J. Cuccaro, Raúl V. Martínez, Nimio de Anquín, Alberto Rougés, Lidia Peradotto, Carlos Astrada, principalmente, habrían conformado las "figuras de ruptura" dentro de la reacción antipositivista argentina. Por su parte, Korn y Rivarola junto a Antonio Dellepiane, Ernesto Quesada, Juan Chiabra, los matemáticos Camilo Meyer y Carlos Dieulefait, y Enrique Butty representarían las "figuras de mediación". Esta reacción tendría como marca común la "vuelta a Kant" desde encontradas doctrinas filosóficas como el neoidealismo, el neocriticismo, el neokantismo, el actualismo, el intuicionismo y las filosofías de la vida. Cf. Dotti, E., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

[17] Gabriel, J., "Verdadera historia del Colegio Novecentista", *La Libertad Creadora,* 2, 1943*,* p. 313.

más entusiastas de la filosofía cientificista y socialista[18]. Precisamente, el debate de la nueva generación sobre el lugar de la racionalidad científica en los nuevos tiempos comienza a emerger en las revistas culturales a partir de la crítica a Ortega que realiza Palcos. En el breve artículo de *Nosotros,* Palcos valora la impronta laica con que Ortega busca renovar la cultura española, pero critica la concepción de la filosofía propuesta por el madrileño, y específicamente la separación de ésta con la ciencia[19]. El texto es interesante sobre todo porque sistematiza las cuestiones que enfrentarán durante los próximos años a los positivistas y antipositivistas argentinos. Éstos últimos sostendrían que:

> [ ] mediante la racionalidad el hombre se aniquila como organismo y como materia y se levanta como razón y somete nuestras pasiones y nuestras apetencias [ ] las ciencias no penetran en los dominios de la filosofía, la filosofía se reserva el derecho de analizar los fundamentos de las ciencias que bien pueden reposar sobre arenas movedizas[20].

Por su parte, Palcos identifica este tipo de planteos con la "filosofía mística", acusación que también se registra recurrentemente en el máximo referente argentino de la "cultura científica", José Ingenieros, así como en su reconocido discípulo Gregorio Bermann, en los directores de *Nosotros* y en general en los simpatizantes del Partido Socialista Argentino[21]. Continúa Palcos afirmando que el problema de Ortega es que:

> [...] no está bien empapado en la médula de las doctrinas evolucionistas y [por ello] no es un filósofo de verdad sino un literato de la filosofía. En efecto: el determinismo y el evolucionismo, lejos de hallarse en decadencia, pueden considerarse como las dos conquistas más valiosas de la filosofía contemporánea[22].

Si bien Palcos reconoce que la cultura científica está siendo cuestionada por la barbarie que despliega la Gran Guerra, no duda de que se trata de un eclipse pasajero que no debe conceder la instalación de filosofías que descartan el estudio determinista

[18] Durante 1914 este joven estudiante de medicina es el director de los cinco números de la revista porteña *Ariel,* órgano del centro homónimo en el que se reúnen jóvenes universitarios asociados al positivismo y al socialismo, y que se proponen difundir la ciencia entre los obreros. Durante 1917 Palcos dirige la *Revista Socialista. Publicación mensual de doctrina y crítica socialista y cultura general,* y al año siguiente el periódico *La Internacional. Órgano del Partido Socialista Internacional* (grupo que en 1921 se convierte en el Partido Comunista Argentino). Asimismo, en los primeros años de la Reforma, Palcos busca que el movimiento estudiantil inscriba sus reclamos dentro de la lucha de clases y se guíe por el socialismo revolucionario.

[19] Sostiene Palcos: "Ortega y Gasset es un artesano infatigable de esa España nueva, de esa España por venir. En sus obras niega la existencia de una cultura española e incita a construirla. Cada nacionalidad constituye un ensayo particular de la vida, según Ortega y Gasset, y en ese sentido anhela que la España forje la suya sobre moldes más amplios que los actuales. Ortega y Gasset advierte la subversión de los valores en España y pugna por su renovación", Palcos, A., "José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía", *Nosotros,* 87, 1916, p. 202.

[20] *Ib.,* p. 205.

[21] Sobre el itinerario intelectual de Ingenieros, Bermann, Alfredo Bianchi y Roberto Giusti (los dos directores de *Nosotros*), cf. Tarcus, H. (comp.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976),* Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 312-316; 61-63.

[22] Palcos, A., *o. c.,* p. 205.

y evolucionista de lo social y que proponen en su lugar planteos "místicos" y "literaturizantes", caracterización en la que no sólo se inscribiría la filosofía de Ortega, sino también la de d'Ors y el difundido neokantismo. Sin embargo, la ampliación de la racionalidad científica, así como la asociación entre literatura y filosofía, serán alentadas fervientemente por diversos grupos antipositivistas y terminarán hegemonizando los estudios filosóficos argentinos luego de que una versión restringida de la Reforma llegue a las universidades. Y en ese proceso tanto los jóvenes porteños del *Colegio Novecentista* como los animadores de la asociación *Córdoba Libre* encuentran en la filosofía de d'Ors mucho más que la concesión filosófica a la mística y a la literatura.

## Los orsianos porteños (1917-1923)

> Sin sospecharlo fueron la avanzada aventurera de un ejército en marcha. No obstante la exaltación agresiva de la hora, en su manifiesto inaugural hallaron para la ansiada renovación filosófica una fórmula que, después de los años transcurridos, los hechos confirman como la única viable.
>
> Alejandro Korn, "Filosofía argentina", 1927

El 23 de junio de 1917 un grupo de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires se reúne en el círculo del diario *La Prensa* (en el que Gabriel trabaja como periodista) para leer el manifiesto fundacional del *Colegio Novecentista*, un texto que es inmediatamente reproducido y elogiado por la revista de los jóvenes del *Ateneo de Estudiantes Universitarios*. Declaraba el manifiesto:

> Novecentismo quiere ser suerte de nombre o seña de la actitud mental de unos cuantos hombres de hoy –nuevos y del Novecientos– a quienes no conforma ya el catón espiritual vigente. […] Afectos, sin embargo, a nuevas maneras de pensamiento y con nuevos matices de sensibilidad, reputan insuficiente la explicación positivista y aspiran a columbrar horizonte mental más amplio que sea a un tiempo mismo crítica y superación[23].

La superación del positivismo a través de una "actitud mental" novecentista reúne a esos jóvenes en el intento de independizar el saber filosófico del saber científico y con ello fundar una filosofía que ofrezca los ideales éticos y estéticos que demandaría la cultura nacional. Esta fuerza juvenil colectiva se compone de jóvenes varones que provienen mayoritariamente de las emergentes clases medias,[24] de ahí que si bien

[23] *Ideas* nº 12 trascribe el manifiesto junto a un auspicioso saludo y las siguientes firmas: Roberto Gache, Santiago Baqué, Baldomero Fernández Moreno, Carlos Malagarriga, Benjamín Taborga, Alfonso de Laferrere, Julio Noé, Adolfo Korn Villafañe, Vicente D. Sierra, Tomas D. Casares, Ventura Pessolano, Jorge M. Rohde, Carlos Bogliolo, Carmelo M. Bonet, José Cantarell Dart y José Gabriel.

[24] Si bien un tercio del estudiantado de la Facultad de Filosofía y Letras se componía de mujeres, sólo la ateneísta Lidia Peradotto se acerca al *Colegio* –aunque su firma no aparece en los documentos–. Entre las razones, seguramente se encuentre el hecho de que mientras la mayoría de las mujeres seguía el profesorado para luego enseñar en colegios secundarios, desde sus primeros años como estudiante Peradotto se liga a la investigación que realiza Alfredo Franceschi en su cátedra de Lógica y se orienta por el doctorado; luego del retiro de Franceschi, Peradotto se convierte en la primera mujer que obtiene por concurso un cargo de profesora en esa facultad.

asisten por las tardes al "doctorado en las nubes" que ofrece la Facultad de Filosofía y Letras, por las mañanas se aseguran sus futuros ingresos con una profesión liberal. Y he aquí una interesante marca distintiva: mientras los jóvenes ligados al socialismo y el cientificismo como Palcos y Bermann eligen la Facultad de Medicina, los novecentistas se interesan por la "diletante" Facultad de Derecho (no es el caso de Taborga y Gabriel que viven del periodismo, pero sí el de Casares, Korn Villafañe, Bonet, Gache, Pessolano, Noé y Malagarriga)[25]. Asimismo, la mayoría de los miembros del *Colegio* habían colaborado en la revista *Nosotros* e integraban el mencionado *Ateneo de Estudiantes Universitarios.* El principal animador de este grupo recuerda que discutían:

> […] extensa y acaloradamente los asuntos del Ateneo y de *Ideas,* máxime cuando el sarampión 'novecentista' empezó a atacar a Korn Villafañe y a Rohde, conspirando su difusión endémica –según creíamos– contra el progreso de nuestra entidad. No fue así, sin embargo, y pese a ciertos debates ruidosos que sostuvimos con sus corifeos, lo indudable es que al fundarse el Colegio Novecentista, mantuvimos frente a él una neutralidad cordial y hasta benévola[26].

En definitiva, los animadores del *Colegio* son jóvenes que ya vienen construyendo un espacio de sociabilidad e intervención desde la condición de universitarios comprometidos con los ideales grecolatinos y con la posibilidad de una política que corrija los males del parlamentarismo. Pero mientras el *Ateneo* reúne a estudiantes de distintas facultades porteñas que se interesan por una formación integral y se referencian en la *Residencia de Estudiantes* de Madrid, el *Colegio*, en cambio, convoca a jóvenes que, también interesados en esa formación, reaccionan contra la "invasión" del cientificismo en el ámbito de la filosofía y de las letras, una reacción para la que encuentran una guía en las noticias que llegan del "Seminario de Filosofía" de d'Ors y en la difusión que viene realizando el residente Manuel García Morente. A este joven filósofo español corresponde dos textos muy influyentes entre los noventistas porteños: el estudio introductorio a la edición de *El hombre que trabaja y que juega* y la introducción a *La filosofía de Henri Bergson*[27]. En efecto, los tres primeros *Cuadernos* reproducen el estudio de Morente sobre d'Ors; asimismo,

[25] A éste pertenece la primera traducción al español de uno de los libros señeros de los antipositivistas, *La Evolución Creadora* (1910) de Henri Bergson; la traducción aparece en 1912 por la editorial madrileña Renacimiento. Por otra parte, el joven abogado y estudiante de letras Julio Noé era desde 1912 el secretario de *Nosotros,* y en el momento en que firma el manifiesto novecentista ya había iniciado una estrecha amistad con Ortega, con quien había realizado el viaje que lo llevó de regreso a Madrid en 1916.

[26] Monner Sans, J. M., *Historia del Ateneo de Estudiantes Universitarios (1914-1920),* Buenos Aires, Mercatali, p. 18. A pesar del recuerdo de Monner Sans, la neutralidad y benevolencia entre los grupos parece no haber sido tal hacia 1919, pues ante la crisis política que produce la huelga porteña de la Semana Trágica el *Ateneo* promueve un socialismo antiparlamentario y proletarizante, mientras que el *Colegio* se muestra partidario de un antiparlamentarismo jerarquizante y católico.

[27] Este libro, compuesto de la conferencia en francés impartida por Bergson en la *Residencia* y un ensayo de García Morente, es otra de las "naves" que envía la institución madrileña, pues llega en la edición de las *Publicaciones de la Residencia de Estudiantes* de 1917. Recordemos que por intermediación de Coriolano Alberini (junto con Korn el referente más destacado del antipositivismo argentino) García Morente se refugia en Argentina durante 1939.

en el discurso inaugural del Colegio Gabriel cita el texto sobre Bergson y el primer *Cuaderno* reproduce "El positivismo y el espíritu", un breve texto que los jóvenes extraen de *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* para poner a circular en la escena porteña como una suerte de programa de renovación antipositivista.

Sobre el cientificismo sostenían los novecentistas en el primer párrafo de sus Estatutos:

> El Colegio Novecentista es asociación de idealismo militante porque reacciona contra el criterio materialista de la época, que al mecanizar el espíritu, degrada a la personalidad humana, y la resguarda de toda sanción ética y la exime de toda responsabilidad moral. […] [Luchará] contra el cientificismo claudicante de nuestros tiempos […]. Y es, últimamente, idealismo militante porque a la vez que proclama su más profundo respeto a la ciencia que cultiva honestamente, y cuyas conclusiones acata en cuanto éstas se reducen a explicar los fenómenos de su pertinencia, le niega el derecho de extender su dominio hasta el campo de la conducta y máxime el de fijarle normas a la conducta humana[28].

Para los oídos de la época, la crítica a Ingenieros y sus discípulos no podía ser más clara. Los orsianos porteños se enfrentan a la "moral sin dogmas" y a la pretensión de fijar normas al hombre desde la ciencia, tarea que aquel organizaba colectivamente a través de su *Revista de Filosofía* (1915-1929)[29]. y había sistematizado en su exitoso *El hombre mediocre* (1913) y en *Hacia una moral sin dogmas* (1917). Si bien importantes protagonistas de la Reforma se sienten interpelados por lo que Ingenieros definía como un "idealismo experimental", los novecentistas optan por un idealismo que parte del reconocimiento de una libertad que excede la determinación científica. Como mencionamos, para ello retoman *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* y construyen como canal de expresión los *Cuadernos del Colegio Novecentista*[30].

Estos *Cuadernos* tienen una gráfica notoriamente similar a la de los *Quaderns* que edita en Barcelona el grupo orsiano, al punto que aquellos pueden ser concebidos como una suerte de versión local de éstos. Aunque no se conserva ninguna carta cruzada entre el grupo catalán y el porteño, a través del epistolario entre d'Ors e Ingenieros sabemos que el catalán se escribía con Gabriel[31]. Pero además los *Quaderns* y el *Glosari* testimonian que el mismo d'Ors buscó alimentar el interés de los

[28] *Cuaderno*, 4, 1918, Buenos Aires, p. 181. Destacado nuestro.

[29] Sobre el proyecto intelectual de la revista véase Biagini, H., "Introducción", *La Revista de Filosofía. Cultura, Ciencia y Educación (1915-1929). Índices,* Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1984, pp. 5-13; y Rossi, L., "Los proyectos intelectuales de José Ingenieros desde 1915 a 1925: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina". Prólogo a la edición fascimilar de *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación,* Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, pp. 13-62.

[30] El *Colegio* edita nueve *Cuadernos,* aparecidos entre julio de 1917 y diciembre de 1919. Sin una publicación, el grupo continúa reuniéndose para dar vida al *Colegio* al menos hasta 1923. El único estudio sobre esta publicación realiza una minuciosa reconstrucción de las corrientes culturales que conviven en el grupo; a pesar de ello, no trabaja con el último cuaderno ni tiene en cuenta la atracción que ejerce en el grupo la filosofía de D'Ors, cf. Eujanian, A., "El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista CUADERNO del Colegio Novecentista, 1917-1919", *Estudios Sociales,* 21, 2001, Santa Fe, pp. 83-105.

[31] En la carta con que d'Ors iniciaba el contacto con Ingenieros aquel contaba: "Por una carta de José Gabriel me he enterado más especialmente de las simpatías que usted ha tenido la generosidad de manifestar en torno de algunos incidentes de vida política de Barcelona, que me conciernen" (19/10/1920; Fondo José Ingenieros, CeDInCI).

jóvenes porteños por su filosofía: los *Quaderns* correspondientes a enero de 1918 reseñan elogiosamente el ensayo de Taborga publicado en el segundo de los *Cuadernos* porteños;[32] y ese mismo año aparece en el *Glosari* un "dictamen novecentista" en el que d'Ors no ahorra en halagos a Taborga y el Colegio. El texto, que circula en Buenos Aires a través de los *Cuadernos*, sostiene:

> Benjamín Taborga es un nuevo escritor argentino, a mí caro por más de un concepto. Con otros selectísimos espíritus forma, en Buenos Aires, el instituto "Colegio Novecentista", el cual da a luz entre otras publicaciones, una revista "Cuadernos", al cual buscaríamos par vanamente entre nuestras revistas[33].

Ante la muerte de Taborga, a fines de 1918, D'Ors encuentra una nueva oportunidad de halagar en el *Glosari* a su discípulo argentino.

Más allá de este vínculo con los *Quaderns,* en el campo intelectual porteño los *Cuadernos* aparecen como la contracara del proyecto de Ingenieros y, especialmente, de la difusión que el estudiante Gregorio Bermann realiza en la Facultad de Filosofía y Letras. Es que los novecentistas se enfrentan no sólo a las tesis deterministas –sea en su variante biológica o en la económica– que debían repetir para aprobar los exámenes de la facultad, sino también a la difusión de un cientificismo socialista que el joven discípulo de Ingenieros y futuro activista de la Reforma venía realizando desde *Verbum,* la publicación del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, y luego desde la presidencia de ese centro. En efecto, Bermann llega a la presidencia del Centro un mes antes de la fundación del *Colegio* cuando, luego de un acalorado conflicto entre los estudiantes, Rohde debe renunciar al cargo que había asumido en abril de 1917. Luego de su renuncia, Rohde ironiza en la revista del *Ateneo de Estudiantes* sobre el perfil de estudiante difundido por Bermann, y en junio de ese año acepta la propuesta de Gabriel de fundar un *Colegio Novecentistas.* Rohde no sólo es uno de los dieciocho jóvenes que firman el manifiesto del *Colegio,* sino que además, entre 1918 y 1923, lidera el grupo[34].

Pero ese enfrentamiento entre aquel discípulo de Ingenieros y los novecentistas no concierne únicamente a la relación entre ciencia y filosofía. El idealismo novecentista también desconfía del liberalismo y de la versión economicista del socialismo que difunde el grupo de Ingenieros: para el *Colegio* el ochocientos a superar

[32] "El espacio, la geometría y la lógica (a propósito de una crónica de Amado Nervo) por Benjamín Taborga. Colegio Novecentista (agosto de 1917)", *Quaderns d'estudi* IV, 3, vol. I, 1918, pp. 303-307. En ese número también se publica la lista de ingresos a la Biblioteca del Consejo de Pedagogía, a partir de esa lista sabemos que desde entonces los dos primeros *Cuadernos* estaban disponibles en la biblioteca.

[33] Con esas otras publicaciones D'Ors alude a la primera de las Publicaciones del Colegio Novecentista, La otra arcadia: versos de Teófilo de Sais (seudónimo de Taborga), editada a comienzos de 1918. Seguramente, D'Ors redacta su *Glosari* con la publicación a la vista, pues a continuación trascribe el epigrama a Víctor Hugo que aparece en la última parte del libro. Cf. "Un juicio de Eugenio D'Ors (Xenius)", *Cuadernos* 6, 1918, p. 198.

[34] Si bien el último número de los *Cuadernos* está fechado en diciembre de 1919, el Colegio funcionó, al menos hasta 1923, en unas reuniones mensuales en casa de Rohde. Quien da testimonio de esas reuniones es el novecentista Alberto Ripa Alberdi: en su respuesta a la encuesta sobre la nueva generación literaria que realiza *Nosotros* en 1923, Ripa Alberdi menciona a esas reuniones platónicas como uno de los eventos literarios porteños más prometedores, sobre todo por su clasicismo enfrentado al vanguardismo de la revista *Martín Fierro.*

es positivista y liberal. Sostiene el manifiesto "Socialismo ético" (firmado por "La redacción" y actualmente atribuido a Korn):

> La solución 'científica' [propuesta por Marx] no resuelve sino una parte del problema y exige para completarse una solución ética. [ ] Urge fundar las aspiraciones económicas de la sociedad actual en una ética que sea expresión ideal de una personalidad consciente y libre. Solamente valores éticos y estéticos, no valores económicos, pueden dignificar la condición humana[35].

Las nuevas noticias de la Revolución Rusa y la irrupción de la Reforma obligan a los novecentistas a precisar esa corrección ética, precisión que abre un proceso que termina por escindir al grupo. Si bien los primeros *Cuadernos*, de más clara impronta orsiana, saludan a la "revolución universitaria" y simpatizan con un "socialismo ético", los últimos –y sobre todo los dos aparecidos luego de Semana Trágica– critican los excesos del movimiento estudiantil y separan la filosofía de la política tramando una suerte de "idealismo academicista" que reniega de toda posible resonancia social de la filosofía.

Entre los jóvenes novecentistas el "idealismo militante" de d'Ors sólo prima hasta mediados de 1918, cuando luego de la irrupción de la Reforma, Taborga, Gabriel y Noé ("Encargado de negocios" del *Colegio*) se alejan del grupo por sus diferencias filosófico-políticas con los católicos Korn Villafañe, Casares y Rohde. Desde entonces el *Colegio* reúne a los jóvenes que deciden estrechar el novecentismo a un nacionalismo aristocratizante y católico. A distancia de los iniciales saludos a los "revolucionarios" cordobeses, los últimos *Cuadernos* sostienen que el proceso ruso y las fracciones izquierdistas de la reforma son una amenaza al orden social, al tiempo que la dirección firma un manifiesto que enfatiza la reducción de la Reforma a la renovación antipositivista de los estudios filosóficos[36]. Recuerda Gabriel:

> Tuvimos más tarde disidencias los componentes, sobre todo a causa de la interpretación neocatólica que algunos le daban a nuestro espiritualismo. Nos retiramos Taborga y yo y quedó el Colegio a cargo de Adolfo Korn Villafañe, en cuyas manos se creó la filial de La Plata y no recuerdo qué otra; siguieron publicándose los Cuadernos, se iniciaron las escaramuzas de la reforma universitaria, y se cumplió el ciclo de la entidad[37].

---

[35] *Cuaderno*, 4, 1918, pp. 5-7.

[36] Ver sobre todo Casares, T., "El maximalismo" y Korn Villafañe, A., "Carta. Contestación a la pastoral de S. S. I. fray Zenón Bustos, Obispo de Córdoba", ambos en *Cuadernos*, 7, 1919, pp. 41-49 y 50-52, respectivamente. Ver también "El Colegio Novecentista y el conflicto universitario de La Plata", Cuadernos, 9, 1919, pp. 209-211. Coriolano Aberini recuerda que hubo fuertes discusiones una vez que se inicia la Reforma Universitaria y refiere a un "alzamiento" exitoso de la minoría católica del *Colegio* contra la mayoría liberal, véase Alberini, C., "La reforma universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras", *Escritos de filosofía de la educación y pedagogía*, Mendoza, UNC/FFyL, 1973, pp. 88-91. Para una inteligente reconstrucción de la trayectoria temprana de varios novecentistas, véase vasquez, K., "Intelectuales y política: la 'nueva generación' en los primeros años de la reforma universitaria", *Prismas*, 4, 2000, pp. 59-75.

[37] Gabriel, J., *o. c.*, p. 314. En el noveno y último *Cuaderno,* aparecido en diciembre de 1919, figuran como integrantes del *Colegio*: Luis Magnani, Santiago Biggi, Juan Probst, Jorge M. Rohde, Álvaro Melián Lafinur, B. Ventura Pessolano, Tomás D. Casáres, Leopoldo G. Vastella, Carlos C. Malagarriga, Juan Rómulo Fernández. Corresponsal Quilmes, Dr. Adolfo Bazán. Es decir, sólo permanecen cuatro de los miembros fundadores. El único artículo que aborda la sociabilidad del *Colegio*, además de

En cuanto a Gabriel, aunque en los treinta simpatiza con Trotzki y con el bando anarquista de la Guerra Civil Española, durante los veinte sigue interesándose por la difusión de d'Ors y del orsismo de Taborga. En esta década sus espacios de intervención son la Asociación Cristiana de Jóvenes y el grupo *Renovación* de La Plata (que orienta Alejandro Korn y que en 1931 se afilia al Partido Socialista). Pero además Gabriel publica en 1921 *La educación filosófica,* una recopilación de sus artículos que ofrece como una carta de presentación del orsismo argentino a su maestro que visita la Argentina[38]. A su vez, el libro lleva el prólogo de otro orsiano, Ernesto Laclau (padre del reconocido filósofo contemporáneo). En 1921 este joven profesor de la Facultad de Derecho dicta una conferencia en memoria a Mitre que, además de comenzar con un epígrafe de *Xenius*, utiliza la periodización cultural de d'Ors para interpretar la filosofía política argentina: la ilustración de Bernandino Rivadavia habría tenido los defectos intelectualizantes señalados por d'Ors, mientras que el romanticismo de la generación del 37 habría abandonado la razón, para producirse una síntesis con la llegada del novecentismo, o bien de un idealismo que subordina la ciencia a la ética. Aníbal Ponce reseña la conferencia (editada junto a la presentación de Korn Villafañe por la editorial *Nosotros,* bajo el título *Filosofía política argentina*) en la *Revista de Filosofía.* El discípulo de Ingenieros advierte la impronta orsiana de Laclau, pero también la rivalidad entre esa lectura y la más ligada a la sociología, que había desplegado Ingenieros en *La evolución de las ideas argentinas* (1917).

Por su parte, Ingenieros –que no se cansa de ironizar sobre la seudo-filosofía kantiana y bergsoniana– se interesa fuertemente en la renovación española y en la labor desempeñada allí por d'Ors. En ese sentido, la vinculación del novecentismo con el cientificismo de Ingenieros ofrece una buena muestra de las distintas variables involucradas en todo proceso de recepción de ideas. Pues, como vimos, los novecentistas rivalizan con el cientificismo y socialismo de Ingenieros, al tiempo que los discípulos de éste encuentran claras muestras de que d'Ors asigna un espacio mayor al espíritu y a la metafísica del que está dispuesto a conceder el idealismo experimental de Ingenieros. A pesar de ello, éste mantiene contacto epistolar con el catalán e incluso le escribe pidiendo autorización para publicar sus textos en la *Revista de Filosofía*[39]. Este vínculo filosófico estará fuertemente promovido por las

sostener que el grupo deja de intervenir en junio de 1919, desconoce los diversos espacios que aquí venimos reconstruyendo e incluso no consigna una sociabilidad identificada con el socialismo científico a la que se opone el *Colegio.* En el mismo sentido, sorprende la caracterización del conjunto del movimiento de la Reforma como una reacción antipositivista cuando, como ha reconstruido Graciano para el caso platense, el ala socialista científica tuvo un prolongado e indiscutido protagonismo, cf. Fuentes Codera, M., "El Colegio Novecentista: un espacio de sociabilidad entre el reformismo argentino y la posguerra europea", *Prismas,* 16, 2012, pp. 195-197; Graciano, O., *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina (1918-1955),* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

[38] Además durante 1920 Gabriel dicta en la *Asociación de ex alumnos del Colegio Nacional de La Plata* un curso sobre la pedagogía expuesta por D'Ors en los *Quaderns* catalanes y con esos apuntes elabora "La pedagogía idealista de Eugenio D'Ors", un artículo aparecido en el tercer número de *Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata* (julio de 1922). Para una biografía de Gabriel, cf. Tarcus, H., *o. c.*, pp. 229-231.

[39] Ingenieros publica en *Nosotros,* en *Revista de Filosofía* y en *Verbum. Órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras* artículos sobre las nuevas producciones intelectuales españolas (luego reco-

afinidades políticas: tanto Ingenieros como d'Ors simpatizan por entonces con la Revolución Rusa; asimismo ambos están preocupados por el despliegue de una ética que guarde una relación fluida con las últimas teorías científicas[40]. Esta última coincidencia es la que lleva en 1921 a Enarda, un discípulo ecuatoriano del argentino, a equiparar las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* de Ingenieros con la filosofía de d'Ors.

Por otra parte, si Taborga y Gabriel son quienes se interesan por una superación del liberalismo desde un novecentismo que no se atemoriza ante los *soviets* ni siente nostalgia ante una organicidad social perdida, Tomás Casares, Jorque Max Rohde y Adolfo Korn Villafañe son parte de la minoría católica que termina orientado al *Colegio* y asociando al novecentismo con la búsqueda de una aristocracia social y una amalgama católica. A ello se suma que desde los veinte Casares se convierte en el más importante divulgador de la filosofía neotomista y tiene una participación protagónica en los *Círculos de Cultura Católica*. Por su parte, Rohde deviene un importante referente de la crítica literaria argentina; admirador del clasicismo de Menéndez Pelayo, se enfrenta a las vanguardias y propone un rescate de la literatura argentina a partir de principios estético-moralizantes reactivos a la modernidad[41]. Finalmente, Korn Villafañe consigue erigirse en el "embajador" de D'Ors en la Argentina, pero además, en su prolongada trayectoria como jurista ligado al constitucionalismo nacionalista y antiliberal, sigue alentando el novecentismo orsiano. 1925 lo encuentra participando del pequeño grupo de La Plata *Diógenes* que dirige Antonio Herrero. Al igual que el *Colegio*, este grupo se propuso la revisión de la cultura nacional desde un antiliberalismo organicista, y en esa intervención contó con el saludo de la revista oficial del fascismo italiano[42].

Asimismo, desde unos años antes de la fundación de *Diógenes,* Korn Villafañe protagoniza el ala "filosófica" o "idealista" de la Reforma, en la que también se encuentran figuras no ligadas al novecentismo, como Juan B. Terán, Homero Gugliemi-

gidos en su libro *La cultura filosófica en España*). Por otra parte, con la autorización de D'Ors Ingenieros publica en la *Revista de Filosofía* de enero de 1922 "Belleza y Verdad", la lección de clausura del curso que d'Ors dicta en 1921 en Córdoba.

[40] En octubre de 1920, cuando D'Ors ya se ha comprometido con la Universidad de Córdoba para visitar la Argentina pero no puede cumplir con la fecha, inicia correspondencia con Ingenieros. En su carta D'Ors se presenta afín al proyecto filosófico de Ingenieros, pero también seguro de saber "de qué lado de la barricada se había colocado [Ingenieros] en las luchas de nuestros días". Entre otras cosas esa lucha había involucrado la "defenestración" que en enero de 1920 realiza la Asamblea General de la Mancomunidad a D'Ors por sus simpatías obreristas, y el catalán le agradece al argentino las generosas simpatías manifestadas en la *Revista de Filosofía* (19/10/1920; Fondo José Ingenieros, CeDInCI).

[41] Cf. Gasquet, A., "El tradicionalismo estetizante de Jorge Max Rohde", *Oriente al sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt,* Buenos Aires, Eudeba, 2007, pp. 233-267.

[42] "*Nucleo di idee*", dentro de "*Rassegna del pensiero latino*" en *Crítica fascista. Revista quindicinale del fascismo,* 13, 1928, p. 259. Agradezco el dato a Horacio Tarcus. El grupo *Diógenes* publicó una pequeña revista entre 1925 y 1928 y el libro *Ideario Nuclear* (1928). Por otra parte, Korn Villafañe seguramente sea el más prolongado defensor del novecentismo en la escena local. Además de publicar, durante los veinte, sus textos (novelas y ensayos) como una colección de "Cuadernos novecentistas", en 1953 edita otros dos cuadernos titulados *Páginas Novecentistas,* las que traman una continuidad con las tres "cartas novecentistas" aparecidas en 1917 en los *Cuadernos.* Desde su condición de estudiante, Korn Villafañe criticaba en esas cartas la legitimidad intelectual de los profesores Antonio Dellepiane, Juan García y Paul Groussac.

ni, Manuel Cruz y Carlos Cossio. Éste último es el autor del primer estudio sobre las corrientes filosóficas de la Reforma Universitaria. Elaborado originariamente en 1923 como tesis doctoral, el texto circula desde 1927 en una versión ampliada bajo el título *La Reforma Universitaria o el Problema de la Nueva Generación*, y se transforma en una defensa de la recepción del neokantismo y especialmente del idealismo impulsado por Korn Villafañe. Por su parte, Terán también expone sus argumentos a favor del idealismo: en 1931 publica *Espiritualizar la educación,* un ensayo que, en sintonía con Korn Villafañe, declara que la verdadera generación de la Reforma se constituye en el repudio de la generación liberal de 1880 y la simultánea propuesta de un contenido "social y humanista" distante de los dos sucesores de la tradición romántica, esto es, el "populismo místico" y la "dictadura del proletariado".

## La estatua triunfante del Argentino nuevo

> Creo ver claramente que, más que por filósofo, o por escritor, o por fundador, por otra razón me quieren. Me quieren porque me consideran así como un artesano, diría como un escultor, en alguna tarea nacional suya...
>
> D'Ors, "Discursos en banquete a d'Ors", 1921.

A partir de los conflictos en Córdoba, Deodoro Roca deviene uno de los más destacados referentes del ala radicalizada de la Reforma. En 1920 los reformistas cordobeses consiguen muchas de sus reivindicaciones, entre ellas que Roca esté al frente de la cátedra de "Filosofía General" de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Córdoba, cátedra que hasta entonces había difundido corrientes ligadas al catolicismo. Desde esa cátedra y sus artículos Roca emprende la orientación ideológica de la Reforma, y para ello no sólo propone el estudio de la filosofía novecentista sino que busca que d'Ors visite la universidad. Mas precisamente, hacia 1920 inicia correspondencia con D'Ors con el propósito de que la sensibilidad renovada de la Argentina se nutra de la exposición sistemática de la "Doctrina de la Inteligencia". Financiado por esa universidad, d'Ors llega a Buenos Aires en julio de 1921 y permanece en el país cuatro meses. Dicta cursos sobre los distintos aspectos de su filosofía, primero en Córdoba y luego en La Plata, Santa Fe, Buenos Aires y finalmente en Montevideo[43].

Ante la inminencia de la visita, aparecen dos breves ediciones porteñas de escritos de d'Ors: *Las obras y los días* por "Ediciones Mínimas" y *Del Glosario de Eugenio d'Ors* por "Cuadernos quincenales de Arte, Ciencias y Letras". A la llegada del filósofo la revista *Nosotros* organiza uno de sus ya tradicionales banquetes; los oradores son tres representantes de la reacción antipositivista: el novelista exitoso Manuel Gálvez, el reconocido filósofo Alejandro Korn y su discípulo platense Ripa Alberdi, quien

[43] Sólo las conferencias de Buenos Aires fueron financiadas por la mencionada *Institución Cultural Española.* Los resúmenes de las siete primeras lecciones dictadas en la Universidad de Córdoba, junto al discurso del decano Pedro Rovelli y el de Roca, fueron publicados en 1921 en Buenos Aires. En 1948 los *Anales de la Institución Cultural Española* editan una versión completa de esas lecciones y de las pronunciadas en Buenos Aires y en La Plata. Para una descripción del contenido de los cursos, véase http://www.unav.es/gep/dors/cronologia15.htm.

asume la representación del *Colegio*[44]. A su turno, D'Ors declara que la tarea nacional es esculpir la juventud, el "nuevo y máximo monumento de la República Argentina", y no duda en afirmar: "Es ello vuestro, bien vuestro, pero también un poco mío. Porque el ritmo que ha sosegado clásicamente su impulso y le ha permitido alcanzar la nobleza, es –ni lo ignoro ni lo oculto, como no lo ocultáis ni lo ignoráis vosotros– un ritmo que un día dictaba mi propio corazón" (*Nosotros*, nº 147, agosto de 1921, pp. 512-513). Esta poco modesta autocolocación de mentor de la renovación argentina parece ser una constante en el vínculo que d'Ors entabla con sus discípulos argentinos. En efecto, en las memorias que ya citamos Nalé Roxlo ofrece una sarcástica descripción de su visita al "maestro":

> Íbamos desbordantes de preguntas, pero el autor de "De la amistad y del diálogo" se las ingenió muy bien para que no hubiera diálogo, lanzándose a un brillante elogio de la belleza física de la juventud argentina. Es posible que asediado como estaba por toda clase de delegaciones y grupos visitantes, nos tomara por estudiantes deportistas o algo así. Sea por lo que fuere, menudearon las comparaciones con la estatuaria griega, y, permítaseme la irreverencia, nos sirvió el *longplay* del Discóbolo[45].

Por otra parte, si bien la revista *Nosotros* organiza el banquete, ello no quita que, en el mismo número en que reproduce los elogios a d'Ors, publique "La filosofía del señor Eugenio D'Ors; de los límites de la filosofía y la literatura", un artículo de Gregorio Bermann en el que ya desde el título retoma el tipo de críticas al antipositivismo que Alberto Palcos había formulado en ocasión de la visita de Ortega[46]. Ni Bermann ni Ingenieros ni otras figuras identificadas con el cientificismo socialista asisten al banquete; sin embargo, como mencionamos, Ingenieros intenta un encuentro con el catalán. En una de las cartas que se cruzan para planear ese encuentro, Ingenieros aclara que no concurrió por las distancias ideológicas que lo separan de los organizadores, al tiempo que busca convencer a d'Ors de que él mantiene las mismas distancias con los porteños que lo agasaja. Escribe el argentino: "Me ha sorprendido un poco su vaga sospecha de que alguna divergencia ideológica me apartara de Ud.; creo poder asegurarle que muy pocas personas, aquí, están más de

[44] Éste se había sumado al *Colegio* a mediados de 1918. Desde entonces también difunde las corrientes del idealismo antipositivista en la Universidad de La Plata: hasta su muerte en 1923 es profesor ayudante en la cátedra de filosofía que dicta Alejandro Korn. Para muchos esa muerte temprana imposibilitó que se convirtiera en el sucesor del maestro. En cuanto al movimiento reformista, su participación en la *Federación Universitaria de La Plata* lo lleva a presidir la comitiva que representa a la juventud argentina en el primer Congreso Internacional de Estudiantes, realizado en México a fines de 1921. Esa participación se prolonga en una gira latinoamericana financiada por el estado mexicano, en la que Riba Alberdi entabla amistad con importantes figuras del progresismo reformista como Pedro Henríquez Ureña y José Carlos Mariátegui. Sellada esa amistad, Mariátegui señala a Ripa Alberdi como el líder modélico de la Reforma en "La Reforma Universitaria", ensayo que en 1928 aparece dentro de los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

[45] Nalé Roxlo, C., *o. c.*, p. 159.

[46] Esta confrontación se reabre en 1940, cuando en una carta abierta publicada en junio de 1940 en *Nosotros* Bermann contesta a la crítica que D'Ors había realizado en su libro *Tradición* a la conferencia "Psicología del Fascismo" pronunciada por el argentino en Madrid. Bermann recopilada esa carta en 1971 en su libro *Conciencia de nuestro tiempo*.

acuerdo con sus orientaciones filosóficas y culturales". Y a continuación Ingenieros se anima a precisar las cuestiones política que antes había insinuado:

> Lo probable es que en Buenos Aires –al revés que en Córdoba– se hayan comedido a admirarle personas que en España serían enemigos militantes de Ud. y de sus ideas; pero eso no puede evitarlo quien viaja por tierras extrañas. Se trata de pequeñeces que han invertido en Buenos Aires y La Plata el sentido inicial de la reforma estudiantil de Córdoba. Invertido, exactamente.
> De todo ello tendremos oportunidad de conversar; y advertirá que aquí, como en su terruño, la política actual es un factor de corrupción e inmoralidad que ha logrado envenenar las fuentes de renovación que mayor confianza nos inspiraban al terminar la guerra[47].

Pero el intento de Ingenieros queda trunco: ambos filósofos nunca se conocerán personalmente y, a pesar de que D'Ors llega invitado por los revolucionarios cordobeses, es con Korn Villafañe con quien el catalán se pasa por las calles de Buenos Aires. Refiere el historiador nacionalista Julio Irazusta:

> […] Korn Villafañe ocupaba el primer plano en la escena estudiantil. Recuerdo que al visitarnos Eugenio d'Ors, él era quien lo piloteaba entre los estudiantes. Estaba yo una tarde, a la hora que concurría a la Biblioteca Nacional, mirando un escaparate de librería, cuando se me acercan por atrás dos personas, una de las cuales me interpela por mi nombre. Eran Adolfo Korn Villafañe y Eugenio D'Ors. […] [Korn Villafañe] me invitó a las dos reuniones de los jóvenes con Eugenio D'Ors, que él organizó, la primera en casa de Jorge Max Rohde, donde funcionaba un simposio novecentista, empezando el año anterior un seminario sobre Dante, y uno de cuyos centenarios conmemoraba la cristiandad; y la segunda, en la Asociación Cristiana de Jóvenes[48].

Más allá de las tensiones entre el grupo porteño cientificista y el antipositivista, la visita de D'Ors adquiere una nueva dimensión significativa para un estudio de recepción cuando se la analiza a partir de los orsianos cordobeses. Pues si bien el catalán llega al país por iniciativa de Roca, el interés de éste por el novecentismo no responde exclusivamente a una inquietud filosófica personal, sino que, al igual que en el caso del *Colegio*, se asocia a la posibilidad de construir una fuerza juvenil colectiva, la que, a distancia del devenir del *Colegio*, tiene una decidida impronta revolucionaria.

Desde mediados de 1916 el joven abogado Deodoro Roca anima junto a Capdevila, Taborda, Arturo Orgaz y Carlos Astrada Ponce[49], entre otros, *Córdoba Libre,* una asociación que rivaliza con la cultura universitaria católica de la ciudad mediterránea argentina y mantiene vínculos fluidos con los universitarios porteños del *Ateneo*. El

[47] Fondo Documental Eugenio D'Ors, Arxiu Nacional de Catalunya.

[48] Irazusta, J., *Memorias (historia de un historiador a la fuerza),* Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975, pp. 73-74. A la segunda reunión seguramente haya asistido Gabriel, pues en su correspondencia con D'Ors consigna junto a la firma su condición de miembro de la *Asociación*. Por otra parte, ese papel organizativo de Korn Villafañe en la visita porteña de D'Ors también lo sugiere una breve carta enviada por aquel a Florentino Sanguinetti (líder del ala izquierda de la Reforma que se conserva en el Fondo Sanguinetti, CeDInCi.

[49] La bibliografía suele confundir a este abogado, que a fines de los diez compartía el estudio jurídico con Roca, con el filósofo, también cordobés, Carlos Astrada al que nos referiremos en las páginas siguientes.

grupo cordobés, compuesto en su mayoría por graduados de la Facultad de Derecho de Córdoba, se constituye en torno de comunes inquietudes poéticas, filosóficas y políticas. Estas serán centrales en los primeros años de la Reforma al punto que rápidamente los integrantes de *Córdoba Libre* devienen los "maestros" de la juventud universitaria y por pedido de la *Federación Universitaria de Córdoba* Roca redacta, a mediados de 1918, el célebre "Manifiesto liminar" con el que se inicia simbólicamente el movimiento latinoamericano de la Reforma Universitaria. Por entonces, la generación de jóvenes maestros edita *La Montaña. Publicación de Córdoba Libre,* organiza la *Universidad Popular Córdoba Libre*, que preside Raúl Orgaz, y difunde un manifiesto "Al pueblo de Alta Córdoba", que hace explícitas las reformas sociales a las que aspira el grupo. Entre ellas se encuentran la separación de la Iglesia del Estado, la eliminación del Senado, la ley del divorcio, la ley de enfiteusis, la legislación obrera y la reforma educativa[50]. Aunque las reformas buscadas son claras, falta aún precisar la filosofía capaz de interpretar sistemáticamente los cambios y esa será la tarea a la que se aboca la generación de los jóvenes maestros.

En el marco de las luchas estudiantiles, Roca obtiene la disputada cátedra de "Filosofía General" y con ello comienza en la Universidad Nacional de Córdoba la difusión de las nuevas corrientes antipositivistas; Capdevila dirige entre 1921 y 1922 el *Boletín de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba*; y los estudiantes de La Plata convocan a Taborga para ejercer el rectorado del Colegio Nacional de La Plata, una gestión de la que son parte el hermano de Roca y varios de los jóvenes porteños del *Ateneo de Estudiantes*. En estos espacios universitarios marcados por las conquistas reformistas, las ideas de d'Ors aparecen asociadas a la posibilidad de pensar filosóficamente los tiempos abiertos por la Gran Guerra y la Revolución Rusa.

Mientras Roca se encarga de los preparativos para que d'Ors exponga su Doctrina de la Inteligencia en la Facultad de Derecho, el dramaturgo y filósofo cordobés Raúl V. Martínez publica *Xenius,* una "comedia satírica" en verso con la que d'Ors entra en el espacio de la ficción. En esa comedia –que había sido puesta en escena en 1917 y se difunde en forma de libro en 1920-, las prácticas políticas corruptas, aliadas al poder religioso y militar, son conmocionadas por las ideas renovadoras de un desconcertante filósofo que se hace llamar Xenius y vaga por las calles de una imaginaria Mundópolis[51].

Por su parte, Capdevila abre las páginas del mencionado *Boletín* a la difusión exegética de la filosofía de Xenius: el filósofo Carlos Astrada se ocupa del "Pragmatismo y esteticismo. En torno a la *Filosofía del hombre que trabajo y que juega*" y Saúl Taborda de las "Ideas pedagógicas de Eugenio D'Ors" (ambos aparecidos en el segundo

[50] Una reproducción del manifiesto puede encontrarse en *Los trabajos y los días,* 3, 2012, pp. 110-112. Para una reconstrucción del grupo *Córdoba Libre* (en la que no se aborda la invitación de d'Ors), cf. Navarro, M., *Los jóvenes de la "Córdoba Libre"!,* México, Nostromo, 2009. Si bien el reciente artículo de Fuentes Codera menciona el interés de los cordobeses por d'Ors, pasa por alto que ello se inscribe en un común espacio de sociabilidad, del que incluso ya contamos con una reconstrucción.

[51] La obra es estrenada en 1917 en el importante Teatro Rivera de Córdoba y en 1920 es publicada por la editorial Coni. Martínez había fundado el *Círculo de autores de teatro de Córdoba* y en las décadas siguientes difunde las filosofías antipositivistas en la Universidad de Córdoba. Para un análisis de la pieza teatral, cf. Yukelson, A., "Raúl V. Martínez. Idealismo y realismo en una comedia de intriga: *Xenius*" en Pellerieri, O., y Burgos, N., *Historia del teatro en las provincias,* tomo I, Buenos Aires, Galerna, 2005, pp. 155-160.

número del *Boletín*, fechado en setiembre 1921). Este último no sólo identifica su "anarquizante" reforma pedagógica en el Colegio Nacional de La Plata con la filosofía de d'Ors y las prácticas de la *Residencia* (una reforma que no logra realizarse, pues termina primando el grupo contrarreformista que teme a la pérdida de las jerarquías), sino que incluso lleva al filósofo catalán al colegio platense para que pronuncie cinco lecciones sobre "La teoría de la cultura".

En discusión con la nota que había publicado Capdevila en *La Prensa* ante la llegada de D'Ors –citada al comienzo de este artículo–, Juan Álvarez escribe inmediatamente después de la partida del filósofo catalán:

> Es de esperar […] que la visita del doctor d'Ors produzca muy benéficos efectos en cuanto ha obrado a modo de calmante sobre ciertos núcleos estudiantiles cuya agitación se estaba prolongando demasiado. Prestigiosa, de suyo, la palabra del filósofo catalán cobró a este respecto singular importancia por haber sido precisamente los "revolucionarios" quienes le invitaron primero, y sostuvieron luego que su llegada señalaba uno de los más bellos frutos del movimiento reformista, dado que tal innovación jamás se hubiera podido introducir conservando los viejos ideales de la Universidad. […] D'Ors se presentó a los estudiantes como un defensor de la tradición que ellos aspiraban a demoler; y sin embargo, lo han aplaudido[52].

A continuación Álvarez extrae la única conclusión que se desprendería de esas tensiones: "no valía la pena haber hecho una revolución tan sonada para que en la Universidad de Córdoba fuese posible explicar las ventajas del tradicionalismo y los inconvenientes de que la filosofía se reduzca a los estrechos campos de la lógica y la psicología experimental". Pero los "revolucionarios" cordobeses están lejos de extraer una conclusión semejante. Si bien d'Ors no les ofreció las claves filosóficas para animar una fuerza colectiva que rompa con la tradición –e incluso les reclamó desde Barcelona una suma mayor de dinero por sus conferencias–,[53] durante las próximas décadas el grupo prosigue su búsqueda de una filosofía que ayude a pensar los nuevos tiempos. De ahí que, además de organizar en 1922 la llegada de los científicos alemanes Georg Nicolai y Alfons Goldschmidt –cuestionados por sus ideas izquierdistas y antibelicistas–, al año siguiente aparezca por la editorial de la Facultad de Derecho de Córdoba el folleto de Georg Simmel "El conflicto de la cultura moderna" (hoy reconocido como la primera edición del filósofo alemán en la Argentina, probablemente traducido y prologado por Carlos Astrada); y que en esa publicación se anuncie la próxima aparición de "Los fundamentos filosóficos de la obra de Spengler" de Kurt Sternberg, una publicación en cierto modo reemplazada por el homenaje a Spengler de 1923[54].

---

[52] *La Prensa,* Buenos Aires, 11/12/1921.

[53] En 1922 Alfonso Laferrère, un antiguo miembro del *Colegio*, escribe "El precio de la filosofía", una breve nota en la que ironiza sobre la demanda de D'Ors a la Universidad de Córdoba. Laferrère recopila la nota en 1928 en su libro *Literatura y política*. Agradezco el dato a Martín Bergel.

[54] Este homenaje da lugar a *La concepción spengleriana del derecho,* un folleto aparecido en 1924 en la misma colección que el de Simmel, compuesto de una conferencia de Ernesto Quesada y un breve prólogo del filósofo cordobés Raúl Orgaz. Cf. Grisendi, E. y Requena, P., "Dos eventos de recepción densa en la Universidad de Córdoba: los homenajes a Oswald Spengler (1924) y Henri Bergson (1936)", *Actas de las V Jornadas de Historia de las Izquierdas ¿Las ideas fuera de lugar?*, Buenos Aires, noviembre 2009. Disponible en línea: www.cedinci.org/VJornadas.htm. Fecha de consulta: 10/12/2012.

**Hacia una tradición filosófica argentina**

A lo largo de la década del diez, la Gran Guerra, la apertura política democrática de la Argentina, la Revolución Rusa, la Reforma Universitaria y la Semana Trágica irrumpen como acontecimientos que exigen la respuesta de los jóvenes universitarios. Y en la búsqueda de horizontes teóricos capaces de comprender esos tiempos nuevos emergen distintos grupos culturales, y con ellos la "juventud universitaria" como un nuevo actor social. A través de la articulación de un movimiento continental ligado a la Reforma Universitaria, este nuevo actor tendrá una agitada vida política.

Como vimos, la búsqueda teórica de los años diez estuvo marcada por la disputa filosófica entre la veneración de la racionalidad científica y la apuesta por una ampliación de esa racionalidad. En los años veinte la disputa queda resuelta: una nueva generación antipositivista aplica una versión restringida de la Reforma en la que son deslegitimadas las inquietudes sociales de los estudiantes, al tiempo que minimiza la hegemonía positivista en la formación filosófica que ofrecen las universidades de Buenos Aires, La Plata y Córdoba. En las tres casas de estudio, la psicología tiende a abandonar el laboratorio para ofrecer una aproximación a la dimensión trascendental del hombre; la estética también aparece ligada a lo transcendental en lugar de asociarse a un refinamiento del gusto del hombre culto; la discutida metafísica deja de ser un asunto problemático para tener un espacio curricular propio; y se confirma la obligatoriedad de los cursos de latín y griego, como fuentes de "auténtica cultura" en detrimento de una formación filosófica ligada al estudio científico de lo social.

En cuanto a D'Ors, los dos grupos filosóficos más importantes de la Argentina creyeron encontrar en su filosofía las claves para interpretar e intervenir en la época que se abría. Y si los cordobeses se decepcionan rápidamente del catalán, el caso de los porteños no será muy distinto. A pesar de la prolongada autocolocación de Korn Villafañe como novecentista, en 1927 el referente argentino más importante del antipositivismo, Alejandro Korn, publica en *Nosotros* "Filosofía argentina", una breve historia de la tradición filosófica de ese país en la que confiesa que la visita de 1921 le mostró que no se trataba más que de un "periodista eximio". Allí traza como tarea de los filósofos argentinos la conciliación del "socialismo ético" con la filosofía de Bergson, un filósofo antipositivista que, al igual que D'Ors, había arribado al puerto argentino gracias a las "naves" construidas por el activo filósofo de la *Residencia* García Morente. En contraposición al destino que tuvo la filosofía del hombre que trabaja y que juega, la propuesta bergsoniana de "Filosofía argentina" es recogida por la generación de filósofos platenses y porteños que marcó las décadas del treinta y cuarenta. E incluso el grupo cordobés elige en 1934 a Bergson como la primera figura a homenajear por el Instituto de Filosofía y en 1936 coloca en primer lugar el artículo de Korn en el libro *Homenaje a Bergson*.

Recibido: 2 de octubre de 2013
Aceptado: 26 de noviembre de 2013

# Analítica de la vida humana: apuntes sobre la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar*

## *Analytics of Human Life: Notes on Antonio Rodríguez Huéscar's Philosophy*

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA
*Universidad Autónoma de Madrid*
*j.emilio.esteban@uam.es*

**Resumen:** El propósito fundamental de este artículo es exponer la analítica de la vida humana de Antonio Rodríguez Huéscar. Esta analítica es el corazón de su filosofía. Con tal fin, mostraremos, en primer lugar, la influencia capital del pensamiento de Ortega sobre la filosofía de Huéscar, y también las influencias de Husserl y de Heidegger sobre ella; en segundo, examinaremos los rasgos esenciales de esta analítica.
**Palabras clave:** analítica, vida humana, Huéscar, Ortega, Husserl, Heidegger.

**Abstract:** This paper aims to expound the analytics of human life of Antonio Rodríguez Huéscar. Such analytics is the core of his philosophy. With this end in view, I will first demonstrate the cardinal influence of Ortega's thought on Huéscar's analytics, as well as the influences of Husserl and Heidegger on our author. Second, I will examine the principal features of Huéscar´s analytics.
**Key words:** analytics, human life, Huéscar, Ortega, Husserl, Heidegger.

La vida de Antonio Rodríguez Huéscar está orientada desde el principio de su vida adulta hasta el final por su vocación filosófica y por su encuentro con Ortega, que marcará para siempre su trabajo intelectual y sin duda algo más en su existencia, como expresó en muchas ocasiones, aunque las circunstancias fueran adversas, a lo largo de toda su vida[1]. Más aún: no sólo el encuentro con Ortega, sino

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707).

[1] Por ejemplo: "... en Ortega –en su pensamiento y en su múltiple acción personal– llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena poner la vida, espero que no se entiendan mis palabras como gratuita beatería, sino como expresión de una profunda convicción, consciente, madurada, reflexiva, madurada en muchas horas de meditación y de íntima controversia: la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino." (Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 57).

también modularía su espíritu filosófico la fortuna de disfrutar de la enseñanza de un grupo de profesores excepcionales, bajo un plan de estudios renovador de manos de García Morente, decano a la sazón de la Facultad de Filosofía y Letras, entre los que se encontraban, además de Ortega y Morente, Xavier Zubiri y José Gaos entre otros. Y, además, el privilegio de formar parte de un grupo de compañeros y condiscípulos de Ortega extraordinarios, como María Zambrano, Julián Marías, Manuel Granell y Paulino Garagorri. La sección de Filosofía de la citada Facultad terminó por ser el núcleo "de la primera escuela propiamente española de filosofía: la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid"[2].

Presentado así el filósofo manchego, lo que pretendemos en este artículo es una aproximación a su investigación metafísica fundamental que, centrada en la sistematización y despliegue de las categorías de la razón vital e histórica de Ortega, comprendemos bajo la expresión "analítica de la vida humana". Los apuntes sobre su filosofía a los que alude el título son consideraciones sobre dicha analítica que contienen los siguientes propósitos: la contextualización filosófica de la analítica de la vida humana entendida como el genuino proyecto intelectual de Huéscar (I); la indicación del punto de partida de esta analítica y por tanto de su explícito supuesto determinante, a saber: la innovación radical que representa la filosofía de Ortega (II); la consideración tanto del nuevo significado de "lo categorial" en la analítica de la vida humana como de su método adecuado (III); y, por último, una exposición de la estructura constitutiva de la realidad radical, elemento medular de dicha analítica (IV).

## I.

En la introducción de *Éthos y lógos* Huéscar nos ofrece los principales aspectos de su perspectiva filosófica, que hemos denominado "analítica de la vida humana": el magisterio de Ortega y el estudio y la interpretación de su pensamiento, su conocimiento de la tradición filosófica y de la filosofía de su tiempo, y, por último, su respuesta filosófica ante el enigma con que nos reta la "Realidad", es decir, la vida, que es la vida de cada cual[3]. Discípulo de Ortega, sabedor de la historia de la filosofía y participante, a través de un intenso diálogo con los grandes pensadores coetáneos, de su *aetas* filosófica, y filósofo son las tres caras de Huéscar como pensador, rasgos con los que hay que contar para la comprensión de su proyecto intelectual, a lo que habría que añadir, sin duda, su faceta de novelista[4].

[2] *Ib.*, p. 77. Entre 1931 y 1936, la única promoción de licenciados en Filosofía de ese proyecto institucional barrido por la guerra civil y lo que vino después, se dio, para Huéscar, un hecho excepcional en el mundo universitario: "La presencia casi súbita de una filosofía de gran estilo 'a la altura de los tiempos' y en forma de escuela, en un país casi desprovisto de tradición filosófica." (*Ib.*, p. 84).

[3] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, p. 5.

[4] *Vida con una diosa* es el título de la novela que escribe Huéscar y presenta al Premio Nadal del año 1948, logrando ser finalista. La publica en Madrid, en Ediciones Puerta del Sol (1955). La actividad filosófica de Huéscar no es la única, teniendo que contar con su vertiente artística, como novelista y también como pintor.

Primero y antes que nada, Ortega, aunque no sólo Ortega. En gran medida, su labor filosófica se ve animada en todo momento por el propósito de "salvar a Ortega", lo que para Huéscar significa

> tratar de ponerlo en su verdad, de hacer que sea lo que en verdad es. Es decir, tratar de repensar su obra, de ahondar en ella y, a ser posible, de continuarla, desplegando algunas de sus múltiples potencialidades; promover, en suma, y en la medida de las fuerzas de cada uno, la germinación y fructificación de sus riquezas seminales. No otra cosa pretendemos.[5]

Asimilar a Ortega no es repetirlo, sino apropiárselo de forma creadora, como no puede ser de otra manera si se trata de una genuina interpretación filosófica. Nada de glosas interminables ni de repeticiones de conceptos y de las formas lingüísticas en que se expresan. Sacar a la luz los implícitos del pensamiento del maestro, articularlos y desplegarlos, actualizando de este modo sus potencialidades, le conduce a una interpretación que contrae y repliega la obra orteguiana sobre su hipotético centro de gravedad, y la traduce en un lenguaje filosófico que no es el de Ortega ni el de una de sus imitaciones epigonales. La exégesis, como discípulo, del pensamiento de Ortega nos presenta una rigurosa estilización, una sistemática reducción de su obra al punto de vista metafísico[6]. Podemos ejemplificar este proceso de destilación al que somete a la obra de Ortega hasta lograr aislar y desvelar plenamente su "esencia", con el tratamiento que hace tanto del concepto de perspectivismo como de perspectiva –centrales, a su juicio– de su maestro. Ambos no constituyen un aspecto más entre otros del pensamiento de Ortega, ni se explican satisfactoriamente reduciéndolos a problemas gnoseológicos, sino que su dimensión determinante y primordial es metafísica: la perspectiva es un rasgo esencial de la "realidad radical". Para Huéscar, todos los conceptos fundamentales de la obra de Ortega son metafísicos, pues su cometido principal es la elaboración de una metafísica de la razón vital e histórica. Por lo tanto, no es que la idea de perspectiva no posea otros significados (gnoseológico, estético o ético-político) en la obra del maestro, sino que son derivados y secundarios[7]. A su vez, esta imposición hermenéutica de Huéscar, que pretende sacar a la luz lo que de verdad está y vale como medular en Ortega, eliminando todo lo superfluo, tiene como consecuencia la forja de un estilo propio que en poco se parece al de su maestro. Y en filosofía el estilo no es algo meramente formal o externo a los contenidos, sino que determina el modo como se expresa el pensamiento, afectando, por consiguiente, al pensamiento mismo. La formalización del lenguaje filosófico, a saber, la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto –la *mathesis universalis*, anhelada por Descartes– ya hace tiempo que se ha revelado como una ensoñación perniciosa. La irreduc-

[5] Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, *o. c.*, p. 145.

[6] Válida y esclarecedora es, en este sentido, la comparación que hace J. Padilla Moreno entre los desarrollos de la filosofía de Ortega llevados a cabo por Julián Marías y Huéscar: "En conjunto, la obra de Marías desarrolla sobre todo la filosofía de Ortega por extroversión, por aplicación de sus principios a la realidad. Junto a ella, la obra de nuestro filósofo […], presenta más bien el carácter de una introversión hacia los principios." (*Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 89-90).

[7] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*; Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 99-100.

tible pluralidad de estilos filosóficos es una muy clara señal del necesario componente expresivo de la filosofía y de su resistencia en muchos casos a quedar atrapada en la jaula de un lenguaje formalizado. Si comparamos los textos más metafísicos de Ortega, como *¿Qué es filosofía?*, *La historia como sistema* o *La idea de principio en Leibniz*, con *Éthos y lógos*, la obra de Huéscar que contiene una mayor pretensión de "originalidad", salta a la vista no sólo la diferencia de estilo entre maestro y discípulo[8], sino también su parecido de familia con un libro como *Ser y tiempo* de Heidegger. La utilización repetida de arcaísmos, neologismos, cursivas y entrecomillados, por señalar tan sólo un aspecto aparentemente superficial, en la mencionada obra de Huéscar, nos muestra una mayor afinidad estilística con el Heidegger del libro citado que con su maestro. Huéscar no pretendió escribir el sistema filosófico que Ortega prometió pero que no hizo, porque a su juicio sí se encontraba en sus textos, aunque velado por otros muchos intereses no genuinamente filosóficos; sin embargo, su fidelidad a Ortega le condujo a cultivar un terreno filosófico propio, distinto al de Ortega y al de otros "orteguianos", que denominamos "analítica de la vida humana". Ortega siempre está en Huéscar, es su referencia fundamental como filósofo, pero potenciado metafísicamente hasta tal punto que la voz del maestro queda desplazada –al menos en *Éthos y lógos*– por la propia del discípulo.

La comprensión de un proyecto filosófico inconcluso como el de Huéscar exige no sólo referirse a Ortega, sino a otros filósofos y filosofías que forman parte del contexto en que se inserta su pensamiento. En este sentido, es pertinente aludir aquí al sólido conocimiento de Huéscar de la tradición filosófica en sus principales figuras y en sus obras canónicas, como prueban los prólogos que escribe para los clásicos de la filosofía publicados en la Biblioteca de Iniciación Filosófica de la editorial Aguilar[9]. Pero sobre todo hay que señalar y resaltar el intenso diálogo con las filosofías de su tiempo, especialmente la fenomenología de E. Husserl y la "filosofía de la existencia" –como la denomina Huéscar– de M. Heidegger. No menos incidencia tienen estos pensadores en la elaboración de su analítica de la vida humana que la que tuvieron en la filosofía de Ortega, y no podía ser de otra manera por la ascendencia del maestro sobre el discípulo y, en general, por la omnipresencia de ambos filósofos alemanes en una gran parte de la filosofía continental de prácticamente todo el siglo XX. Sin embargo, en *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, de modo tajante Huéscar marca las diferencias de su pensamiento y el de Ortega con los dos filósofos alemanes. Respecto a la fenomenología, siendo conveniente señalar que se trata de la fenomenología transcendental de *Ideas I*, asume la crítica de Ortega a Husserl en tex-

[8] De ello es plenamente consciente Huéscar cuando intenta exponer y sistematizar las categorías de la vida humana de Ortega, por ejemplo en el uso de los términos "hicceidad" y "nuncceidad" para mentar el doble aspecto espacial y temporal de la vida humana en tanto que "esencialmente" situada: "Ruego se me perdone la pedantería de estos neologismos –tan alejados de la perspectiva lingüística orteguiana–, pero, aparte de que yo no soy Ortega, sino sólo un humildísimo intérprete suyo, es que no encuentro otros abstractos que puedan designar adecuadamente estos dos rasgos." (Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 162-163).

[9] Estos prólogos fueron reunidos y publicados en Madrid con el título *Del amor platónico a la libertad* (1957), en la modestísima editorial Puerta del Sol. La obra se reedita en 2009, en Biblioteca Nueva, siendo su editor José Lasaga Medina.

tos como el célebre *Prólogo para alemanes*[10]. El acceso a lo originario que, en calidad de propósito general, puede valer como raíz común de la fenomenología, la filosofía de la existencia y la filosofía de la vida humana concebida como realidad radical, no es logrado por la filosofía de Husserl: la conciencia pura y su esfera de inmanencia no son la realidad primaria (lo originario), sino el resultado derivado de la "depuración abstractiva" del método de la reducción; no es lo inmediata y absolutamente dado, sino una ficción producto de la reducción, que se concibe como "acto de la imaginación"[11]. La fenomenología, para Ortega y Huéscar, es la última y más rigurosa forma del idealismo, deudora, por tanto, de sus insuficiencias fundamentales. La diferencia con Heidegger es una cuestión de principio: a pesar de las evidentes semejanzas entre los significados de algunos de los existenciarios de la exégesis ontológica del *Dasein* y el de algunos de las categorías de la analítica de la vida humana[12], el abismo insalvable se encuentra en el fondo o último plano de ambas perspectivas filosóficas, ocupado en un caso por el "ser" y en el otro por la "vida". Por esta razón, pertenecen a diferentes niveles metafísicos, lo que significa "que las filosofías 'existenciales' no han conseguido todavía superar la 'ontología'"[13]. La superación de la crisis de la filosofía, que es la del idealismo, tanto para Ortega como para Huéscar, no se encuentra en la filosofía fundacional contenida en la fenomenología transcendental de Husserl, que incurriría, a juicio de Heidegger y de los dos filósofos españoles, en las insuficiencias contenidas en los términos "racionalismo", "intelectualismo", "teoreticismo" o "idealismo"; tampoco del lado de los "nuevos ontologismos", como el del Heidegger de *Ser y tiempo*, quien, en su analítica existenciaria, entendida como propedéutica para "repetir" de nuevo, sacándola del olvido y de la pereza del pensar, la pregunta por el sentido del ser, termina por diluir en la abstracción la facticidad radical del *Dasein*, o, en términos orteguianos, de la vida humana; y mucho menos de los "irracionalismos", con Nietzsche a la cabeza, o, peor aún, de aquellas corrientes filosóficas que renuncian a la radicalidad de la filosofía, de hecho a su genuino sentido, como los "analiticismos lingüísticos", los "empiriologicismos" o los "estructuralismos"[14]. Con todo, y a pesar de esas diferencias insalvables, las "metafísicas de la vida humana" de Ortega y Huéscar no habrían seguramente cobrado existencia, aunque fuera sólo como esbozo, que es el caso de Huéscar en *Éthos y lógos*, sin ese diálogo intenso, profundo y crítico

[10] Cfr. Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid, Santillana Ediciones Generales y Fundación José Ortega y Gasset, 2009, v. IX, pp. 154-158.

[11] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 97-115.

[12] Por ejemplo, los parecidos de familia del concepto de temple de Huéscar con la *Befindlichkeit* de Heidegger, como el propio Huéscar nos indica: cfr. *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 160. Más allá de los existenciarios, y no ocultadas por el filósofo manchego, son bastante claras las similitudes entre su análisis del "ahora" (*nuncceidad*) y el de los tres éxtasis de la temporalidad de M. Heidegger en *Ser y tiempo* (cfr. Rodríguez Huéscar, A., *o. c.*, p. 113; y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, p. 167). Y también las semejanzas entre el concepto –que hace suyo– de vida humana como pre-ocupación de Ortega y el de *Sorge* (cura, cuidado) de Heidegger (cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 115 y 158).

[13] Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, p. 128.

[14] *Ib.*, pp. 46-49.

con Husserl y Heidegger. Una interpretación atrevida y acaso un punto imprudente establecería –no pareciéndonos algo disparatado, sino más bien todo lo contrario– una conexión entre la conciencia intencional y su constitutivo "*a priori* de correlación universal", el "ser-en-el-mundo" como base y punto de partida de la analítica existencial del *Dasein* y la infrangible dualidad (yo-circunstancia) en que consiste la "realidad radical". Préstamos y reinterpretaciones fecundas que tienen su origen en Husserl y que son capaces de entablar diálogos productivos porque comparten un mismo horizonte, aunque se sitúen en niveles distintos y les separen obstáculos infranqueables. Otro ejemplo que abunda en este sentido: el tiempo como problema decisivo para todas estas filosofías. El fundamento de la intencionalidad de la conciencia y de su forma teleológica, el sentido del ser del *Dasein* y la principal determinación de la vida humana –para Huéscar–, en su condición de "vida localizada", es el tiempo.

## II.

En el comienzo de *Éthos y lógos* el filósofo manchego nos indica con toda claridad aquello que persigue: la investigación de las condiciones de posibilidad de una lógica del pensar ético[15]. Este cuadro incompleto contiene la analítica de la vida humana que nos ofrece Huéscar, dependiente de forma obvia de la metafísica de la razón vital e histórica de Ortega. Éste indica el camino que Huéscar recorre en parte, sin llegar al final: desplegar de forma minuciosa, llenando huecos si fuera menester, y articular en grado máximo las estructuras constitutivas de la vida humana, con el propósito de componer un *órganon* del pensar concreto cuyo rasgo sobresaliente es la mutualidad entre *lógos* y *éthos*, su copertenencia esencial. Concebimos la analítica de la vida humana como el substrato y parte fundamental de la lógica del pensar ético, una analítica que toma la forma de una "teoría de las categorías"[16].

Si nos preguntamos por la razón por la que el objeto de un análisis categorial de este tipo es la vida humana o realidad radical, Huéscar nos responde de forma clara, asumiendo la interpretación de la historia de la filosofía –y, dentro de ella, de su propia filosofía–, que hace Ortega: el maestro ha elevado la filosofía a un tercer nivel, entrando ésta en un tercer estadio después del realismo (primer estadio) y del idealismo (segundo estadio)[17]. Ésta es la innovación decisiva que a su juicio representa Ortega y que presupone la crítica del idealismo que ya, en cierta medida, se hace desde un concepto de vida que orienta la superación de aquél y, en última instancia, la de la tradición filosófica misma. Lo que inaugura una nueva perspectiva filosófica que deja atrás –o

[15] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 1.

[16] Ajustada es, en este sentido, la apreciación de Juan Padilla Moreno sobre *Éthos y lógos*: "Dicho con otras palabras: nos movemos en todo momento dentro del análisis de la realidad radical que es la vida humana: con vistas, eso sí, al esclarecimiento de la articulación entre éthos y lógos, entre la autenticidad y la verdad `lógica´, la verdad de las cosas." (*Ib.*, p. 179).

[17] Huéscar propone la idea de perspectiva como la tercera gran metáfora –en lugar de los Dióscuros o *dii consentes* señalada por Ortega en el capítulo IX de *¿Qué es filosofía?* (cfr. Ortega y Gasset, J., *o. c.*, vol. VIII, p. 355)– que dialéctica e históricamente acoge la pretensión de superar el idealismo, cuya metáfora es la de "continente-contenido", el cual, a su vez, desbancó al realismo con su tropo característico ("sello-cera"). Ambos, el realismo y el idealismo, son las figuras paradigmáticas con las que Ortega y también Huéscar interpretan la historia de la filosofía.

pretende dejar atrás– la fenomenología y la filosofía de la existencia, la primera por representar la más rigurosa consumación del idealismo, y la segunda por continuar afincada en la "ontología" y, por tanto, seducida por el "Ser", en un imposible gesto regresivo, es la intuición fundamental e iluminadora que interpreta el concepto de vida, que siempre y en cada caso es mi vida, como "realidad radical". La vida, el acto de vivir, en el que "yo" me encuentro y conmigo las cosas que no son "yo" y que me "instan", pretende reemplazar a todas las modalidades anteriores de la ontología por una peculiar y distintiva *Lebensphilosophie* como la de Ortega. O también se puede decir de esta manera: el punto de partida y presupuesto fundamental del pensamiento orteguiano es la interpretación del ser como vivir, en virtud de una intuición originaria en la que la vida comparece o, mejor dicho, "transparece" como realidad radical y por consiguiente como fundamento de todo lo existente. "Ser", ahora, significa "vivir", o utilizando una expresión más pertinente, "ser ejecutivo": "En suma, el `ser ejecutivo´ no es otra cosa que el *acto de vivir*, acto en el que tomamos parte por igual yo y las `cosas´ que en cada momento integran mi *circunstancia*, acto, pues, mutual –mío sobre ellas y de ellas sobre mí–"[18].

Entonces, atendiendo a la "revolución filosófica" que para Huéscar representa Ortega, al punto de inflexión que implica su filosofía, estar a la altura de los tiempos filosóficos inaugurados por el pensamiento de Ortega significa partir de esta revelación –más bien autorrevelación– de la vida como realidad radical, del vivir como "ser ejecutivo". Por ello la tarea filosófica se le presenta a Huéscar como la lenta, minuciosa y rigurosa elaboración de una analítica de la vida humana, disponiéndose dicha analítica como una teoría de las categorías, es decir, como una descripción de la compleja y unitaria estructura categorial que constituye el vivir. Hay que perseverar en el camino abierto por Ortega, desarrollando, en la medida de lo posible, su investigación filosófica expresamente planteada sobre las categorías del vivir o la vida humana, la vida de cada cual[19].

## III.

En aras del rigor filosófico, un paso previo, al menos en el orden de la exposición, a la descripción de las categorías de la vida humana, conlleva forzosamente una determinación del significado de categoría, o de "lo categorial", así como una consideración reflexiva del método empleado para la aprehensión y exposición de ese régimen categorial. La teoría de las categorías, al menos aquella que se despliega bajo el horizonte de la metafísica o también bajo el de una meditación sobre la tradición filosófica, es una "lógica de lo real". Los tratados de lógica de Aristóteles, la *Crítica de la razón pura* de Kant o *Ser y tiempo* de Heidegger son relevantes ejemplos de lo que significa la expresión "lógica de lo real". Su característica destacada y diferenciadora es su doble aspecto constitutivo: es tanto una investigación de los modos fundamentales del "decir" como de los modos fundamentales del "ser". Para una teoría así, "de-

[18] Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, p. 94.

[19] Cfr. Ortega y Gasset, J., *o. c.,* pp. 364-365.

cir" y "ser", "pensar" y "realidad" son términos correlativos. Si la realidad radical es mi vida, el "acto de vivir", o lo que hacemos y que nos pasa, es decir, la copertenencia ejecutiva que define la correlación entre el yo y la circunstancia, entonces el *logos* que aprehende y desvela las categorías de la vida, en la medida en que el acto de vivir no es asimilable ni reducible al "ser" ni a la "conciencia", ha de regirse por un significado de "categoría" diferente al de la tradición filosófica en sus modalidades realista o idealista, y por el método conveniente requerido por la lógica de la vida o del pensar concreto[20]. En lo que respecta al sentido de lo categorial y al método, Huéscar asume como punto de partida de su analítica de la vida humana la nueva perspectiva ofrecida por Ortega, "un campo de investigación casi virgen, y tan difícil como promisorio."[21]

De manera homóloga a Heidegger en *Ser y tiempo*, que sustituye el nombre de "categoría" por el de "existenciario" para resaltar la peculiaridad y distinción de la exégesis ontológica del *Dasein*, pues los modos de ser de este peculiar ente no pueden ser reducidos a, ni derivados de, las viejas categorías dominantes en la historia de la ontología[22], Huéscar denomina "primalidades" a los atributos de la realidad radical, que no pueden ser asimilados ni confundidos con las categorías de la tradición filosófica[23]. En sus determinaciones formales, que dan un nuevo sentido a lo categorial, las primalidades tienen como notas determinantes el ser conceptos sintéticos, originarios, ambivalentes y "móviles", es decir, abiertos y no clausurados. Las primalidades son síntesis originarias porque no son el resultado de ninguna operación intelectual sintetizadora y por lo tanto derivadas, sino lo captado por una intuición que recoge su darse inmediato, desplegado ulteriormente en sus determinaciones concretas mediante un análisis que, debido a su acción necesariamente deformante en la elaboración de la teoría, debe ser sometido a una continua corrección metódica. Son ambivalentes porque responden a la constitutiva ambivalencia de la vida misma o la realidad radical que pretenden describir:

> Son, pues, conceptos que designan no 'cosas' o 'entes' […] sino 'funciones referenciales', en la doble dimensión del yo viviente 'referido' a las 'cosas' de su mundo o circunstancia, o de estos referidos al yo en cuyo vivir se dan o 'actúan' –y adviértase que esa doble 'función referencial' es, repito, rigurosamente constitutiva de la realidad como tal–[24].

[20] Las exigencias planteadas por una descripción adecuada de la "realidad radical" (mi vida) "conducen a una revisión y modificación completa de los conceptos fundamentales de la metafísica clásica – y aún de la actual, en tanto en cuanto ésta no ha dejado de ser 'ontológica'" (Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 55).

[21] Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, p. 122.

[22] "Por derivarse de la existenciareidad, llamamos a los caracteres del ser del 'ser ahí' 'existenciarios'. Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tienen la forma del 'ser ahí´, las cuales llamamos 'categorías'." (Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, trad. J. Gaos. México D.F./ Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 56).

[23] Huéscar prefiere utilizar este término al que emplea Ortega ("categorías" de la vida humana), pues considera que es "menos `comprometido´, o al menos que admite con más facilidad que se le inyecte un nuevo sentido" (*Ib.*, p. 122).

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

Por último, su movilidad es un rasgo necesario y acorde con una realidad radical que se caracteriza estructuralmente por su dinamismo y ejecutividad, estando por ello abiertas a nuevas "instancias", aspectos o niveles.

En *Éthos y lógos* aparece una consideración sumaria sobre el método adecuado para una analítica de la vida humana[25]. El método combina aspectos fenomenológicos y hermenéuticos en la medida en que contiene dos momentos denominados por Huéscar "aprehensión" y "comprensión". La aprehensión apunta a la captación inmediata del "hecho radical" en su darse, en este caso a la intuición siempre incompleta y provisional de las primalidades o categorías de la vida humana[26]. La comprensión, que es el despliegue mediante la interpretación de lo así intuido, se compone tanto del análisis descriptivo de lo inmediatamente dado como de su reintegración a la totalidad de la realidad radical en su complejidad. Esta reintegración implica interpretar el sentido de las primalidades atendiendo no sólo a sus descripciones, sino también al desvelamiento de sus relaciones con el conjunto de las categorías que componen la estructura dinámica y compleja de la realidad radical. Su carácter íntegro y su urdimbre dramática prohibe un análisis que considere aisladamente cada una de las categorías: la aprehensión del dato radical debe acompañarse de una comprensión del mismo que le remite, con el objeto de vislumbrar adecuadamente su sentido, al complejo estructural que conecta las primalidades componiéndose y desvelándose el *integrum* en que consiste la vida en cada momento. Hermenéutico es el método empleado por Huéscar porque la aprehensión y descripción de cualquier primalidad presupone ya una visión previa, un cierto "conocimiento" de esa realidad radical; y, a su vez, esa visión previa o pre-comprensión sólo puede alcanzar su plenitud y concreción en el análisis de cada una de las primalidades[27]. Las cosas hacen acto de presencia, comparecen ante mí, y por eso puedo aprehenderlas; y la vida transparece a través de las cosas, percatándome de ello mediante una comprensión cuyo último sentido no es otro que la autorrevelación de la vida y de su "dinamo-estructura" constitutiva.

## IV.

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es 'mi vida', 'nuestra vida', la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella[28].

---

[25] Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, pp. 18-19.

[26] Cfr. también al respecto Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 126-127.

[27] Un ejemplo de la condición hermenéutica del método empleado por Huéscar es el modo de concebir la categoría de totalidad (*omnium*) y su complejidad. Éste concepto "dinámico", "dialéctico" (en el sentido que da Ortega a la dialéctica, que tiene su raíz en el significado de la expresión de Dilthey "*Realdialektik*"), "no se deja pensar en un solo acto ponente del pensamiento, sino que ha de pensarse como una noción `en marcha´, esto es, en permanente *modus ponendo tollens*, afirmándose y negándose alternativamente, en un ir incesante de la realidad pensada al concepto interpretativo y de ése a aquélla, para poder 'verla' por todos sus 'lados', en peculiar *movimiento perpetuo*." (Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 56).

[28] Ortega y Gasset, J., *o. c.*, v. VIII, p. 345.

El *desideratum* de Ortega constituye la línea fundamental del proyecto filosófico de Huéscar, su "analítica de la vida humana". ¿Qué es la vida humana, mi vida, la realidad radical en que se encuentra enraizado todo lo que existe? La respuesta a la pregunta nos la da lo que se nos muestre, o pueda mostrársenos, en el despliegue categorial –descripción y articulación de las primalidades– de "un dato primario" y, como tal, radical e inmediato: la vida, que es mi vida, acontecimiento absoluto, es un encontrarme-viviendo-aquí-y-ahora[29]. No es, sin embargo, ese dato un *factum*, un "hecho" que, como punto de partida y presupuesto inamovible ya constituido, al modo del ser-en-el-mundo heideggeriano, pone en movimiento la aprehensión y la interpretación de los atributos de la vida humana, sino algo que está por hacer y que hay que hacer, un *faciendum*, el quehacer en que consiste mi vida como absoluto acontecimiento en el que están co-implicados mi yo y las cosas en su contingencia y circunstancialidad. El carácter ejecutivo, pragmático y dramático de la vida humana caracteriza a una analítica que pretende desprenderse del substancialismo y estatismo de la tradición filosófica y de las "nuevas ontologías", afincadas en el territorio de lo "ente" o del "Ser".

El dinamismo de la realidad radical se sostiene en la bipolaridad formada por dos categorías, si no fundamentales, sí preeminentes como absolutos *a priori* de la vida humana: verdad y libertad. La mutualidad metafísica de *éthos* y *lógos* y la elaboración de una lógica del pensar ético basada en aquella co-pertenencia tiene como raíz el indisoluble vínculo entre dichas categorías. Mi vida, que no es mi posesión, sino aquel ámbito en que me encuentro con el "mundo", es el acontecimiento "previo, elemental e irreductible" en el que, como condición de posibilidad, se encuentran forzosamente insertados todos los demás ámbitos y cosas, y "mi" relación con dichos ámbitos y cosas. En este sentido, es el único ámbito respecto a todo lo existente bajo cualquiera de sus modalidades que puede ser llamado con propiedad "transcendental"[30]. Mi vida es transcendental en tanto en cuanto es condición de posibilidad de todo aparecer en ella, de todo acto de presencia. Es, en este sentido, actualidad pura presupuesta por cualquier "acto de vivir" en el que las cosas y yo mismo comparecen en su necesaria correlación y en sus modos propios. Además, es transcendental respecto a todo decir, a todo *lógos*, pues éste requiere la revelación de las cosas y del "yo" en el ámbito de mi vida para ejecutarse. Por ello, es apertura originaria y condición de toda verdad, entendida por Huéscar y por Ortega como *alétheia*, "revelación": en el ámbito abierto que caracteriza a la realidad radical las cosas (y yo con ellas) hacen acto de presencia y la vida transparece en ellas, es decir, se muestra a sí misma autorrevelándose, siendo así la Verdad primera o fundamental, condición necesaria del resto de verdades y de la disposición del ser humano hacia la verdad: tal es la razón de que habitemos o estemos en la Verdad, aunque no la poseamos. Habría que añadir un último modo en que la vida es transcendental, que ya no remite a la "revelación" (*alétheia*) sino a la libertad: en la medida en que mi vida está siempre por hacer y que por lo tanto tiene que hacerse aquí y ahora, el *faciendum* en que consiste conlleva su carácter "autodecisorio",

[29] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 79; y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 126-127.

[30] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 22.

condición de posibilidad de toda decisión concreta que "yo" tome ante la instancia y requerimiento de las cosas. Y no hay decisión sin libertad, por lo tanto, el segundo aspecto determinante del horizonte transcendental de la vida, mi vida, es la libertad, siendo ésta una absoluta necesidad para la existencia humana.

Junto a las categorías de verdad y libertad, que las hemos hecho valer, siguiendo a Huéscar, como aquellas "primalidades" preeminentes de la vida humana en el sentido de absolutamente previas y primeras respecto a las demás, el elenco de atributos de la realidad radical se inserta en una tríada categorial que completa los referentes básicos de esta cartografía metafísica del absoluto acontecimiento en que consiste mi vida: destino, decisión y situación.

El destino, entendido como *sino*, como lo que se me impone en la vida y queda fuera de mi elección, está formado por mi circunstancia y mi vocación. Ambas necesidades, en la medida que la limitan, posibilitan la libertad, que, sin embargo, es la única necesidad absoluta:

> Las necesidades humanas son, pues, *libres*, porque son, en efecto, libremente aceptadas, al aceptar la vida [...]. Todas, menos una: la de la libertad misma; porque, aunque decidamos renunciar a ella también, renunciando a la vida, en esa misma renuncia estamos afirmándola y ejercitándola. La libertad es, pues, la *necesidad* humana *sensu strictissimo*, la única constitutivamente irrenunciable.[31].

La circunstancia en su conjunto, en y con la que me encuentro y que forma la vertiente objetiva del acto de vivir, es el mundo. Las cosas que lo forman se nos dan siempre y de antemano en relación con las demás –"percibimos siempre *el mundo*", escribe Huéscar–, insertadas en un sistema universal de relaciones y en el contexto dinámico y "dramático" que es mi vida. Además, no hacen acto de presencia como "estando ahí", como meros "objetos" o existencias "mudas" con las que uno se topa, sino como "instancias", es decir, aparecen instándome, urgiéndome, solicitándome, forzándome a hacer algo y a formarme ideas sobre ellas, resistiéndose a mi hacer y a mis proyectos de vida o facilitando el curso de mis decisiones y acciones[32]. Como ámbito en que se me aparecen las cosas y con el que me enfrento y me relaciono respondiendo a su "instar", es el mundo pragmático y dramático. Puesto que nada se nos da como "estante", como "substante", la circunstancia orteguiana debe entenderse para Huéscar como "circuminstancia", que primariamente nos rodea por todas partes, nos oprime y presiona –aunque también puede ser, de forma derivada, servicial– y ejerce resistencia y oposición a nuestro hacer. Antes que existencia y objetividad, los modos de ser de las cosas en su originario aparecer son la "objeción" y la "resistencia", determinaciones constitutivas de la instancia. Frente a la resistencia de la instancia, se opone la voluntad y su acto primario, el querer la vida, pero en una autoafirmación que la confronta contra toda instancia hostil de la realidad, convirtiéndose en una contrainstancia de la circunstancia que nos rodea y presiona. Ésta es la tensión primigenia

[31] *Ib.*, pp. 83-84.

[32] *Ib.*, pp. 36-38; y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *op. cit.*, pp. 142-144.

y forma última de la vida, respecto a la cual todos los conflictos y contiendas son derivados: el conflicto entre destino y libertad[33].

Uno de los rasgos sobresalientes para Huéscar de la filosofía de Ortega consiste en ser una "filosofía de la salvación"[34]. La proyección mundana de este carácter sotérico del pensamiento de su maestro le distingue de la tradición soteriológica, centrada sobre todo en el "alma" y viviendo de espaldas al mundo. La mundanidad de la reflexión filosófica de Ortega y Huéscar, que se expresa de modo sobresaliente en la necesidad de que la salvación del yo pasa necesariamente por la salvación de la circunstancia, como ya precisa Ortega en *Meditaciones del Quijote*, nos sirve para evitar una primera serie de errores sobre un concepto tan escurridizo y problemático como el de vocación y para señalar la correlación entre el yo y las cosas implicada necesariamente en dicho concepto. Ese "fondo insobornable" que puede valer como una primera determinación de la noción de vocación remite tanto al yo como al mundo, al polo subjetivo y objetivo de la realidad radical: tanto el sentido y dirección con los que nos solicita y urge la instancia como el modo como se percibe su apremio por parte del "yo" constituyen los ingredientes esenciales de la vocación. Ésta se concibe, entonces, como

> una especie de *sensibilidad* radical y, a la vez, de *orientación* radical de la vida, sensibilidad y orientación que son también 'datos brutos', 'últimos', 'fatales', como la circunstancia misma y como la *libertad* misma, fuera de cuya jurisdicción caen una y otra –la vocación y la circunstancia, digo– y a cuya constitutiva limitación de posibilidades contribuyen esencialmente.[35]

La vocación, entendida como lo que nos llama y convoca, que puede ser seguida, rechazada o simplemente ignorada, no surge de Dios, la conciencia, la naturaleza o el ser, sino de la vida misma, mi vida, que liga mediante un lazo indisoluble las cosas y mi yo, lo que nos pasa y hacemos.

La vida es autodecisoria: el encontrarme viviendo aquí y ahora, en la medida en que es medularmente un quehacer, un "hacerme yo y las cosas" –pura ejecutividad–, conlleva la constante decisión y elección configuradoras del "proyecto" en que también, como otra de sus "primalidades", consiste el acto de vivir. Puesto que forzosamente se tiene que hacer algo, y ese algo se nos aparece como un elenco articulado de posibilidades, estamos condenados a ser libres: decisión y libertad, en este sentido, no sólo son determinaciones fundamentales de la vida humana, sino momentos imprescindibles, junto a la verdad, de la estructura ethológica del vivir. Estar forzados a la acción apunta al doble sentido de necesidad, el físico (*Bedurfniss*, la carencia y la menesterosidad, incluso la indigencia) y el lógico-ontológico (*Notwendigkeit*), cuyo imperio acota el poder decisorio de uno mismo y la elección entre el conjunto de posibilidades dadas. El significado de las categorías tradicionales de la modalidad ha de modificarse para Huéscar en la analítica de la vida humana: la posibilidad no se

[33] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, pp. 47-49.

[34] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., "Una cala filosófica en la obra de Ortega", en *Semblanza de Ortega*, *o. c.*, pp. 255-256.

[35] Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, pp. 131-132. Cfr. también *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 170-171.

entiende como posibilidad lógica (posible es aquello que no es contradictorio), sino que son "posibilidades vitales", es decir, posibilidades de acción o haceres posibles; ni la "realidad" o contingencia se concibe bien como que algo que es pueda ser otra cosa, bien como que algo que es pueda no ser o pueda no haber sido, sino como modo de ser de la vida tanto en lo que respecta a las cosas como a mi hacer, es decir, como "el carácter rotunda y terminantemente *positivo*, y aun *impositivo*, del *acaecer* real de cada instante, en su incontrastable *presencia* y *novedad*, en la fuerza efectiva –si no en la 'necesidad' de su 'facticidad' [...], siempre en alguna medida imprevisible."[36]; ni, por último, la necesidad es aquello que en ningún caso puede no ser lo que es, aquello cuya negación implica contradicción, sino que es la necesidad suprema, la paradójica necesidad de la no necesidad, a saber: la necesidad de elegir o la libertad como necesidad absoluta[37]. El proyectarme sobre las cosas que nos instan es proyectar posibilidades para "hacerlas" (a las cosas) y "hacerme" con ellas, y esta proyección supone la elección y por consiguiente la libertad como, en los términos que ya hemos señalado, *a priori* absoluto de la vida, y en esa medida incorpora como ingrediente necesario un peculiar deber, que no es otro que el tener que acertar en mis elecciones, el llegar a ser uno mismo, la obligación (moral) inscrita en el valor de la autenticidad, lo apuntado por Ortega en su definición de la verdad como la conformidad del hombre consigo mismo. El acto de vivir en que comparecen las cosas conmigo y yo con ellas es un peculiar quehacer en el que quedan anudados de forma indestructible el destino (necesidad), la libertad y el acierto moral mediante el que se logra armonizar en el drama de mi vida la circunstancia y la vocación.

Todo acto de vivir está "en situación", se encuentra bajo las coordenadas del "aquí humano y real" (el aquí espacial cualificado) y del tiempo "lleno y fungible" de la vida. Por "situación" Huéscar entiende el hecho primario de la localización de la vida humana, determinándose por la dupla formada por "el *aquí* y el *ahora*, el *hic et nunc*, o la *hicceidad* y la *nuncceidad*"[38]. Del aquí, como *situs* espacial de mi vida, merecen ser destacados, al menos, dos aspectos: su relación privilegiada con el cuerpo, con el hecho de que tenemos un modo de ser corpóreo (corporeidad) y de que vivimos desde un cuerpo limitado (corporalidad), y su carácter concreto, es decir, "múndico". La localización espacial de la vida humana se debe a que somos cuerpo, el cual nos ancla y fija en el aquí. La apertura e incidencia del mundo en cada uno de nosotros tiene como punto de partida esa sensibilidad y afectividad del cuerpo, entendidas como vínculo fundamental entre el yo y la circunstancia. Nuestra condición de carne y hueso se eleva a ingrediente fundamental del aquí en el que se ejecuta la vida humana en su dualidad constitutiva. Por otro lado, concreto es el aquí en tanto que efectivo y real, y también en tanto que conciencia del aquí. El espacio geométrico, abstracto, no es el de la "vida": éste está "poblado" y "cualificado", lo que significa que el aquí no puede

[36] Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, p. 153.

[37] Sobre la modificación del significado de las categorías modales de la tradición filosófica, cfr. Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 154-159.

[38] Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *op. cit.*, p. 89. Para el análisis de las categorías de "hicceidad" y "nuncceidad", cfr. también *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, *o. c.*, pp. 162-170.

ser concebido como un contenido o recipiente vacío y neutro en el que están las cosas, sino como un "campo de fuerzas" entre las cosas y el yo, entre el instar de ellas y mi hacer, un campo, en definitiva, pragmático. "Poblamiento", como mi circunstancia o mundo circundante organizado de forma perspectiva, y "cualificación", como la función de la circunstancia en mi vida –las instancias efectivas de las cosas en mi vida, las posibilidades que me ofrecen o niegan–, confieren la carne y la concreción de la determinación espacial de la vida humana[39]. Ni el yo ni las cosas están en el espacio, contenidos en el aquí: éste es, por el contrario, la coexistencia de lo que me insta y lo que hago, la urdimbre pragmática de las cosas y del yo en cada instante.

El ahora es el *situs* temporal de mi vida, el modo primario de ser temporal (temporeidad) de la realidad radical. Como determinaciones de la situación, el aquí y el ahora no son en ningún caso separables, aunque analíticamente puedan ser considerados independientes el uno del otro. En su efectiva vinculación, el aquí es la estructura del ahora, y éste el despliegue de la realidad presente que implica el pasado y el futuro, "el *'punto (móvil)* de confluencia' en que se va 'desplegando' la *continuidad solidaria* que constituye la dinamo-estructura que es la realidad *misma*"[40]. De los tres aspectos del tiempo de la vida que nos presenta Huéscar –la primacía de lo "temporeo" sobre lo "espacioso", el primado del futuro sobre el presente y el pasado, y el carácter sintético del "ahora"–, nos ocuparemos aquí brevemente del tercero, señalando de antemano la ascendencia que en el tratamiento del "ahora" o, dicho con otras palabras, del espinoso problema del tiempo, tienen sobre el filósofo manchego no sólo Ortega, sino también Husserl y Heidegger. Frente al concepto objetivo de tiempo entendido como sucesión de instantes, formando una serie en la que cada punto es independiente del que le antecede y del que le sigue, Husserl nos abre las puertas a la comprensión de otro tiempo, el subjetivo, que constituye, confiriendo unidad a todos los actos intencionales, el núcleo de la estructura intencional de la conciencia. El tiempo subjetivo es llamado por Husserl "presente viviente" (*lebendige Gegenwart*): una unidad en perpetuo flujo que genera horizontes de pasado y de futuro, la presencia en la que se mantiene el pasado como pasado en el presente y se "pre-tiene" el futuro en el presente a modo de "protención" anticipadora. Como tiempo vivo, el ahora es para Huéscar esencialmente sintético en múltiples sentidos, de los cuales nos interesa la síntesis entre coexistencia y sucesión implicada en todo ahora, en virtud de la cual coexisten en cada "instante" el pasado (antes-ahora), el presente (ya-ahora) y el futuro (después-ahora). El ahora y el aquí, como indicadores de la situación en la que se encuentra la realidad radical, son ámbitos poblados y cualificados, como hemos visto, y no determinaciones geométricas o físicas. Ésta es la razón por la que el ahora de la vida humana constituye un entramado o plexo que implica todos los "éxtasis" de la temporalidad (Heidegger)[41], sin el cual los instantes quedarían desligados y disuelta la estructura dinámica y dramática de la vida humana. La conciencia del ahora en la que se tiene experiencia de la situación temporal de todo acto de vivir es "referencial" o "traslaticia", lo que quiere decir que el movimiento del ahora liga intencionalmente el presente con el pasado y

[39] Cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, *o. c.*, pp. 99-101.
[40] *Ib.*, p. 114.
[41] *Ib.*, p. 113.

el futuro: en el ya-ahora (instante), en tanto que vivido (presente), confluyen el antes-ahora (pasado) y el después-ahora (futuro) en un movimiento intencional mediante el cual el ahora "real y ejecutivo" se traslada a un inmediato pasado (retro-referencia) o a un inmediato futuro (pro-ferencia anticipatoria). La naturaleza del ahora vivido consiste en apuntar siempre y en todo momento a lo sido y a lo que está por venir: "El verdadero 'ahora' es –de 'ser' algo– *instancial*, *instante* (por tanto, como dijimos, llamada o empuje al futuro) de lo *sido*, es decir, de lo *pasado* pero *aún conservado*, de lo *pasado-presente*"[42]. En el tiempo se entrelazan pasado, presente y futuro, y con ellos, enredándose de forma inextricable, el destino y la decisión en que consiste mi vida, siempre a caballo entre lo hecho que se me impone desde el pasado y lo que, estando por hacer, como posibilidad, me proyecta al futuro: el ser humano nunca "es", sino que siempre está en camino (*homo viator*).

El 13 de abril del 2012 Antonio Rodríguez Huéscar cumpliría, de haber vivido, los cien años. Poco, por desgracia, se sigue sabiendo de su obra. Casi se puede decir, sin exagerar ni faltar a la verdad, que es el discípulo olvidado de Ortega. Puede que a ello contribuyera el hecho de que declaró en todo momento que su trabajo filosófico estaba al servicio del pensamiento de su maestro y tenía como objetivo fundamental "salvar"[43] su filosofía frente a todos aquellos que pretendían enterrarla, yendo a contracorriente en los círculos filosóficos españoles, académicos y extra-académicos, durante varias décadas desde los años 60 del siglo pasado. Se ganó a pulso ser incluido entre los orteguianos "ortodoxos" y "escolásticos" que practicaban una estéril hermenéutica "venerativa". Ya en la *Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega*, Huéscar, reconociéndose como uno de esos supuestos "escolásticos" y asumiendo sin complejos su servidumbre a Ortega, le señala a su amigo que, entre otras razones, no le envía la contribución que le pide para la conmemoración de los diez años de la muerte de su maestro por el "miedo a que le tachen a uno de orteguiano"[44]. Valga este artículo, en la medida de lo posible, para recordar a Huéscar de la mejor manera, es decir, al modo como él lo entendía e hizo con su maestro, "salvando" su pensamiento.

Recibido: 15 de febrero de 2013
Aceptado 26 de noviembre de 2013

[42] *Ib.*, p. 120.

[43] "Salvar a Ortega: tratar de ponerlo en su verdad, de hacer que sea lo que en verdad es. Es decir, tratar de repensar su obra, de ahondar en ella y, a ser posible, de continuarla, desplegando algunas de sus múltiples potencialidades; promover, en suma, y en la medida de las fuerzas de cada uno, la germinación y fructificación de sus riquezas seminales. No otra cosa pretendemos." (Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, *o. c.*, p. 145).

[44] *Ib.,* p. 136.

# Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)

## *Hispanic vestiges of Karl Jaspers (1920-1939)*

F. XAVIER VALL SOLAZ
*Universitat Autònoma de Barcelona*[1]
Francesc.Vall@uab.cat

**Resumen:** Este estudio interdisciplinario aporta nuevas referencias hispánicas a Karl Jaspers anteriores a la posguerra, que diversifican y matizan su recepción. Su polifacética obra circuló en distintos campos: la medicina –especialmente la psiquiatría–, la psicología, la pedagogía, la filosofía, la sociología, la política, la religión, el arte, la literatura... Por otra parte, su versátil pensamiento fue usado, a veces bastante distorsionadamente, por autores de tendencias contrapuestas. En particular, *Allgemeine Psychopathologie* (1913), obra reeditada en alemán y en francés, se convirtió en un manual de referencia, pero *Die geistige Situation der Zeit* (1931), un libro actual, divulgativo y polémico publicado dos años después en traducción castellana de Ramón de la Serna, amplió la celebridad de Jaspers.
**Palabras clave:** Karl Jaspers, existencialismo, filosofía, psicología, medicina, ideología, arte, literatura.

**Abstract:** This interdisciplinary study provides new Hispanic references to Karl Jaspers prior to the postwar, which diversify and qualify his reception. His multifaceted work circulated among various fields: medicine –especially psychiatry–, psychology, pedagogy, philosophy, sociology, politics, religion, art, literature... On the other hand, his versatile thought was used, sometimes quite distortedly, by authors of opposite trends. In particular, *Allgemeine Psychopathologie* (1913), republished in German and in French, became a reference manual, but *Die geistige Situation der Zeit* (1931), a modern, informative and controversial book published two years later in a Spanish translation by Ramón de la Serna, increased Jaspers' celebrity.
**Key words:** Karl Jaspers, Existentialism, Philosophy, Psychology, Medicine, ideology, Art, Literature.

### 1. Introducción

A mediados de los cuarenta Sartre construyó el *existencialismo* como movimiento, acaparando la tradición filosófica existencial, no sin enconadas polémicas. Los autores enmarcados en esta tendencia –en la mayoría de casos, como el de Jaspers, a pesar suyo– obtuvieron de ello una mayor proyección social,

[1] El presente artículo se inscribe en los proyectos FFI2011-2505 y HAR2012-36204-C02-02.

pero a costa de verse relegados a un segundo término, de que su pensamiento se redujese y deformara y de que se olvidase bastante su incidencia previa[2].

Sin embargo, a inicios de los cincuenta, Julián Marías alegaba el conocimiento de los fundamentos existencialistas antes de la guerra: Unamuno había introducido a Kierkegaard y en 1930 se había publicado *El concepto de angustia*, en traducción de Gaos; Ortega se había referido a la fenomenología ya en 1913 y Zubiri y Gaos habían dedicado sendas tesis doctorales a temas fenomenológicos; este había traducido con Morente *Logische Untersuchunge* (1900-1901), *Investigaciones lógicas* (1929), de Husserl; Ortega había mencionado *Sein und Zeit* (1927), de Heidegger, en febrero de 1928, libro que Marías había leído en 1934, cuando todavía era estudiante, y Zubiri, habiendo asistido en 1929 en Friburgo a cursos de Heidegger, que aquel año publicó *Was ist Metaphysik?*, traduciría esta obra[3].

Este olvido de Jaspers ya ha sido compensado por una panorámica general de su recepción, centrada especialmente en la posguerra, y por diversos trabajos sobre su incidencia en la psiquiatría[4]. Así y todo, creo útil complementar estas estimables aportaciones con nuevos datos, que se enmarcan en el período de la Restauración a la

[2] A pesar de que me valga de los términos *influencia* y *recepción* y de sinónimos suyos, tengo presentes otros, como *intertextualidad* y *apropiación*, que plantean también problemas, y mi perspectiva no es meramente difusionista.

[3] *El existencialismo en España*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1953, p. 13, recopilado en *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 28-29. En estos libros (pp. 28 y 355, respectivamente), Marías no solo omitió la recepción de Jaspers, sino que censuró la estructura y el estilo de las "más de mil desaforadas páginas" de su *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* (1947). "¿Qué es metafísica?" se publicó en *Cruz y Raya*, nº 6, 1931, pp. 83-115. Joan Estelrich, en "Retorn a Kierkegaard", *La Nostra Terra*, nº 98, abril 1936, p. 133, completando su estudio sobre este pensador publicado en *La Revista* en 1918-1919 y recopilado en *Entre la vida i els llibres* (1926), resalta su "extraordinària influència" en la filosofía nórdica, especialmente en la alemana (v*id.* Vall, X., "L'existencialisme als Països Catalans abans de la postguerra", *Revista de Catalunya*, nº 112, noviembre 1996, pp. 156-160). Al menos en la posguerra, se referirá a menudo a Jaspers, con el que coincide ya anteriormente en diversos aspectos, y adquirirá libros suyos (Jorba, M., "Un arxiu per a unes memòries: el fons Joan Estelrich de la Biblioteca de Catalunya", en *Actes de les Jornades d'Estudi sobre Joan Estelrich. Palma-Felanitx 17, 18 y 24 d'octubre de 2008*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010, p. 157; agradezco al autor y a Anna Gudayol la información sobre este ingente fondo, en curso de catalogación).

[4] *Dörr-Zegers*, O., "Der Einfluss der Heidelberger Psychiatrie auf den spanisch-sprechenden Raum", en *Janzarik, W.,* ed., *Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1979, pp. 189-197; Franco Barrio, J., "Recepción hispánica de K. Jaspers", en Heredia Soriano, A., coord., *Mundo Hispánico – Nuevo mundo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 521-545; González de Pablo, Á., *La medicina en la obra de Karl Jaspers (1883-1969)*, Madrid, Editorial Complutense, 1987; *id.*, "Sobre la génesis del orden psiquiátrico en la posguerra española: la implantación de la psiquiatría de la escuela de Heidelberg en España", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría,* vol. VII, 1987*,* pp. 633-647; *id.*, "La Escuela de Heildelberg y el proceso de institucionalización de la psiquiatría española", en Sociedad de Historia y Filosofia de la Psiquiatria, *Un siglo de psiquiatría en España*, Madrid, Extra Editorial, 1995, pp. 229-249; *id.*, "La introducción de la obra psiquiátrica de Karl Jaspers (1883-1969) en España", en Arquiola, E. / Martínez Pérez, J., coord., *Ciencia en expansión. Estudios sobre la difusión de las ideas científicas y médicas en España (siglos XVIII-XX),* Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 563-587; *id.*, "La fenomenología y la medicina del siglo XX", en Castellanos Guerrero, J. *et al*., coord., *La Medicina en el siglo XX. Estudios históricos sobre Medicina, Sociedad y Estado*, Málaga, Sociedad Española de Historia de la Medicina, 1998, pp. 353-362, y Carpintero, H. "Influencias germánicas en la psicología española", en Briesemeister, D. / Salas J. de, ed., *Las influencias de las culturas académicas*

Guerra Civil, con sus diversas vicisitudes políticas. Además, debería estudiarse monográficamente el influjo de Jaspers en los distintos países hispanoamericanos, donde he encontrado también abundantes referencias, aunque me circunscribiré a las de los exiliados.

No entraré tampoco en meras analogías entre autores hispánicos y Jaspers. Por ejemplo, se han encontrado similitudes incluso con Juan de la Cruz y Ángel Ganivet[5]. Sin pretender la exhaustividad, me limitaré a analizar algunas referencias explícitas a Jaspers, que clasificaré en distintos campos, los cuales se entrecruzan.

## 2. Las vertientes jaspersianas

Karl Jaspers (Oldenburgo, 1883 – Basilea, 1969) evoca su propia trayectoria en *Philosophische Autobiographie* y en otros escritos o declaraciones. Deísta de padres protestantes para los que la religiosidad representaba solamente una convención social y casado con una judía, se ha convertido en emblema de multiculturalidad[6]. Hijo de un banquero, tras cierto apoliticismo, aunque manteniéndose en el liberalismo burgués, se fue volviendo más sensible a la cuestión social, sobre todo a partir de la I Guerra Mundial, si bien más claramente como reacción al nazismo.

Siguiendo la tradición familiar, comenzó estudios de Derecho, pero los abandonó para dedicarse a la medicina, en que se doctoró en 1908 con la tesis *Heimweh und Verbrechen*, por la Universidad de Heidelberg. En la clínica psiquiátrica universitaria de esta ciudad adquirió la experiencia que le permitió escribir diversos estudios monográficos y *Allgemeine Psychopathologie*, manual que, impreso en 1913, le sirvió para habilitarse como docente de psicología en la Facultad de Filosofía de dicha universidad[7]. En 1919 publicó *Psychologie der Weltanschauungen*, que, además de dar salida a antiguas inquietudes filosóficas, le permitió obtener al año siguiente, no sin reticencias gremiales, una plaza de filosofía en esta misma facultad.

Por aquel tiempo editó tres libros: *Max Weber* (1921), necrología en que le reconoce como su máximo referente, *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* (1922), que supone en parte una reminiscencia de la dedicación a la psiquiatría, y *Die Idee der Universität* (1923), concebido anteriormente, aunque se publicó ya afianzada

*alemana y española desde 1898 hasta 1936*, Frankfurt am Main / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 2000, p. 223-237.

[5] Segura Munera, J., "Trascendente y trascendencia. Aproximación entre Jaspers y San Juan de la Cruz", *Pensamiento*, nº 42, 1986, pp. 283-317, y Olmedo Moreno, M., *El pensamiento de Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, en que, además de referirse esporádicamente a Jaspers, le dedica incluso un capítulo (pp. 104, 263, 303, 318, y 331-336). Para poner también un ejemplo médico, A. Oriol i Anguera, en su contribución al libro colectivo *August Pi i Sunyer. L'home i la seva obra*, Barcelona, IEC, 1966, p. 22, considera que este doctor se avanzó cincuenta años a su tiempo estableciendo una antropología que fructificó en los capitostes de la filosofía "actualíssima", Heidegger y Jaspers.

[6] P. ej., ha tomado su nombre el Karl Jaspers Centre for Advanced Transcultural Studies de la Universidad de Heidelberg.

[7] Fue reeditado, revisándolo por el autor, en 1920, 1923 y 1946. En 1928 se publicó la versión francesa de *Kastler* y Mendousse revisada por Sartre y Nizan, mientras que la primera traducción castellana, de Saudibet y Santillán, no se editó hasta 1950-1951, en Buenos Aires.

su carrera universitaria. No fue hasta la década de los treinta cuando sacó a la luz una serie de obras que sistematizan más su pensamiento filosófico: además de las consagradas a Weber (1932), Nietzsche (1936) y Descartes (1937), *Philosophie* (1931, si bien con fecha del año siguiente), las cinco conferencias de *Vernunft und Existenz* (1935) y *Existenzphilosophie* (1938), en cuya segunda edición (1956) aclarará que había acuñado este término en sus clases a mediados de los años veinte, antes de que Fritz Heinenann publicara *Neue Wege der Philosophie* (1929), pero que siempre procuró que no se convirtiera en un cliché.

Cuando ya tenía muy avanzada *Philosophie*, *escribió,* por encargo de la célebre colección "*Göschen*"*, Die geistige Situation der Zeit*, obra acabada en septiembre de 1930, aunque no se publicó hasta octubre del año siguiente. En 1933 se editó en versión castellana de Ramón de la Serna [Espina], que prescindiendo del término jaspersiano *situación*, la tituló *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*[8]. La publicó la Editorial Labor, en cuyo proyecto encajaba perfectamente:

> "Divulgar con la máxima amplitud el conocimiento de los tesoros naturales, el fruto del trabajo de los sabios y los grandes ideales de los pueblos, dedicando un estudio sobrio, pero completo, a cada tema, e integrando con ellos una acabada descripción de la cultura actual"[9].

Por otra parte, como reseñó ya Esteban Salazar Chapela, el libro, en un momento convulso, se convirtió en "un espejo espiritual", que reflejaba la sensación de "inseguridad" desde la "angustia vital" jaspersiana[10].

## 3. La medicina y la psicología

Las primeras referencias a Jaspers que he encontrado conciernen a la proyección psíquica en el arte. En "Los literatos y artistas alemanes enemigos de la psiquiatría", publicado el 22 de enero de 1920 en *España. Semanario de la Vida Nacional*, José Miguel Sacristán, citando *Bemerkungen eines Psychiaters zu den Angriffen auf die Psychiatrie in der neueren Literatur*, de Wilhelm Mayer, proclama que "los psiquiatras modernos", lejos de considerar "patológica" "toda desviación de la normalidad", intentan comprender mejor "cualquier fenómeno psicológico", al estilo de "la escuela fenomenológica de Jaspers y de los psicoanalistas freudianos"[11]. En una recensión de *August Strindberg im Lichte seiner Selbstbiographie. Eine psychopathologische Persönlichkeitsanalyse*, de *Alfred Storch*, para la revista literaria *La Pluma*, recurre

[8] Sobre el traductor, *vid.* García, C., "El otro Ramón. Cuatro cartas de Ramón de la Serna a Guillermo de Torre (1934-1943)", *Ínsula*, nº 702, junio 2005, pp. 7-10 <http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/garcia_carlos/otro_ramon.htm>, noviembre 2006, edición aumentada [todos los enlaces se han comprobado el 28 de noviembre de 2012].

[9] "Colección Labor. Biblioteca de Iniciación Cultural. Sección I. Filosofía", nº 346. La cita procede de la guarda anterior del libro, que, aunque la editorial tenía sede en Barcelona y Buenos Aires, se imprimió en la primera de estas ciudades. En *La Vanguardia*, nº 21733, 22-10-1933, p. 10, se menciona entre las obras publicadas en septiembre.

[10] Firmando con las iniciales "E. S. y Ch.", *El Sol*, nº 5091, 5-12-1933, p. 4.

[11] Nº 247, p. 14. Existen diversos estudios sobre la recepción hispánica del psicoanálisis.

a la "admirable" *Allgemeine Psychopathologie* (2ª ed., p. 31 y 382) para recomendar que en la patografía se prescinda de juicios estéticos y se evite el análisis de "ciertas figuras", como Jesucristo y Mahoma[12].

En otro artículo de esta misma publicación, Sacristán destaca de nuevo "las novísimas concepciones" jaspersianas y, aunque reconoce la deuda con Freud como "iniciador de una nueva dirección puramente psicológica", que transciende "un estéril somatismo" –caricaturizado por Jaspers como una "*Hirnmythologie*" ('mitología cerebral')–, subraya que "la distancia" entre ambos es "enorme" y rechaza "las arbitrariedades de que se halla plagada la literatura psicoanalista"[13]. A pesar de esta defensa del psicologismo, reseñando para *Archivos de Neurobiología* la *Histopathologie des Nervensystems*, de W[alther], Spielmeyer, puntualiza:

> "Si el temor de un absoluto somatismo dentro de la psiquiatría ha hecho reaccionar a la nuevas escuelas psiquiátricas alemanas (Freud, Bleuler y Jaspers principalmente) en un sentido puramente psicológico, con indiscutible éxito, sería temerario abandonarse en esta novísima dirección y desdeñar seguras posibilidades de la histopatología para el conocimiento de las psicosis"[14].

Con esta actitud sincrética, aplica la observación fenomenológica jaspersiana en diversos estudios sobre las alucinaciones, la psicosis maníaco-depresiva y la esquizofrenia, citando, además de *Allgemeine Psychologie*, artículos de Jaspers publicados en *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*[15].

---

[12] Nº 21, 1-2-1922, pp. 124-126. En Hernández Merino, A. M., "De la pintura psicopatológica al arte como terapia en España (1917-1986)", dir. M. Corella Lacasa / A. Rey González, tesis doctoral presentada en el Departamento de Comunicación Audiovisual, Documentación e Historia del Arte de la Universitat Politècnica de València, 2000, pp. 328-230 <http://hdl.handle.net/10251/5846>, se comenta Sacristán, J. M., *Genialidad y psicopatología*, Madrid, Biblioteca Nueva, [1949], libro en que se cita *Strindberg und van Gogh.*

[13] "La doctrina de Freud en los pueblos latinos", *La Pluma*, nº 23, 1.4.1922, pp. 238-243.

[14] Vol. I, 1924, p. 95.

[15] "Sobre un proceso alucinatorio reflejo", "Para la casuística de las alucinaciones de la visión del movimiento", *Archivos de Neurobiología*, vol. IV, 1924, pp. 118-138 y 209-214, y *Diagnóstico diferencial entre psicosis maníaco-depresiva y esquizofrenia*, Málaga, Sur, 1929, inaugurando los "*Suplementos* de Archivos de Neurobiología". Este trabajo, reeditado por dicha revista, vol. XXXVI, 1973, pp. 359-412, dada su extensión, no se publicó en las actas de la III Reunión de la Asociación Española de *Neuropsiquiatras* celebrada en Bilbao en 1928 (Barcelona, Santiago Vives, 1930), en que sí figura la otra ponencia sobre el tema, presentada, "independientemente", por José Sanchis Banús, en que se menciona a "Jasper[s]", a través de un artículo de Wilmann, para ponderar el "rico yacimiento de vivencias esquizofrénicas" del célebre caso Schreber (p. 27), comentado ya por Freud. *Vid.* Guilaña i Palanques, E., "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis: una lectura a través del caso Schreber", dir. J. Bachs, tesis doctoral, UAB, 1997. González de Pablo, Á., "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", pp. 579-580, comenta el primero y el último de los trabajos de Sacristán citados. *Diagnóstico diferencial entre psicosis maníaco-depresiva y esquizofrenia* fue reseñado por Lafora en *Archivos de Neurobiología*, vol. IX, 1929, pp. 179-180, resaltando el referente de Jaspers. *Vid.* también Lázaro, J., "Historia de la Asociación Española de Neuropsiquiatría (1924-1999)", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº 75, diciembre 2000, p. 435, además de diversos estudios sobre *Archivos de Neurobiología.*

En el primer escrito de Sacristán mencionado, ya se ponía como ejemplo de las posibilidades del análisis patográfico las vanguardias, de las que se enumeraba el futurismo, resaltando que lo había estudiado Paul Schilder en *Wahn und Erkenntnis* (1918), el cubismo, el expresionismo y el sincronismo. Así y todo, Gonzalo Rodríguez Lafora aborda el tema presentándolo como una antigua idea propia, concebida en 1915 a raíz del parecido de una exposición cubista madrileña con pinturas de enfermos mentales, aunque reconoce que ha leído "abundante literatura psicológica sobre la cuestión"[16]. Entre otras referencias bibliográficas, subraya que "el insigne psicopatólogo alemán" ofrece en *Allgemeine Psychopathologie* un "análisis sistemático de los dibujos de los enfermos mentales", con "sagaces observaciones", útiles también para el estudio de "la génesis psicológica de las ideas estéticas en los artistas normales"[17]. Incluso bosqueja el método jaspersiano: "Para estudiar la visión interna del artista en la obra objetiva, casi siempre deficientemente lograda, es preciso su análisis psicológico" "partiendo de la imagen como un todo", pero procurando indagar si tiene sentido como tal o como una "aglomeración". Al igual que Jaspers, lo ilustra con ejemplos de psicóticos, especialmente propensos a manifestar su cosmovisión.

En un escrito de Ludwig Biswanger traducido del italiano por Lafora, se presenta a Jaspers como "el primero" en distanciarse del asociacionismo, al introducir "los conceptos modernos psicológicos y metodológicos en psiquiatría"[18]. Lafora, en "La orientación neurológica en la psiquiatría", frente a esta tendencia, insiste en la adscripción de Jaspers, del que cita la segunda edición de *Allgemeine Psychopatologie*, en la corriente filosófica y en la psicológica[19]. En este marco, utilizará en diversos trabajos distinciones conceptuales jaspersianas[20].

*Avalado por Sacristán y Lafora, Jaspers fue citado en diversos trabajos de Archivos de Neurobiología:* "Sobre los estados crepusculares", de Ramon Rei Ardid*; "*Sobre el concepto de demencia", de Miguel Prados; "Contribución al estudio de los estados paranoides", del mismo con Antonio Linares Maza; "Sobre el soñar despierto", de Jürg Zutt, en traducción de Luis Valenciano; "Los síndromes esquizofrénicos no

[16] "Estudio psicológico del cubismo y expresionismo", *Archivos de Neurobiología*, vol. III, 1922, p. [119]. Aquel mismo año lo publicó como opúsculo la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas y se recoge, con variantes, en Lafora, G. R., *Don Juan, los milagros y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1975 (1927[1]), pp. 115-155. En la introducción de L. Valenciano, se indica que Lafora dio una conferencia sobre el tema en Buenos Aires. *La Pluma*, nº 25, junio 1922, p. 381, reseña otra en el Ateneo de Madrid con el título de "Ensayo de interpretación psicológica del cubismo". *Vid.* también Hernández, A. M., "De la pintura psicopatológica al arte como terapia en España", pp. 294-309, Peset, J. L., *Genio y desorden*, Valladolid, Cuatro, 1999, p. 166, y diversos escritos sobre las vanguardias.

[17] "Estudio psicológico del cubismo y expresionismo", pp. 139-141.

[18] "Psicología moderna y psiquiatría", *Archivos de Neurobiología*, vol. V, 1925, p. 91.

[19] *Archivos de Neurobiología*, vol. XIV, 1934, pp. 291-292 y 313. Ya ha sido comentado por González de Pablo, Á., "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", p. 581.

[20] P. ej., "El mecanismo genético de las alucinaciones", *Archivos de Neorobiología*, vol. VI, 1926, pp. 46-66, "La anorexia psicogenética de las mujeres adolescentes", *Archivos de Neorobiología*, vol. VII, 1927, pp. 121-123, y "Comentarios al juicio sobre el asesinato de la señorita Hildegart. La paranoia ante los tribunales de justicia", *Luz. Diario de la República*, 20-6-1934, p. [3]. Se ha referido ya a los dos primeros artículos González de Pablo, Á., "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", pp. 579-581. *Vid.* También Lafuente, E., "Un trabajo inédito del Dr. Lafora sobre la personalidad", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. XV, nº 3-4, 1994, p. 166.

procesales (síndromes esquizofrenoides)", de J. M. Aldama Truchelo; "Sobre las reacciones paranoides de los sordos", de Bartolomé Llopis Lloret; "El tiempo personal en psicopatología", de Pablo Gotor; "La investigación orgánica en la esquizofrenia", de Pablo de la Vega...[21].

Pedro Á[lvarez]. Nouvilas, psiquiatra militar que, pese a haber escrito estudios con Antonio Vallejo Nájera, será depurado por el franquismo, se queja de la persistencia de prejuicios sobre el enfermo mental, que citando *Allgemeine Psychopathologie*, atribuye a la valoración en las humanidades de trabajos antiguos como perdurables[22]. Vuelve a mencionar el tratado del "maestro" Jaspers para distinguir "las psicosis sintomáticas" ("epifenómeno de otra enfermedad", que "curan o no, según el pronóstico de la enfermedad originaria"), "los procesos psíquicos" ("incurables por definición") y "las psicosis degenerativas ("curables, en principio"), lo que, junto a una menor reclusión del enfermo mental, muestra "lo palpitante de la cuestión de la utilización social del enfermo psíquico"[23]. En unas "Consideraciones sobre la psicología del niño", a pesar de ponderar que esta ciencia tiene mucho de "filosófica", advierte, citando a Jaspers, de que "una formación filosófica profunda" puede resultar contraproducente para el psicopatólogo e incluso añade por su cuenta que "toda aceptación de una escuela filosófica determinada" le "representa una lastre peligroso y hasta perjudicial"[24].

Las concepciones jaspersianas se habían convertido ya en un referente casi obligado, hasta el extremo de que Diego López Cabrera, en una reseña de la *Biografía del dictador García Moreno. Estudio psicopatológico e histórico*, de Roberto Agramonte, publicada en La Habana en 1935, reprocha que no figure en ella "una sola vez el nombre de Jaspers, del que no se puede prescindir"[25]. De todos modos, no faltaron detractores de los planteamientos jaspersianos. Así, para L. M. Rosenstein, el intento de convertir la psicopatología en una "disciplina teórica autónoma" "fracasó"[26].

Además de los que optaban por un enfoque más social, se oponían a Jaspers, por una parte, otras tendencias psicologistas (particularmente, el psicoanálisis), como ilustra un artículo anónimo de la revista valenciana *Contemporánea* en el que se defiende a Adler contra los que, siguiendo la "poderosa corriente" que parte de Jaspers y Spranger, "desdeñan la psicología individual para dar una importancia desmesu-

[21] *Archivos de Neurobiología*, vol. X, 1930, pp. 55-82, 417-442, XII, 1932, pp. 54-86, vol. XI, 1931, pp. 5-22, XII, 1932, pp. 881-916, vol. XIII, 1933, pp. 1117-1135, vol. XIV, 1934, pp. 363-405, y vol. XV, 1935, pp. 117-143. Los artículos de Rey, Prados y Linares han sido comentados por González de Pablo, Á., "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", pp. 580-581. J. M. Alama se refiere a Jaspers también en "Paranoia y parafrenia", *Archivos de Medicina, Cirugía y Especialidades*, vol. XXXIII, 1930, pp. 377-381, artículo reseñado en *Archivos de Neurobiología* vol. XI, 1931, p. 60. De la Vega presentó una ponencia de igual título que su artículo en el Instituto de Patología Médica del Hospital General (*ABC*, 22-6-1935, p. 41).

[22] "Organización necesaria en la asistencia al enfermo mental", *Revista de Sanidad Militar*, nº 1, 15-1-1932, p. 5. Sobre las represalias políticas, *vid.* Bandrés, J. / Llavona, R., "Pavlov España 1936", *Psicothema*, vol. IX, nº 1, 1997, p. 226.

[23] "La curación social en psiquiatría", *Revista de Sanidad Militar*, nº 5, 15-5-1933, pp. 133-134.

[24] *El Siglo Médico*, vol. XCV, nº 4245, 20-4-1935, p. 445.

[25] *Acción Española*, nº 84, febrero 1936, pp. 402-403. Existen diversos estudios monográficos sobre esta revista, bastión de la derecha.

[26] "La tendencia social profiláctica en la psiquiatría clínica y psicohigiene", *Archivos de Neurobiología* XII, 1932, p. 256.

rada a lo que llaman psicología comprensiva"[27]. Por otra parte, tenía en contra a los somatistas. A raíz de la "Contribución al estudio del esquizoide", de Justo Gonzalo, pero con el título general de "Antropología existencial y psiquiatría", Dionisio Nieto discrepa de la exclusión por Jaspers de la psicopatología de las ciencias naturales, si bien le complace que se dé cuenta de la "inconveniencia" de aplicarle planteamientos filosóficos[28]. Gonzalo le replica que Jaspers, "el gran animador de la psiquiatría actual", cuando "critica el prejuicio filosófico en psicopatología, como critica también el somático y otros más, se refiere a lo estéril de las construcciones filosóficas en la psiquiatría del siglo pasado", mientras que proclama que "solo una cultura filosófica permite una comprensión y una reflexión fecundas en la psiquiatría"[29].

Ramon Sarró, en la comunicación "La renovación de la psicoanálisis por la nueva antropología" de la VI Reunión de la Asociación Española de Neuropsiquiatras celebrada en Granada en 1932, además de remitir a las críticas jaspersianas del freudismo, anunció que, con Luis Valenciano, dedicaría una ponencia al "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia" en el próximo encuentro, que tenía que celebrarse en Oviedo en 1934[30].

Así fue, si bien la VII Reunión tuvo lugar en Madrid en 1935. En ella, Sarró expuso que las tendencias antropológicas superan las psicoanalíticas, dado que "donde se descubren conexiones significativas conscientes huelgan las inconscientes"[31]. Entre los que optan por la interpretación de la conciencia, destaca a Jaspers, que, alejándose de Nietzsche y de Heidegger y entroncando con Kierkegaard –al que, en las conferencias de Groninga, recogidas en *Vernunft und Existenz*, considera por antonomasia "el filósofo de nuestro tiempo"–, recupera "la dimensión de lo infinito en la esencia del hombre", con la dilucidación de la existencia (*Existenzerhellung*). Rechazando la multiplicidad de interpretaciones simbólicas con una cita de Bayle a través de Jaspers,

[27] Nº 1, enero 1933, pp. 51-52.

[28] Respectivamente, *Archivos de Neurobiología*, vol. XIV, 1934, pp. 1-17, y vol. XV, 1935, pp. 412-414.

[29] "Contestación al Dr. Nieto", *Archivos de Neurobiología*, vol. XV, 1935, p. 419. Así y todo, en esta misma revista, poco después se publicó un artículo de P. Álvarez Nouvilas, "Consideraciones sobre la psicología del niño", en que se insistía en las reservas de Jaspers respecto a la aplicación de la filosofía a la psiquiatría (p. 445).

[30] *Revista Médica de Barcelona*, vol. XIX, nº 117, septiembre 1933, p. 253. En la ponencia sobre el "Valor de las pruebas mentales en psiquiatría", presentada en la sesión de trabajo de la Societat de Psiquiatria i de Neurologia de Barcelona el 23 de mayo de 1931, había relacionado con Jaspers el planteamiento de Emili Mira, a quien ya me referiré, de considerar tan útil "un interrogatorio suficientemente extenso" como "una larga serie de *tests*" (*ibid.*, vol. XVII, nº 92, agosto 1931, p. 177, y *Archivos de Neurobiología*, vol. XII, 1932, pp. 229-230). Sobre la primera publicación, además de estudios centrados en otras especialidades, *vid.* Petrol Clotet, E., "Neurología y *Revista Médica de Barcelona*", *Gimbernat*, vol. IV, 1985, pp. 231-242; Buqueras i Bach, F. X. / Massons i Esplugas, Josep M., "*Revista Médica de Barcelona*. Dotze anys al servei de la medicina", *Gimbernat*, vol. XXII, 1994, pp. 11-28; Buqueras i Bach, F. X.; Buqueras Carbonell, M., "La presència del doctor Emili Mira i López a la *Revista Médica de Barcelona*", *Gimbernat*, vol. XXX, 1998, pp. 53-67, y diversas comunicaciones o pósters presentados en la XII Trobada d'Història de la Ciència i de la Tècnica celebrada en Valencia entre el 15 y el 18 de noviembre de 2012.

[31] "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia", *Archivos de Neurobiología*, vol. XVI, 1936, pp. 418, 427 y 430-431. Á. González de Pablo se ha referido a este artículo, así como a la parte de la ponencia de Valenciano, en "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", pp. 581-582.

considera posibles solamente dos actitudes: la jaspersiana, que consiste en considerar el "símbolo" como "intraducible", dado que es "el lenguaje de la transcendencia que solo habla a la existencia", y la antropológica existencial, la cual ilustra con la asociación por Binswanger del "volar o el caer en sueños" con el "ascenso o descenso de la vida". En cuanto a la aplicación de las teorías de Jaspers por Sarró, Ortega-Monasterio ha resaltado que plantea el proceso psicopatológico como una segunda ontología del ser, en especial en los trabajos sobre los delirios[32]. Sarró presidirá el IV Congreso de Psicoterapia, dedicado al "Análisis Existencial", que se celebró en Barcelona en 1958[33].

En la otra parte de la ponencia de la VII Reunión, Luis Valenciano, a pesar de reconocer el precedente de la primera comunicación de Sarró, recuerda que en 1929 ya había aducido la "frase dura" de Jaspers "mitología endocrina", a partir de la traducción francesa de *Allgemeine Psychopathologie*, editada el año anterior[34]. Resalta que Jaspers afirma que, más allá de los fundamentos científicos, en la psicoterapia "lo esencial es la personalidad del médico", que debe caracterizarse por "una nativa bondad y calidez del modo de ser", y "su concepción del mundo", que tiene que ser producto de "la amplitud del horizonte espiritual, la capacidad de mostrarse en un momento dado completamente libre de juicios valorativos, abnegado, sin prejuicios", hasta el extremo de considerar que a veces han obtenido mejores resultados terapéuticos sacerdotes y filósofos y que un psiquiatra es compatible solamente con determinados pacientes[35]. Según recuerda el propio Valenciano, fue Emili Mira quien propuso esta ponencia[36].

Ya en 1924, Mira había enumerado *Allgemeine Psychopathologie* entre las obras más recientes de "profunda originalidad" sobre "psicología de los psiconeuróticos"[37]. No precisaba la edición consultada, pero el 2 de abril de 1928 citará la tercera (1923), en una conferencia en la Facultad de Medicina de Madrid, remitiendo a este tratado para obtener más pruebas de "la influencia normal y patológica de la personalidad psíquica sobre la actividad somática"[38]. En "Psicología de la función sensoperceptiva", aduce que Jaspers, a quien sitúa en una vía "mixta" entre las teorías organicistas y las psicológicas, considera "la agnosia" producto "más bien de la pérdida de la *comprensión*", porque no falta la imagen sensorial[39].

---

[32] Ortega-Monasterio, L., "L'anàlisi existencial a la medicina catalana", *Gimbernat*, vol. I, 1984, p. 221.

[33] *Vid.* la reseña de Conde Obregón, R., "La psiquiatría existencial", *Convivium*, nº 5-6, enero-diciembre 1958, pp. 101-106.

[34] "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia", pp. 435-454. Se refiere a "Las glándulas suprarrenales en la melancolía involucional", *Archivos de Neurobiología*, vol. IX, 1929, pp. 220-221, y *Archivos de Medicina, Cirugía y Especialidades Médicas*, vol. XXX, nº 25, 22-6-1929, p. 731. *Vid.* las consideraciones generales sobre el influjo de Jaspers en este autor de Cerón González, C., *Luis Valenciano, psiquiatra*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 22-23, 27 y 46-47.

[35] "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia", pp. 449-450.

[36] "Mira y la Asociación Española de Neuropsiquiatras", *Revista del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Barcelona*, vol. I, 1973, p. 66.

[37] "Estado actual del concepto de las psiconeurosis", *Revista Médica de Barcelona*, vol. I, nº 5, mayo 1924, pp. 455-456 y 458.

[38] "Influencia de la personalidad psíquica en la fisiología y la patología somáticas", *Revista Médica de Barcelona*, vol. X, nº 59, noviembre 1928, pp. 429-430 y 437.

[39] *Archivos de Neurobiología*, vol. XIV, 1934, pp. 817 y 808.

Vuelve a destacar reiteradamente *Allgemeine Psychopathologie*, ya en la primera edición francesa, en la "Parte general" de su *Manual de Psiquiatría*, además de citar, en el capítulo dedicado a la "psicopatología de la actividad delirante", un artículo de Jaspers, "Eifersuchtswahn", publicado en 1910 en *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*[40]. En su *Manual de psicoterapia* (1942), aparte de mencionar de nuevo *Allgemeine Psychopathologie*, citará una edición alemana de 1926 de *Psychologie der Weltanschauungen* y se valdrá de la distinción jaspersiana entre las alteraciones subjetivas *(Subjektive Klagen)*, las expresadas por el paciente, y las objetivas *(Objektive Beschwerden)*, las que detecta el médico[41]. En cambio, no se ocupará de Jaspers en el apartado "La psicoanálisis existencial" del libro *Doctrinas psicoanalíticas. Exposición y valoración crítica*, centrado en Sartre, Viktor Frankl, Ludwig *Binswanger y Carlos Alberto Seguín, bien fuera porque pensara que no encajaba en esta etiqueta o por otros motivos*[42]. *Juan José López Ibor* consideraba que en Mira, a pesar de su "especial finura para la comprensión psicológica y un empeño en aunar la psicología con la psiquiatría y la psicopatología", "no existía una ligazón íntima con el pensamiento de Jaspers, mediante el cual pudo tomar estatuto científico la experiencia clínica de Kraepel[43]. De todos modos, un discípulo de Mira, Enrique Irazoqui se interesó también por la tendencia existencial, como ya ha resaltado Ortega-Monasterio[44]. Así, en *Concepcions i delimitació de l'esquizofrènia*, pondera que Jaspers dio un gran impulso a la investigación de esta psicosis con la introducción precursora de métodos psicológicos[45]. En un artículo sobre esta enfermedad, concreta que "Jaspers resalta como elemento básico de las verdaderas reacciones, las relaciones de comprensión existentes entre el contenido de la reacción y la vivencia"[46]. En otro estudio sobre el mismo tema, denuncia, como ya había hecho Justo Gonzalo, que se tergiversa a Jaspers al usar sus reparos al enfoque filosófico de la psicología en contra de la tendencia antro-

[40] Barcelona, Salvat, 1935, caps. III, VI, VII, VIII, IX, X y XV. Ya se ha comentado en "La Escuela de Heildelberg y el proceso de institucionalización de la psiquiatría española", p. 236. En la posguerra, se reeditó el libro y se resumió en *Psiquiatría básica.*

[41] Salamanca, Tesitex, 1997, pp. 20-21, 36 y 77.

[42] Buenos Aires, Kapelusz, 1963, pp. 133-137. Vid. también MOREU, À. C., "Presència de la psicoanàlisi a l'obra d'Emili Mira", en Emili Mira. Els orígens de la psicopedagogia a Catalunya, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998, p. 101, y ORTEGA-MONASTERIO, L., "L'anàlisi existencial a la medicina catalana", p. 221.

[43] "Mis recuerdos de Mira como psiquiatra", *Revista del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Barcelona*, vol. I, 1973, p. 40. *Vid.* también Sánchez Lázaro, J., "La escuela psiquiátrica catalana", en Huertas, R. / Romero, A. I. / Álvarez, R., coord., *Perspectivas psiquiátricas*, Madrid, CSIC, 1987, p. 101.

[44] "El análisis existencial en la medicina catalana", p. 221, en que apunta además el magisterio de Irazoqui sobre Carles Ballús Pascual, que presentó a Jaspers en la sección dedicada a los clásicos de la Revista de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Barcelona, vol. XXXI, nº 4, 2004, pp. 206-210.

[45] *Monografies Mèdiques*, nº 92, 1935, p. 32. Sobre esta publicación periódica, *vid.* la comunicación de Vicent Morera Sobà y Enrique Perdiguero-Gil presentada en la XII Trobada d'Història de la Ciència i de la Tècnica.

[46] Irazoqui Villalonga, E., "Delimitación actual del grupo de las esquizofrenias", *Revista Médica de Barcelona*, vol. XXIV, nº 140, agosto 1935, p. 122, y *Archivos de Neurobiología*, Vol. XV, 1935, p. 579.

pológica, la cual, como ilustran los análisis existenciales heideggerianos de Storch y Binswanger, aporta una perspectiva "más 'naturalista' y mucho menos 'mitológica' que muchas orientaciones somatológicas"[47].

En la posguerra, Jaspers continuará siendo un referente, favorecido por la exacerbación del germanismo y a fin de conjurar otras influencias[48]. No obstante, el interés por él de algunos de los principales representantes de la psiquiatría franquista es anterior a la Guerra Civil. Así, en 1927 Antonio Vallejo-Nájera define la demencia, citando a Jaspers, como la "falta de un elemento necesario para la ideación" o "falsa ideación", que explica recurriendo a los tres factores intelectivos jaspersianos: las funciones psíquicas que posibilitan la inteligencia ("como la retentiva, la evocación, la fatigabilidad, el mecanismo de los movimientos de expresión y del lenguaje"), los "conocimientos adquiridos" y "la inteligencia propiamente dicha", de la que, a parte de la "iniciativa o espontaneidad", se constatan solamente algunas de sus "facultades" a través de "los coeficientes obtenidos de capacidad de juicio, de capacidad ideativa, de sentido, de comprensión y de concepción para puntos de vista e ideas"[49]. En su *Propedéutica clínica psiquiátrica*, sitúa a Jaspers en la "escuela analítica" y en la "psicológica", a la que, junto a sus discípulos, habría dado "un vigoroso impulso", y remite a él a propósito de diversos aspectos: las "*alucinaciones del sentido general"*, los trastornos de orientación, la personalidad, el diagnóstico..., además de los mencionados factores de la inteligencia, cuya clasificación advierte que muchos autores rechazan[50]. De todos modos, incluso fundamenta en ellos sus propuestas para "la regeneración de la raza a base de grupos selectos que deseen autoperfeccionarse" y, en particular, para la elección de los mentores[51].

J[oaquim]. Fuster y C[arlos]. Rodríguez Cuevillas, aplicándolos a la psiquiatría forense, concluyen que, dado que, según Jaspers, "la verdadera inteligencia" consistiría en "la capacidad de juicio, el pensamiento lógico, la capacidad de abstracción y el poder combinatorio con sus componentes subconscientes e instintivos", la alteración de "determinadas funciones limitadas" no supone la de "la inteligencia misma"[52].

---

[47] Irazoqui Villalonga, E., "Planteamientos y orientaciones de la psicología en la esquizofrenia", *Archivos de Neurobiología*, vol. XVI, 1936, p. 318.

[48] *Vid.* Dörr-Zegers, O., "Der Einfluss der Heidelberger Psychiatrie auf den spanisch-sprechenden Raum" y Á. González de Pablo, "La introducción de la obra psiquiátrica de Karl Jaspers (1883-1969) en España", "La Escuela de Heildelberg y el proceso de institucionalización de la psiquiatría española" y "Sobre la génesis del orden psiquiátrico en la posguerra española".

[49] Vallejo Nágera, A., "Sobre las bases para la calificación de las remisiones terapéuticas de la demencia paralítica", *Archivos de Neurobiología*, vol. VII, 1927, pp. 66, 67 y 71. Cita *Allgemeine Psychopathologie*, 3ª ed., pp. 333, 335 y 337.

[50] Vallejo Nágera, A., *Propedéutica clínica psiquiátrica*, Barcelona, Labor, 1936, pp. 195 y 301-302. En "Psicopatología de la conducta antisocial", *Acción Española,* nº 83, enero 1936, p. 184, además de la similitud con Jaspers de referirse a la "*psicología de las multitudes,* que no es tal psicología, sino un fenómeno de contagio psíquico", aduce, a fin de ilustrar la dificultad de definir la afectividad, la hiperbólica conclusión jaspersiana: "Denominamos sentimientos a todo aquello que no sabemos llamar de otra manera".

[51] Vallejo Nájera, Dr. "Las aptitudes pedagógicas del maestro", *El Avisador Numantino*, nº 5489, 15-9-1937, p. [4].

[52] "La valoración del delito y la noción de justicia en los delincuentes alienados", *Revista Médica de Barcelona*, vol. XXIII, nº 136, abril 1935, pp. 302-303 y 324. Se cita la 3ª ed. de *Allgemeine Psychopathologie.*

Pedro Laín Entralgo, habiéndose licenciado en Medicina en 1930, se especializó en psiquiatría y en 1932 se formó en Viena becado por la Junta para la Ampliación de Estudios[53]. Sin embargo, similarmente a Jaspers, que recordaba haber leído "de joven", abandonó este campo, aunque sugirió y dirigió la tesis de Luis Martín-Santos relativa a *La influencia del pensamiento de Guillermo Dilthey sobre la psicopatología general de Karl Jaspers y sobre la anterior evolución del método de la comprensión en psicopatología*, defendida el 3 de diciembre de 1953 en la Universidad Central de Madrid[54].

Ya en 1936 Laín había proyectado un artículo sobre "Una razón española sobre la *Razón de existencia* de Jaspers", que se anunció para el segundo número de la revista falangista *Jerarquía*[55]. Es posible que no se conociera el antinazismo de Jaspers, si no propició que se sustituyera este escrito por la célebre "Meditación apasionada sobre el estilo de la falange", en la que califica la filosofía de Heidegger de "la más profunda y más radicalmente humana entre las filosofías de hoy", si bien contraponiendo la "temporalidad" "*ex nilo*" heideggerina a la "eternidad" "*a Deo*" "nacionalsindicalista"[56]. En *Vértice*, incluso augura "la víspera de un humanismo nuevo", "entrañadamente católico", pero reconociendo que "para el filósofo católico de hoy no son radicalmente ajenas las obras de Kierkegaard o de Nietzsche"[57]. Laín desarrollará sus concepciones existenciales sobre todo en *La espera y la esperanza* (1957), en la que tuvo que excusar "la ausencia de algunas páginas consagradas a Jaspers, no obstante su indiscutible importancia y su sugestiva afinidad con Gabriel Marcel", para la cual remite a *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, de Paul Ricoeur, y su proximidad a Heidegger[58]. Lo compensará dedicando sendos capítulos a Jaspers en *Teoría y realidad del otro* y en *La espe-*

[53] Además de diversos estudios sobre él, *vid.* su *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral, 1976.

[54] Se editó dos años después, con el título de *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Paz Montalvo, 1955. *Vid.*, entre abundantes estudios, Gorrotxategi, P., "Pedro Laín, el 'incitador' o maestro de Luis Martín-Santos" <http://www.euskonews.com/0437zbk/gaia43702es.html>; González de Pablo, Á., "El sentido de la enfermedad en la obra de Luis Martín-Santos", *Asclepio*, vol. L, 1, 1998, pp. 79-10, y Lázaro, J., *Vidas y muertes de Luis Martín-Santos*, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 75-78 y 120-124.

[55] *Labor. Órgano de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S.*, nº 277, 9-8-1937, p. 8.

[56] Nº 2, octubre 1937, pp. 164-169, reeditado en Uribe Lacalle, E., ed., *Jerarquía. La revista negra de la Falange. Pamplona 1936-1938*, Madrid, Barbarroja, 2011, pp. 261-266. En este libro, pp. 401-415, se reproduce también la comparación por Laín de "Quevedo y Heidegger", *Jerarquía*, nº 3, 1938, pp. 197-215. Se han referido ya a estos artículos Mermall, Th., *La Retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 33-34, y Barrero Pérez, O., *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, p. 22. En el proyecto editorial de la revista anunciado en los dos primeros números de la misma, figura el libro de Laín *Antropografía o Estudio de la persona humana. Primera contribución a una psicología de la personalidad*, del que se ofrece un esquema ya muy desarrollado (reedición citada, pp. 157-158 y 281).

[57] "Un médico ante la pintura", *Vértice. Revista Nacional de la Falange*, nos 7-8, diciembre 1937-enero 1938, s. p.

[58] *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, p. 615.

*ranza en tiempo de crisis*, además de referirse a él esporádicamente[59]. Estará presente también en sus contribuciones a la teoría y a la historia de la medicina[60].

En 1936 Sarró ya destacó que López Ibor, en su libro *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, publicado aquel año, adoptaba "una posición parecida" a la suya en lo tocante a "la tendencia a continuar la obra de Freud con ayuda de la nueva antropología"[61]. Según evoca Carlos Castilla del Pino, López Ibor "se sabía muy bien el Jaspers [la *Allgemeine Psychopathologie*] y había ido a las propias fuentes husserlianas del método"[62]. El mencionado manual se usaba, generalmente en la versión francesa, en el Departamento de Psiquiatría del Hospital Provincial de Madrid, que dirigía[63].

Remitiendo también a Castilla del Pino, José Lázaro resume que "a mediados de siglo", por razones sociopolíticas, se peca de "una desatención e incluso un menosprecio de los aspectos psicogenéticos y sociogenéticos de la enfermedad mental", "mientras que la Escuela de Heidelberg ofrecía la posibilidad de estudiar los diferentes trastornos mentales de una forma aséptica, sin entrar en aspectos que pudiesen resultar ideológicamente conflictivos"[64]. Partiendo de trabajos de González de Pablo citados, precisa:

> "La diferencia conceptual entre explicación y comprensión o entre proceso y desarrollo se repite de forma entusiasta; la actitud crítica de Jaspers ante el marxismo o el psicoanálisis es acogida con simpatía, mientras que las dificultades de su pensamiento contrastan con la claridad conceptual de Kurt Schneider, que se convierte en un punto de referencia privilegiado para la psicopatología española"[65].

---

[59] *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 263-287, y *La esperanza en tiempo de crisis. Unamuno. Ortega. Jaspers. Bloch. Marañón. Heidegger. Zubiri. Sartre. Moltmann*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1993, pp. 95-119.

[60] *Vid*., p. ej., *Medicina e historia*, Madrid, Escorial, 1941, pp. 67, 100, 223 y 249; *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, Madrid, CSIC, 1950, pp. 611, 719-720, 751, 756-759 y 763; *La curación por la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1987 (1958[1]), pp. 237 y 267; *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 128, 146, 226 y 310; *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995 (1991[1]), pp. 228 y 304; *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1995, pp. 160, 287 y 312...

[61] "Valor de las nuevas orientaciones antropológicas para la psicoterapia", p. 426.

[62] "Entrevista de la psiquiatra Teresa Suárez con el profesor C. Castilla del Pino", *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 121, junio 1991, p. 25. *Vid.*, por ejemplo, López Ibor, J. J., *La angustia vital (patología general psicosomática)*, Madrid, Paz Montalvo, 1950, e *id.*, "Jaspers como psicopatólogo", *Atlántida*, nº 2, 1963, pp. 204-209, en que concluye que en los planteamientos jaspersanos había "algo de verdad" y "fue un buen punto de partida", aunque lo hayan enriquecido "nuevos puntos de vista", y lamenta que dicho filósofo no hubiera abordado, trascendiendo su interés por la "comprensión", la restricción de "la libertad del enfermo" por la psicosis (p. 209).

[63] Castilla del Pino, C. "Historia crítica de la psiquiatría del siglo xx. Una mirada biográfica" [Conferencia de clausura del XXIII Congreso de la AEN, Bilbao, mayo de 2006], *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XXVII, nº 1, 2007, p. 108. *Vid.* también González de Pablo, A., "La introducción de la obra psiquiátrica de K. Jaspers", pp. 583-587, y "La Escuela de Heildelberg y el proceso de institucionalización de la psiquiatría española", p. 238. En estos estudios, se destaca además a F. Alonso Fernández, sobre el que G. Bueno, en "Fenomenología y psiquiatría en la obra del doctor Alonso Fernández", *Anthropos*, nº 195, 2002, p. 103, matiza que, a pesar del claro influjo de Jaspers, "toma sus distancias" respecto a él.

[64] Castilla del Pino, C., "La psiquiatría española (1939-1975)", en *La cultura bajo el franquismo*, Barcelona, Península, 1976, p. 79-102, y Lázaro, J., "La evolución de la psicopatología española en el siglo xx", *Primer Congreso Virtual de Psiquiatría* <http://www.psiquiatria.com/congreso_old/mesas/mesa34/conferencias/34_ci_b.htm>.

[65] *Ib*.

Rafael Huertas interpreta del mismo modo la insistencia en Jaspers de sus profesores[66]. No obstante, felizmente, la ascendencia jaspersiana, revitalizada por el auge del existencialismo, no quedó reducida, a esta coerción, sino que, confluyendo con otras tendencias, actuó de estímulo fructífero también para diversos psiquiatras, en mayor o menor medida, disidentes[67].

Antonio Rodríguez López concluye que "el eslogan de Kraepelin 'La psiquiatría es medicina' resume el pensamiento de la mayoría de los autores españoles, con las aportaciones que a la clínica suministra la fenomenología de Jaspers", aunque, como hemos visto, su recepción presenta muchos matices[68]. Por otra parte, como ha subrayado Ángel González de Pablo, más allá de la psiquiatría, Jaspers fue elaborando una "filosofía de la enfermedad, del hombre enfermo y de la relación médico-enfermo"[69]. Incluso Misael Bañuelos, a pesar de su deriva racista, en *Los principios fundamentales del arte clínico*, lo citó para advertir que, además de la capacidad técnica, es imprescindible la "tendencia a auxiliar a sus semejantes", "una amplia concepción del mundo" y "una gran bondad esencial"[70].

## 4. La filosofía

Ya en 1928, en un panorama del pensamiento alemán elaborado por el hispanista Edmundo Schramm, se enmarca a Jaspers en el "movimiento llamado filosofía de la vida" y, destacando su *Psychologie der Weltanschauungen*, se sitúa en la estela de Kierkegaard y de Dilthey, el cual, con sus estudios sobre la tipología de las concepciones del mundo, "ha facilitado un más profundo entendimiento de las formas de existencia"[71].

Jaime Franco, recogiendo el testimonio de profesores de medicina de la Universidad de Valladolid que se entrevistaron en junio de 1959 con Jaspers, ha contrasta-

[66] "Entrevista con Rafael Huertas", *Revista de la Asociación Española de Nueva Psiquiatría*, nº 72, 1999, p. 665.

[67] *Vid.*, p. ej., Ortega-Monasterio, L., "L'anàlisi existencial a la medicina catalana", pp. 221-222. Entre los psiquiatras citados destaca Delfí Abella, que reseñó muy elogiosamente *Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, de Martín-Santos, en *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América Latinas*, t. II, nº 4, 1955, p. 399, y que publicó *L'orientació antropològica existencial de la psiquiatria* (Premio Doctor Martí i Julià en 1961), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1962.

[68] "Antropología cultural", en López-Ibor, J. J. / Leal Cercós, C. / Carbonell Masiá, C., *Imágenes de la psiquiatría española*, Barcelona, Glosa, 2004, p. 102, libro en que se hallan otras referencias a Jaspers.

[69] *La medicina en la obra de K. Jaspers*, p. 506.

[70] Valladolid, Cuesta, 1928, p. 123. Este capítulo, "De cómo nos comportaremos en la práctica frente al enfermo y la sociedad", se reprodujo en *La Esfera*, nº 770, 6-10-1928, pp. 34-35, relacionando sus planteamientos con la sensibilidad social de la medicina propugnada por Lafora. En el *Manual de patología médica* dirigido por Bañuelos, hay un apartado del también profesor de la Universidad de Valladolid J. M. Villacián sobre las "Enfermedades mentales", con diversas referencias a Jaspers (Barcelona, Editorial Científio-Médica, 1939², vol. II, pp. 275-453). Bañuelos será uno de los impulsores de la eugenesia franquista, incluso invocando a Hitler, como ilustra *Revoluciones políticas y selección humana*, Valladolid, Santarén, 1937, p. 25.

[71] "Las últimas tendencias de filosofía en Alemania", *La Gaceta Literaria*, nº 33, 1-5-1928, p. 3. Sobre la revista, *vid.* particularmente Bassolas, C., *La ideología de los escritores. Literatura y política en* La Gaceta Literaria *(1927-1932)*, Barcelona, Fontamara, 1975.

do su "fascinación por Ortega" con las opiniones de este en unas lecciones tituladas "La razón histórica", impartidas en Buenos Aires en 1940 y editadas póstumamente en las *Obras completas*[72]. En ellas, Ortega establece "cuatro ensayos para fundar la filosofía en la nueva idea de vida", que clasifica cronológicamente: 1º el de Dilthey, 2º el suyo, "dado a conocer en cursos universitarios y en dos o tres publicaciones breves hechas en Inglaterra y en Alemania", 3º el de Jaspers y 4º el de Heidegger[73]. No contento con pretender anticiparse a Jaspers, nacido el mismo año que él, lo descalifica como "un psiquiatra, un médico, que a destiempo se transmutó a la filosofía e hizo una interpretación con ciertos atisbos, pero insuficiente por falta de técnica"[74]. Jaime Franco ya ha observado también que la contribución de Ortega en 1953 al septuagésimo aniversario de Jaspers, que forma parte de una reflexión iniciada como epílogo a la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, tiene escasa relación con el pensamiento jaspersiano[75].

José Antonio Maravall, entonces joven discípulo de Ortega, firmó la reseña de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* en la *Revista de Occidente*[76]. El carácter de la obra se adecua a sus intereses sociológicos, pero Maravall hace un gran servicio a su maestro al resaltar la anterioridad de planteamientos orteguianos similares. Remitiendo al artículo de Ortega "En el tránsito del cristianismo al racionalismo", editado poco antes en esta misma revista (nº 123, septiembre de 1933), enmarca el libro en la "crisis" de la época y especialmente en el "temor de indeterminación". Asimismo, afirma, rotundamente, que "el verdadero original" de "las ideas de Jaspers" "estaba publicado en español" en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y en *La rebelión de las masas* (1929), de Ortega, en que se diagnosticaba ya el "fracaso de la cultura hierática racionalista –cultura de la técnica y las masas–, colocando enfrente una cultura vital". Maravall incluso sentencia que "todo el libro de Jaspers, en busca del hombre que se es a sí mismo totalmente, parece encontrarse bajo el signo de amplitud y unidad de una frase brotada en cabeza española: 'La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad'"[77].

No eran infundados los temores de Ortega a ser asimilado a Jaspers. Por ejemplo, Ferenc Olivér Brachfeld, inversamente a Maravall, lo acusó de inspirar su "seamos

[72] "Recepción hispánica de K. Jaspers", pp. 522-523. Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. IX, Madrid, Taurus, 2009, pp. 474-557.

[73] *Ib.*, pp. 517-518.

[74] *Ib.*, p. 518.

[75] *Ib.*, pp. 581-620. "Recepción hispánica de K. Jaspers", p. 523.

[76] "Karl Jaspers: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*.– Editorial Labor.– Barcelona", *Revista de Occidente*, nº 125, noviembre 1933, pp. 215-220. *Vid.* también Camazón Linacero, J. P., "La crisis europea en *Revista de Occidente* (1923-1936)", *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie V, vol. XIII, 2000, pp. 369-391, y Werz, N., "El diagnóstico del tiempo en Curtius, Jaspers y Ortega", en *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, pp. 75-90. Años después, Maravall consagrará un libro a *Ortega en nuestra situación*, Madrid, Taurus, 1959.

[77] *Ib.,* p. 220. No se precisa que la cita corresponde a la primera de las obras de Ortega mencionadas, que, según el autor, se remonta a una clase inaugural del curso 1921-22. *Vid.* Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, vol. III, Madrid, Taurus, 2006, pp. 600 y 559. En el año siguiente, las ediciones de esta revista publicaron un libro que ha sido considerado un precedente del diagnóstico de los tiempos modernos: *Los caracteres de la edad contemporánea*, de Fichte, en traducción de José Gaos.

auténticos" en la "autenticitad" jaspersiana[78]. Con el auge del existencialismo, en cuya nómina a menudo se incluye a Ortega, la necesidad de diferenciar su propuesta será todavía más imperiosa[79].

Los maestros catalanes no se mostraron tampoco muy receptivos con Jaspers. Jaume Serra Hunter seguía muy instalado en la tradición filosófica, aunque se esforzara en modernizarla y dedicase un libro póstumo a *El pensament i la vida. Estímuls per a filosofar*, en el que resalta que últimamente la tendencia antropológica, entre cuyos representantes destaca Heidegger y Hoffman, parece querer "absorbir" la ontología, pero lo que le importa, por encima de las tendencias, es que la metafísica renace y reconquista la filosofía y, más en general, "les ciències de l'esperit"[80].

Un epígono suyo, Francesc Mirabent, en 1936 había ponderado ya que la filosofía alemana, obviando les discusiones axiológicas, ha renovado la "preocupació metafísica", como ilustran E. Lask, Nicolai Hartmann, Heidegger, Conrad-Martius y Karl *Jaspers*[81]. En su fondo personal conservado en la Biblioteca de Filosofia, Geografia i Història de la Universitat de Barcelona, se encuentran unas notas tomadas de un estudio de Gabriel Marcel sobre Jaspers en las que se le considera un "metafísic contemporani que, com Heidegger, ha sofert la influència de Kierkegaard" y se le enmarca en el "retorn de la metafísica (problema de l'existència del temps, de la mort, de l'eternitat, etc.) en la filos[ofia]. alemanya actual"[82]. A continuación, Mirabent resume el "fons del pensament de Jaspers" con la cita "La mort nous apparaît comme *une mystérieuse hospitalité*", que debe estar tomada de Louis Lavelle, del que transcribe la sentencia "L'échec n'est rien ou il est tout selon qu'on a su ou non le convertir en sacrifice"[83].

---

[78] "Un 'clerc' que no ha traït. Romain Rolland", *Mirador*, nº 364, 6-2-1936, p. 6, y "Ha mort un gran sociòleg. Ferdinand Tönnies (1855-1936)", *Mirador*, nº 387, 13-8-1936, p. 6. *Vid.*, entre otros estudios, Huertas Claveria, J. M., *Mirador, la Catalunya imposible*, Barcelona, Proa, 2000; Singla Casellas, C., *Mirador (1929-1937). Un model de periòdic al servei d'una idea de país*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2006; Ibarz, V. / Villegas, M., "Ferenc Olivér Brachfeld (1909-1967): un psicólogo húngaro en Barcelona", *Revista de Historia de la Psicología*, vol XXIII, nº 3-4, 2002, pp. 265-275; Oberst, U. / Ibarz, V. / León, R., "La psicología individual de Alfred Adler y la psicosíntesis de Olivér Brachfeld", *Revista de Neuro-psiquiatría,* vol. 67, nº 1-2, marzo-junio 2004, pp. 31-44; Llanas, M. / Pinyol, R., "L'activitat de Ferenc Olivér Brachfeld a Catalunya: algunes notícies", en Faluba. K. / Szijj, I., ed., *Actes del Catorzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009, pp. 295-307, y Carpintero, H., "Ortega y la 'psicología individual' de Adler. Una nota histórica", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, mayo 2012, pp. 109-126.

[79] *Vid.*, p. ej., Winecoff Díaz, J., *The Major Themes of Existentialism in the Work of Ortega y Gasset*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1970, y Graham, J. Th., *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Missouri, University of Missouri Press, 1994.

[80] Mèxico, Club del Llibre Català, 1945, p. 68.

[81] *De la bellesa. Iniciació als problemes de l'estètica, disciplina filosòfica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1936, p. 225. Edición facsímil: Barcelona, Llibres de Glauco / Laertes, 1988.

[82] "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers", en Koyré, A. / Puech, H.-Ch. / Spaier, A., ed., *Recherches Philosophiques*, vol. II, París, Boivin, 1932-1933, pp. 317-348, recopilado en Marcel, G., *Du refus à la l'invocation*, París, Gallimard, 1940, pp. 284-326. En dicha biblioteca, se conservan ejemplares con el ex libris de Mirabent de este tomo de la revista y de obras de Jaspers: *Descartes et la philosophie*, París, Félix Alacan, 1938, y *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, además de otras publicadas ya en la posguerra.

[83] No se precisa que procede de *Le moi et son destin*, París, Montaigne, 1936, p. 117; en la p. 111, figura la otra cita, inspirada en el estudio de Marcel mencionado, p. 339.

Mirabent se ocupará de las posiciones artísticas existencialistas en una reseña póstuma de los apartados "L'estetica dell'esistenzialismo" y "L'estetica de Kierkegaard" del libro *Esistenzialismo ateo ed esistencialismo teistico*, de Luigi Stefanini (1952)[84]. En ella, resalta que este filósofo italiano sostiene que "el existencialismo es la protesta más vigorosa contra toda forma de esteticismo, protesta coherente y enérgica en el existencialismo teístico y cristiano, pero lánguida y débil en el existencialismo ateo" y que "la cultura moderna y contemporánea se caracteriza por reflexionar exasperadamente sobre el propio acto", de modo que "los fenómenos de pensamiento dejan de ser simple objeto para convertirse en enigma del sujeto"[85]. Concretamente, respecto a Jaspers, señala:

> "Cree que el Arte es orden. La fantasía intenta restablecer la cohesión por medio de las imágenes, de modo análogo a como la filosofía lo intenta por medio de los conceptos. Así, una *Kuntsphilosophie* no es una filosofía sobre el Arte, sino un pensamiento *en* el Arte, *dentro* del Arte. Pero ni la metafísica ni el Arte son confines de la verdad. El Arte es un medio intuitivo, una simbólica, un mito, de la transcendencia, gracias a la inmanencia del acto humano"[86].

Otro discípulo de Serra Hunter, Joaquim Xirau, en unas "Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl" publicadas en 1924, resalta, sin mencionar todavía a Jaspers, que esta tendencia "ha contribuido poderosamente a la formación de profesores tan eminentes" como Ortega y Morente, de los que fue alumno[87]. Años después, en un artículo sobre Husserl, añade que, además de los epígonos, destacan Max Scheller y Heidegger y que ha influido decisivamente en representantes de las más diversas escuelas: Nicolai Hartmann, Lask, Pfander y, mencionado en último término, Jaspers, que, a pesar de las coincidencias en algunos planteamientos, no le merecerá una gran atención[88]. Lo explica en parte que, en *Lo fugaz y lo eterno*, sentenciará que, "aunque con otras raíces, influjos heterogéneos y conclusiones en muchos puntos opuestos, no es posible dejar de percibir la amplia convergencia de las llamadas filosofías existenciales e historicistas '*Jaspers*, Heidegger...' con los postulados" del "relativismo" "individual, sociológico e histórico" ("desde Simmel a Spengler, desde Dewey a André Gide"), en los que "hallan su fundamento las graves perturbaciones de la conciencia moral y política del mundo contemporáneo"[89].

---

[84] "Sobre la estética del existencialismo", *Revista de Ideas Estéticas*, vol. XI, nº 42, abril-mayo-junio 1953, p. 175-180. Esta publicación había dedicado ya un artículo, de E. Agudo, a "El existencialismo y la estética", vol. VII, nº 26, abril-mayo-junio 1949, pp. 163-187.

[85] "Sobre la estética del existencialismo", p. 175.

[86] *Ib.*, p. 177.

[87] *Revista de Pedagogía*, nº 30, 1924, pp. 201-208 y 256-261, recopilado en sus *Obras completas*, vol. III-2, Rubí, Anthropos / Madrid, Fundación Caja Madrid, 2000, pp. 5-16, y en Casado, Á. / Sánchez-Gey, J., ed., *Filósofos españoles en la* Revista de Pedagogía *(1922-1936)*, Santa Cruz de Tenerife / Las Palmas de Gran Canaria, Idea, 2007, pp. 243-261.

[88] "Husserl", *Revista de Catalunya,* vol. XVIII, nº 93, diciembre 1938, pp. 541-542, recopilado en *Obras completas*, vol. III-2, pp. [17]-28. Se repite en *La filosofía de Husserl* (1941), Buenos Aires, Troquel, 1966, p. 9, recogido en *Obras completas*, vol. III-1, Rubí, Anthropos / Madrid, Fundación Caja Madrid, 2000, p. 164.

[89] México, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1942, pp. 87-88, recopilado en sus *Obras completas*, vol. I, Rubí, Anthropos / Madrid, Fundación Caja Madrid, 1998, p. 292.

Xavier Zubiri presenta también similitudes con Jaspers, en especial la apertura a la transcendencia en las situaciones límite[90]. Alfonso López Quintás ha asociado el "de suyo" zubiriano con el *Ursprung* de Jaspers[91]. Sin embargo, Zubiri tomó como gran referente a Heidegger, aunque Jordi Corominas y Joan Albert Vicens han contrastado sus frustrados intentos de contactar con él con las cartas entre este y Jaspers[92]. En cualquier caso, el pensamiento zubiriano se asociará a menudo al existencialismo[93].

"En consulta casi regularmente hebdomadaria" con Xavier Zubiri, Vicente Gaos, discípulo también de Ortega, empezó a traducir en 1930 *Sein und Zeit*, de Heidegger, aunque su versión no se publicó hasta 1951[94]. En cambio, su traducción de Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, no puede ser muy lejana a la edición original, de 1949[95]. Como se ha señalado, mientras Heidegger es su punto de referencia constante, se encuentra a faltar una comparación tan frecuente con Jaspers[96]. Con todo, al menos lo consideró "un precedente" de Heidegger, en particular por su *Psychologie der Weltanschauungen*[97]. Respecto a este libro, en el capítulo "Jaspers y Scheller" de *Filosofía contemporánea*, pondera que, además de su interés metafilosófico, fue clave para el "conocimiento, apreciación y utilización" de Kierkegaard y para "el inicio de la expansión del existencialismo" y "dio a Heidegger temas existenciales" o "le hizo verlos 'existenciariamente', y le sugirió la interpretación de Kant"[98].

Otro exiliado en México, que, en cambio, se opondrá a la filosofía existencial, el barcelonés Eduard Nicol, en unas reflexiones en torno a la noción de "verdad" fechadas en 1939, a propósito de la distinción entre "la cosa contemplada" y lo que captamos de ella, señala que, "como dice Jaspers, el hombre es siempre fragmentario", dado que, a pesar de constituir una unidad, no puede escoger "el punto de visión" ni espacial ni temporal y la intensidad de su percepción es limitada[99]. En la misma línea, en 1941, partiendo de *Vers le concret*, de Jean Wahl, planteó la "terrible dialéctica de

[90] *Vid.* Gracia, D., "Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)", *The Xavier Zubiri Review*, vol. VIII, 2006, pp. 59-92.

[91] Antúnez Cid, J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Roma, Pontificia Universitate Gregoriana, 2006, p. 151.

[92] *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 195-223. En cambio, se ha considerado que entre Zubiri y Heidegger existió una gran amistad (*vid.*, p. ej., el prólogo de Gaos a *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. XII).

[93] *Vid.*, p. ej., Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos. Heidegger. Jaspers. Barth. Chestov. Berdiaeff. Zubiri. Marcel. Lavelle. Sartre. Abbagnano*, Buenos Aires, Raigal, 1953.

[94] Prólogo suyo citado, p. XII.

[95] México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

[96] Colonnello, P., *The philosophy of José Gaos*, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 24-25.

[97] "Confesiones profesionales", *Obras completas. XVII*, México, Universidad Autónoma de México, 1982, p. 108. Este escrito corresponde a un curso impartido en la Universidad Nacional de México en 1953, año en que, como hemos visto, se publica su traducción de Jaspers.

[98] Caracas, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1962, pp. 227 y 233.

[99] "Filosofía de cámara. Paisaje y verdad", *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, p. 93. La cita de Jaspers no figura en la versión publicada como artículo: "Paisatge i veritat. Filosofia de cambra", *Revista dels Catalans d'Amèrica*, nº 3, diciembre 1939, pp. 21-27, recopilado en *Las ideas y los días. Artículos inéditos. 1939-1989*, México, Afínita, 2007, pp. 25-29. En la bibliografía sobre Nicol, abundan las referencias a su actitud hacia el existencialismo y contamos además con estudios monográficos: Santos, M. L., "Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental", *Anthropos*, extraordinario nº 3, 1998, pp. 119-127, y Cuscó i Clarasó, J., "Jean-Paul Sartre i Eduard Nicol. L'existència

antinomias sin fin" experimentada, tras Bergson, por Jaspers, Whitehead, W. James, Gabriel Marcel y el propio Wahl al intentar "pensar la realidad", dada la distancia entre esta y el intelecto[100].

En aquel mismo año publicó su tesis doctoral, *Psicología de las situaciones vitales*, cuyo título puede hacer pensar ya en Jaspers[101]. De todos modos, lo cita tan solo en una nota de la "Introducción":

> "Jaspers en Alemania y, después de él, Gabriel Marcel en Francia, han hablado de situaciones en sus estudios de filosofía existencial. Jaspers además habla de situaciones fundamentales y situaciones límites. Pero debo decir que el interés extraordinario de sus ideas no me movió a descubrir en ellas una posibilidad de aplicación a la psicología. Llegué a la idea de las situaciones vitales por el cauce mismo de la psicología, y como resolución en ella de un problema específico. Por debajo del término común, la conexión que pueda señalarse entre un pensamiento y otro es sin duda más honda y de aquellas que entroncan entre sí las reflexiones aisladas de quienes siguen una misma dirección general del pensamiento"[102].

Quizás Nicol pretendiera desmarcarse de Jaspers, para reivindicar su originalidad al tiempo que se ahorraba cotejar sus planteamientos con los jaspersianos, de los que lo aleja ya la aporía epistemológica que hemos visto que atribuye a la filosofía existencial. Una de las fuentes, directa o indirecta, puede ser el estudio de Marcel sobre Jaspers al que me he referido a propósito de Mirabent, no solo por el emparejamiento de ambos, sino porque en su título se enfatizan los dos tipos de situaciones mencionados. Aunque esta apostilla de Nicol se enmarca en la explicación de cómo vino "a dar" con la categoría de "situaciones vitales" al impartir clases sobre psicología de la adolescencia en la Universidad de México, ya había abordado aspectos psicológicos en Barcelona, bajo el magisterio de Xirau y Mira[103]. Inversamente a Jaspers, del que omite la vertiente psiquiátrica, Nicol se adentró en la psicología desde la filosofía, pero la coincidencia interdisciplinar y temática no contribuyó al acercamiento, sino más bien al contrario.

---

temporal de l'ésser", *Revista de Catalunya*, nº 136, enero 1999, pp. 7-18. Las polémicas entre Gaos y Nicol, además de comentarse en diversos escritos, han sido estudiadas también monográficamente.

[100] "La marcha hasta lo concreto. Misticismo y realidad", *La vocación humana*, p. 99.

[101] La introducción está fechada en marzo de 1941 y el libro figura como acabado de imprimir el 20 de septiembre. Nicol obtuvo el doctorado el 31 de octubre (*Reidi Martínez, L. M. / Echeveste García, M. de L., ed., La Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de México. Treinta años a la vanguardia*, México, UNAM, 2003, p. 23).

[102] México, El Colegio de México, 1941, p. XXII. En el prólogo a la segunda edición, "corregida", resalta que cuando publicó su libro "la nueva filosofía existencial estaba representada por Heidegger" y "un poco menos por Jaspers", mientras que los existencialistas más populares eran todavía desconocidos, y que "los verdaderos antecedentes de una psicología de las situaciones vitales" son Dilthey y Spranger, si bien el libro responde a "motivaciones" que "proceden" de Bergson (México, FCE, 1963, pp. 9-10).

[103] *Psicología de las situaciones vitales*, 1ª ed., p. XXII. En la p. 130, se pone como ejemplo de situación límite la "del hombre que abandona su país". No obstante, Siguán, M., "Eduard Nicol. Orígens del seu pensament", en Terricabras. J. M., ed., *La filosofia d'Eduard Nicol*, Gerona, Cátedra Ferrater Mora, 2010, pp. 16-26, sugiere que, en buena parte, el libro podría ser producto del bagaje, real o figurado, que se llevó al exilio.

En 1947, además de acusar a Sartre y a otros filósofos franceses de complacerse en los aspectos negativos de la existencia, advertirá que "no hay ni puede haber novela alguna que guarde ni remota relación con la rigurosa y muy técnica ontología de lo humano de Heidegger, de Jaspers y aun del propio Sartre"[104]. En *Historicismo y existencialismo*, ubicará a este entre "los derivados y colaterales" de Heidegger, junto a Jaspers, del que ya explicará que proviene de la psiquiatría, al citar su estudio sobre Strindberg y Van Gogh mediante *Cent années de l'histoire de la idée d'existence*, de Jean Wahl[105]. Entre otras referencias a Jaspers de este libro de Nicol, destaca su utilización para abundar en el "contrasentido" de la filosofía existencial:

> "Pero de esa existencia piensa Jaspers que no hay un sistema posible, como ya lo había sostenido Kierkegaard. La realidad no puede ser pensada como tal. El sistema de la existencia dependería de la compresión del ser en sí; y como esta compresión es imposible, el acto existencial de filosofar sobre la existencia es un acto siempre inseguro, problemático. Tenemos que afirmar lo impensable, y esto deja la existencia en una situación precaria, abocada siempre a una negación de sí misma: en todo momento tenemos que estar eligiendo entre la nada y el ser. Pero no hay solo este problema, que Jaspers advierte en la trama de la existencia. Hay el peligro que corre su propia filosofía de contradecirse a sí misma en la medida en que avance. Pues no hay manera de idear cómo liberarse de la dificultad que ella misma se ha creado. ¿Cómo es posible filosofar sobre un dominio de la realidad que la filosofía empieza por decir que es impensable directamente, inconceptuable, irreductible a sistema? La obra de Jaspers, ya muy copiosa ¿no constituye acaso un sistema de la existencia, más coherente aún que el de Kierkegaard, y no refuta por ello su mismo principio?"[106].

Desde su racionalismo quisiera que el existencialismo se esforzara "en mostrar que la razón opera tan efectivamente en esas zonas que se llaman inconceptuales, como en las otras que se consideran reducibles al código lógico tradicional", porque, "fuera del logos, no hay nada"[107].

Josep Ferrater Mora, antes de la Guerra Civil plasmó ya el presentimiento extendido de una contienda que, aparentemente, sería una consecuencia lógica, pero que, en el fondo, se debería a la amnesia, sin la cual "el hombre sería una pura repercusión de un hecho cualquiera", como "la melancolía en la larga cadena familiar de Kierkegaard": la "existencia" humana "cobra sentido mediante el hecho de su finitud", la cual, según advierte Heidegger, "*reside en el fenómeno del olvido*"[108]. No dedicó a este pensador un apartado de los cinco del libro consagrados a "Filósofos de hoy, en Europa", pero en el relativo a Husserl lo destaca, junto a Max

[104] Respectivamente en "La idea de l'home", *La Nostra Revista*, nº 14, febrero 1947, pp. 44-45, y "La literatura existencial y la generación perdida", *El Nacional*, 3-8-1947, ambos recopilados en *Las ideas y los días*, pp. 77-81 y 131-136.

[105] *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, Madrid, Tecnos, 1950, pp. 342 y 235. En el fondo de Mirabent mencionado, se conserva un ejemplar de este libro con una amical dedicatoria autógrafa del autor. No he detectado variantes de los pasajes citados en las ediciones de 1960 y 1981.

[106] 1ª ed., pp. 238-239.

[107] *Ib.*, p. 239.

[108] *Cóctel de verdad*, Madrid, Literatura, 1935, pp. 19-20.

Scheler, como un "*enfant terrible*" suyo, mientras que no menciona a Jaspers[109]. Entre otras referencias de Ferrater a este filósofo, ya de la posguerra, en *La filosofía en el mundo de hoy,* comenta que "parece a veces menos esotérico" que Heidegger y, en *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, recalca, como Nicol, que Jaspers se da cuenta del círculo vicioso inevitable que supone la aplicación de "las categorías del entendimiento a lo existente" y, en especial, de que el hecho objetivo de morir no es una situación límite, dado que "parece estar fuera de toda posible experiencia"[110].

Gregorio Morán afirma, hiperbólicamente, que "el único" que reconoció "pública admiración" a Jaspers, en una posguerra marcada por el zubirianismo, fue Antonio Millán-Puelles, al que satiriza[111]. Con todo, las referencias jaspersianas serán relativamente abundantes, aunque no tanto como las relativas a otros pensadores enmarcados también en el existencialismo.

## 5. La sociología, la política, la pedagogía y la religión

Diversas referencias clasificadas en otros apartados han mostrado ya la capacidad de incidencia sociopolítica de Jaspers, porque he reservado para este solo las más específicas. El ya mencionado psiquiatra José Sanchis Banús, en una disertación organizada en Madrid por la Asociación Profesional de Estudiantes de Derecho, establece que, "si la psicopatología aspira a comprender la conducta humana, nadie puede dudar de que el campo de la política sea particularmente propicio para el desarrollo de sus métodos"[112]. Sin embargo, advierte que "todo intento de generalización de las verdades psicopatológicas lleva clavada en el corazón, como una flecha mortal" una advertencia de Jaspers: "Los ignorantes tienen en psicología una tendencia simplista", mientras que el comportamiento humano es producto de "una constelación de motivos". En cambio, *La Época* se vale de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, que "ha demostrado con gran agudeza que esa idolatría de la eficacia, con toda su aparatosidad burocrática, conduce siempre al predominio de los mediocres", para satirizar al ministro cedista Jiménez Fernández[113].

El pedagogo Joan Roura-Parella realizó una estancia en Alemania (1930-1932), donde le marcó el magisterio de Spranger, que lo indujo a leer Dilthey[114]. Él mismo re-

[109] *Ib.*, pp. 91-92.

[110] *Obras selectas*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 51, 340 y 430. *Vid.* también la entrada dedicada a Jaspers de su *Diccionario de la filosofía*, vol. II, Madrid, Alianza, 1980, pp. 1932-1937.

[111] *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 403-404. *Vid.* también Franco, J., "Recepción hispánica de K. Jaspers" y "Jaspers en perspectiva".

[112] "Una conferencia de Sanchis Banús. La política, vista por un psiquiatra", *Luz. Diario de la República*, nº 18, 27-1-1932, p. 7.

[113] "Toda España, clase media", *La Época*, nº 29701, 27-2-1935, p. 1.

[114] Vilanou i Torrano, C., "Joan Roura-Parella. Unitat i varietat del seu pensament", en Monserrat i Molas, J. / Casanovas, P., ed., *Pensament i filosofia a Catalunya*, vol. III, Barcelona, INEHCA / Societat Catalana de Filosofia, 2004, p. 40, e *id.*, "Juan Roura-Parella (1897-1983) y los orígenes de la pedagogía universitaria en Cataluña*", Pedagogía y educación ante el siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense, 2005, p. 192.

salta que la amplia incidencia de este filósofo incluye "la psicología de la concepción del mundo de Jaspers"[115]. Por otra parte, enmarca a Spranger en "el esfuerzo de integrar en una unidad al hombre y al mundo", al igual que Heidegger y Jaspers, del que menciona *Philosophie* y *Die geistige Situation der Zeit*[116]. También cita *Psychologie der Weltanschauung*, para definir la autenticidad: "Lo auténtico es lo profundo frente a lo superficial, lo perdurable frente a lo momentáneo, lo tenaz frente a lo fugitivo, lo que crece y se desarrolla orgánicamente desde dentro [frente] a lo yuxtapuesto desde fuera"[117]. En el ámbito pedagógico, si bien fuera del marco cronológico del presente artículo, destacará también la tesis de Joan Carles Mèlich sobre "Pedagogia de les situacions límit. L"estructura de l"existència segons Karl Jaspers, fonament d"una filosofia de l"educació", presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona en 1988, bajo la dirección de Octavi Fullat[118].

En cuanto a las reflexiones jaspersianas sobre la enseñanza universitaria, José Francisco Pastor, que fue lector en Estrasburgo, cita *Die Idee der Universität* para advertir:

> "La técnica y su conciencia social, junto a la proletarización, han disuelto los antiguos ideales de la universidad. Aún sigue siendo el primer principio de la institución universitaria la unión de la investigación y de la enseñanza; pero se ha trasformado en investigación y enseñanza de técnica, de cosas. Sigue aún siendo la expendedora de títulos; pero ya no es la formadora de hombres y la madre robusta de grandes ideales"[119].

Similarmente, *Eugenio Noel,* conocido seudónimo del escritor madrileño Eugenio Muñoz Díaz, contrapone la imagen de los "humillados escolares" que "describe" Jaspers al "legendario cromo del *Student* alemán"[120].

A propósito de la semejanza entre los sentimientos religiosos y la angustia, Ángel Suil remite a Jaspers para señalar que la inquietud vocacional se plantea "precisamente en los años de la adolescencia, en que la conmoción psíquica ocasionada por

[115] *El mundo histórico social (ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey*), México, Universidad Nacional, 1947, p. 223.

[116] *Educación y ciencia*, México, La Casa de España en México, 1940, pp. 8-9 y 28. Se trata de la edición de su tesis doctoral, dirigida por J. Xirau y presentada el 28 de octubre de 1937 en la Universitat Autònoma de Barcelona. En el fondo de libros donados por él a la Biblioteca de Filosofia, Geografia i Història de la Universitat de Barcelona, se encuentran *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer, 1923; *Psychologie der Weltanschauungen,* Berlin, Springer, 1925, y *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin / Leipzig, W. de Gruyter & Co, 1932, además de otros ejemplares de Jaspers publicados ya en la posguerra.

[117] *Tema y variaciones de la personalidad*, México, Universidad Nacional, 1950, p. 47. En el prólogo, se remonta el "primer germen" del libro a un seminario de Spranger en la Universidad de Berlín sobre la concepción del mundo de Goethe.

[118] Edición en microfichas, Bellaterra, UAB, 1988. Fullat, en una entrevista con Sandra Rudzki, resalta la impresión de la lectura en 1960 del capítulo de *Filosofía*, de Jaspers, dedicado a las situaciones límites <*www.octavifullat.com/images/1258997294.pdf*>.

[119] "Bajo el signo de Marx y Nietzsche", *El Sol*, nº 4462, 1-12-1931, p. 12. Sobre el autor, *vid.* Selva Roca de Togores, E., *Ernesto Giménez Caballero. Entre la vanguardia y el fascismo,* Valencia, Pre-textos / Institució Alfons el Magnànim*,* 2000, p. 125, y Gallego, F. / Morente, F., ed., *Fascismo en España. Ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 97-98.

[120] "Como los 'gemelos' de Solingen: Briand", *La Libertad*, nº 3725, 26-2-1932, p. 1.

las resistencias sociales y ambivalencias eróticas es tan intensa que hasta en hombres normales se percibe más tarde también una rotura de continuidad en el sentimiento de su personalidad"[121].

Adoptando, en cambio, una perspectiva religiosa, Francisco Alayde y Vilar, al plantearse la relación entre la religión y el pensamiento filosófico contemporáneo, atendiendo especialmente al "impulso vital y purificador de la fenomenología", cita, entre otras obras orientadas a "determinar *la esencia* de la filosofía", *Psychologie der Weltanschauungen*, de Jaspers.[122]. Destaca que su autor, siguiendo los requisitos fenomenológicos, constituye "una disciplina autónoma" "consciente de sí misma", del mismo modo que "la esencia de la religión nos asegura que la *sensación religiosa* es algo originario y que no puede hacerse derivar de ninguna otra cosa".

En *Acción Española*, Juan Domínguez Berrueta destaca tres "afirmaciones" del *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* que, "dentro de su peculiar estilo, dejan adivinar una certera orientación hacia la fe divina", descontextualizándolas de modo que resulten más afines a la revista:

1º "Se ennoblece [...] quien se sitúa en la verdad de una fe. Quien abandona a la autoridad lo que solo él mismo puede ser pierde esta nobleza; pero no la pierde quien se confía a la Divinidad".
2º "Sin la religión, incluso en la tradición eclesiástica, no hay en el mundo ser mismo filosófico, y sin este como adversario y acicate, no hay verdadera religión".
3º "Se hace sentir hoy el anhelo de *nuevos vínculos,* de autoridad y de fe en la Iglesia"[123].

Más en general, reivindica la noción jaspersiana de *autenticidad*, remontándola al autoconocimiento socrático y vinculándola al "*ser-mismo*" de Ortega, entendida como un aristocratismo intelectual y cultural tradicionalista frente al predominio de "lo superficial, lo nulo, lo indiferente", que inunda "el planeta, en un proceso de *nivelación* espantoso"[124].

El falangista Rafael Sánchez Mazas, en *Cruz y Raya*, replicando una cita de Gil Robles, contrasta la fe y el espíritu crítico de la revista con algunos de los aspectos de la época a partir del diagnóstico jaspersiano:

> "Se olvida lo que es esencial [...] por la solicitud exagerada hacia lo existencial, que casi siempre y de modo concreto se traduce *en ansia de lograr el poder a corto plazo*. Para eso se sustituyen las grandes continuidades espirituales por la múltiples tareas prácticas, burocráticas, publicitarias, utilitarias, reclamísticas. Al convertir en función el aparato más o menos gigantesco de una acción religiosa o política, la colectividad enrolada se va desprendiendo poco a poco de sus raíces sustantivas. Del pasado al futuro cuanto es permanente

[121] "Sobre la actividad psíquica de la angustia (la angustia primitiva)", *Archivos de Medicina, Cirugía y Especialidades*, vol. XXXVII, 1934, p. 343.

[122] "La fe religiosa y la filosofía actual", *Boletín de la Universidad de Granada*, nº 16, diciembre 1931, pp. 392, 395 y 404.

[123] "Ser uno mismo", *Acción Española*, nº 44, 1-1-1934, p. 845-846. Se remite a la traducción castellana, p. 194, 207 y 184, respectivamente.

[124] *Ib.*, p. 844-845.

> empieza entonces a carecer de validez, y solo se vive lo inmediato y actual. Nada ya se reitera con sentido profundo. ¿Qué fenómenos se producen por ese desprendimiento paulatino de las raíces sustantivas, por esa cancelación gradual del pasado y por ese avasallador predominio de lo existencial sobre lo esencial? Pues se produce, como ante el desprendimiento de raíces, *en primer lugar, la aridez.*
> Se produce *la falta de conciencia de la unidad,* con todos sus múltiples efectos para el territorio, para la historia, para el pueblo, para la religión, para la cultura (porque la ciencia de lo existencial es siempre fragmentaria, y solo la de lo esencial unitaria). Se produce el *triunfo de la mediocridad.* Se produce el *abuso de la habilidad y de la táctica.* Se produce el *hábito de los malos usos comerciales*: la falsa amabilidad, el hacerse indispensable, el evitar polémicas que comprometan la razón social, el mentir algo sin excederse, el conducirse con modestia amanerada o con hinchado empaque según las ocasiones, y el recurrir según los casos a sentimentalismo o a promesas utilitarias...[125].

En esta misma publicación, Paul Ludwig Landsberg, traducido por Eugenio Ímaz, contrapone Jaspers, sobre todo por su noción de *comunicación* (remitiendo a "*Philosophie*, V, 11"), a la filosofía de Heidegger, cuyo "*Mitsein*" no albergaría "el amor, como tampoco la fe ni la esperanza"[126].

En cambio, *en Religión y Cultura*, la revista de los padres agustinos de San Lorenzo del Escorial, Félix García celebra la "agudeza extraordinaria y gran vigor analítico" de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* pero lamenta "el punto de mira, que implica el gran error de suponer caducado el pensamiento cristiano"[127].

En el diario católico barcelonés *El Matí*, el crítico literario comparatista Ramon Esquerra considera útil dicho libro como una síntesis de la preocupación creciente por el futuro, que, tras el hito de la I Guerra Mundial, ha culminado en el debate sobre "la decadència de la civilització occidental", expresión que casi coincide con el título del célebre libro de Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*[128]. De todos modos, considera que, además de circunscribirse a algunos aspectos (en especial, la conciencia de época y la hegemonía de la técnica y de las masas, con sus repercusiones políticas, pedagógicas, artísticas, científicas y filosóficas) y de tender al cliché, está limitado por el carácter marcadamente filosófico y el lenguaje técnico, de lo que deduce que llegará tan solo a un público minoritario. Más taxativa es toda-

[125] S. M., R., "Crítica y milagro", *Cruz y Raya*, nº 21, diciembre 1934, p. 100-101. Este artículo se reproducirá en *La Época*, nº 29718, 19-3-1935, p. 3. *Vid.* también Bécarud, J., *Cruz y Raya, 1933-1936*, Madrid, Taurus, 1969, p. 35-37.

[126] "Experiencia de la muerte", *Cruz y Raya*, nº 26, mayo 1935, p. 43.

[127] Vol. XXV-XXVI, 1934-1935, p. 441. Hay otras referencias a Jaspers en la revista.

[128] "Diagnòstics del temps", *El Matí*, nº 1462, 3-2-1934, p. 9, recopilado en el apartado "Consciència de la crisi" de Esquerra, R., *Lectures europees*, Barcelona, La Revista, 1936, pp. 167-168, libro reeditado con una introducción de T. Iribarren: Barcelona, L'Albí, 2006, pp. 208-211. *Vid.* también Vall, X., "L'existencialisme als Països Catalans abans de la postguerra", pp. 160-161, e *id.*, "La contribució de l'*existencialisme* a l'*engatjament*", en Carbó, F. / Jiménez, D. / Real. E. / Rosselló, R. X., ed., *Les literatures catalana i francesa: postguerra i* engagement, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, p. 432; Lluch, C., *La novel.la catòlica a Catalunya. Precedents teòrics (1925-1936)*, Barcelona, Cruïlla, 2000; Molla Rodríguez, G., "Ramon Esquerra (1909-1938?). Geografia vital i crítica d'un esperit comparatista", dir. X. Pla, tesis doctoral presentada en la Universitat de Girona, 2010, pp. 619-620.

vía la crítica de la solución jaspersiana ante la falta de espiritualidad ("el retorno a la conciencia de sí mismo"), hasta el extremo de reprocharle "el silenci" "respecte les coses de l'altre món", que le hacen desear un estudio parecido, pero realizado por un católico.

En la *Revista de Psicologia i Pedagogia*, fundada por Mira y Xirau, a propósito de *5 méditations sur l'existence*, de Nikolái Berdiáyev, se enmarca este autor, que diagnostica también la decadencia espiritual, en el "existencialisme", término que ya se le había aplicado en Francia[129]. De todos modos, la reseña contrapone la pretendida superficialidad pesimista de esta tendencia, que "arranca" en Kierkegaard y tiene como representantes más destacados a Jaspers y Heidegger –por este orden–, al cristianismo del escritor ruso. Meses después, Antonio Machado resaltará el "*existencialismo*" heideggariano, con el que coincide sobre todo en la preocupación por la temporalidad[130].

## 6. El arte y la literatura

*La Prensa*, de Santa Cruz de Tenerife, siguiendo su costumbre de acompañar la cabecera con una cita, escogió para su edición del 12 de octubre de 1933 un pasaje de Jaspers extraído del recién publicado *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (p. 23), aunque no se indica la referencia:

> "Si quisiéramos imaginar nuestro mundo en escombros enterrado, las excavaciones que se hicieran no sacarían a la luz, ciertamente, restos de belleza como los de los antiguos, el pavimento de cuyas calles aún nos deleita"[131].

[129] N. P., "Nicolas Berdiaeff: 'Cinq méditations sur l'existence. Solitude, Société et Communauté'. Trad. du russe par Irène Vildé Lot. Col. Philosophie de l'Esprit. Éd. Montaigne. París, 1936", vol. V, nº 18, mayo 1937, pp. 346-347. *Vid.* también P., "Jeanne Hersch: *L'illusion philosophique*. Lib. Félix Alcan. 1936", *Revista de Psicologia i Pedagogia*, vol. IV, nº 16, noviembre 1936, p. 377. Se han ocupado de esta publicación periódica: Siguan, M., *La psicologia a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1981; Delgado, B., "La *Revista de Psicologia i Pedagogia* de Barcelona", *Perspectivas Pedagógicas*, vol. XII, nº 49, 1982, pp. 47-70; Saiz Roca, M. y D., "La *Revista de Psicologia i Pedagogia* como fuente documental primaria para la comprensión de los inicios de la Psicología Aplicada en España", *II Congreso Oficial de Psicólogos. Área 1. Psicología y Profesión*, Madrid, Colegio Oficial de Psicólogos, 1990, pp. 90-94; Villegas Besora, M. / Ibarz Serrat, V., "La *Revista de Psicología i Pedagogía de Barcelona* (1934-1937)", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. XIV, nº 1, 1993, pp. 1-13; Lozano Seijas, C., "El meu seminari de pedagogia de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1938)", *Comunicacions de les II Jornades d'Història de l'Educació en els Països Catalans*, Ciutat de Mallorca, Departament de Pedagogia de la Facultat de Filosofia i Lletres, 1978, pp. 130-131...

[130] "Miscelánea apócrifa. Notas sobre Juan de Mairena", *Hora de España*, nº 13, enero 1938, p. 14, fechadas en Valencia, en diciembre de 1937. En "Carta a David Vigotsky. Leningrado", *Hora de España*, nº 4, abril 1937, p. 8, había detectado ya el florecimiento en Europa de "una metafísica existencialista". Disponemos de diversos estudios sobre la relación de Antonio Machado con el existencialismo. Simone de Beauvoir atribuye el lanzamiento, a inicios de 1943, del término *existentialiste* a Gabriel Marcel, (*La force de l'âge*, París, Gallimard, 1987, p. 625).

[131] Nº 9078, p. 1.

El crítico literario Guillermo Díaz-Plaja, partiendo de la calificación por Eugenio d'Ors del sociólogo George Simmel como un "*filòsof picant*", lo compara a Jaspers y a Ortega:

> "Sap, en aquest punt, donar una categoria filosòfica a temes sovint menyspreats per banals; de fet, compleix amb un deure, que, en gran o petita escala, acompleixen les ments més clares del nostre temps i que consisteix a cercar-ne una definició, extraient-la dels símptomes que –semblant anecdòtics, com l'esport, o la moda o el cinema– poden portar-nos a conclusions categòriques"[132].

Seguramente piensa en el *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, libro conservado en su biblioteca, en la que se encuentran también traducciones de obras de Jaspers posteriores[133]. Como recuerda Díaz-Plaja mismo, entonces era "un joven universitario de formación liberal colaborador de la línea de diarios progresistas de Madrid –*El Sol*, el *Heraldo*– y de Barcelona –*Mirador*, *La Publicitat*–, cuya tarea docente se había iniciado en las líneas renovadoras que suponían el Institut-Escola y la Universitat Autònoma"[134]. En especial, evoca *Mirador* como "uno de los hebdomadarios más serios y eficaces de este país" en el libro con el significativo título de *Memoria de una generación destruida (1930-1936)*[135]. En él, pondera que su "promoción sacrificada" vio como los "maestros –la decantada y esteticista generación de 1927– no sólo no se mantuvieron en su altiva aristocracia estética, sino que se nos derribaron en los desafueros del existencialismo"[136]. Sin embargo, se referirá a esta tendencia con distintos matices en su prolífica obra, en la que se encuentra también alguna otra mención a Jaspers[137].

Precisamente, un crítico literario adscrito a la "Generación del 27", César Barja, citando *Psychologie der Weltanschauungen* (1ª ed., pp. 62 y 59) señala la similitud de la constatación por Jaspers de que "el trabajo racional es una continua destrucción de lo viviente, bien que las ideas así obtenidas sirvan de instrumentos para la creación de nueva vida" con una sentencia de *El sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno: "La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los

[132] D.-P., G., "Catàleg i finestra", *Mirador*, nº 275, 10-5-1934, p. 6. Este artículo no se recoge en Díaz-Plaja, G., *Primers Assaigs. Primers viatges. 1929-1935*, Barcelona, La Paraula Viva, 1974, aunque figura otro con este mismo título sobre cine (pp. 83-84). La glosa de Ors, "Simmel", se publicó en *La Veu de Catalunya*, nº 4665, 14-5-1912, p. 1, y se halla recopilado en *Glosari 1912-1913-1914. Amb la sèrie "Flos Sophorum"*, Barcelona, Quaderns Crema, 2005, pp.156-158. Sin embargo, en la versión catalana, aunque se habla de "la picanta sabor d'una entremeliadura", se califica a Simmel d'"agut", "picante" en la versión castellana de Alfons Maseras: *Páginas del* Glosari *de Xenius. 1906-1917*, Madrid, Saturnino Calleja, 1920, p. 197.

[133] Agradezco la consulta del fondo personal de G. Díaz-Plaja depositado en la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona a su familia, particularmente a su hija Ana.

[134] *Retrato de un escritor*, Barcelona, Pomaire, 1978, pp. 173-174.

[135] Barcelona, Aymà, 1966, p. 131.

[136] *Ib.,* p. 179. En particular, calificó de "existencialista" la poesía de posguerra de su amigo Dámaso Alonso, que lo desaprobó.

[137] En el capítulo "Existencialismo y denuncia" de su *Literatura hispánica contemporánea*, Mallorca, La Espiga, 1963, p. 369, lo sitúa entre "los existencialistas católicos", resaltando la noción de "Trascendencia".

gusanos se alimentan de los muertos"[138]. Además, relaciona el contraste de perspectivas ante la defunción de un hombre (la de su mujer, la del médico, la de un periodista y la de un pintor) aducido por Ortega en *La deshumanización del arte* con la contraposición por Jaspers de la actitud del doctor respecto al moribundo a la plasmación pictórica de su muerte[139].

El compositor y musicólogo Adolfo Salazar deja "a los filósofos de la evolución social, como Jaspers, el cuidado de explicar" el hecho de que Beethoven escogiera una sinfonía de Mozart y trozos de la creación de Haydn para presentar su primera composición sinfónica, como si "tuviese ya conciencia plena de su lugar en la historia de la música", similarmente a la visión histórica de Napoleón y, quizás, de Goya[140].

La caracterización jaspersiana de la época por la "'tipificació' de la producció en sèrie, no tan sols de les màquines d'escriure, sinó [...] també de grans nuclis humans" sirve a la revista gerundense *Víctors* para censurar el gregarismo y la vulgarización de algunos sectores y, en particular, la "'cursileria'" de la cinematografía americana.[141]. Las iniciales con que se firma el artículo han de corresponder a Josep Maria Corredor i Pomés, que impulsaba esta publicación cuando acababa la carrera de Filosofía y Letras en la Universitat Autònoma de Barcelona –después de estudiar, siendo ya maestro, filosofía y pedagogía en Madrid, donde fue alumno de Ortega– y que, exiliado en Francia, se interesará notablemente por el existencialismo y traducirá a Sartre[142].

En "Mi Carlitos", "novela" corta fechada en Luzmela en marzo de 1937 y publicada en *Vértice*, revista ya mencionada a propósito de Laín, Concha Espina cita a Jaspers.[143]. En un registro en la casa de un joven abogado madrileño que la Guerra Civil sorprendió en Cantabria y fue apresado por los republicanos, se destripa un muñeco ante la consternación de la hija, Paloma, que no llora hasta quedarse sola con su madre, Dolores. Nótese el simbolismo simple de los nombres. La narradora alecciona:

---

[138] *Libros y autores contemporáneos*, Madrid, Victoriano Suárez, 1935, p. 65.

[139] *Ib.*, p. 244.

[140] *El siglo romántico. Ensayos sobre el romanticismo y los compositores de la época romántica*, Madrid, Yagües, 1936, p. 117.

[141] C., J. M.ª, "Tipificació", *Víctors*, nº 3, 1-3-1936, p. [19].

[142] *Vid.* Clara Resplandis, J., "Índex de la revista 'Víctors'", *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, vol. XXII, 1974-1975, pp. 373-376; Selles Rigat, N., "La revista *Víctors*. Art, cultura i política en la Girona republicana", *Locvs Amœnus*, nº 3, 1997, pp. 195-214; "Dossier Josep M. Corredor", *Revista de Girona*, nº 148, septiembre-octubre 1991, pp. 506 y 537; Manent, A., "Homenatge a Josep M. Corredor", *Revista de Girona*, nº 149, noviembre-desembre 1991, pp. 578-579; Pagès Jordà, V., "Josep M. Corredor o l'esforç de saber", *Revista de Girona*, nº 273, julio-agosto 2012, pp. 70-72, y Montero, F., "Presentació", en Corredor, J. M., *Contra la valoració de la mediocritat. Articles i assaigs d'exili*, Barcelona, Acontravent, 2012, pp. 11-71. Enviado ya el presente artículo, con motivo del centenario del nacimiento, se ha celebrado en Gerona el Simposio Internacional Josep Maria Corredor, el 14 y el 15 de febrero de 2013, y se han publicado diversos escritos sobre él. Agradezco las informaciones sobre su fondo personal a su hija Marie Rose.

[143] Nº 7-8, diciembre 1937-enero 1938, s. p., recopilada, con el título de "Tragedia rural", en *Luna roja (novelas de la revolución)*, Valladolid, Santarén, 1939, pp. 59-92, en *Cuatro novelas*, s. a., s. l., y en *Obras completas*, Madrid, Fax, 1955, pp. 590-601. A diferencia del artículo, en los libros figura la errata "Jospers". Se comenta el cuento, sin mencionar la cita de Jaspers, en Sawicki, P., "La narrativa española de la Guerra Civil (1936-1975). Propaganda, testimonio y memoria creativa Alicante", Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, p. 71 <http://www.cervantesvirtual.com>.

"La verdadera aristocracia es muy sensible desde su primer brote espiritual", lo que explicaría que en el "corazón" de la niña de tres años, a pesar de ser solamente "un capullo de mujer", descollase ya "el egregio individualismo, que el gran filósofo Jaspers acaba de definir como la esencia del ser íntimamente suyo", "dueño de la gracia personal en toda su magnitud". No es de extrañar que Concha Espina colaborase en la revista, tanto por su filiación política como porque también lo hacía un hijo suyo, Víctor de la Serna, ni que cite a Jaspers, dado que es madre del traductor de *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* y que la idea mencionada, confluyendo con la versión de Ortega, tuvo especial fortuna. La interpretación de la novelita se sitúa, en particular, en la línea de Domínguez Berrueta.

A pesar de este olvidado precedente, la influencia literaria de Jaspers en la posguerra se verá mediatizada por la aplicación sartriana del concepto de *situación* a la literatura. Sin embargo, conviene recordar que Luis Martín-Santos, uno de los autores más destacados en la introducción del existencialismo en la narrativa castellana, conoce a fondo, como hemos visto, los fundamentos jaspersianos, si bien asimila otras influencias, especialmente la de Sartre[144].

## 7. Conclusiones

Aunque pueden existir todavía menciones anteriores, se ha retrotraído la primera a 1920, en un artículo del psiquiatra José Miguel Sacritán sobre patografía del arte. De todos modos, la publicación en 1933 de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, en traducción de Ramón de la Serna Espina, ofreció una síntesis de la filosofía jaspersiana con visos de actualidad que contribuyó considerablemente a aumentar su impacto.

Atendiendo al carácter polifacético de Jaspers, era de prever su incidencia en distintos campos. En la psiquiatría, en que seguirá influyendo después de abandonarla, a veces su propuesta es percibida como un intento de armonizar las concepciones somáticas –a pesar de caricaturizarlas como una "mitología"– con las espiritualistas, pero se suele decantar hacia esta tendencia. No obstante, mientras que algunos celebran que Jaspers advierta de la inconveniencia de la aplicación tradicional de la filosofía a la psiquiatría (como Nouvilas y Nieto, que, sin embargo, le reprocha que no la adscriba a las ciencias naturales), se acostumbra a considerarlo un modernizador del psicologismo, superando el asociacionismo y el freudismo, justamente con el análisis filosófico de la conciencia. Sobre todo a partir de los debates de mediados de los años treinta sobre la "antropología existencial", se le enmarca concretamente en esta tendencia.

[144] *Vid.,* además de los estudios sobre él citados, otros muchos sobre su obra literaria, algunos centrados en la vertiente existencial: Eoff, *Sh.* H. / Schraibman, J., "*Dos novelas del absurdo. L'Étranger* y *Tiempo de silencio*", *Papeles de Sons Armadans*, nº 168, mayo 1970, pp. 213-241; Roberts, G., *Temas existenciales en la novela española de postguerra*, Madrid, Gredos, 1973, 1978[2]; Buckley, R., *La doble transición. Política y literatura en la España de los años setenta*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 19-33; Santamaría Pargada, A., "Literatura y filosofía: Sartre, Martín-Santos y Bartleby", *Arbor*, nº 718, marzo-abril 2006, pp. 257-263; Neveu-Agero, M., "Le 'réalisme dialectique' de Luis Martín-Santos: une réappropriation enthousiaste et aventurière de l'héritage sartrien", en Ballestín, C., ed., *Estudios sobre J. P. Sartre*, Zaragoza, Mira Editores, 2007, pp. 325-340; Sánchez Álvarez-Insúa, A., *De Heidegger a Sartre. "Apólogos" de Martín-Santos. Una lectura existencial*, Madrid, Aubada Editores, 2009.

En especial, se aprecian sus aportaciones a la psicopatología, en la que *Allgemeine Psychopathologie* se convirtió en un manual de referencia, ya sea leída en alemán o, desde 1928, en traducción francesa. Bien valorado por Sacristán, Lafora y Mira, Jaspers incidirá en otros psiquiatras (Sanchis Banús, Sarró, Valenciano, Rey Ardid, Prados Such, Linares Maza, J. M. Aldama Truchelo, Álvarez Nouvilas, Llopis Lloret, Gotor, Suil, Justo Gonzalo, de la Vega, Irazoqui, Fuster, Rodríguez Cuevillas...). La psiquiatría hegemónica durante el franquismo, tanto la capitaneada por Vallejo Nájera como la encabezada por López Ibor, entroncará con planteamientos jaspersianos, de los que estos ya se habían valido y que, en aquel período, se vieron favorecidos por la exacerbación del germanismo y el afán de conjurar otras influencias, si bien también fueron tenidos en cuenta por disidentes, a veces relacionándolos con otras corrientes de análisis existencial.

Además, Jaspers aporta a la medicina en general una concepción más humanizada, particularmente en torno a los conceptos de *comprensión* y *comunicación*, que tendrán presentes diversos autores, como Valenciano, Bañuelos, a pesar de su deriva racista, y sobre todo Laín, que, habiendo abandonado la psiquiatría, indujo la tesis de Martín-Santos sobre Dilthey y Jaspers y tuvo presente a este tanto en la teoría y la historia de la medicina como en el ensayo filosófico. En este campo, se sitúa a Jaspers en las ramificaciones de la fenomenología, a pesar de su distanciamiento de Husserl, o en la filosofía existencial o "de la vida", asimilado o contrapuesto a Heidegger, que a menudo lo eclipsa. La reseña de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* por José Antonio Maravall en la *Revista de Occidente* reclamaba ya la anticipación de las concepciones orteguianas a las jaspersianas, pero, además, la reivindicó el propio Ortega, reprochando a Jaspers la falta de formación filosófica. Este distanciamiento y el de otros maestros, dificultó su penetración en la filosofía hispánica. Ello contribuyó a que, lejos de la devoción que le profesará Millán-Puelles, su pensamiento no cuajara tampoco mucho en autores relativamente próximos a él en algunos aspectos (Zubiri, Gaos, Joaquim Xirau, Nicol, Ferrater Mora...), aunque lo tuvieron presente, al igual que Mirabent en sus reflexiones estéticas.

Los carices sociológicos del pensamiento jaspersiano favorecen que fuera esgrimido desde distintas ideologías políticas, si bien no me constan reivindicaciones marcadamente revolucionarias y quizás lo fuera más por sectores derechistas, lo que, añadiéndose al desconocimiento de su compromiso antinazi, propiciará la pervivencia de su incidencia durante el franquismo. Además, junto a su componente psicológico, le confieren proyección pedagógica, como ilustra la incidencia en Roura-Parella. En cuanto a la religión, se valora el diagnóstico de la crisis "espiritual" y, a veces, su condición de creyente (Alayde, Domínguez Berrueta, Sánchez Mazas...), aunque a menudo se le reprocha su mero deísmo (como ilustran *Religión y Cultura*, *El Matí* y *Revista de Psicologia i Pedagogia*), cuando no se le catoliza, bien sea intencionadamente o por confusión.

En la vertiente artística, además de la patografía, destaca el estudio histórico y sociológico jaspersiano de la cultura, con especial atención a la masificación, en *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, tomado en consideración por el musicólogo Salazar y críticos literarios como Barja, Díaz-Plaja, Esquerra y Corredor. Concha Espina, madre del traductor de esta obra, cita a Jaspers para defender el "egregio individua-

lismo" en una sensiblera novelita, muy limitada por el maniqueísmo de la propaganda del bando sublevado. Sin embargo, será justamente un estudioso de las teorías psiquiátricas jaspersianas, Luis Martín-Santos, uno de los escritores que más contribuirá al cultivo de la narrativa existencialista en la posguerra, aunque incorporando otros referentes, particularmente el sartriano.

En los años treinta se acuña ya el término *existencialismo*, como ilustran la *Revista de Psicologia i Pedagogia* y Antonio Machado, aludiendo a marcadas tendencias existenciales, que, sin embargo, todavía no estaban suficientemente cohesionadas para constituir un movimiento de gran impacto. A buen seguro, el desarrollo de los estudios de las diversas disciplinas aportará nuevas muestras que aumentarán el número de autores interesados en Jaspers y precisaran el influjo en los ya citados, tanto en aquella época como en la posguerra. En cualquier caso, los datos conocidos muestran ya una incidencia considerable, amplia y proteica.

Recibido: 6 de junio de 2013
Aceptado: 26 de noviembre de 2014

# Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana

## *Five notes on Latin American Philosophy and Literature*

CARLOS OLIVA
*Universidad Nacional Autónoma de México*
carlosoliva@unam.mx

**Resumen:** En el artículo comparo las tradiciones filosóficas y literarias que se han dado en Latinoamérica, a partir del siglo XIX y que se han consolidado como parte fundamental del latinoamericanismo. El objetivo es crear un mapa conceptual y bibliográfico del desarrollo, la historia y la situación actual de diversas filosofías y literaturas formadas en Latinoamérica, bajo la tesis de la división de esta tradición en sus despliegues barrocos y románticos.
**Palabras clave:** Historia de las Ideas, Filosofía de la Liberación, Codigofagia y Antropofagia, Literatura latinoamericana, Oralidad y Escritura.

**Abstract:** In this article, I compare the philosophical and literary traditions that, since the nineteenth century, have taken place in Latin America. These traditions became a fundamental part of Latinamericanism. The main objective is to create a bibliographic and conceptual map of development, history and the current status of various Latinamerican philosophies and literatures. All this since the central thesis of the division of this tradition in its baroque and romantic deployments.
**Key words:** History of Ideas, Philosophy of Liberation, Antropofagia and Codigofagia, Latin American Literature, Orality and Writing.

Adiós, Garcilaso de la Vega,
tus claros cristales de sufrimiento.
Yo vine a decir palabras en otro
tiempo, junto a gentes que padecen
desasosegadas por el impulso
de comer, comidas por la amargura;
débiles guerreros involuntarios
que siguen banderas sin gloria,
que lloran de miedo en las noches,
que se desajustan sin esperanza.

**Rubén Bonifaz Nuño**

## 1

La llamada "literatura latinoamericana" es un fenómeno acotado en el tiempo, tiene su origen en el siglo XIX y parece alcanzar sus últimas síntesis en los tardíos lustros del siglo XX; es similar al fenómeno de la llamada "filosofía latinoamericana", que se cultiva y construye en un período y bajo un proceso similar, dependiente de las formas nacionales de constitución de la región y tendiente, cada vez de forma más acentuada, a establecerse como una rama de la historia de las ideas románticas[1]. Quizá podemos decir, en un intento de fijar fechas y señales, que los últimos textos, ya críticos de estas tradiciones pero aún codificados dentro de las mismas, sean *Los detectives salvajes* (1998), de Roberto Bolaño, en el terreno de la ficción; *La crítica de la razón latinoamericana* (1996), de Santiago Castro Gómez, en la filosofía; y el importante libro de Ángel Rama *La ciudad letrada* (1984), en el campo de la crítica literaria[2].

En tanto se discute –y acaso establece– esta hipotética periodización, resurgen en el panorama contemporáneo otras formas filosóficas y literarias que fueron opacadas, brutalmente en el siglo XX, por el intento de agrupar bajo alguna norma esencial la vida cultural de la región. Básicamente, se trata de las llamadas filosofías y literaturas "originarias", en las que se revitaliza el período épico del siglo de la conquista (1492-1521) y, de forma muy densa por sus componentes y vigencia social, las literaturas y filosofías de corte barroco y neobarroco. Estas últimas abrevan directamente del largo siglo donde se constituye el proceso de mestizaje latino y anglo-americano,

[1] Es importante recalcar que por literatura y filosofía latinoamericana entiendo aquellas manifestaciones que se constituyen junto a los procesos de regionalización que generan las independencias del siglo XIX. Para una perspectiva diferente, en la que se estudia el fenómeno bajo la presunción de que Latinoamérica sólo es una geografía dada en el tiempo, véanse, en especial, los enfoques sajones, por ejemplo: Castro-Klaren, Sara (ed.), *Latin American Literature and Culture,* (USA-UK, Blackwell, 2008). Hart, Stephen M, *A Companion to Latin American Literature,* (USA-UK, Tamesis, 2007). Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, (Wiley-Blackwell, USA-UK, 2010). Asimismo, para una perspectiva de larga duración pueden consultarse las siguientes obras en español: Bohórquez, Carmen, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta (eds.). *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, (México, Siglo XXI Editores, 2009) y los importantes cuatro volúmenes de la *Historia de la literatura hispanoamericana,* de José Miguel Oviedo, (Madrid, Alianza, 1995-2001). Respecto a las relaciones entre filosofía y literatura en Latinoamérica existen muy pocos trabajos, puede verse el libro de Jorge J. E. Gracia y Mireya Camurati, *Philosophy and Literature in Latin America. A critical Assessment of the Current Situation* (Albany, State University of New York Press, 1989). Si bien en este libro se desdoblan en dos bloques los temas, por un lado los estudios sobre filosofía y, por otro, sobre literatura, existe ya un intento de buscar relaciones teóricas y prácticas de las disciplinas. Un breve trabajo que explora las ideas filosófica en la literatura de la región fue escrito por Jesús Aguilar, "Philosophy and Latin American Literature", pp. 372-383, (en Nucettelli, *A Companion to Latin American Philosophy*, loc. Cit).

[2] Las primeras ediciones de los tres textos son las siguientes: Rama, Ángel, *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984. Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona, Puvill Libros, 1996. Bolaño, Roberto, *Los detectives salvajes*. Barcelona, Anagrama, 1998. Sobre el libro de Rama, en la cuarta de forros, escribe Mario Vargas Llosa esta importante observación: "En esas visiones de conjunto –derroteros, evoluciones, influencias, experimentados por escuelas o generaciones de uno a otro confín– probablemente nadie –desde la audaz sinopsis que intentó Henríquez Ureña– ha superado a Ángel Rama".

(1588-1764); proceso fundamental de las diversas identidades que se construyen y deconstruyen en América durante cinco siglos. Bolívar Echeverría demarca el largo siglo XVII americano en los siguientes términos:

> Podríamos hablar de todo un período histórico, de un largo siglo XVII, que comenzaría, por decir algo, con la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI (1588) y que terminaría aproximadamente con el Tratado de Madrid, de 1764; de una época que comenzaría con el primer signo evidente de su desmoronamiento, cuando la España borbonizada aniquila el estado de los guaraníes inspirados por los jesuitas al ceder a Portugal una parte de sus dominios de Sudamérica –fecha que al mismo tiempo subraya la destrucción del incipiente mundo histórico latinoamericano, iniciada cuando el imperio, empeñado en una "remodernación" que prometía salvarlo, pretendió hacer de su parte americana una simple colonia[3].

Ejemplos de estas formas y estilos barrocos y neobarrocos o de autores que abrevan del largo siglo XVII americano, entre muchas y muchos otros de los pensadores contemporáneos, son las obras en el terreno de la filosofía de Mauricio Beuchot, Luiz Costa Lima, Bolívar Echeverría y Carlos Lenkersdorf; en el de la literatura, la obra de Mauricio Carrera, Rubén Fonseca, José Emilio Pacheco o Nicanor Parra[4].

En este complejo despliegue contextual, las formas literarias y filosóficas de la región forman no sólo una cartografía tensa y en permanente movimiento, sino un fenómeno de confrontación interno que se juega, de manera particular, en las obras tanto filosóficas como literarias que se gestan ahora, en los primeros lustros del siglo XXI.

Sumado a estos fenómenos que desdibujan la posibilidad de hablar de una sustancia americana o latinoamericana, es de especial interés observar los siguientes factores:

a) cómo la reconfiguración de los estatutos nacionales y estatales juegan actualmente con esa idea romántica de la identidad latinoamericana. Idea que tuvo un impacto innegable en la constitución de las diversas identidades de la región

[3] Echeverría, B., *La modernidad barroca,* México, ERA, 1989, p. 59.

[4] Gran parte de las obras de Echeverría abrevan directamente de la problemática desatada, y en muchos sentidos vigente, en el mundo barroco latinoamericano. Véase por ejemplo: Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco.* Respecto a Beuchot debe señalarse su constante actualización tanto de la filosofía barroca como de la filosofía medieval, el lector o la lectora puede remitirse a su obra más importante: *Tratado de hermenéutica analógica*, (FFyL-UNAM, 1997). Respecto a Costa Lima el trabajo que hace entre la literatura, la historia y la filosofía no sólo en sí mismo presupone tensiones barrocas sino que en varios trabajos hace énfasis en las formas barrocas clásicas y sus reactualizaciones contemporáneas, por ejemplo en *O Controle do imaginario & A afirmação do romance,* (Brasil, Companhia das Letras, 2009). Finalmente, el trabajo que ha realizado Carlos Lenkersdorf en las comunidades tojolabales y el intento de mostrar la complejidad de su pensamiento y representación del mundo ha alentado a muchos/as pensadores/as en Latinoamérica a desarrollar y mostrar estas cosmovisiones. El libro paradigmático de esta ola de investigaciones es *Los hombres verdaderos. Voces y restimonios tojolabales*, (México, Siglo XXI, 1996). Respecto a los literatos, en parte de sus obras surgen características barrocas y neobarrocas muy claras, como por ejemplo, la permanente donación de forma; la relación densa entre mitología y cotidianidad en la configuración de personajes y estrategias lingüísticas; o la elección manifiesta de sentido dentro de un codificado mundo de las artes y contra-artes vigente. Muestras de esto pueden rastrearse en Mauricio Carrera, *La derrota de los días,* (México, Estado de México, 2009). Rubem Fonseca, *Ela e outras mulheres*, (Brasil, Companhia das Letras, 2006). José Emilio Pacheco, *Las batallas en el desierto,* (México, Era, 1981). O en el fundamental libro de Nicanor Parra, *Poema y antipoemas*, (Chile, Nascimento, 1954).

y que, en la primera mitad del siglo XXI, parece estar mucho más ligada a una postura de retórica política y de emergencia económica. Dicha postura sólo débilmente se desenvuelve, contrariamente a como se percibiera alrededor de la Revolución cubana (1959), como un despliegue cultural.

b) Cómo esta noción se abandona en gran parte de las obras literarias y filosóficas, a la par que, bajo otros ropajes –como el de la globalización, el cosmopolitismo, la decolonización, el fenómeno barroco, el *factum* del mestizaje, el estilo realista o neorrealista, la narrativa histórica o de género– resurge o muta la tentación de volver a situar un discurso reflexivo y ficcional dentro del juego regional de la identidad, el poder y la creación de sentido[5].

En este contexto, más que insistir en pensar las formas en que se sigue postulando la idea de la literatura o la filosofía latinoamericana, es pertinente ver su constitución dentro de la historia de la ideas y se concreción en el fenómeno de sentido que, si bien sigue teniendo hasta ahora como hecho rector una identidad que se desdobla en los idiomas español y portugués, cada vez encuentra una diversidad formal más radical, tanto lingüística como cultural, que hace imposible el establecimiento de una idea rectora de pensamiento o imaginación dentro de la región que llamamos Latinoamérica[6].

## 2

Es posible establecer dos formas rectoras de trabajar sobre la idea de la literatura y la filosofía latinoamericana a partir de su gestación en el siglo XIX y su desarrollo en el siglo XX; ambas formas parten de la idea de que, en la región, lo distintivo de la ficción y la reflexión es su carácter ecléctico, de mixtura. Su tendencia a establecer el intercambio, cruce o devastación de códigos en su interior. Este fenómeno de mestizaje ha sido estudiado desde una perspectiva derivada de las ciencias o, por el contrario, desde un formalismo y existencialismo de corte cultural[7].

[5] Dos libros pueden mostrar este interesante movimiento de permanencia y cambio de sentido del discurso latinoamericanista que, como suele ocurrir, se construyen desde convocatorias discursivas ligadas a la academia norteamericana: Mendieta, E. (ed.) *Latin American Philosophy.* USA, Indiana University Press, 2003. Millán-Zaibert, E. y Salles, A., *The Role of History in Latin American Philosophy,* USA, State University of new York Press, 2005.

[6] Otro ejemplo de lo que se ha señalado, la diversidad formal en el terreno semiótico y cultural de la América latina, tiene que ver con las literaturas francófonas y anglófonas de las Antillas. Un texto que explora, desde la crítica y el ensayo literario, una parte de la riqueza y diversidad de la literatura antillana fue escrito por Sergio Ugalde Quintana: *La poética del cimarrón: Aimé Césaire y la literatura del Caribe Francés*, CNCA, México, 2007.

[7] Ambas formas, aquéllas que derivan de la idea de raza y por lo tanto plantean las ideas de mestizaje a partir de las metáforas de la ciencia, como aquéllas que desconectan la idea de raza y derivan en estudios de tipo formal y semiótico pueden rastrearse en las obras de Alfonso Reyes y Fernando Ortiz. El primero es muy radical en su lectura semiótica de decodificación de símbolos, por más que no puede ocultar, fatalmente, un racismo contra los pueblos indígenas. En especial, véase *Última Tule* (*Obras completas XI,* México, FCE, 1960). Ortiz por su parte, quien pone en juego la noción de "transculturación" que retomará especialmente Ángel Rama, comienza con un recalcitrante distanciamiento de la idea de raza para finalmente regresar a ésta. Su libro más trascendente es *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Trabajos relevantes sobre estos dos autores seminales en el pensamiento latinoamericano, y sus obras referidas, son:

En el primer sentido, se gestan los estudios que han entendido el fenómeno a partir de la "metáfora naturalista del mestizaje cultural". Esta metáfora, que es un desarrollo necesario al pensar el mestizaje a partir de una identidad racial, fue comprendida en estos términos por el filósofo Bolívar Echeverría,

> […] la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.
> La metáfora naturalista del mestizaje no puede describirlo de otra manera que: a) como la "mezcla" o emulsión de de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les darían una apariencia diferente; b) como el "injerto" de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria o restringida los rasgos del primero, o c) como el "cruce genético" de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas[8].

Desde esta perspectiva cientista o científica, se han derivado las metáforas de la filosofía y la ficción ecléctica, heterogénea, híbrida, yuxtapuesta, transcultural e incluso los desarrollos contemporáneos, de influencia norteamericana, que crean conceptos derivados de las teorías posmodernas, poscoloniales o decoloniales, como los de filosofía o literatura transmoderna o transhistórica[9]. Uno de los problemas centrales de estas teorías, clave para entender la idea substancial de una identidad latinoamericana reflejada en su literatura o en su filosofía, es que los fenómenos quedan descritos en función, precisamente, de una idea romántica, y en muchos sentidos decimonónica, que en aras de postular una identidad substancial subsume el complejo fenómeno material y concreto de los comportamientos que se desenvuelven dentro de Latinoamérica.

---

Rojas, R., "Contra el homo cubensis: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz", en *Cuban Studies.* Volume 35, 2004, pp. 1-23. Birkenmaier, A., "Entre filología y antropología: Fernando Ortiz y el Día de la Raza", en *Antípoda*. No. 15, julio-diciembre, 2012, pp. 193-218. Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes,* Madrid, Ínsula, 1955.

[8] Echeverría, B., *o. c.,* pp. 30-31.

[9] Libros clásicos al respecto son el ya citado *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz (La Habana, Jesús Montero editor, 1940); *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (México, Siglo XXI, 1982); *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de Néstor García Canclini (México, Grijalbo, 1989) y *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas,* de Antonio Cornejo Polar (Lima, Editorial Horizonte, 1994). Cabe señalar, como se ha hecho, que esta crítica literaria, al igual que las filosofías y literaturas de corte naturalista, ya incubaba una crítica interna. En este caso, la ambigüedad está en la misma obra del iniciador de la metáfora, Ortiz, y de uno de los más brillantes continuadores, Cornejo Polar. Como lo recuerda Rafael Rojas en el texto citado esta autocrítica se encuentra en dos ensayos, respectivamente, de Fernando Ortiz y Cornejo Polar: "Por la integración cubana de blancos y negros" y "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas". Respecto a las relaciones entre el pensamiento en Latinoamérica y las teorías coloniales y poscoloniales, donde destacan las obras de Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo, véase el artículo de Ofelia Schutte, "Philosophy, Postcoloniality, and Posmodernity", en Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, pp. 312-326. Estas ideas han llegado a una de sus últimas formulaciones en el libro de Mignolo: *The Idea of Latin America,* USA, Blackwell, 2005.

La otra perspectiva, de más larga duración, pero que se encuentra claramente expresada en el modernismo brasileiro, se concreta en la figura de la *antropofagia*. Esta idea parte del mismo hecho, lo distintivo de la fundación e identidad de la cultura latinoamericana sería su fusión y reactualización del código europeo pero a partir de la reconstitución radical de este código, al grado de crear una forma moderna totalmente novedosa, en el sentido que trabajara Alfonso Reyes, la idea formal de la América-latina. En este sentido, es que Reyes puede incluso ver cómo este ejercicio antropófago regresa a las más notables inteligencias de Europa:

> Montaigne reconoce que el solo contraste entre el Antiguo y el Nuevo Mundo lo despertó a esa comprensión para todas las doctrinas que Bacon y Shakespeare aprenderán de él, ese perdón, esa caridad. […] Dispuesto siempre a abrir la ventana de la paradoja, se le antoja preguntarse si, después de todo, la civilización acostumbrada no sería un inmenso desvío; […] si las costumbres no tendrían tan sólo un fundamento relativo. Y acaba así por descubrir el refinamiento y el arte entre las poblaciones edénicas del Tupí-Guaraní. Es cierto, se decía Montaigne, que aquellos indígenas son caníbales, pero ¿no es peor que comerse a sus semejantes el esclavizar y consumir, como lo hace el europeo, a las nueve décimas partes de la humanidad? América tortura a sus prisioneros de guerra; pero Europa, piensa Montaigne, se permite mayores torturas en nombre de la religión y de la justicia[10].

En este canibalismo radicalizado y explosivo es que hay una impronta barroca que desata la *antropofagia*[11]. Ésta sería, metafóricamente, el acto de asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental. El término se va construyendo en una compleja relación, mediante las herramientas de las vanguardias europeas, entre la necesidad de un pasado que tiene elementos trágicos e incuestionables –de ahí en parte la preponderancia de la historia en el pensamiento latinoamericano– y un presente que se comprende, primariamente, con metáforas de una espacialidad que debe ser intervenida y reconstruida. El espacio de América se piensa entonces como barbarie, paraíso, desierto, laberinto, utopía o distopía[12]. Es en cierto sentido una impostación futurista.

Sin embargo, la idea de la *antropofagia* no decae en ningún esencialismo libertario o decadente y por esto se aleja del clásico paradigma del siglo XIX entre civilización

[10] Reyes, A., *Última Tule*. *Obras completas XI,* México, FCE,1960, pp. 58-59.

[11] Sobre la metáfora del Calibán dentro del pensamiento y la teoría en Latinoamérica, véase: Rodo, José Enrique Camilo, *Ariel. Los motivos de Proteo*, (Prólogo: Carlos Real de Azúa. Edición y cronología: Ángel Rama. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993). Fernández Retamar, *Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América*, (México, Editorial Diógenes, S. A., 1972). Morse, Richard M. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, (México, Siglo XXI, 1982). Monsiváis, Carlos, "Civilización y Coca-Cola", (en *Nexos*. No. 104, agosto de 1986. pp. 19-29). Costa Lima, Luiz, "A ficção oblíqua e The Tempest", (en *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro, Rocco 1991. pp. 99-118). De la Sierra de la Vega, Carlos Antonio, *La última tempestad. Shakespeare y América latina*, (México, FNCA-ICM, 2000). Oliva Mendoza, Carlos, "El naufragio del Calibán", (en *La creación de la mirada. Ensayos sobre literatura latinoamericana*. México, Editorial Verdehalago/INBA, 2004, pp. 43-66).

[12] Véase al respecto, Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso*, (Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1991). Pueden consultarse, para el estudio de dos casos específicos en la literatura, mis libros: *Literatura y azar. Cuatro ensayos sobre Borges,* (México, Coordinación de Bibliotecas-Gobierno del Estado de Coahuila, 2011) y *Deseo y mirada del laberinto. Julio Cortázar y la poética de* Rayuela, (México, CONACULTA y Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2002).

y barbarie. Propiamente, la metáfora de la *antropofagia*, al radicalizarse, no puede ser equiparada a la idea del buen salvaje o a la idea del caníbal, ni por otra parte propone un *ethos* vengativo o el regreso al estado de naturaleza de los pueblos originarios, en este caso en el Brasil; para entenderla cabalmente es necesario considerar la misma metáfora. Señala Luiz Costa Lima:

> Parece, em primeiro lugar, útil ressaltar que, na antropofagia, o inimigo não é identificado com algo impuro ou com um corpo poluído, cujo contato então se interditasse. Esta antes seria uma concepção própia aos puritanos. Deste modo, a negação do inimigo, sua condenação ao completo esquecimento representa o avesso do que postula o *Manifesto*. Em segundo lugar, convém destacar que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, não recusa a existênçia do conflito, senão que implica a necesssidade da luta. Recusa sim confundir o inimigo com o puro ato de vingança. A antropofagia é uma experiência cujo oposto significaria a crença em um limpio e mítico conjunto de traços, do qual a vida presente de um povo haveria de ser contruída[13].

Es, metafóricamente, al deglutir las formas del arte de Europa que estos escritores brasileiros figuran su pasado, y realmente así es como se terminan comportando gran parte de las y los pensadores en Latinoamérica. Este particular modernismo libera de una manera alegórica una serie de datos históricos, sociales y étnicos que dan gran fuerza a sus obras y a su lenguaje. Como señaló Antonio Candido, en sorprendente sintonía con Ureña, Reyes Lezama e incluso Borges: en el proceso antropofágico existe un sentimiento de triunfo y de encuentro profundo del mestizo que por un momento rompe la ambigüedad fundamental, "la de ser un pueblo *latino*, de herencia cultural europea, pero étnicamente mestizo, situado en el trópico e influenciado por las culturas primitivas, amerindias y africanas"[14].

Esta función de resignificación y producción de sentido que aporta la propia Europa se haría desde la devastación que sufren las culturas y las naturalezas originales de América –desde sus ruinas– pero, a la vez, desde la incorporación de otras culturas, africanas y orientales, que crean, en un proceso abierto y trágico de modernidad, las diversas identidades de Latinoamérica. Esta perspectiva insistirá en que los procesos de identidad en la región, como lo hacen no sólo los modernistas brasileiros, sino en especial las formas barrocas y neobarrocas del pensamiento, se gestan mediante un proceso violento de devoración y devastación de códigos que debe resolverse en nuevas formas culturales y en nuevos paradigmas de vida[15].

*Codigofagia* ha llamado Bolívar Echeverría a este permanente formalismo semiótico cultural que se resuelve en la crítica y desmontaje de todo código que intenta esencializarse, permanecer inmutable en el tiempo. Sería un proceso barroco y frenético, permanente fibrilación de sentidos, que tiende a eliminar la posibilidad de que

[13] Costa Lima, L., *Pensando nos trópicos*, Rio de Janeiro, Rocco.1991, p. 26.

[14] Candido, A., "Literatura y cultura de 1900 a 1945",*Critica Radical*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 220.

[15] En dos autores se sintetizan de manera ejemplar los procesos codigofágicos al recrear una estética de increíble profundidad: José Lezama Lima y Jorge Luis Borges, Véase simplemente el despliegue semiótico en estas obras: *La expresión americana* (México, FCE, 2005) y *El Aleph* (Argentina, Losada, 1949).

un solo código domine a otros de forma substancial y, por el contrario, provoca la aparición de nuevos códigos de sentido que, *potencialmente*, trastocarían la violencia genocida que entraña la modernidad capitalista y daría paso a la violencia formal de la mutación permanente de las identidades[16].

Dentro de estos dos grandes paradigmas de comprensión de la cultura latinoamericana y, específicamente, sus formalizaciones ficcionales y filosóficas es que podemos acercarnos a algunos aspectos del latinoamericanismo en el siglo XX.

**3**

El aliento reflexivo que funda la idea histórico-filosófica sobre la especificidad, circunstancia y contexto del pensamiento latinoamericano, tal como fue entendido entre los años cuarenta y ochenta, se funda en una ponencia de José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano"[17]. Gaos planteará en aquel trabajo la tesis central de que el pensamiento en Latinoamérica, en tanto historiografía, tiene una especificidad política y de ahí que su despliegue sea particularmente pedagógico y estético. En aquel escrito, el filósofo transterrado se enfrenta al hecho de entender un pensamiento que está constituido con base en dos momentos fundamentales, la decadencia del imperio español y las gestas de independencia del siglo XIX, colige que su decurso epistemológico es necesariamente histórico, y esto conlleva no sólo su marcado acento político, sino un despliegue de contenidos atado a su despliegue formal. Señala Gaos:

> todo objeto como la América Latina es un objeto *histórico,* y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico, de una actividad historiográfica, de historiografía. […] presente, pasado y futuro están cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos –e historiografía es reconstrucción del pasado constructiva del presente y del futuro–[18].

Dentro de esta reconstrucción prospectiva, y acaso ya utópica, Gaos encuentra el punto de fundamentación de un pensamiento propiamente americano –para él vigente hasta el mismo momento en que presenta su ponencia– en Sigüenza y Góngora:

> punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, aborigen y la colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la independencia política de la misma, y la constitución y reiterada reconstitución de los países independientes, y, cuando menos, una filosofía original de estos países[19].

[16] En estos términos entiende Bolívar Echeverría el despliegue de su noción de *codigofagia*: "Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen en frente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después." *La modernidad de lo barroco*, pp. 51-52.

[17] Gaos, J.., "El pensamiento hispanoamericano", en *Obras completas V,* UNAM, México, 1993, p. 26. 1ª ed 1944.

[18] *Ib.,* p. 26.

[19] *Ib.,* p. 34.

Es en este sentido y despliegue que Gaos insiste en que se trata de una filosofía de corte político "en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural":

> Amplio sentido en el cual lo político es *pedagógico* en un sentido igualmente amplio, el de educativo, formador, creador, de la comunidad cultural, que comprende también hasta el sentido más estricto del término[20].

Alrededor de este trabajo, que impulsa y sintetiza las ideas en torno a las representaciones históricas de la filosofía en Latinoamérica, se genera toda una serie de títulos fundamentales para la consolidación de las diversas ideas de nación que se disputan en la región. Alrededor de mediados del siglo XX se escribe *Las ideas en Cuba* (1938) de Medardo Vitier; *El positivismo en México* (1943), de Leopoldo Zea; *La filosofía en el Uruguay*, de Arturo Ardao (1956)[21]. Este conjunto de trabajos, que es parte de la fundación de la tradición de la historia de las ideas en Latinoamérica, alcanza su formulación teórica más acabada en la disputa entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la cuestionable posibilidad de que exista la "filosofía de América" y sobre la "filosofía sin más"[22]. Esta polémica, descrita por Horacio Cerutti como "uno de los eslabones centrales del pensar filosófico actual en América Latina"[23] se juega entre la imposibilidad del desarrollo de una filosofía bajo condiciones de dominación coloniales –como indica Salazar Bondy– frente a la idea universal de que la filosofía necesariamente se desarrolla en cualquier sociedad humana. En este último sentido es que Zea sostiene que una "filosofía sin más", al ejercer su racionalidad intrínseca, se imbrica, en este caso, con los proyectos de emancipación. Si intentáramos contemporizar estas posturas, podríamos decir que, por un lado, se trata de una crítica negativa radical –en el caso de Salazar Bondy– que intenta extremar la paradójica negación filosófica del ejercicio de un pensamiento, que ya se encontraría codificado dentro de un modelo decadente de dominación, para generar una filosofía de la liberación. Por el otro –el de Zea– de una filosofía afirmativa de sí misma que articula, a partir su cosmopolitismo crítico, los contextos de emancipación. Ambas posturas, claves en la fundación tanto de la Historia de las ideas latinoamericanas como de la Filosofía de la liberación latinoamericana, han tenido desarrollos complejos y diversos, que van desde las teorías críticas y utópicas hasta las filosofías multiculturales, poscoloniales

[20] *Ib.*

[21] Además de los textos señalados (Vitier: Cuba, Editorial Trópico; Zea: México, FCE; Ardao: México, FCE) cabe mencionar las siguientes obras: Vitier, Medardo, *La filosofía en Cuba,* (México, FCE, 1948). Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, (Argentina, Losada, 1954). Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico,* (USA, Unión Panamericana, 1954). Costa, Cruz, *Contribuição à história das idéias en Brasil*, (Rio de Janeiro, José Olimpo, 1956). Larroyo, Francisco, *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser,* (México, UNAM, 1958). Soler, Ricaurte. *Estudios sobre la historia de las ideas en América Latina*, (Panamá, Universidad de Panamá, 1959).Valle, Rafael, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*, (México, FCE, 1960). Ingeniero, José, *La evolución de las ideas argentinas*, (Buenos Aires, Futuro, 1961). Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano,* (2 vols. México, Pomarca, 1965).

[22] Véase en especial, Bondy, Salazar, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* Siglo XXI Editores, México, l988 y Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más,* Siglo XXI Editores, México, l975.

[23] Cerutti, H.., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, p. 19.

y decoloniales en Latinoamérica. Puede indicarse que el libro que sintetiza en un primer momento este debate es *La filosofía actual en América Latina,* en el que se reúnen, a partir de una selección que realizan Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, José Luis Balcárcel y Gabriel Vargas, una serie de ponencias que se presentaron en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía que se celebrara el año de 1975, en Morelia, Michoacán. Los participantes del volumen son: Arturo Ardao, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Enrique Dussel, Pío García, Rosa Krauze, Francisco Miró Quesada, Ma. Rosa Palazón, José Antonio Portuondo, Ma. Elena Rodríguez de Magis, Arturo Andrés Roig, Ricaurte Soler, Mario Sambarino, Abelardo Villegas, René Zavaleta Mercado y Leopoldo Zea[24].

Hacia los años ochenta, esta tradición alcanza una plena estabilidad en tanto canoniza sus obras, define claramente los problemas, debates y figuras y, de hecho, se establece, con variantes nacionales, como la rama de enseñanza guía de los estudios de filosofía latinoamericana[25].

Por otra parte, la escuela de Gaos toma otros derroteros, que desestiman el problema de la independencia y de lo nacional, y se concentran en las formas conflictivas y de resistencia que laten en el siglo XX. Hay tres libros fundamentales para observar

[24] Ardao, et al, *La filosofía actual en América latina*, México, Grijalbo, 1975. Existe también la importante *Declaración de Morelia. Filosofía e independencia,* que es parte del mismo congreso y que suscriben Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En dicho documento puede verse ya claramente un punto de conflicto con la primera idea de la filosofía americana de Gaos. Mientras éste sostenía la preponderancia política, en tanto pedagogía y estética, los declarantes acentúan la preponderancia para la filosofía de la sociología y la economía, creando con esto un acercamiento muy importante con las teorías de la dependencia y las filosofías del marxismo que imperaba en los años setenta, este acercamiento, al paso del tiempo, se ha radicalizado por vías muy diversas. Véase el documento en http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm (consultado el 20 de junio de 2013).

[25] Parte del establecimiento definitivo de esta tradición académica se puede observar en las siguientes obras escritas hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado: Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* (México, FCE, 1974). Zea, Leopoldo, *El pensamiento americano,* (Barcelona, Ariel, 1976). Ardao, Arturo, *Estudios latinoamericanos,* (Caracas, Monte Ávila Editores, 1978). Soler, Ricaurte. *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, (México, Siglo XXI, 1980). Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (México, FCE, 1981). Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, (loc. cit.). Gracia, Jorge J. E., *Latin American Philosophy in the Twentieth Century,* (USA, Prometheus Books, 1986). Cerutti, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina,* México, (Universidad de Guadalajara, 1986). Ardao, Arturo. *La inteligencia latinoamericana,* (Montevideo, Dirección General de Cultura Universitaria, 1987). Tres obras, ya publicadas en la década de los noventa, que arrojan nuevas perspectivas al problema de la filosofía latinoamericana son los libros de Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América latina,* (Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993); Raúl Fornet Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, (México, UNAM, 1992) y Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought,* (USA, Suny Press, 1993). En la primera década del siglo XXI se registran nuevos trabajos que establecen, cada vez con mayor sofisticación, esta tradición académica, entre estos: *Diccionario de filosofía latinoamericana*, (Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000). Fornet Betancourt, Raúl (ed.). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual,* (Madrid, Trotta, 2004). Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y sujeto*, (Caracas, Editorial El Perro y la Rana, 2009). Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, (Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011).

este desvío, disciplinario y conceptual, de la filosofía latinoamericanista, que se desarrolla especialmente en México: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), de Luis Villoro; *La invención de América* (1958), de Edmundo O'Gorman; y *La visión de los vencidos* (1959), de León Portilla[26]. Es sintomático al respecto notar que en las obras de la teoría latinoamericana de carácter poscolonial y en las teorías de corte barroco vuelvan a aparecer, como ya lo habrían hecho en la crítica literaria transculturales, las obras de León Portilla, y de manera muy importante la obra de O'Gorman. Esto puede explicarse a que esas obras plantean acercamientos muy importantes a lo que se ha denominado el momento épico de la conquista. Por un lado, el trabajo de León Portilla no sólo es una reconstrucción de pensamientos y literaturas –en especial los cantos poéticos– que necesariamente, al ser traducidos al español, implican el montaje de un nuevo campo semiótico donde permanece en tensión tanto aquello que se recobra de la lengua original, como lo que se introduce de la lengua receptora, en este caso el español. En este ejercicio que realiza León Portilla, al ordenar las traducciones de Ángel María Garibay, pero al que se sumarán muchos pensadores y escritores, ya no es posible mantener una noción de mestizaje a partir de un fundamento racial. Por el contrario, se trata de un mestizaje que sólo puede ser comprendido con enfoques antropológicos, fenomenológicos o semióticos y, lo que se revela de suma importancia, es que éste es el tipo de mestizaje real, más allá del conflicto racial, que acontece en la historia de Latinoamérica. En otras palabras, el conflicto racial no se detiene ni se elimina pero éste tampoco puede detener un mestizaje que de facto, formal y culturalmente, sigue aconteciendo.

Por otra parte, la tesis de O'Gorman, más allá de plantear el problema en términos de descubrimiento de América –como lo hace Reyes–[27]; encubrimiento del indio –como lo hace Dussel–[28]; o autodescubrimiento –como lo hace Zea–[29], adelanta ya la idea barroca –que será trabajada especialmente por Bolívar Echeverría– de la invención radical de una nueva codificación a partir del conflicto desatado entre las cosmovisiones europeas y americanas, mismas que se dividen en formas de suyo inconmensurables.

El conflicto, pues, que tenemos al ver el despliegue contemporáneo de dos grandes matrices dentro de Latinoamérica cobra un aspecto muy singular en la actualidad. De un lado, existe una construcción conceptual que sigue apelando, ya sea a través de la idea de liberación, poscolonialidad, decolonialidad e, incluso, reconstrucción histórica de las ideas, a una configuración romántica –heredada del siglo XIX– donde una identidad trata de permanecer o liberarse frente a otra. Del otro lado, tendríamos a una serie de narrativas barrocas y hermenéuticas que han desconectado, o atenuado, el principio de emancipación y se han concentrado en el estudio de las formas de permanencia y resistencia de identidades "evanescentes" que, en una conflictividad cotidiana, desmontan y reconstruyen sus formas de identidad.

---

[26] Villoro, L., *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, FCE, 1950. O'Gorman, *La invención de América* México, FCE, 1958. León Portilla, *La visión de los vencidos*. México, UNAM, 1959.

[27] Reyes, A., *La última Tule. Obras completas XI,* loc. cit.

[28] Dussel, E., *1492. El encubrimiento del Otro,* Bogotá, Ediciones Antropos Ltda, 1992.

[29] Zea, L., *América como auto descubrimiento,* Bogotá, Universidad Central, 1986.

**4**

El desarrollo latinoamericano de la literatura, aunque más espectacular, reconocido y estudiado en el mundo, no es radicalmente diferente al desarrollo de la filosofía. Esta literatura, junto a las filosofías de la región, surge con la formación de sus naciones; es, como he indicado, una creación del siglo XIX y, específicamente, de los movimientos románticos que acompañan las gestas de independencia en América latina, desde la primera independencia de Haití en 1804 hasta la independencia de Cuba en 1898. Se trata de una forma literaria muy diferente a la que se ha reconstruido al mirar el siglo épico de la región –el tiempo de la conquista– y, a la vez, es muy diferente de la literatura del largo siglo barroco. Como toda literatura fundacional, esta literatura se representa en un primer momento por una epopeya poética[30]. Dos ejemplos sobresalientes de esta construcción histórica de la región son los poemas de José Hernández, autor de *Martín Fierro* (1872)[31], y Andrés Bello, el célebre maestro de Simón Bolívar que escribiera, entre otras obras, la *Oda al Anauco* (1800)[32]. Con el paso del tiempo, las construcciones de la novela, la crónica, el ensayo y eventualmente el relato empiezan a constituirse como géneros de más fuerza en la región. En última instancia, las naciones necesitan relatos históricos y cotidianos de sí mismas y no sólo versificaciones del origen[33].

Tradicionalmente, se ha calificado la prosa ficcional del XIX como una narración costumbrista, ligada a los anhelos de las burguesías nacionales por moralizar a un pueblo "inculto" y "desenfrenado". No es éste un origen diferente al de la novela europea del XVIII y el XIX. Las mismas pretensiones que tienen Vicente Riva Palacio, José Mármol, Esteban Echeverría, Jorge Isaacs, Manuel Payno, Machado de Assis, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi o Cirilo Villaverde, se encuentran en Charles Dickens, Honoré de Balzac, Émile Zola, Victor Hugo, Robert Louis Stevenson, Walter Scott, Eça de Queiros o Dostoievski.

En ambos casos, la narrativa clásica es el intento de perpetuar nuestras mejores fotos frente al espejo. Aquellas donde hemos sido acicalados en el peinado, la sonrisa, la ropa y se ha dispuesto del mejor paisaje. A esto aspira la novela decimonónica, al retrato del hábito falso. No obstante, este cuadro perfecto se debe relatar y, sobre todo, alcanzar. Así, las grandes novelas del XIX latinoamericano son la puesta en escena de un conflicto social y moral que se resuelve, casi invariablemente, a favor del bien. Y la idea del bien nunca estuvo dentro de los pueblos latinoamericanos, sino en pueblos

[30] Puede verse esta diferencia, entre las fuentes recuperadas de las literaturas de los pueblos originarios y la literatura novohispana frente a las literaturas de la independencia, en diversos ensayos compilados en los volúmenes I y II de *The Cambridge History of Latin American Literature* (González Echavarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (eds.) (UK, Cambridge University Press, 1996).

[31] Hernández, J., *El gaucho Martín Fierro. Poesía gauchesca.* Prólogo Ángel Rama. Selección, notas, vocabulario y cronología Jorge B. Rivera. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 191-254.

[32] Bello, A., *Obra literaria.* Selección y prólogo Pedro Grases. Cronología Óscar Sambrano Urdaneta Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

[33] Para una revisión de la literatura latinoamericana del siglo XIX, véanse los siguientes textos Franco, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana a partir de la Independencia*, (Barcelona, Ariel, 1983) y Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana. 2. Del Romanticismo al Modernismo,* (Madrid, Alianza, 1997).

lejanos, en la Europa francesa y sajona que modelaba la conducta, aquella que imitaban los políticos y los letrados para conseguir la independencia. Entre la Civilización y la barbarie, la narrativa del XIX siempre decide por la primera y con ello la literatura empieza un penoso exilio de la vida cotidiana[34].

No obstante esta distancia, la literatura del XIX es crucial para el imaginario latinoamericano. Lo importante está en lo aleatorio y aun en lo silenciado. El estudio de la puesta en escena que hace la ficción es determinante para comprender lo que la aristocracia de las emergentes naciones latinoamericanas marginó del discurso escrito. Desde ahí, se potencia la que quizá sea la columna vertebral de la literatura latinoamericana: el conflicto permanente entre la oralidad y la escritura[35].

Desde este enfrentamiento y con esta historia, la literatura latinoamericana alcanza su madurez e independencia a finales del XIX. Los movimientos de la región que impulsan este hecho son el modernismo, el pos-modernismo y la vanguardia. Si bien en muchos aspectos de ellos la memoria funciona aún como un deseo de olvido, (lo importante es el tiempo transcurrido en Estados Unidos y Europa, los idiomas disponibles, el intercambio transnacional y la anhelada metamorfosis definitiva de los países latinoamericanos), lo central de estos movimientos no está en la tortuosa relación con sus "adelantados" pares europeos; sino en el rescate de la oralidad, que es, a la vez, el rescate de la reflexión, la imaginación, las creencias, las esperanzas y las frustraciones de los pueblos en sus vidas concretas. Desde José Martí, Valle Inclán, Horacio Quiroga, Rubén Darío, Federico Gamboa, Leopoldo Lugones, José Enrique Rodó y López Velarde, hasta Vicente Huidobro, Jorge Luis Borges, Macedonio Fernández, Oliverio Girondo, Xavier Villaurrutia, José Gorostiza, Carlos Pellicer, Jorge Cuesta, Mario de Andrade, Gabriela Mistral, Oswald de Andrade, Pablo Neruda, Alejo Carpentier, Miguel Ángel Asturias, Luis Cardoza y Aragón o Cesar Vallejo lo que se observa es que no existe la posibilidad de una literatura latinoamericana a imagen y semejanza del canon occidental. Existe, por el contrario, una diversidad irreductible que se filtra en los relatos escritos y vuelve a fundar la región en el siglo XX[36].

---

[34] Entre las antologías, críticas e historias de este período, conocido como el de la literatura romántica de Latinoamérica, pueden consultarse: Álvarez, Federico. "¿Romanticismo en América?", (*Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas,* El Colegio de México, México, 1970). Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispánica,* (Fondo de Cultura Económica, México, 1949). Lazo, Raimundo. *El romanticismo: lo romántico en la lírica hispanoamericana (siglo XVI a 1970),* (Porrúa, México, 1971). Lezama Lima, José. *La expresión americana,* (Prólogo Irlemar Chiampi, México, FCE, 1993), Meléndez, Concha. *La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889),* (Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico, 1961). Yáñez, Mirta (comp. y pról.). *La novela romántica latinoamericana,* (Casa de las Américas, Valoración Múltiple, La Habana, 1978).

[35] El autor que trabajó y realizó una excelente síntesis del tema es Cornejo Polar en su texto ya referido *Escribir en el aire.* Entre las obras que pueden sumarse al tratamiento del tema desde diferentes perspectivas se encuentran: Albornoz, Aurora, *Sensemayá: la poesía negra en el mundo hispanohablante*, (Madrid, Orígenes, 1980). Alemany, Carmen, *Poética coloquial hispanoamericana*, (Alicante, Universidad de Alicante, 1997). Durán, Rafael H., *De la barbarie a la imaginación*, (Barcelona, Tusquets, 1976). Fuentes, Carlos, *Valiente mundo nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, (México, FCE, 1990). Lienhard, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina (1492-1988)*, (La Habana, Casa de las Américas, 1990). Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, (loc. cit).

[36] Dos antologías fundamentales para entender el papel crucial que juegan las vanguardias en América latina son: *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*, (Edición, se-

En medio de esta diversidad que muchas veces es opacada por los movimientos narrativos de la novela de mediados del siglo XX, hay otro tipo de relato que desde el principio se centra en la descripción del mundo inmediato: la narrativa sobre la tierra que tiene su lugar de exploración en la ancestral relación con la naturaleza; relación que crea significaciones espontáneas de gran particularidad y enorme explosividad. Algunas de las obras que muestran la importancia de esta ficción son: *Los de debajo* (1915) de Mariano Azuela, en México; *La vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera, en Colombia; *Don Segundo Sombra* (1926) de Ricardo Güiraldes, en Argentina; *Doña Bárbara* (1929) de Rómulo Gallegos, en Venezuela; y *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928) de Mario de Andrade, en Brasil[37].

En este sentido, la transmisión del relato ficcional se filtra a través de una memoria colectiva y se decanta, densifica y oculta en la tradición oral; es ahí donde más allá de un mestizaje de formas y estilos, pacífico, se da una *codigofagia* violenta que hace permanecer en tensión la relación entre oralidad y escritura. En esta tensión, en este encabalgamiento entre los proyectos y representantes de la oralidad y la escritura, acontece la transmisión cotidiana del imaginario en la región. El crítico peruano Cornejo Polar, en el trascendente libro que toma el título de un verso de Vallejo: *escribir en el aire*, ya señalaba la importancia de la tradición oral. La memoria en Latinoamérica, desde el momento de su fractura fundacional que se escenifica con la conquista a manos del imperio español, no tienen otra alternativa que formarse en un espacio que ha de borrarse: el de la oralidad, el de la escritura imposible. En esta paradoja es que acontece la compleja historia de la región y, justo por este mismo motivo, es que tiene un enorme potencial ficcional. Las formas de la memoria espontánea –no codificada– persisten porque son el elemento central de la resistencia de una cultura que ha sido negada y destruida constantemente.

Ejemplos de lo anterior son las novelas que se publican alrededor de la primera mitad del siglo XX. En aquel momento, lo que se observa, más allá de un fenómeno mercantil inusitado, es la franca apertura de los autores y las autoras al relato de la vida cotidiana. El escritor y la escritora se dan cuenta del potencial infinito de la llamada cultura popular. Las obras de José María Arguedas, García Márquez, Carlos Fuentes, Julio Cortázar, José Donoso, José Lezama Lima, Rosario Castellanos y Mario Vargas Llosa aparecen como un hecho inexplicable dada la increíble destrucción que las rodea, en medio de la suma de dictaduras y conculcación de proyectos democráticos. Son obras donde la forma novelada ha logrado incorporar el misterio y la iluminación del poema y el rigor y ludismo del ensayo. En el canon mundial es la obra

lección, prólogo, notas y bibliografía Nelson Osorio T. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988). Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, (Trad. Estela Dos Santos. México, FCE, 2002).

[37] Véanse las siguientes ediciones, todas éstas publicadas por la Biblioteca Ayacucho: Gallegos, Rómulo, *Doña Bárbara*, (Prólogo Juan Liscano. Edición, notas y glosario Oscar Rodríguez Ortiz. Cronología Mirla Alcibíades. Bibliografía Rafael Ángel Rivas Dugarte, 1977). Andrade, Mario, *Macunaima*, (Selección, prólogo y notas Gilda de Mello e Souza. Cronología Gilda de Mello e Souza y Laura de Campos Vergueiro. Traducción Santiago Kovadloff y Héctor Olea, 1979). Rivera, José Eustasio, *La Vorágine*, (Prólogo y cronología Juan Loveluck, 1985). Güiraldes, Ricardo, *Don Segundo Sombra*, (Prosas y poemas. Selección, estudios, bibliografía y cronología Luis Harss y Alberto Blasi, 1986). Azuela, Mariano, *Los de abajo. La luciérnaga y otros textos,* (Selección, prólogo y bibliografía Arturo Azuela. Cronología Jorge Ruffinelli, 1991).

de García Márquez y Pablo Neruda las que sintetizan un inusitado reconocimiento de la literatura latinoamericana[38]. Además de estos autores que se consagran en la época están, entre los que no he mencionado, los ensayistas: José Carlos Mariategui, Alfonso Reyes y Ezequiel Martínez Estrada; los poetas Mario Benedetti y Octavio Paz; y otras y otros narradores como Helena Garro, Ernesto Sábato, Ciro Alegría, José María Arguedas, Virgilio Piñera, Agustín Yáñez, José Revueltas, Helena Garro, Juan Rulfo, Roa Bastos, Juan Carlos Onetti, João Guimarães Rosa o Manuel Puig[39].

El mismo fenómeno de la destrucción política de Latinoamérica, (es la época de la instalación de las dictaduras más feroces; el preámbulo de las nuevas invasiones norteamericanas a Centroamérica y el golpe militar en Chile; el inicio de las resistencias armadas; la formación de megalópolis y el empobrecimiento y abandono del campo; el fin de las políticas proteccionistas y el advenimiento de una crisis económica que sufrirá la región en los ochenta y noventa que adelgazará de manera definitiva al Estado benefactor), puede dar una clave de interpretación a la pregunta sobre lo fugaz y contundente de la obra de escritores/as latinoamericanos/as: ¿por qué muchos de ellos y ellas, se pregunta constantemente, son autores de una o dos obras importantes? Se puede conjeturar al respecto que existe, precisamente por las negativas condiciones sociales y políticas, una cercanía inusitada del autor con el mundo cotidiano. Escritores/as se ven obligados/as a tomar posiciones políticas y a crear sus obras en medio de dictaduras, guerras, represión, exilio y pobreza –al igual que muchos de los filósofos/as que hemos convocado–. Todo esto les mantiene muy cerca del habla común y cotidiana pero, a la vez, causa una situación esquizofrénica que no puede mantenerse por mucho tiempo.

La historia del intelectual en Latinoamérica, tanto en la filosofía como en la literatura, que opta por un recalcitrante apoyo a los proyectos revolucionarios o que se transforma en un conservador extremo, fue moneda corriente durante la segunda mitad del siglo XX[40].

Sin embargo, lo más interesante de esta literatura no es el lado biográfico de sus protagonistas, sino cómo resuelven, formalmente, el problema de la denuncia social del tiempo de las revoluciones y dictaduras y cómo reflejan la resistencia –y permanencia– desde la derrota que sufre en el siglo XX el proyecto político, social y cultural de la región latinoamericana. Hay dos formas en que los autores y las autoras lo hacen.

---

[38] La obra más famosa de García Márquez, se dice que, en este sentido, sólo se mide con *El Quijote*, es *Cien años de soledad*. Mientras que Neruda con *Canto general*, y sus célebres *Veinte poemas de amor y una canción desesperada,* consagra la poesía escrita en español en el siglo XX. Al paso del tiempo otras figuras van cobrando relevancia. Notablemente los casos de Jorge Luis Borges y César Vallejo guardan un lugar central en el canon occidental de la literatura.

[39] Para la revisión de este fundamental período de la literatura latinoamericana véase: Oviedo, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana. 4. De Borges al presente*, (Madrid, Alianza, 2001). Rodríguez Monegal, Emir, *Narradores de esta América*, (Montevideo, Alfa, 1969). Balderston, Daniel y Mike Gonzalez, *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Literature, 1900-2003*, (London, Routledge, 2004). Una reflexión sumaria de las letras, que alcanza en ese momento un lugar central, se encuentra en José Lezama Lima, "Sumas críticas del americano", en *La expresión americana*, pp. 157-182 (loc. cit.). Y una reflexión que abarca otras artes y formas sociales y culturales puede verse en Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América latina,* (Anagrama, Barcelona, 2000).

[40] Véase, por ejemplo, Collazos, Ó., Cortázar, J. y Vargas Llosa, M., *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*. México, Siglo XXI, 1970.

Una de ellas es releyendo, en una cultura popular y vencida, un mito de largo alcance, en el cual el personaje es siempre secundario. Podríamos llamar a esta primera forma una escritura del silencio. La segunda opera justo de manera inversa, hace hincapié en la vida habitual del personaje y construye como medio de resistencia la sobredimensión de lo cotidiano. No es una literatura mítica, es una literatura ritual; y no aspira al silencio, por el contrario, aspira al extravío del caos. En ambas, la forma de resistir es evadiendo el enfrentamiento. Son en el fondo, ambas, estructuras barrocas que se niegan al proyecto romántico de proponer una alternativa heroica al proyecto de dominación. Las formas pueden encontrarse en diversos grados y mezclarse unas con otras. Pienso en tres breves ejemplos.

El primer caso, el de la escritura que aspira al silencio, se puede observar en la novela más importante de la literatura mexicana: *Pedro Páramo* (1955), de Juan Rulfo. En ésta, el conflicto es ancestral y los hechos más graves para un individuo siguen sucediendo después de la muerte y se narran por siempre; por esto mismo, es posible la felicidad, el deseo, el amor, el odio, la venganza o la dicha. La derrota es tal y tan antigua que no tiene caso la desaparición. Éste es el mundo de los vivos y de los muertos, parece decir Rulfo, nada lo cambiará; por esto mismo, la felicidad y la desdicha acontecen en medio de una llamada muerte sin fin, de una codificación tanatológica del relato literario. Desde esta perspectiva, ningún poder político puede eliminar nuestra cotidianidad, ningún héroe puede salvarnos; pero tampoco nadie puede hacernos desaparecer[41].

El segundo caso, el de la literatura ritual, puede observarse en dos autores muy diferentes: Julio Cortázar y Juan Carlos Onetti. Pienso en *Rayuela* (1963) y en *El astillero* (1961)[42]. En ambas obras lo que existe es la afirmación del mundo cotidiano, el de la ciudad, en Cortázar, y el de las ruinas que ha dejado la modernidad y la civilización, en Onetti. En los dos mundos, hay una vocación de permanencia. Existe en la literatura de Cortázar como deseo de felicidad, erudición, crueldad, caza, juego y pérdida fatal de la modernidad europea; como construcción de eróticas y dialécticas infinitas y, especialmente, como ejercicio de repetición frenética en busca de un elemento diferente que destroce el hábito. En Onetti, en cambio, lo que sucede es más aterrador. La abulia, el fastidio y el tedio nos llevan a seguir al personaje en su desaparición implacable. Deja de sentir; olvida el amor, los celos y el temor; y es entonces cuando crea un mundo desde el azar y la crueldad. Como en la producción en serie del capital, los personajes de Onetti repiten sus actos: violan, matan, beben y dejan de percibir; algunas veces nos cuentan dos o tres versiones de lo sucedido porque el mismo narrador no sabe realmente qué ha sucedido.

Si bien estas dos formas narrativas eligen desde el principio estrategias diferentes, hay que señalar que ambas muestran un carácter nihilista. Y esto se debe a la prioridad que dan al relato oral del mundo cotidiano. En última instancia, la oralidad, el habla diaria, se vuelve nada. Su esencia es desaparecer. Una conversación sólo existe una vez, y existe para difuminarse.

[41] Rulfo, J., *Pedro Páramo,* Madrid, Cátedra, 2012. Similar a estas construcciones son algunas obras de Alejo Carpentier, por el ejemplo, *El reino de este mundo.*

[42] Onetti, J. C., *El Astillero*. Buenos Aires, Fabri Editora, 1961. Cortázar, J., *Rayuela*. Edición crítica de Julio Ortega y Saúl Yurkievich. CNCA. México, 1992.

**5**

Bien podríamos decir que la literatura y la filosofía latinoamericanas residen, justo, en este umbral: *narran para desaparecer*. Similar es la vida en una región donde campea la pobreza impuesta, sin alternativas racionales e imaginativas de solución. La desigualdad social, la pobreza absurda y la certeza de que "el progreso" es alguna etiqueta de un producto caduco indican que el espacio de la política en Latinoamérica fue, para muchos/as escritores/as, el espacio de la derrota. Y el espacio de la ficción, y la trabazón filosófica, que forma el imaginario de la región también se configuró como una representación de fracasos. No existió, con diáfana claridad, un proyecto utópico de futuro. Existió, en el solsticio del latinoamericanismo, una memoria fragmentada, reticente a la escritura y quimérica del silencio. Por esto mismo, la característica central de la colectiva y porosa ficción en Latinoamérica es la tensión barroca, el relato sin centro, sin límite y sin formas precisas, que anhela todo lo que no es. Aplicada esta tensión a un intento por substanciar la realidad, creó una serie de entuertos; desechos de manera brillante en la literatura –gracias a la existencia imbatible de un lector, de un intérprete-; obscuros en el caso de la filosofía –debido a la ausencia de un lector y al estrechamiento institucional que aún hoy la malversa.

Una de las constantes del relato latinoamericano es ésta: *ahí donde un personaje se construye, ahí se le debe destruir.* Algo similar, pero más cruel y real, se puede decir de las filosofías latinoamericanas: *cuando una teoría emerge, se le debe soslayar, hasta volverla pueril.*

Este carácter nihilista, podemos decir en el siglo XXI, no se circunscribe al pasado de la filosofía o la literatura latinoamericana. Mientras el autor o la autora estén interesados en el relato político, social y cultural del mundo en el capital, el rescate de la memoria sucederá primordialmente a través de la oralidad y esto implica un desencanto que permea todo, y que no es un asunto regional; por el contrario, el regreso de las formas y fuentes orales en la literatura –por ejemplo en Coetzee o en Lobo Antunes– y en la filosofía –como es el caso de Walter Benjamin, Bolívar Echeverría o Kojin Karatani– encarna una profunda duda sobre el sentido ilustrado de la modernidad, de sus literaturas y filosofías nacionales y regionales.

Pienso, ahora, en tres relatos contemporáneos, que podríamos llamar lúdicamente post-latinoamericanos, donde el lenguaje construye a personajes que en cierta medida deben atentar contra ellos y desaparecer: *Agosto* (1990), de Rubem Fonseca; *Guerra en el Paraíso* (1991), de Carlos Montemayor; y *Salón de belleza* (1994), de Mario Bellatin[43]. Los tres textos parecerían vivir en la frontera descrita por Rulfo: "Esa noche volvieron a sucederse los sueños. ¿Por qué ese recordar intenso de tantas cosas? ¿Por qué no simplemente la muerte y no esa música tierna del pasado?"[44].

Recibido: 23 de octubre de 2013
Aceptado: 4 de abril de 2014

[43] Fonseca, R., *Agosto,* Brasil, Companhia das letras, 1990. Montemayor, C., *Guerra en el paraíso.* España, Seix barral, 2002. Bellatin, M., *Salón de belleza,* España, Tusquets, 2009.

[44] Rulfo, J., *o. c.,* p. 156.

# A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)

## *The iberian school of peace at Coimbra and Evora universities (16th and 17th Centuries)*

PEDRO CALAFATE
*Universidade de Lisboa/Centro de Filosofia da UL*
*Asociación de Hispanismo Filosófico*
pedrocalafate@hotmail.com

**Resumen:** Procuramos demonstrar a existência de relações ativas, nos séculos XVI e XVII, entre as universidades de Salamanca, Coimbra e Évora, não menos intensas do que as existentes entre Salamanca, Valladolid e Alcalá, bem como a participação dos mestres portugueses e espanhóis das universidades portuguesas, na *sistematização do conceito de dignidade humana* e na *afirmação do conceito de comunidade internacional.*
**Palavras chave**: Paz, Guerra, Justiça, Natureza, Império.

**Abstract:** We intend to proved the existence of very active relations in the 16th and 17th centuries between the peninsular universities of Salamanca, Coimbra and Évora, as strong of the existing ones between the Salamanca, Valladolid and Alcalá, and also the part played in portuguese universities by portuguese and spanish masters in the systematization of the concept of human dignity, in the elaboration of modern international law, and thus in the claim of the concept of international community.
**Key words**: Peace, War, Justice, Nature, Empire.

### 1. Considerações Preliminares

A publicação em Madrid dos vários volumes do *Corpus Hispanorum de Pace,* dirigida pelo Prof. Luciano Perenã, evidenciou a existência de relações entre as Universidades de Salamanca, Valladolid e Alcalá não menos intensas que as existentes entre Salamanca, Coimbra e Évora.

É hoje um facto que nos fundos da Biblioteca da Universidade de Coimbra se encontram coleções muito ricas de manuscritos dos mestres salmantinos, sendo certo que também à Universidade de Salamanca chegaram muitos manuscritos dos centros universitários portugueses, que circulavam entre os professores e eram lidos e amplamente comentados. Como escreveu Luciano Pereña.

> Se na biblioteca universitária de Coimbra é possível encontrar hoje uma das coleções mais ricas dos mestres salmantinos, também entre os fundos espanhóis, procedentes dos colégios maiores de Salamanca, podemos encontrar as mais importantes leituras de Coimbra. Esta comunicação constante de ideias contribuiu para o progresso da escola e para a consolidação da sua unidade doutrinal[1].

Mas se Luciano Pereña se refere aqui especificamente à Universidade de Coimbra, cumpre-nos lembrar que também a Universidade de Évora deu um contributo essencial, através dos seus professores, para a unidade, riqueza e progresso da Escola Ibérica da Paz, como fica patente pelos textos de Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões e Fernando Rebelo.

Em causa estavam os princípios éticos, jurídicos e políticos que deveriam orientar a convivência e relação entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais diferentes, sobretudo os europeus, os americanos e os africanos, sem esquecer a rica experiência portuguesa no Oriente, na primeira metade do séculos XVI. Neste sentido, os professores de Coimbra e Évora fundamentaram de forma muito clara as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico, pois o conceito de natureza, que qualificava o direito, afirmava-se como imperativo de universalidade constitutiva, de inteligibilidade, ordem e racionalidade. A natureza era, assim, a voz interior da razão, comum a todos os homens, apontando para um património originário que fundamentava a unidade substancial do género humano, enraizado na paternidade divina, pois que a lei natural era, no fundo, o brilho do rosto de Deus no coração de todos os homens.

Assim se fundamentava a necessidade de respeitar a legitimidade das soberanias indígenas, ainda que embrionárias, mostrando que o poder político entre os príncipes pagãos, em si mesmo, não era de menor nem de distinta natureza que o poder dos príncipes cristãos, e que as considerações teóricas acerca da fundamentação do poder na razão natural e na natureza social do homem eram válidas para todas as culturas e todas as religiões, pois todos os homens foram criados livres por Deus. Em causa estava, pois, a articulação entre *liberdade do homem* e *bem comum internacional*, com base em princípios e valores comuns ao género humano, emanando tanto do direito natural como do direito das gentes, retomando a antiga tradição da *recta ratio* ciceroniana[2].

Então, a legitimidade do poder político, inerente às comunidades humanas, não dependia da fé nem da caridade, assim como não podia considerar-se, à partida, dependente de uma ordem jurídico-política de natureza imperial. Neste contexto, importava fundamentar tanto a tese de que o papa não possuía autoridade temporal ou espiritual sobre os povos estranhos ao mundo cristão (possuindo apenas poder espiritual entre os cristãos, bem como poder indireto sobre os assuntos temporais, em ordem ao fim espiritual), como a de que os imperadores romano-germânicos ou os reis peninsulares não podiam considerar-se senhores do mundo, devendo entender-se tal título, quando invocado, como hipérbole, sinédoque, ou, na pior das hipóteses, como manifestação de arrogância sem base ético-jurídica sustentável.

---

[1] Pereña, Luciano, "La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana", in *La Ética en la Conquista de América*, CHP, vol. XXV, Madrid, 1984, p. 313.

[2] Cícero, *De Republica*, Liv. III, cap. XXII, par. 33.

Nem o papa poderia considerar-se *dominus orbis in temporalibus et spiritualibus*, nem a autoridade imperial se estendia a todos os povos do mundo, tanto do ponto de vista do direito divino, como do direito natural e do direito humano, situando-se, no contexto deste último, a questão fundamental da guerra justa, tema nuclear dos textos que vamos analisar.

O império universal seria considerado ou como um desígnio humana e moralmente impossível, como em Suárez, ou como uma expectativa jurídica com opção preferente (tendo neste caso em conta as doações papais aos reis de Portugal e Espanha), sobretudo as doações de Alexandre VI, em 1493, mais tarde precisadas no Tratado de Tordesilhas, em 1494, por pressão do rei de Portugal. Mesmo nos casos em que o império universal se viria a afirmar, mais tarde, na sua dimensão profética, como em António Vieira, os preceitos da ética e da justiça, que fundamentavam a dignidade de todos os homens e de todos os povos, teriam que ser respeitados, sob pena de *restituição* dos territórios ilegitimamente ocupados ou dos bens espoliados. Em todos os casos, a paz de que o império seria expressão tinha que estar radicada na justiça, caso contrário, seria justa a guerra que contra ele fosse movida.

Na mesma linha se encontrava a discussão sobre a questão da escravatura, tanto na América como em África e no Oriente, a qual encontrava no direito bélico o seu principal título de legitimidade, mostrando-se, sobretudo Fernando Rebelo, à semelhança do seu mestre Luis de Molina[3]., contrário à legitimidade do comércio de escravos africanos entre a África e a América conduzido pelos portugueses, por não se enquadrar no conceito de guerra justa, nem em nenhum dos demais títulos jurídicos que legitimavam a escravidão, o mesmo podendo dizer-se sobre o comércio de escravos no Japão e na China[4]...

Na verdade, tanto para Luis de Molina como para Fernão Rebelo, todos os homens foram criados livres por Deus, mas essa liberdade poderia ser perdida em caso de apli-

[3] "E quanto ao facto de que se deve presumir a referida injustiça de título, tal se prova não só porque esses escravos, as mais das vezes, são reduzidos à escravidão pela guerra: ora, entre os negros não há qualquer preocupação em regulamentar a justiça da guerra, mas o direito deles está inteiramente fundado nas armas, e os que são mais poderosos fazem maiores rapinas de escravos, atacando os adversários de modo imprevisto durante a noite, e até os nossos próprios traficantes francamente reconhecem que as guerras deles com mais verdade se devem denominar latrocínios.", Molina, L., *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII.

[4] "Entre os príncipes japoneses são frequentíssimas as guerras internas e pode com razão duvidar-se da justiça das mesmas, já que entre eles não se constata a preocupação de averiguar se têm ou não a razão e a justiça do seu lado, senão que o mais forte e o que tem maior esperança de vitória ataca os demais pela força das armas, tratando de os submeter; pelo que, isto suposto, julgam justa qualquer guerra […].Todavia, ignoro se os mercadores lusitanos, ao comprar servos e escravas japonesas se preocupam em inquirir se foram capturados em guerra justa e, em geral, se a servidão em que se encontram é ou não legítima", *Ibidem*, tomo I, liv. I, disp. XXXIV.

Quanto à situação na China, diz ainda Luis de Molina: "No que respeita aos escravos chineses que os portugueses compram e exportam, é ainda maior a dúvida sobre se foram alguma vez reduzidos à servidão por justo título […], pois consta que nas províncias da China disfrutam de uma paz perpétua, já que não têm guerra alguma, a não ser com os Tártaros, que distam extraordinariamente do nosso comércio. Consta também que aquelas províncias são riquíssimas e que nunca há entre eles fome que justifique que eles, oprimidos pela necessidade, vendam os seus filhos; Consta também que os juízes na China não condenam ninguém à servidão perpétua […]. De modo que não parece verificar-se nenhum dos títulos justos que enunciámos para reduzir os Chineses à escravatura", *Ibidem*, tomo I. Liv. I, dispo. XXXIV.

cação do direito da guerra; da condenação por crimes em aplicação do direito interno; e da venda voluntária da liberdade em situação de extrema necessidade, quer dizer, em caso de miséria extrema que pusesse em causa a preservação da vida[5]. Luis de Molina e Fernando Rebelo, nas suas lições de Évora, referiam ainda um quarto título, herdado do direito romano, à luz do qual o filho de mãe escrava permanecia escravo, no quadro do princípio de que "*o parto segue o ventre*"[6].

Não estávamos, naturalmente, perante um clamor abolicionista, impensável para a época, mas sim perante autores que se preocuparam em denunciar as graves injustiças praticadas no comércio de escravos entre a África e as Américas, criticando os interesses mesquinhos de um comércio injusto, porque conduzido com o fim do lucro e com desrespeito pelas regras do direito natural e das gentes.

É pois do maior interesse acompanharmos o texto do professor da Universidade de Évora Fernando Rebelo[7]., negando que o proveito da salvação da alma pela evangelização justificasse a escravatura, por não ser aceitável praticar o mal para obter o bem; que as guerras entre os africanos que, em princípio, legitimavam a compra de escravos pelos comerciantes portugueses, não eram justas, mas sim meros latrocínios, por isso que entre os negros as leis da guerra estavam longe de ser respeitadas; que a coroa e os seus ministros eram legal e moralmente responsáveis pela restituição daqueles homens à liberdade, impedindo que fossem submetidos a uma escravidão injusta e barbaramente transportados para a América em condições de extrema desumanidade, onde a maior parte deles perecia; que em caso de guerra justa, tanto os infiéis podiam ser escravos dos cristãos, como os cristãos dos infiéis, porque o direito das gentes era válido para todos os povos em condições de igualdade; que os escravos, nestas condições, podiam fugir, desde que regressassem à pátria, que a venda consciente e voluntária da liberdade própria só era legalmente válida se suportada por causa razoável...

## 2. A legitimidade das soberanias indígenas e a origem do poder civil: o imperador não é senhor do mundo

A relação do tema da origem e natureza do poder civil com a questão mais vasta da guerra deriva da tese de que a infidelidade, a idolatria, os crimes contra a natureza ou a maior rudeza dos outros povos não constituíam título legítimo de guerra e escravatura.

[5] Sobre este tema consulte-se o texto da polémica de Manuel da Nóbrega com Quirício Caxa, publicada por Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, século XVI, Lisboa/Rio de Janeiro, 1938, pp. 202 e ss.

[6] Diz Molina, sintetizando os vários títulos legítimos de escravatura: "1.º Direito da Guerra […] comutando-se a pena de morte em servidão perpétua […]. 2.º Quando alguém é condenado à escravidão por algum delito que, segundo o arbítrio prudente de uma autoridade legítima seja digno de tal pena […]. 3.º Compra e venda […], pois o homem é senhor da sua liberdade e, portanto, atendendo apenas ao Direito Natural, pode aliená-la, fazendo-se a si próprio escravo [em estado de necessidade extrema] e além disso, por Direito Natural, os pais podem vender os seus filhos em caso de necessidade extrema […] e de gravíssima pobreza e miséria, caso contrário será nula a alienação da liberdade […]. 4.º Condição de nascimento. Com efeito, o que nasce de mãe escrava será escravo, porque "*o parto segue o ventre' "*. Molina, L., *De iustitia et iure*, Cuenca 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII

[7] Rebelo, F., *Opus de obligationibus justitiae, religionis et caritatis*, Lugudni, 1608.

Logo, nenhuma destas questões, sobretudo o tema mais vasto da infidelidade, poderia ser invocada para legitimar a guerra movida pelos espanhóis ou pelos portugueses contra as soberanias de além-mar.

A tese essencial era a de que o poder civil dos infiéis e pagãos tinha as mesmas condições de legitimidade que as vigentes entre os príncipes cristãos, razão por que estes não tinham o direito de lho usurpar. Todavia, o poder civil entre os príncipes cristãos era mais perfeito do que entre os pagãos, na mesma medida em que, como ensinava Luis de Molina em Évora, fundado em Tomás de Aquino, a *Graça*, não contrariando a *natureza*, aperfeiçoa-a[8].

Quando os professores de Coimbra e Évora referem que os índios da América eram verdadeiros senhores, no sentido de jurisdição e posse – a que correspondia o termo "*domínio*" – partem sempre do princípio de que o poder civil, em si mesmo e na sua natureza, tem origem em Deus, como causa primeira e universal, e no povo ou comunidade política, como causa próxima e imediata.

O poder civil tem origem em Deus, como proclamara São Paulo, ao referir que "*não há poder que não venha de Deus*" (Rom 13), todavia, para os nossos escolásticos da Escola Ibérica da Paz, a não ser em casos raros e extraordinários, como verosimilmente terá sucedido com Saul e David, Deus não o transmite diretamente aos reis e príncipes da Terra. Diremos, então, que o poder tem origem em Deus enquanto Ele dá ao homem uma natureza social, devendo concluir-se que quem dá a essência de uma coisa dá aquilo que dela se segue, e como o poder civil se segue necessariamente da essência social do homem, é nesse sentido que dizemos que tem origem divina.

Por isso, S. Paulo não disse "*não há rei que não venha de Deus*", mas sim "*não há poder que não venha de Deus"*, e embora no Antigo Testamento possamos interpretar o poder temporal de Saul e David como tendo sido transmitido diretamente por Deus, devemos, contudo, concluir que na vida civil os homens não se regem por milagres, nem por casos raros e extraordinários, mas sim pela razão natural.

Ora o que a razão natural dita neste caso é que todas as entidades dotadas de fim próprio devem possuir em si mesmas as faculdades necessárias para o realizar, logo, a comunidade política deve também possuir, *em si própria e na sua natureza,* as faculdades necessárias para realizar o bem comum, que para estes autores define a finalidade do governo, à luz de uma concepção orgânica da sociedade que respeita, ao mesmo tempo, a dignidade absoluta da pessoa humana.

Então, nenhum homem, nenhum senado e nenhum povo recebeu diretamente de Deus poder para dominar outro homem ou outro povo, pois o homem foi criado por Deus naturalmente livre[9], tendo apenas recebido de Deus, de modo imediato, poder

[8] "A graça e a fé aperfeiçoam a natureza, mas não a contradizem, por isso, se os homens antes de receberem a fé de Cristo eram reis […] em virtude do poder conferido pela República, que o possui por direito natural, é evidente que ao receberem a fé não perdem de modo algum aquele poder e domínio, ainda que quando pelo seu ingresso na Igreja se submetam ao sumo pontífice.", Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, *o.c.*, tomo I, disp. XXIX.

[9] "O homem foi criado por Deus naturalmente livre e cada homem só recebeu imediatamente de Deus poder para dominar os brutos animais e os seres inferiores." Suárez, F., *Defensio Fidei..., III , Principatus Politicus*, Coimbra, 1613, II, 11.

para dominar os animais e os seres inferiores. Neste contexto, a democracia é a forma mais natural[10] de governo –embora não necessariamente a mais perfeita– porque o poder civil radica naturalmente na comunidade, que o pode *transferir* ou *conferir* na base do exercício da sua liberdade natural.

É neste sentido que Francisco Suárez nos diz que tudo o que puder ser referido sobre o poder que têm os homens para ditar leis civis é igualmente válido tanto para cristãos como para gentios e pagãos, sendo certo que se os cristãos podem ser senhores dos pagãos, também estes podem ser senhores dos cristãos, "como homens que são"[11], ainda que não possuam uma alma reta, desde que o seu governo não prejudique de forma clara e manifesta o bem espiritual dos súbditos cristãos, pois, nesse caso, seria um governo injusto e tirânico e não poderia ser tolerado. No entanto, o mesmo princípio se aplicava do lado cristão, pois se um príncipe cristão se transformasse em tirano, podia ser destituído à luz do direito de resistência ativa[12].

É o que ensina o Professor da Universidade de Évora Pedro Simões, no seu manuscrito latino sobre a guerra, de 1575

> Se [o príncipe pagão] não oprimir os cristãos, nem governar a república à maneira de um tirano, mas conforme o fim natural, não poderá ser privado do seu domínio, pelo simples facto de não ser cristão nem administrar a república conforme o bem espiritual, e uma vez provado o facto de que ele é o legítimo senhor, nem o Sumo Pontífice nem a Igreja têm jurisdição sobre ele[13].

No mesmo sentido se pronunciara Luis de Molina, ao proclamar nas suas lições de Évora que

> Tanto o domínio de jurisdição como o de propriedade são comuns a todo o género humano e o seu fundamento não é a fé nem a caridade[14].

Então, do ponto de vista da *natureza* e tomadas *em si mesmas*, todas as soberanias têm o mesmo fundamento na razão natural dos homens, assim se conciliando a origem divina do poder com a origem popular imediata.

Por consequência, não tendo o poder civil origem nem na fé nem na caridade, mas sim na razão natural, comum a todos os homens, não perdem os pagãos e gentios esse poder por razões de fé ou de pecado mortal. Logo, o título de infidelidade não

[10] "A democracia poderia existir sem uma instituição positiva, apenas por instituição ou dimanação natural, com a negação apenas de uma instituição nova ou positiva, pois a própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita e que, por este mesmo motivo, pertence a toda a comunidade, exceto se for transferido para outro por via de uma nova instituição – porque, à luz da razão, não há lugar para qualquer outra determinação, nem se postula uma outra mais imutável […]. A comunidade civil perfeita é livre por Direito Natural e não está sujeita a homem algum fora de si, mas detém em si, na verdade, toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude", Suárez, F., *Defensio Fidei…, III, Principatus Politicus*, II, 8.

[11] Suárez, F., *Defensio Fidei…, III, Principatus Politicus*, IV, 4.

[12] Cf. Calafate, P., *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência*…, Lisboa, 2012.

[13] Simões, Pedro, *Annotationes in materiam de bello*, 1575, ms. da Biblioteca Nacional de Portugal, 3858, ff. 301r-320r. Sobre o passo selecionado: *quaestio* I, f. 305v.

[14] Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, livro II, disp. XXVII.

pode ser invocado para a ocupação violenta dos territórios dos pagãos e gentios, não justificando nem a guerra nem a escravatura. Como dizia Martín de Ledesma nas suas aulas de Coimbra,

> Os pagãos e os gentios não podem ser privados de domínio com o intuito da fé[15].

Por outro lado, atendendo à natureza e origem do poder civil, não podia ser invocada a tese de que os imperadores romano-germânicos eram senhores do mundo, como herdeiros que eram dos imperadores romanos, que como tal se proclamavam. Não o eram por direito divino, pois não foi estabelecido por Deus nenhum poder temporal laico que abarcasse o conjunto da humanidade; não o eram por direito natural, pois vimos que por natureza o poder radica nas comunidades políticas formadas pelos homens; não o eram por direito humano, pois nunca houve título de eleição universal, nem guerra justa de um soberano com o mundo inteiro. Por isso, dirá Serafim de Freitas em 1625, em Valladolid, dissertando sobre o "justo império" dos portugueses

> Nenhum imperador, nem de facto nem de direito, tem domínio e jurisdição em todo o mundo[16].

Logo, os povos do Novo Mundo são legítimos senhores da suas terras e os seus príncipes legítimos governantes dos seus povos, razão por que a integração no império das soberanias indígenas, legitimamente constituídas, deveria resultar de um pacto ou contrato livre e responsável entre as partes, uma vez que não houve motivo patente de guerra dos cristãos contra os ameríndios. E nesse pacto ou livre eleição não podia intervir o medo nem a ignorância, pois nesse caso o pacto seria inválido.

Fernando Pérez, Vice-Reitor da Universidade de Évora, é perentório a este respeito

> Não constitui título legítimo de aquisição de domínio o ato de subjugar os índios por, persuadidos pelos espanhóis, responderem que lhes apraz serem súbditos do rei de Espanha: parece que respondem assim por medo, por a medrosa multidão ver à sua volta homens armados, por serem ignorantes e não saberem o que fazem e talvez nem o que os espanhóis querem deles. Todavia, se sem ignorância e medo, se fizer escolha de um príncipe cristão, com consentimento do príncipe infiel (se o tiverem), a escolha não é inválida ou ilícita. Se o príncipe infiel discordar, essa eleição só pode ser válida se ele for tirano, pois neste caso a república pode repudiá-lo[17].

Esta formulação corresponde e está em consonância com o que ensinara Francisco de Vitoria em Salamanca:

> Quando os espanhóis chegam às Índias dão a entender aos bárbaros que são enviados pelo rei de Espanha para o seu próprio bem e exortam-nos a que o recebam e aceitem como senhor; e eles respondem que estão de acordo […]. Mas esse título não é idóneo. Primeiro,

[15] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Coimbra, 1560, fol. 223 r-v.

[16] Freitas, Serafim de, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, 1625, X, 17.

[17] Pérez, Fernão, *De bello*,ms. 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Conimbricae, 1588, ff. 217v-247v. Sobre o passo selecionado: *o. c.*, f. 231v.

> porque é evidente que não deveria intervir medo e ignorância que viciam toda e qualquer eleição, e é isso precisamente o que mais se verifica naquelas eleições […].Por outro lado, tendo eles os seus próprios governantes e príncipes, não pode o povo, sem causa razoável, aceitar novos chefes em prejuízo dos anteriores, nem podem os chefes índios eleger novo príncipe sem o consentimento do seu povo[18].

E se por medo atacarem os cristãos, não podem estes utilizar contra eles a plenitude do direito da guerra, pois a agressão poderia ter por base a "*ignorância invencível"*, quer dizer, não vencível por meios próprios, e, como tinha ensinado Francisco de Vitoria[19]. em Salamanca, podia haver guerra justa de ambas as partes, quando era manifesto que de uma parte estava o direito e do outro a ignorância e o medo justificado dos ameríndios, vendo homens de porte desconhecido e mais fortemente armados.

Mas repare-se que mesmo em caso de eleição sem medo e ignorância, ela só seria válida se houvesse prévio acordo entre os príncipes gentios e os seus povos, ou entre os povos gentios e os seus príncipes, remetendo sempre para a tese da soberania inicial do povo e para a fundamentação do poder civil na razão natural e num pacto translativo inicial, o qual, uma vez realizado, não poderia ser anulado pela comunidade por razões de mudança de vontade ou preferência, mas apenas por motivo de tirania manifesta. Nos mesmos termos, não poderiam os reis abdicar, sem causa, da autoridade que a comunidade lhes transmitiu, traindo os termos iniciais do *pacto.*

Já próximo do final do século XVII, em 1694, o Padre António Vieira, a maior figura do pensamento luso-brasileiro do séculos XVII, expressaria de forma eloquente estas concepções sobre a fundamentação jusnaturalista do poder civil, no colégio jesuíta de São Paulo, ao proclamar, contra a vontade dos paulistas e contra o voto dos seus pares, em texto de extraordinária beleza, que

> Assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania e liberdade, tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro[20].

Sendo embora o poder e autoridade dos príncipes cristãos mais perfeito que o dos príncipes gentios e pagãos, em si mesmo e na sua natureza nada os distinguia. Essa foi uma condição para o lançamento das bases da comunidade internacional, melhor dizendo, daquilo que era comum às comunidades políticas formadas pelos homens, de

[18] Vitoria, F. de, *Relectio de Indis*, Salamanca, 1537, I, 2, 23.

[19] "Ainda que os Espanhóis pretendam dissipar o temor [dos gentios] e assegurar-lhes que possuem intenções pacíficas, podem aqueles, com certo fundamento, ficar temerosos, vendo homens de estranho porte, armados e muito mais poderosos do que eles. Portanto, se movidos por este temor se unirem para expulsar ou matar os Espanhóis, é certamente lícito que estes se defendam, mas sem se excederem e guardando a moderação de uma justa defesa, sem que possam usar os demais direitos da guerra, como seja, depois de obtida a vitória e com ela a segurança, matá-los, saqueá-los e ocupar as suas cidades […]. E não há inconveniente de que esta seja considerada guerra justa pelas duas partes, pois que de uma parte está o direito e da outra a ignorância invencível […]. E importa ter sempre isto em conta, pois são distintos os direitos da guerra contra homens realmente culpados e perversos ou contra inocentes e ignorantes ." *Ib.*, I 3, 5-7

[20] Vieira, António, *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de S. Paulo*, 1694.

onde emergiam regras e valores universais. E mesmo que as comunidades indígenas, politicamente organizadas, quisessem abdicar da sua liberdade submetendo-se à tirania, não teriam liberdade para contrariar a tal ponto a sua natureza, sendo os príncipes cristãos, em casos destes, obrigados a não aceitar tal pacto ou acordo. Só em caso de necessidade extrema, em aplicação do direito interno para punir um crime, ou em resultado de guerra justa poderiam os homens ver a tal ponto abatida a sua liberdade. E mesmo neste último caso, todos os homens que perdessem a liberdade em resultado de uma guerra justa por parte dos vencedores, tinham o direito de fugir, na condição de regressarem à pátria, recuperando, então, a liberdade que anteriormente tinham.

Veja-se a este respeito o magnífico texto de Martín de Azpilcueta, o "Doutor Navarro", na sua *Relectio c. Novit de Iudiciis,* apresentada à assembleia da Universidade de Coimbra em 1548, que permanece em edição latina:

> Erra a opinião corrente […], na medida em que pensa que por Direito Divino é necessário que exista uma única soberania laica sobre o mundo inteiro, da mesma maneira que existe uma única soberania eclesiástica. Porque em primeiro lugar tal não se prova por nenhum direito divino sobrenaturalmente dado ou revelado […]. Em segundo lugar tal não pode concluir-se por nenhuma razão natural […]. Igualmente erra um grande número que pensa que o imperador dos Romanos é senhor e rei do mundo e da terra porque o imperador Antonino dissera: 'Eu sou senhor do mundo' […], pois não é de presumir que o imperador Antonino de tal modo carecesse de senso que com aquelas palavras significasse a sua convicção de que era senhor da terra inteira, que, nem mesmo dividida ao meio, jamais se submeteu nem a ele nem a nenhum dos seus predecessores.
> Conquanto que seja verdade que se todas as cidades da terra e os governantes delas, aos quais interessasse, acordassem em que um só fosse eleito governante, rei ou imperador de todos, seria verdadeiro governante, rei ou imperador aquele a quem a maior parte escolhesse […], **porque é da mesma natureza e espécie** o poder com que os reis reinam e o poder com que a si mesmas se governam as cidades livres[21].

Por outras palavras, as disposições imperiais não poderiam derrogar as providências naturais, e também na instituição do império deveriam ser respeitados o título de eleição e as regras universais do direito referentes aos títulos legítimos de aquisição do poder civil.

### 2.1. A rudeza dos povos não lhes tolhe a liberdade nem o direito ao domínio de jurisdição e propriedade

Outro aspeto não menos relevante era o da negação do argumento da conquista para a civilização, quer dizer, a tese de que a rudeza dos povos lhes tolhia o direito ao domínio. À luz daquele argumento, no caminho unilinear e universalizante da cultura, os povos mais bárbaros poderiam ser submetidos pela guerra aos povos mais sábios e prudentes, com o argumento de que assim seriam beneficiados e edificados. Se assim fosse, e se se considerasse que os ameríndios ou os africanos eram amentes, poderiam os cristãos submetê-los pela guerra, reduzindo-os à escravatura, no quadro do conceito aristotélico de escravatura natural.

[21] Azpilcueta, Martín de, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, Coimbra, 1548, p. 98.

Este argumento era também cuidadosamente rebatido pelos nossos mestres de Coimbra e Évora, na sequência dos demais autores da escola de Salamanca.

Por isso, Martín de Ledesma proclamará em 1560, na Universidade de Coimbra

> Ainda que algumas nações sejam rudes ou imbecis, não é lícito fazer-lhes a guerra ou ocupar as suas terras[22].

Por sua vez, nas suas lições de Évora, ensinava Luis de Molina:

> Nem sequer cumpre discutir se é justa causa de guerra submeter uma nação por ser bárbara ou incivilizada e mais disposta para ser governada por outros e educada nos bons costumes do que para reger-se a si mesma. Mesmo quando não faltem autores que afirmem ser esta razão suficiente para submeter todos os brasileiros e os demais habitantes do Novo Mundo, assim como os africanos, reduzindo-os à escravatura, sendo que, como escravos, todos os seus bens passariam para os seus senhores, sendo privados das suas terras. Como já referi, de maneira alguma estamos perante causa suficiente para legitimar a escravatura[23].

Ao negar esta tese sobre a guerra justa contra os povos mais rudes, seguida de escravatura, não podiam estes autores deixar de enfrentar a tese aristotélica sobre a escravatura natural[24], explanada no livro da *Política*, distinguindo-a da escravatura legal. Um dos que enfrentou decisivamente a questão, na escola de Salamanca, foi Domingo de Soto, na sua obra intitulada *De iustitia et iure*, publicada em 1556, sustentando que do texto de Aristóteles apenas podia concluir-se que "podemos repelir pela força e submeter à ordem aqueles que, como feras, andam errantes sem respeito algum pelas leis do pacto, invadindo o que é alheio por onde quer que passem"[25].

A interpretação de Soto, mestre de Alcalá e Salamanca, fará escola, pois a encontramos, com pequenas alterações que não atingem a substância, tanto em Martín de Ledesma como em Fernando Pérez. Ledesma ensinara na Universidade de Coimbra que o que dizia Aristóteles deveria ser entendido a respeito daqueles homens que viviam à maneira das feras, não respeitando as leis do pacto que institui o poder civil: "Esses tais podem ser submetidos pela força e coagidos a obedecer a alguma ordem, não, porém, todos os homens que são rudes e agrestes"[26].

Já Fernando Pérez, no seu manuscrito latino sobre a guerra, limitará também, de forma drástica, o alcance possível da tese de Aristóteles: "tal deve entender-se não porque por natureza exista escravidão […], caso contrário seria lícito obrigar à escravidão homens por sua natureza não menos rudes e boçais que por vezes nascem entre nós"[27].

---

[22] Ledesma, Martín de, *Secunda Quartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

[23] Molina, L. de *De iustitia et iure,* Cuenca, 1593, tomo I, livro III, disp. CV.

[24] "Todos os seres que se diferenciam dos demais tal como a alma se diferencia do corpo e o homem do animal […] são escravos por natureza, sendo para eles melhor que estejam submetidos a esta classe de mando […], pois é escravo por natureza aquele que pode ser de outro e o que participa da razão mais para percebê-la do para possui-la." Aristóteles, *Política,* liv. I, 8-10.

[25] Soto, D. de, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1556, liv. IV, q. II.

[26] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

[27] Pérez, Fernando, ms 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Coimbra, 1588, f 228v

Esta afirmação do princípio de reciprocidade, fazendo valer para o seio das sociedades cristãs da Europa o que queríamos fazer valer para as sociedades dos outros povos, é um dos princípios sempre presentes na Escola Ibérica da Paz. Aliás, Bartolomé de Las Casas servira-se deste mesmo argumento na sua polémica com Juan Guinés de Sepúlveda, em Valladolid, conferindo-lhe particular brilhantismo, ao lembrar ao Doutor Sepúlveda que no tempo da dominação romana também a gente hispânica era fera e bárbara, sendo então de lhe perguntar se lhe pareceria bem "que os romanos fizessem repartição dos hispanos, dando a cada tirano a sua parte, como se fez nas Índias, para que, apoderando-se da prata e do ouro que então havia na Hispânia, perecessem todos os nossos avós em suas almas e corpos"[28]. Logo, tanto em termos sincrónicos como diacrónicos, as normas que valiam para um povo, deveriam valer para os demais.

Ainda neste domínio, tanto quanto me é dado conhecer, o autor que levou mais longe a crítica a Aristóteles foi o jesuíta espanhol José de Acosta, missionário no México e no Peru, que em Salamanca publicou a obra *De Procuranda Indorum Salute* (1588), e que a dado passo corta com o Estagirita, ao proclamar que o que este escreve na *Política* sobre a escravatura natural em nada nos deveria preocupar, por estar fora da dignidade filosófica

> Não devemos preocupar-nos demasiado com o que Aristóteles escreveu mais por motivos de adulação do que de filosofia[29].

De facto, entende o missionário espanhol que a intenção de Aristóteles fora a de adular Alexandre Magno, que atraído pela ambição de poder quis estender as bandeiras macedónicas a todo o universo. Ora, se levarmos em conta que Acosta era jesuíta e que o aristotelismo escolástico era a matriz do seu pensamento, poderemos mais facilmente avaliar a importância do passo que aqui deu, ao cortar tão claramente com o mestre.

Portanto, a rudeza dos homens e dos povos não lhes impedia a liberdade nem o domínio de jurisdição e posse, na condição de não viverem como feras ou de não agredirem os demais homens ou povos que respeitam as leis e os pactos. Então, o argumento da superioridade cultural não dava ao imperador título justo de domínio, pois se tal título fosse aceitável, tanto na ordem interna como na ordem internacional, qualquer homem ou qualquer povo poderia julgar-se mais sábio do que os outros, subvertendo-se totalmente a vida social dos homens. Dizia, por isso Melchor Cano, conhecedor da soberba e vaidade humanas e Professor de Salamanca e Alcalá, que "nenhuma tese seria mais apta para semear a discórdia entre os povos do orbe"[30].

---

[28] Las Casas, B. de, *Controversia com Sepúlveda*, Valladolid, 1551, Réplica 8ª.

[29] Acosta, Joseph de, *De Procuranda Indorum Salute*, Salamanca, 1588, V, 1-2.

[30] Cano, Melchor, *De Dominio Indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff 28-40. Transcrição do manuscrito latino publicada in Corpus Hiapanorum de Pace, vol. IX, dir. de Pereña, Luciano. pp. 555-581. Sobre a passagem citada: p. 560.

### 2.2. A punição dos crimes contra o género humano: a proteção internacional dos direitos da pessoa humana

Porém, havia uma linha vermelha, como em toda a ordem jurídica, que caso fosse ultrapassada justificava a intervenção armada contra outros Estados ou povos, uma linha a partir da qual se passava da rudeza para a barbárie, intolerável à luz dos critérios e valores universais do género humano. Falamos dos sacrifícios humanos aos ídolos ou da morte de seres humanos inocentes com o exclusivo intuito de serem comidos, qualificados como *crimes contra o género humano*.

Com efeito, qualquer povo, cristão ou gentio, mesmo que não nos ofendesse ou agredisse diretamente nas nossas terras ou nas nossas pessoas, cometia uma agressão insuportável contra nós e contra o conjunto do género humano se violasse o direito à vida e à integridade física de pessoas inocentes, fossem quem fossem, estivessem onde estivessem e tivessem o soberano que tivessem, pois então os seus príncipes não seriam já soberanos, mas tiranos, e à luz do direito de resistência ativa podiam e deviam ser destituídos.

Nestes casos, o sangue dos inocentes era um grito universal de socorro que deveria ser ouvido e impedido pela guerra, se não existissem mais alternativas, em nome da dignidade do género humano e com a legitimidade conferida pela autoridade universal do orbe, o *totus orbis* de Francisco de Vitoria, que transformava cada ser humano em primeiro fundamento da comunidade internacional.

Ensinava, por isso, Vitoria em Salamanca que

> O orbe inteiro, que de certo modo constitui uma única República, tem poder para promulgar leis justas e convenientes para todos, como são as leis do Direito das Gentes. Segue-se que pecam mortalmente os que violarem o Direito das Gentes, seja na paz seja na guerra […]. Não é lícito a um reino particular não querer ater-se ao direito das gentes, pois foi promulgado pela **autoridade do orbe inteiro**[31].

À luz desta autoridade do orbe, virtualmente instituída com base na consciência ética e jurídica universal, o sacrifício de seres humanos inocentes, seja para serem comidos seja para oferenda aos ídolos, deveria ser impedido pelos cristãos por meio da guerra no Novo Mundo ou em qualquer outra parte da Terra. Estas práticas agrediam o género humano como um todo e, nestes termos, tínhamos o dever de as impedir, mas tendo o cuidado de sublinhar que a vitória obtida nesta guerra não nos daria o direito de ocupar os territórios destes povos, reduzindo-os à escravatura e apoderando-nos dos seus bens.

Como sublinhou Heinrisch Rommen[32], o *totus orbis* tinha a sustentá-lo a concepção organicista da sociedade e da humanidade que caracterizava a filosofia escolástica de matriz tomista: a sociedade possuía uma essência que era mais do que a soma dos indivíduos, tal como a humanidade consistia em algo mais do que soma dos interesses particulares dos Estados que a compunham, transformando-se assim num todo vivo

[31] Vitoria, F. de, *Relectio de potestate civili*, Salmanticae, 1528, 21.

[32] Rommen, Heinrisch, *La Teoria del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, trad. espanhola de Valentin Yebra, Madrid, 1951, p. 50.

que, atendendo aos padrões culturais do humanismo católico, tendia a identificar-se com um "*orbis christianus* potencial", equacionando "a questão fundamental da supra-ordenação e da subordinação"[33].

Mas a par disto, lembra o mesmo H. Rommen, os teóricos escolásticos firmaram um princípio fundamental: o do valor absoluto da pessoa humana, cujo fim era transcendente ao Estado, ou seja, não se esgotava nas relações intraestatais ou inter-estatais. Então, os indivíduos nunca podiam perder, apesar de membros de um organismo, a sua dignidade moral nem podiam abdicar das prerrogativas essenciais que os definiam como pessoa.

A este respeito escreveu Fernando Pérez

> É contra o direito natural matar inocentes, quer indígenas quer estrangeiros, ou para comê-los ou para sacrificá-los aos ídolos. Pelo que, se se objetar que todos estes bárbaros consentem voluntária e livremente naquele ritual, e não se pratica injustiça contra quem anui, responde-se […] que eles não têm por si direito para poderem entregar-se a si ou os seus à morte. Em segundo lugar, responde-se que eles praticam uma gravíssima injustiça, pelo que podem ser vencidos por nós, que fazemos parte do género humano, na sua condição de injustíssimos agressores do género humano.[34].

Por outro lado, entendia-se também que a noção de proporcionalidade dos meios deveria ser respeitada, por não ser aceitável combater o terror com o terror, causando maiores danos do que os que se pretendiam evitar, de modo a impedir o que hoje chamaríamos "terrorismo de Estado".

Por isso, também, a guerra movida contra um Estado em defesa dos direitos e da dignidade da pessoa humana não era uma guerra conduzida para recuperar algo nosso, mas para defender os inocentes enquanto pertenciam ao género humano, logo, não era legítimo a quem declarava uma guerra com base neste título, apoderar-se dos bens do adversário, reduzindo esses povos à escravatura em seu proveito.

Não havia, na esfera internacional, em virtude da referida concepção organicista, uma plenitude sem limites da soberania dos Estados, como também não podia considerar-se que, na mesma ordem internacional, a única regra a ter em conta fosse a da sobrevivência.

A ordem jurídica internacional não procedia em exclusivo dos Estados e não estava encerrada nas suas leis, pois, como defendeu Martín de Ledesma, se a guerra fosse conveniente para um Estado, mas prejudicial à Humanidade, ela seria, por isso, manifestamente injusta[35].

Assim se lançaram as bases de um princípio de garantia internacional de proteção dos direitos naturais e da dignidade da pessoa humana, postulando que há no mundo dos homens, das sociedades e na vida interna dos Estados um mínimo ético inultrapassável, cujo desrespeito justificava o direito de intervenção humanitária, pela via das armas, embora depois de admoestação e como último recurso. Então, o ser humano possuía um estatuto supranacional que o transformava em primeiro fundamento da comunidade internacional.

---

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

[34] Pérez, Fernando, *o.c.*, f. 228v.

[35] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Conimbricae, 1560, fol. 316r-v.

O direito das gentes não era o movimento espontâneo das instituições, não se limitando os homens a entender o direito "*tal como é*", na base de simples juízos constatativos e no quadro de uma intolerável sujeição ao Poder[36].

Acima do Poder e da razão de Estado estavam os princípios, a "*recta ratio*", de origem ciceroniana, a "razão da Humanidade", a concepção objetiva da justiça que valoriza os princípios, não dando guarida à comodidade das posições relativistas, que se refugiaram na diversidade das culturas e na respetiva aceitação voluntária de certas práticas que ofendiam a consciência jurídica universal. Por isso, como diziam os mestres de Salamanca, Coimbra e Évora, mesmo que os índios consentissem nessas práticas, os cristãos não o podiam permitir, por isso que configuravam uma agressão ao género humano e uma quebra dos princípios mais básicos da Paz[37], fundada na Justiça.

Afinal, como disse Gabriela Mezzanoti, o instituto da intervenção humanitária, tal como o entendemos no mundo de hoje, constitui a aplicação contemporânea de um paradigma antigo, que se sobrepôs à situação internacional vigente ao longo dos séculos XVII e pelo menos até à Segunda Guerra Mundial, marcada pela consideração dos Estados como principais atores na ordem internacional. Neste *jus ad bellum* contemporâneo, perante as violações ocorridas internamente à soberania dos Estados, em casos de limpezas étnicas, genocídios e outros crimes contra a humanidade que julgávamos já impossíveis, verificou-se "a ascensão do princípio que legitima o uso da força armada para fins de salvaguarda dos direitos humanos de povos oprimidos nos seus próprios Estados"[38].

Pois será esse o princípio que aqui veremos largamente enunciado pelos filósofos hispânicos do renascimento, nomeadamente por Fernando Pérez, Pedro Simões e Luis de Molina[39]. cuja atualidade dá razão às considerações do Prof. António Cançado Trindade, ao sublinhar a importância do eterno retorno do direito natural, bem como a atualidade da posição *principista* dos fundadores do moderno direito das gentes, pensando em Vitoria e em Suárez:

> O ordenamento internacional tradicional, marcado pelo predomínio das soberanias estatais e exclusão dos indivíduos, não foi capaz de evitar […] as violações maciças dos direitos humanos e as sucessivas atrocidades do nosso século, inclusive as contemporâneas […]. Tais atrocidades têm despertado a consciência jurídica universal para a necessidade de reconceitualizar as próprias bases do ordenamento internacional[40].

---

[36] Villey, Michel, *O Direito e os Direitos Humanos*, trad. Maria Galvão, São Paulo, 2007, p 3.

[37] Cf. Pereña, L., «La Intervención de España en América», in Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos,* Corpus Hispanorum de Pace, vol. IX, Madrid, 1982, p. 74-75.

[38] Mezzanotti, Gabriela*, Direito, Guerra e Terror*, São Paulo, 2007, p. 89..

[39] "É ilícito impedir que os infiéis e quaisquer outros homens cometam pecados que suponham injúria aos inocentes. E se não quiserem abster-se destes crimes, será lícito declarar-lhes guerra por esta causa, nos termos do direito bélico.", Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, *o. c.*, Tomo I, Liv. III, disp. C

[40] Cançado Trindade, Antônio Augusto, "A Emancipação do Ser Humano como Sujeito do Direito Internacional e os Limites da Razão de Estado", in *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p. 111.

Noutro passo, diz o mesmo autor, ex-Presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos e juiz do Tribunal Internacional de Justiça (Haia), pensando na tradição que de Cícero e Tomás de Aquino conduz a Vitoria e a Francisco Suárez:

> Parece-me de todo apropriado resgatar os ensinamentos de um direito impessoal que é o mesmo para todos – não obstante as disparidades de poder – e que situa a solidariedade acima da soberania, e que submete os diferendos ao juízo da 'recta ratio'. O renascimento –que sustento firmemente – em nossos tempos desses ensinamentos clássicos, que ademais propugnam uma ampla concepção da personalidade jurídica internacional (incluindo os seres humanos e a humanidade como um todo), pode certamente ajudar-nos a enfrentar mais adequadamente os problemas com que se defronta o Direito Internacional contemporâneo, movendo rumo a um novo 'jus gentium' do século XXI, o Direito Internacional para a humanidade[41].

### 2.3. O cumprimento de ordens superiores não escusa os soldados de crimes contra o género humano

Voltando aos mestres peninsulares, na mesma categoria de crimes contra o género humano, estavam as ações dos soldados na guerra injusta, mesmo quando em obediência estrita a ordens superiores. Ou seja, a invocação de ordens superiores não escusava um soldado ou um súbdito por atos não cobertos pelo direito bélico e contrários ao direito natural, cabendo-lhe, em caso de dúvida manifesta sobre a justiça da guerra, examinar as suas causas. Então, caso concluísse tratar-se de guerra injusta, o soldado, mesmo o de mais baixa condição, era obrigado, no foro externo e no foro interno da consciência, a recusar-se a combater ou a acompanhar o seu rei, porque, como lembrava Fernando Pérez, um soldado não tinha o estatuto de um carrasco, a quem cumpria executar a sentença de um juiz legítimo sobre um réu[42].

O alcance deste preceito, exigindo de cada soldado ou súbdito a desobediência aos superiores e, mesmo, ao seu rei, por imperativos de consciência, revela-se como uma das traves-mestras da Escola Ibérica da Paz no quadro da afirmação da dignidade da pessoa humana, mesmo nas situações mais extremas e difíceis da guerra e da rígida subordinação hierárquica. Não havia, pois, escusa para a barbárie, tida por ofensa à dignidade do *próximo*. Nestes casos valia a afirmação do apóstolo Pedro: "Importa mais obedecer a Deus do que aos homens" (At 5,29).

A recusa da "*banalidade do mal*" fora já suficientemente acautelada pelos filósofos hispânicos do renascimento, como de forma tão eloquente proclamaram em Évora e Coimbra Pedro Simões, António de São Domingos ou Fernando Pérez, sublinhando todos que o soldado não podia assumir-se como um ser indiferente aos critérios mais elementares da justiça da guerra e que a ignorância grosseira não isentava de culpa, ainda que sob a capa do cumprimento de ordens.

Ao conceder a todos a lei natural, Deus deu a cada homem, como ensinara São Paulo, a capacidade para distinguir o bem do mal, pois "o que a lei ordena está escrito nos seus corações, dando-lhes testemunho disso os seus pensamentos e a sua consciência" (Rm 2, 14-15).

---

[41] *Ib.*, *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p, 16.

[42] Cf. Pérez, F., *De Bello*, *o. c.*, f.237.

Mas não eram apenas estes textos bíblicos a ecoar no contexto de humanização das ações do soldado, como também o princípio estabelecido por Francisco de Vitoria, à luz do qual "Não é lobo o homem para o homem, senão homem"[43], ao contrário do que posteriormente declararia o fundador do Estado Leviatã. E em ser "homem", deveria assumir-se sempre como tal, na sua plenitude, obedecendo aos ditames da *recta ratio,* respondendo não só no foro externo da lei como também no foro interno da sua consciência.

Lembra então Fernando Pérez que sendo claros os indícios da injustiça de uma guerra, "no foro externo os soldados, mesmo os de mais baixa graduação, não devem ser escusados, como tão-pouco no foro íntimo ou sacramental"[44]. E se a convicção sobre a injustiça da guerra for formulada já depois de iniciadas as hostilidades,

> Todos, quer súbditos quer não súbditos, por maior diligência que primeiro se faça e boa fé com que começarem a combater, são obrigados a desistir da guerra logo que tiverem a certeza de que a guerra é injusta[45].

Se assim ensinava Fernando Pérez, em Évora, o mesmo ensinava António de São Domingos em Coimbra. Para o Professor de Coimbra, um soldado não poderia pôr de parte a sua consciência em nome da rigidez hierárquica e da imposição da obediência, porque combater numa guerra que se sabe ser injusta implica matar inocentes, e quem mata um inocente comete pecado mortal. Diz o frade dominicano:

> Todos os soldados, quer súbditos quer não súbditos, se a guerra encerra uma clara injustiça, não podem avançar com o rei para a guerra. E prova-se porque eles veem claramente que não podem ir, logo, se vão, vão contra a consciência, e, por consequência, pecam mortalmente[46].

Pedro Simões é igualmente perentório:

> Os argumentos e indícios da injustiça da guerra poderão ser tais e tão manifestos que, se forem ignorados, não escusam os soldados. Estes, pelo contrário, em casos tais, terão de examinar, com diligência, a situação e as causas da guerra[47].

Na base destas considerações dos mestres de Coimbra e Évora estava a *Relectio de Iure Belli* de Francisco de Vitoria, que tinha estabelecido, em 1539, o princípio de que

> Se ao súbdito consta a injustiça da guerra, não lhe é lícito lutar, nem mesmo por mandato do príncipe[48].

---

[43] Vitoria, F. de, *De Indis*, Salamanca, 1537, I, 3, 23,
[44] Pérez, F., *De Bello*, *o. c*, f. 236.
[45] *Ibidem*, f. 237v.
[46] São Domingos, António de, *De Bello*, ms 552 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 68v.
[47] Simões, P., *Annotationes in materiam bello*, ms 3858 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 306v.
[48] Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*, Salamanca, 1539, IV, 1, 6-7.

Nos mesmos termos, tampouco poderá invocar-se cumprimento de ordens superiores, a fim de se isentar de culpa.

### 2.4. *Jus communicationis, jus amicitiae e jus commercii*

Entre os títulos legítimos de guerra e ocupação a Escola Ibérica da Paz, na sequência da *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria, deu especial atenção ao direito ao comércio, enquadrado por dois direitos mais amplos, o direito de viajar ou de peregrinar e o *jus amicitiae*, acabando a questão do direito ao comércio por se complexificar, entre nós, no quadro das polémicas sobre o monopólio da navegação para as Índias ocidentais e orientais, na sequência das doações de Alexandre VI e do Tratado de Tordesillas.

Vitoria havia considerado que um dos principais títulos que poderia justificar a guerra contra os índios e a permanência dos espanhóis na América era a licitude do estabelecimento de relações comerciais com os habitantes dessas terras, *desde que as mesmas os não prejudicassem*, considerando tal preceito inscrito no direito das gentes.

De facto, ao sublinhar que esta atividade em nenhum caso poderia ser prejudicial aos nacionais daquelas terras, Vitoria estava a referir-se, naturalmente, não a um comércio predatório, orientado pela cobiça e pela acumulação do lucro *ad infinitum*, mas a uma atividade fundada em padrões éticos, como era aliás exigência das concepções económicas de matriz católica. Veja-se, aliás o caso da obra de Frei João Sobrinho, o *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado em Paris em 1496, que define o comércio como "um certo hábito na vontade, regulado pela inteligência, mediante o qual alguém troca alguma coisa por outra sem fraude usurária, guardando sempre a condição de se observar a igualdade de valor nas coisas trocadas, conforme a recta razão"[49].. É deste comércio que Vitoria fala.

No fundo, o comércio deveria ser entendido no contexto da amizade natural entre os homens, trazendo aos homens o que eles precisam e garantindo ao mesmo tempo a honesta sustentação do comerciante, em função da qual se determinava o acréscimo do preço, o qual se regulava pela "igualdade da justiça com as suas circunstâncias"[50], entre as quais se considerava o transporte, armazenamento, melhoramentos introduzidos nos produtos e afins. Integrava-se, portanto, numa concepção da economia ao serviço do homem:

> Os príncipes [dos bárbaros] são obrigados, por direito natural, a amar os espanhóis. Logo, não lhes será lícito impedi-los de procurar o seu bem-estar, na condição de que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país[51].

No quadro destes princípios estava também o *direito de viajar ou peregrinar*, por isso que, no princípio do mundo, quando todas as coisas eram comuns, os homens podiam dirigir-se às regiões que entendessem, não tendo tal direito sido revogado pela posterior divisão das coisas.

---

[49] Sobrinho, João, *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado por Mozes Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas na Idade Média,* Lisboa, 1945, p. 179.

[50] *Ib*.

[51] Vitoria, F. de, *De Indis,* I, 3, 2-3.

De facto, para os escolásticos, Deus não dividiu as terras entre os homens e os povos, mas criou-as comuns a todos, logo, o domínio de posse foi introduzido pelo direito humano, sublinhando Vitoria que esta divisão não foi de molde a suprimir aquele primitivo direito, "pois não foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, a comunicação e o trato entre os homens"[52].

Então, no conceito de "trato entre os homens" estava o direito destes se estabelecerem em territórios alheios e de comerciarem com os naturais deles, desde que os não prejudicassem, pelo que refere o fundador da Escola de Salamanca:

> É lícito aos espanhóis estabelecerem relações comerciais com os bárbaros, desde que tal comércio não seja feito em prejuízo da pátria dos mesmos bárbaros […], pois parece ser também de direito das gentes que os estrangeiros podem ter relações comerciais, desde que sem prejuízo para os nacionais[53].

Um dos mestres de Salamanca e Alcalá que deu um coloração muito especial a este direito de peregrinar e viajar por territórios alheios, a que estava associado o *jus commercii,* foi Merchor Cano, limitando tais direitos à condição do bem-estar dos naturais dessas terras e ao *jus amicitiae*:

> O primeiro título [legítimo de presença dos espanhóis na América] funda-se no direito natural de sociedade e de comunicação. De facto, foi dado pelo direito das gentes a qualquer <homem> a possibilidade de viajar para onde quiser, desde que sem injúria ao próximo […] e o oposto seria desumano. Por isso, se existirem alguns que proíbam viajar e atuem com crueldade, incorrem em crime de injúria. Mas se porventura os índios nos fizerem alguma vez esta injúria, tal se deve, por um lado, ao facto de serem pusilânimes, e por outro ao facto de os espanhóis não aparecerem como viajantes, mas como invasores. **A não ser que se designe Alexandre Magno como viajante[54].**

O pensamento de Francisco de Vitoria e dos mestres de Salamanca encontra amplo acolhimento entre os autores dos manuscritos que aqui publicamos, tanto em António de São Domingos, como em Pedro Simões e Fernando Pérez.

Diz, então António de S. Domingos

> Faz parte do direito das gentes poder qualquer pessoa viajar por terra alheia e negociar entre quaisquer povos, e também se quer ser cidadão em alguma cidade, contanto isto se faça sem qualquer dano ou simulação e desde que os mesmos não sejam inimigos[55].

Sublinha também Pedro Simões que importa respeitar o direito natural de sociedade e comunicação, bem como o direito ao comércio, sempre na condição de daí não haver prejuízo para os nacionais e de o mesmo ser desenvolvido de forma pacífica, considerando justa causa de guerra quaisquer impedimentos violentos a estes direitos.

---

[52] Vitoria, F. de, *De Indis*, I, 3, I.

[53] *O. c.,* I, 3, 2-3.

[54] Cano, M., *De dominio indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff. 28-40. Transcrição do manuscrito latino in *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. IX, dir. Luciano Pereña, p. 579.

[55] São Domingos, António de, *o. c.*, f.67v.

No entanto, Pedro Simões considera legítimo o monopólio comercial dos portugueses e espanhóis nas Índias ocidentais e orientais, em virtude das doações papais, na medida em que emanavam de justa causa para a proibição do comércio aos demais príncipes nas duas Índias. Invocava-se aqui a teoria do poder indireto do papa em assuntos temporais.

De facto, não tendo o papa poder temporal, tinha no entanto poder sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, por isso, "proibir aos outros o comércio com as outras nações por causa da religião"[56].

É a mesma tese que encontramos no manuscrito latino de Manuel Soares, pois entende que sendo o comércio de direito das gentes, pode o papa, com justa causa, atribuir a exclusividade a uns príncipes cristãos em detrimento de outros, atendendo ao fim espiritual:

> O papa pode, sem injustiça contra alguém, recomendar a seu talante, aos príncipes que lhe aprouver, a função da pregação evangélica entre aqueles bárbaros e, por esse motivo, sempre que se fizer mister proibir aos cristãos o citado trato comercial[57].

No mesmo sentido vai Pedro Barbosa[58]: o príncipe, com causa justa, pode apartar-se do direito das gentes, considerando a doação papal aos espanhóis e portugueses como causa justa para proibir a navegação e o trato comercial a outros príncipes e povos, na medida em que tinha em vista um direito do papa e da sua Igreja: a pregação universal.

Mais explícito, a este respeito será Frei Serafim de Freitas, no seu livro sobre o *Justo Império Asiático dos Portugueses*, publicado em Valladolid em 1625, onde dá o quadro explicativo:

> No entanto, competindo ao Supremo Hierarca da Igreja o direito e a obrigação de enviar missionários para as regiões dos infiéis, e devendo as missões para os Índios transportar-se em navios, e carecendo para isso de dinheiro, homens e armas, o que não pode de modo algum sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural, isto é, o de conseguir a conversão dos infiéis […], claramente se vê que foi lícito ao Sumo Pontífice conceder somente aos legados por si escolhidos o direito de navegação e comércio, proibindo-o aos demais, para que não perturbassem e impedissem esta conversão e os meios a ela conducentes […]. Daqui resulta que o rei de Portugal, se não enviar aos infiéis pregadores e ministros do Evangelho, não pode proibir às outras nações cristãs o comércio com eles […]. É esta só a razão suficiente por que se acha interdito às outras nações esse direito, aliás comum a todas, nos termos do Direito das Gentes[59].

## 3. A crítica da teocracia

Limitado o poder do imperador aos títulos legítimos de aquisição do poder civil, com destaque para a eleição e guerra justa, a que acrescia a herança e doação, coloca-

[56] Simões, P., *o. c.,*
[57] Soares, M., ms 2780 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), f.374.
[58] Barbosa, P., ms 2782 da BGUC, nº 49, f. 371.
[59] Freitas, Serafim de, *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625, VII, 8-9.

va-se igualmente a questão do poder e autoridade do papa para doar os domínios dos outros povos e para invocar, contra eles, o braço armado dos príncipes cristãos.

Como já vimos, para os nossos escolásticos de Coimbra e Évora, todo o poder vem de Deus pelo povo, tese que, à partida, contradizia a tradição decretalista da teocracia.

Esta limitação do poder papal, conduzida por jesuítas e dominicanos das Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Évora e Coimbra, exercia-se em plano de vincada adversidade e a este tema se dedica Martín de Azpilcueta na sua referida *Relectio* de Coimbra.

Era o caso, muito citado pelos autores desta Escola, do Bispo de Silves do século XIV, Álvaro Pais, que apoiado no cardeal Henrique Segúsio[60], sustentava a tese de que o papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual, na qual viria a basear-se uma ética colonial de conquista e subjugação dos gentios da América.

Álvaro Pais, tal como a maioria dos teocratas dos séculos XIV e XV, tinham a seu favor a interpretação mais literal[61]. da Extravagante do papa Bonifácio VIII, escrita em 1302, intitulada *Unam sanctam*. Nos termos desta Extravagante podia ler-se que "quem nega que em poder de Pedro se encontra a espada temporal, não toma em atenção as palavras do Senhor, quando disse: 'Embainha a espada?' "e, mais adiante, sublinhava Bonifácio VIII que "em poder da Igreja encontram-se tanto a espada espiritual como a temporal".

Então, para Álvaro Pais, "o papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais […] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo […]. O papa é vigário não dum puro homem mas de Deus […]; logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude <porque> Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro"[62].

A enquadrar esta plenitude do poder papal estava a tese de que o poder político provém de Deus através do papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo, ao contrário do que defendiam Vitoria, Suárez, Molina e os demais autores da Escola Ibérica da Paz.

Já quanto a Henrique de Susa (ou Segúsio), cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder civil dos infiéis, gentios e pagãos foi-lhes retirado e transferido para a o seu vigário e cabeça da Igreja[63], razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os infiéis era de todo ilegítimo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos pontos culminantes destas concepções teocráticas, no final da idade média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiasti-*

[60] Segusio, Enricus de (Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commentaria*, cap. 8, n. 14-16.

[61] Refiro a interpretação mais literal, pois os adversários da teocracia interpretavam a mesma extravagante de maneira diferente. Sirva de exemplo a *Relectio,* pronunciada por Martín de Azpilcueta em 1548, perante a Assembleia da Universidade de Coimbra, no final do ano lectivo, em que refere que o papa Bonifácio VIII queria apenas dizer que "o poder laico deve submeter-se ao espiritual quando o interesse das coisas sobrenaturais assim o exigir", *in Relectio c. Novit de iudiciis*, Conimbricae, 1548, anot. 3, 54.

[62] Pais, Álvaro*, De Status et Planctu Ecclesiae*, vol. I, INIC, Lisboa, 1983, pp. 347-45.

[63] Segusio, Enricus de (Hostiensis), *o. c.* cap. 8, n. 14-16.

*ca sive de summi pontificis potestate*[64], escrita no início do século XIV, onde defende que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconhecem o papa como instituidor são legítimos.

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder político, só existe naquela república cujo fundador e governador é Cristo, mas nada está sob o governo de Cristo se não estiver sob o sumo pontífice que é vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecem a autoridade do sumo pontífice não são legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem pode possuir legítimo domínio e por isso os infiéis não são legítimos possuidores.

Foi com base em concepções desta natureza, relativas ao senhorio universal do papa que se fundou uma linha de atuação e expansão imperial cujo melhor exemplo foi seguramente o *Requerimiento*, no qual se formalizaram as conclusões da Junta de Valladolid (1513), mandada reunir pelo rei de Espanha, Fernando de Aragão, e que constituiu, para o caso espanhol, "o manifesto da Coroa que os conquistadores deveriam ler aos índios antes da abertura das hostilidades, vindo a transformar-se na fórmula final da nova ideia de justiça colonial"[65].

Foi o conteúdo deste documento que Francisco de Vitoria rebateu ponto por ponto, seguido pelos seus continuadores dos dois lados da fronteira ibérica.

Entre os termos do *Requerimiento* constava a obrigação dos povos americanos reconhecerem o "senhorio universal do papa" no temporal e no espiritual, ou seja, nas palavras de L. Pereña: "O Requerimento proclamava o senhorio universal do papa, a doação pontifícia das Índias aos reis de Espanha e o mandato que lhes foi imposto para evangelizar e predicar a fé cristã aos habitantes das terras descobertas e a descobrir. Em virtude destes títulos – senhorio universal do papa, delegação política, única e exclusiva, em favor da monarquia espanhola e direito a evangelizar e predicar a fé católica – o imperador deveria ser reconhecido como soberano sobre os reis e caciques das Índias"[66].

No caso estritamente português não seria de mais citar aqui as concessões do papa Nicolau V, ao rei de Portugal D. Afonso V, em 1454, quarenta anos antes de Tordesilhas, na qual determinava que só os portugueses podiam navegar para as terras descobertas pelo Infante D. Henrique, confirmando ao rei de Portugal "o direito de invadir e conquistar quaisquer terras de sarracenos e pagãos, apropriando-se delas para si e seus sucessores, aplicando-as em utilidade própria, podendo reduzir os infiéis a perpétua servidão, sem que a ninguém, mesmo cristãos, seja lícito intrometer-se, sem vénia do Rei de Portugal, nos seus descobrimentos e conquistas"[67].

Mas todos os textos que aqui publicamos defendem uma tese diferente: o papa não é senhor do mundo e não pode dar aos reis peninsulares os territórios dos outros povos que nunca pertenceram aos cristãos, nem transferir para os Cristãos as suas soberanias; o poder civil vem de Deus através do povo e não através do papa; com a

---

[64] Existe desta obra uma excelente tradução em língua portuguesa: Romano, Egídio, *Sobre o Poder Eclesiástico,* trad. Boni, L.A. de Petrópolis, 1989.

[65] Pereña, L., *La Idea de Justicia en la Conquista de América*, Madrid, 1992, p. 35.

[66] I*b*., pp. 35 e 36

[67] In Santarém, Visconde de *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal*… ,vol. X, Lisboa, 1866, p. 53.

vinda de Cristo e a fundação da igreja, o poder civil não passou para as mãos do papa e dos cristãos; Cristo foi rei temporal mas de tal modo que a ninguém tirou o que lhe pertencia e não deu a Pedro as duas espadas; o papa apenas tem poder temporal direto sobre os territórios da Igreja; o papa nem sequer tem poder espiritual sobre todos os povos do mundo, mas apenas sobre os povos que pertencem ao redil da Igreja; em relação aos homens e povos que ainda não aceitaram a fé pela via do batismo apenas lhe assiste o direito de lhes anunciar pacificamente o Evangelho e apenas possui a jurisdição necessária para invocar o auxílio da espada temporal dos príncipes cristãos, a fim de remover os obstáculos que se interpuserem a este direito; o papa não possui autoridade para mover a guerra a quaisquer povos invocando o título de infidelidade ou o castigo dos pecados da idolatria e de pecados contra a natureza; o papa não possui poder temporal, mas possui poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, à luz desse direito, doar o monopólio da navegação e comércio aos legados por ele escolhidos como meios que são para o fim espiritual da pregação e evangelização.

A todos estes autores, sem exceção, impunha-se a pergunta de S. Paulo, na 1ª Epístola aos Coríntios: "Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?" (1Cor 5, 12). São Paulo aceitava o direito dos cristãos castigarem os cristãos, mas negava-lhes, como a si próprio, autoridade para castigarem "os que estão de fora", deixando a Deus tal juízo.

Esta era a pedra angular da Escola Ibérica da Paz que, com Vitoria[68] e Soto[69] em Salamanca, Molina[70] e Fernando Rebelo[71] em Évora, Suárez[72] e Navarro[73] em Coimbra, limitavam o poder da cabeça da Igreja em que todos comungavam, em nome da

[68] Diz Francisco de Vitória: "O Papa não tem poder espiritual sobre os infiéis como atestam as citadas palavras de S. Paulo (I ad Cor. 5, 12-13) "Como posso julgar os que estão de fora' " *Relectio de Indis*, I, 2, 7-9.

[69] "Ainda que nos víssemos constituídos em juízes do orbe, não devíamos castigar pecado algum dos infiéis, mas predicar-lhes o perdão de todos eles; mas nunca nos seria concedido um tal poder, pois não tem sentido um poder que não pode exercer-se […] pois contra os pagãos idólatras não podemos fazer uso da força […] e em favor desta opinião cita Santo Agostinho, no sentido que já foi por nós exposto, o texto de S. Paulo: "Como posso julgar os que estão de fora?'" Soto, D. de, *Relecciones y Opusculo*s, vol. I, Introdução e tradução de Jaime Prats, Ed. San Esteban, Salamanca, 1995, pp. 245-247.

[70] Na sua monumental obra *De Iustitia et Iure*, em que compendia as suas lições na Universidade de Évora, escreve Luis de Molina: "O papa não tem maior poder nas coisas temporais do que nas espirituais, por isso, não tem nenhum poder espiritual sobre os infiéis, pois disse S. Paulo "Como posso julgar os que estão de fora?'", Libro Primero de la Justicia, trad. castelhana Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1946, p. 435.

[71] Diz Fernando Rebelo, citando Vitoria e Martín de Azpilcueta, no seu manuscrito sobre o direito da guerra: "[o papa] não tem nenhum poder quanto a estes que não são cristãos, porque se encontram completamente fora da Igreja, como é evidente na 1.ª *Carta aos Coríntios*, 5.º capítulo, Rebelo, Fernando, *De bello*, ms. 2565 da Biblioteca Nacional de Portugal, fol. 304.

[72] "Por si, a Igreja não tem jurisdição sobre os reis infiéis, nos termos da afirmação de São Paulo "Como posso julgar os que estão de fora?". Por isso, não pode obrigá-los à conversão nem castigá-los por pecado de infidelidade ou privá-los dos seus domínios." Francisco Suárez, *Principatus Politicus* IV 8, 9, ed. crítica de E. Elorduy e Luciano Pereña, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, Madrid, 1965, p. 52.

[73] "Erra Álvaro Pais quando no livro *Status et Planctus Ecclesiae* amplia o poder do papa aos pagãos e idólatras, sobre os quais não tem nenhuma jurisdição.", Azpilcueta, Martín de, *Relectio C. Novit. De Iudiciis,* in «*Operum*» t. 2, p. 98a, nº 21.

liberdade natural dos homens e das comunidades por eles constituídas, repugnando-lhes que o Deus da paz e do perdão mandasse mover a guerra entre os que O não adoravam, derramando o sangue dos seus filhos.

E quanto ao direito e dever de predicar o Evangelho a toda a criatura, cumprindo o mandato divino, disse também o Divino Legislador que enviava os seus apóstolos como ovelhas entre lobos e não como lobos entre ovelhas.

Não significava isto que os pregadores se não fizessem acompanhar de soldados defensores, quando tal se revelasse necessário para sua defesa e conservação da fé entre os que aceitassem livremente o batismo, mas como disse o Professor da Universidade do México Alonso de Veracruz, em 1553:

> Se isto puder ser feito sem privar os infiéis do seu domínio e sem privá-los das suas terras e campos, não seria de modo algum lícito o envio de tais soldados[74].

No entanto, caso os infiéis fossem hostis aos cristãos e impedissem a pregação pela força, poderiam licitamente ser castigados por via da guerra, se necessário até à privação do domínio. Também nos casos em que existisse a certeza moral de que a conservação da fé entre os que a receberam de livre vontade não seria possível sem soldados cristãos que os defendessem, seria lícito dar aos convertidos um príncipe cristão, libertando os novos cristãos da sujeição ao anterior príncipe pagão. Mas como era comum na doutrina sobre a guerra, tal privação de domínio teria que ser feita com a *intenção* de remover os obstáculos à evangelização e conservação da fé entre os que a receberam e não por sede de poder ou cobiça.

No entanto, havia várias limitações. A primeira fora já enunciada por Francisco de Vitoria, lembrando que nem tudo o que é lícito é conveniente, por causa do escândalo que a violência gera, sendo verosímil e provável esperar que o emprego da força, mesmo que lícita, poderia nestes casos ser prejudicial à pregação, acabando por gerar não só o ódio dos vencidos, como também injustiças e rapinas praticadas em nome de Cristo. Diz então Vitoria: "Temo que tenhamos ido além do que o direito e a moral permitiam"[75].

Outra prevenção é a que vemos aqui enunciada por Francisco Suárez: a de que nos casos em que for toda a República a rejeitar a pregação aos enviados da Igreja, não se lhe pode mover a guerra, pois a mesma só seria legítima se esse obstáculo fosse representado apenas por uma parte dessa República, podendo então os cristãos presumir que a outra parte estaria receptível à pregação.

Mas o texto mais relevante neste domínio é o de António de São Domingos, um dos primeiros que, mesmo contra o fundador da Escola, Francisco de Vitoria e os seus discípulos de Salamanca, pôs em causa a legitimidade deste título de guerra, com um argumento assinalável.

De facto, este direito concedido por Cristo aos apóstolos não era um direito *completamente* natural, no sentido em que não radicava estritamente na razão natural comum a todos os homens. Francisco Suárez, aliás, explicitara-o bem, em texto escrito

[74] Veracruz, Alonso de, *De Iusto Bello contra Indos* (1553-54) *Quaestio IV, Undecima Conclusio*.
[75] Vitoria, F., *De Indis*, Op. cit., I, 3, 11-12.

durante a sua permanência no Colégio Romano, ao considerar que "este direito não é completamente natural, de certa forma é sobrenatural, e basta que assumamos a revelação e a doutrina que acolhemos, para podermos justificar de maneira suficiente o nosso direito, demonstrando também que é consentâneo à razão, assim como necessário à salvação da alma. Isto nenhuma outra seita nos pode demonstrar e é algo que para nós é evidente"[76].

Para nós poderia ser evidente, mas não o era para os gentios. De facto, Frei António de São Domingos põe diretamente em causa esse direito da Igreja, porque não era possível provar aos gentios, em termos estritamente naturais, que possuíamos tal direito, e como era com base na razão natural que primeiro comunicávamos com esses povos, não podíamos mover-lhes guerra com base em argumentos que, sendo "*consentâneos à razão*", como dizia Suárez, não eram, porém, *completamente* naturais. Ou seja, os gentios tinham direito a não se deixarem convencer pelos argumentos dos cristãos, estabelecendo-se assim o direito da guerra em plano estritamente racional.

Em conclusão, pesassem embora algumas divergências doutrinais, as naus que saíam da Hispânia, em tempos próximos e rotas distintas, deviam levar Cristo ao coração de todos os homens, convidando-os a que ouvissem a sua voz, como se lia em Mateus: "*Ide, pois, ensinai todas as nações"* (Mt 28, 19,20), porém, acima de tudo, importava respeitar a vontade do Divino Legislador: "Farás o que é justo de maneira justa" (Dt 16,20), não sendo legítimo fazer o mal para obter o bem. E caso nos não quisessem receber, não havia motivo para os subjugar, pois Cristo ensinara aos apóstolos que "Se não vos quiserem receber, ao sair de suas casas, sacudi o pó dos pés" (Mt 10), ecoando então as palavras sempre citadas de São Paulo, em todos os textos e postilas destes mestres peninsulares: «Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?» (1 Cor 5).

Não estávamos, portanto, num contexto de puro relativismo, mas de prévia opção pela verdade e consequente formulação de uma hierarquia de valores, mas por isso mesmo se dignifica e valoriza o esforço destes homens para viverem a sua verdade sem procurarem vergar os outros, respeitando a liberdade e dignidade que essencialmente definia cada homem, queridas e conferidas por Deus, no momento da criação. Era essa a primeira condição da justiça e da paz que sobre ela se ergueria.

Vale então a pena terminar estas linhas com a pergunta colocada aos seus alunos pelo catedrático Domingo de Soto, na Universidade de Salamanca em 1535, perante os relatos de ocupação do Novo Mundo pela força das armas:

> Com que direito retemos o império ultramarino recentemente descoberto? Na verdade, não sei[77].

Recibido: 15 de octubre de 2013
Aceptado: 27 de marzo de 2014

[76] Suárez, F., *De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, Roma, Universidade Gregoriana, ms. 452, ff. 365-370, quaestio 4ª.

[77] Soto, D. de *Relectio Sapientissimi Magistri Fratris Dominici de Soto…de Dominio*, Salamanca, 1535, 34,5.

**Fachada del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (Michoacán, México)**

**Patio interior del Colegio. En el centro la estatua dedicada al cura Miguel Hidalgo**

**Placa colocada en recuerdo de María Zambrano,**
**profesora en el colegio de San Nicolás de Hidalgo de abril a diciembre de 1939.**
**Está colocada en la parte alta del patio central.**

NOTAS

# 50 Años de Fondo de Cultura Económica en España. Una apuesta decidida por la Filosofía en Lengua Española

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
*Presidente de la AHF*

A la memoria de Ricardo Navarro
con mucho agradecimiento.

En reconocimiento a quienes acordaron que la
*Revista de Hispanismo Filosófico* fuera editada
por FCE-España: Margarita de la Villa,
Pedro Ribas, José Luis Abellán …

Nada sucede por casualidad

En México, a 3 de septiembre de 1934, quedó firmado el fideicomiso con el que comenzaba la vida de esta "Casa de la Cultura de México" como proyecto que daba forma empresarial a los debates y reflexiones desarrollados en las primeras décadas del siglo en torno a la construcción de América –una América– y del propio Estado mexicano. Cuando se celebraron el primer Congreso Internacional de Estudiantes y el Segundo Congreso Nacional de Jóvenes (México, 1921 y 1925) estas ideas bullían tras los nombres de Rodó, Waldo Frank, Vasconcelos (el de los años de secretario del Ministerio de Educación y Rector de la UNAM), Henríquez Ureña, Mariátegui y las que latían en la propia España, reflejadas en la obra de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* en torno a la cultura, como piedra angular en la construcción de la nación.

No es casual que Daniel Cosío Villegas, cuya paternidad es reconocida por quienes han historiado los orígenes de la que ha llegado a ser una gran empresa editorial, viajara a España con la invitación del ministro Fernando de los Ríos y propusiera a la casi recién fusionada Espasa Calpe un proyecto conjunto de difusión de las ciencias sociales. Al parecer, una reacción desabrida de Ortega y Gasset frustró la que hubiera sido una empresa común desde sus inicios. Habrían de pasar treinta años hasta que, con su propio nombre, Fondo de Cultura Económica, creara la filial española. Estábamos ya en 1963 y aún faltaba una quincena de años hasta que se aprobara la primera constitución española democrática, tras la guerra civil, y finalizara políticamente el exilio cuyos protagonistas tanto peso tuvieron en el desarrollo editorial de este proyecto, claro está, en México.

A través, pues, de un requiebro de la historia vinieron a sumarse ambos proyectos –los que habían pensado las generaciones de 1914 en España y la de 1915 en México– para la ejecución de empresas educativas y culturales que la República de 1931 dejó incompletos en España y terminaron ejecutándose en México. Esta deuda con la República española es bien manifiesta en los orígenes de algunas instituciones mexicanas y, entre ellas, en la propia editorial. Potenciaban estas ideas, provenientes de España, aquella línea iniciada por los jóvenes del Ateneo en torno a la construcción de la nación y las ideas de Sierra, Caso, el propio Vasconcelos y otros entre los que luego estarán los fundadores.

Muchas cosas habían ya sucedido, pues, desde aquel lejano 1934 en que Cosío Villegas tradujera *Trust Fund for Economic Learning* por Fondo de Cultura Económica cuando la editorial con su nombre propio llegó a España.

En realidad, vinculada a la enseñanza de la economía nació la "Casa" pues se trataba de ofrecer traducciones de los mejores textos de lengua inglesa a los estudiantes del Instituto de Investigaciones Económicas a cuya disposición se puso enseguida la revista *El trimestre económico*. Mas lo interesante de esta idea, que propiciaría paulatinamente su apertura a las ciencias sociales, a la filosofía y al arte, es que no se sustentaba en una concepción puramente técnica, y menos tecnocrática, de la vida social, sino en la muy larga tradición humanista que tenía muy presentes los fines de carácter moral y, claro está, los de carácter político.

Comenzaba así un proyecto de enorme calado empresarial cuya historia es detallada minuciosamente, en sus aspectos económicos, legislativos, de establecimientos de sedes, laborales, etc., por Víctor Díaz Arciniega[1]. Todos son muy interesantes pues ningún proyecto humano, ni los que tienen una "proximidad con la utopía" como la tuvo este, de acuerdo al título puesto por el propio Díaz Arciniega a la segunda parte de su libro, ni "La pica en Flandes", título del capítulo IX, en que se refiere a "la combinación del sueño de Andrés Bello y el espíritu de José Enrique Rodó", se lleva a cabo sin medios materiales y sin personas. El proceso fue muy complejo pero contó con dos liderazgos determinantes: los primeros años con Daniel Darío Villegas, y con Alfonso Reyes casi en el mismo plano, lo que sirvió para vincular a FCE con La Casa de España y con El Colegio de México casi inmediatamente. Pudo adquirir así el proyecto una dimensión americana –y no solo mexicana, si bien su imbricación con la construcción del Estado mexicano es bien evidente y envidiable– y tuvo, por consiguiente, desde sus inicios una doble dimensión nacional e internacional –cosmopolita– que forma parte bien reconocible de su producción editorial.

A comienzos de los años cuarenta aquel proyecto que no cuajó en Madrid en los años treinta lo hizo en México de manera plena con la presencia de los exiliados españoles[2]. Tras la puesta en marcha de Losada y el establecimiento de Espasa Calpe

[1] Díaz Arciniega, V., *Historia de la Casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1996)*, México, FCE, 1934. 2ª ed. de 1996.

[2] Es interesante recoger el juicio que sobre aquel inicial "fracaso" de colaboración, que luego terminó por llevarse a cabo de manera muy provechosa y eficaz, hace el propio Arciniega: "No es aventurado indicar que durante la primera mitad de los años cuarenta se hizo evidente que la propuesta editorial que Daniel Cosío Villegas llevó a España en 1932 resultaba entonces demasiado avanzada, aun para los promotores de la Segunda República. Diez años más tarde el propio Cosío cristalizaba con creces aquel

en Argentina, FCE se decidió a potenciar las áreas de ciencias sociales y de Filosofía. Fue en 1943 cuando aparecieron los primeros títulos y ello debe mucho a José Gaos, a Eugenio Ímaz y Wenceslao Roces[3]. Bien reconocida es su labor como traductores: "discutían algunos conceptos ingleses, franceses o italianos para los que no existía un equivalente en español. Con el tiempo, estos neologismos se fueron integrando en un listado o glosario de uso interno con objeto de emplearlos sistemáticamente" (…) "…resultaba imprescindible eliminar los préstamos involuntarios de la lengua (anglicismos, galicismos, etc.) y todos los regionalismos; en este punto el dominio de varias lenguas y el origen y procedencia de los colaboradores y miembros del Departamento Técnico permitía una mayor precisión en ese afán de universalidad"[4].

Títulos emblemáticos de aquellos primeros años son la traducción del *Leviatán* de Hobbes (Manuel Sánchez Sarto, uno de los traductores más venerados); y, junto a títulos clave de la teoría económica, los que iniciaron una biblioteca filosófica de dimensiones gigantescas: las traducciones que hizo Ímaz de la obra de Dilthey y Cassirer, junto a *Economía y Sociedad* de Weber; de *¿Qué es el hombre?* de Martin Buber; de la *Lógica* de Dewey; y de *Mimesis* de Auerbach que figura en las bibliotecas de los filósofos de toda una generación[5]. Estas traducciones no frenaron la obra de creación propia como *El pensamiento de Dilthey* (1946) o *Luz en la caverna. Introducción a las Psicología y otros ensayos* (1951). Igualmente la que realizó Wenceslao Roces de las obras de Marx (concretamente la traducción de *El capital* para FCE -de la que había traducido ya el primer libro para la editorial Cenit en 1934 (I vol.) y 1935 (II vol.)-, publica esta obra ahora para la editorial mexicana en 1946), así como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1952), los *Escritos políticos* de Humbolt y una larga lista. Traduciría, además, *El manifiesto*, *Teorías sobre las plusvalías*, *los Grundisse* y otras. ¡Qué decir de las muchas veces reimpresa y omnipresente *Paideia* de Jaeger en traducción de Joaquín Xirau! Por supuesto, la amplia lista que podría presentarse de José Gaos: *El ser y el tiempo* de Heidegger (1951), que ha visto infinidad de reimpresiones, o el *Aristóteles* también de Jaeger; de Dewey, *La experiencia y la naturaleza;* de Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, pu-

proyecto cultural que miraba de frente hacia la república de lengua española. Con esto, el concepto de modernización implícito demostraba la conveniencia impostergable de acabar con el aislamiento y combatir los nacionalismos estrechos, estériles, así como fomentar el pensamiento crítico mediante el conocimiento tanto de los clásicos como de los modernos coyunturales", p. 333.

[3] *Ib*., p. 89. Con mucho sentido trae Díaz Arciniega al recuerdo del lector la explicación de las razones de este paso, en una entrevista realizada por un reportero bonaerense a Cosío Villegas con motivo del lejano Primer Congreso Internacional de Estudiantes (México, 1921). A la pregunta de si "América puede aspirar a poseer una cultura propia" respondía Villegas: "La América Latina integra un continente de magníficas posibilidades y de grandes reservas espirituales; no estamos gastados, en cambio poseemos marcada tendencia a dejarnos dominar por la influencia extranjera, y esto es lo que debemos combatir, no desdeñando, por supuesto, la cultura de carácter universal que tiene un valor único, sino dando forma concreta a nuestras legítimas aspiraciones de llegar a poseer un plantel de intelectuales que ahonden en la psicología americana, tan rica en matices, y que vuelquen en el libro los contornos precisos de nuestra verdadera personalidad latinoamericana" (…) A propósito de una pregunta similar completaba Cosío Villegas: "Cuando América ha conquistado su independencia política y económica descubre que aún le falta la independencia intelectual. Se vive en este aspecto en una actitud de coloniaje.", pp. 89-90 y 91.

[4] *Ib.,* p. 289

[5] Traducida del alemán por vez primera en 1950, dispongo de la cuarta reimpresión de 1988.

blicadas a lo largo de los cuarenta. Por su parte, José Medina Echavarría traduce la muy importante obra *Diagnóstico de nuestro tiempo*, de Mannheim. Y de esta época es la muy influyente obra de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, publicada en francés en 1937, que vio la primera edición en lengua española en 1950, en traducción de Antonio Alatorre, uno de los más significados traductores de Fondo de Cultura Económica durante aquellos años intermedios. Por lo que ha significado la figura de Rubén Landa, profesor de tantos exiliados y mexicanos en el Colegio Luis Vives, cuando antes lo fue en Salamanca, Segovia y El Escorial, recordemos la traducción de los vols. I-III de la obra de Cole, *Historia del pensamiento* socialista, publicada en el cambio de década hacia los sesenta. Todos estos libros figuran en las bibliotecas de varias generaciones de profesores, intelectuales y personas cultas en España y en los países de lengua española, lo que da muestra de la importancia del "Fondo" en la conformación cultural, científica y filosófica en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil Española y a la segunda gran guerra así como en aquellos también decisivos para el continente americano. Y, por supuesto, esta labor ha continuado y continúa hasta el año en que se cumplen los ochenta años de la fundación de la matriz con una lista de títulos que muestra el ingente esfuerzo humano y empresarial que representa Fondo de Cultura Económica[6].

En el otoño de 1948 se produce el relevo, sin pausa, de Cosío por Arnaldo Orfila Reynald, un argentino que realizó una inmensa labor de consolidación y difusión. A lo largo de dieciocho años, hasta mitad de los sesenta, además de continuar la línea iniciada por Cosío Villegas, se produjo un incremento de la orientación americana de la editorial con la publicación de obras de autores de lengua española y fue, al final de ese tiempo, cuando se creo la filial española. La sustitución de Orfila produjo algunas convulsiones internas y escisiones que dieron lugar a la creación de la editorial Siglo XXI, y éstas se sumaron a cambios naturales en la edición y distribución que han ido cambiando progresivamente aquel culto por el libro: desde las fotocopias a las plataformas digitales. Sin embargo, nada ha modificado sustancialmente el rumbo, excepto aquello que los tiempos demandan.

Pero lo más importante de este largo y crucial periodo, desde la perspectiva de la filosofía en lengua española, fue este camino de doble sentido que supuso la expansión de la editorial a Argentina, Chile y a otros países americanos a la que se añadió el salto a España junto con la sensibilidad por la obra propia de autores americanos y españoles. Aunque lentamente al comienzo, la filial española se sumó a este proyecto, sobre todo a partir de 1973. Hasta ese momento, FCE había ido construyendo una excelente "Biblioteca Americana" con obras de Acosta, Bartolomé de las Casas, Andrés Bello, Carpentier, Pedro Henríquez Ureña, Silvio Zavala y la *Historia moderna de México,* desarrollada durante nueve años (1948-1957). Y, sin dejar de atender la obra traducida, incorporando autores como Neill o Erich Fromm, tan leídos en los sesenta, se llevó a cabo una importante labor de edición de escritores nacionales: Juan José Arreola, Juan Rulfo, Francisco Rojas, Fernando Benítez, Octavio Paz, Antonio Caso, Leopoldo Zea, O`Gorman, Carlos Fuentes junto a los españoles Cernuda y Max Aub

[6] Me remito al larguísimo capítulo del libro de Díaz Arciniega titulado "Oficio y beneficio" donde da cuenta, aunque imposible hacerlo de manera exhaustiva, de la labor traductora de la editorial, pp. 284-326.

o el argentino Borges; se desarrollaron proyectos tales como las *Obras Completas* de Alfonso Reyes y de Sor Juana, las *Memorias* de Vasconcelos, así como libros que recogían correspondencias, por ejemplo, la muy interesante de Reyes y Henríquez Ureña, en una lista que sería inacabable y que lo sería, aún más, si incluyéramos las revistas que se impulsaron en esos casi veinte años.

Desde los años cuarenta, y por medios normales, es decir, a través de la venta en librerías, pero, también, por otros que pueden ser calificados, cuando menos, de ingeniosos para salvar la censura que caía sobre aquellos títulos sospechosos de izquierdismo o relacionados con autores republicanos, fueron llegando los libros del Fondo. Mas, como señala Arciniega, "para poner los pies en España se necesitaron ¡20 años!"[7]. Fue encargada de esta tarea María Elena Satostegui, quien fuera la primera esposa de Reinaldo Orfila[8]. Se cumplía así "un viejo anhelo de la casa matriz desde sus años fundacionales". Y ello por dos motivos de naturaleza diferente: el primero quería superar el viejo "desdén colonialista" que habían rezumado las palabras de Ortega y hacerlo mediante "la capacidad intelectual"; el segundo tenía más que ver con razones económicas, pues era la manera de equilibrar la balanza importación-exportación de libros en México y España. No dejaban ambos de ser complementarios.

Todo fue bastante rápido desde el punto de vista organizativo y pronto se encontró la persona que dirigiera este proyecto: Javier Pradera[9]. Sin embargo, desde el punto de vista editorial el proceso fue mucho más lento, pues durante los primeros años solo fue posible editar la *Antología* de Miguel de Unamuno con la selección e introducción de José Luis Aranguren y aun esta obra no estuvo exenta de problemas[10]. Aranguren, que había presentado este texto como ponencia en el congreso celebrado en la Universidad norteamericana de Vanderbilt, con motivo del centenario del nacimiento del rector salmantino, fue ayudado en esta edición por José Agustín Goytisolo y por Ramón María López que realizó el apéndice bio-bibliográfico. Es el propio Arciniega quien nos recuerda los problemas que tuvo que afrontar Javier Pradera para publicar este libro y las tensas conversaciones con las autoridades de la época. Poco después sería procesado el propio Pradera tras un episodio del que da detallada cuenta en la muy larga carta dirigida a Orfila[11]. Mas lo importe residía en la función intelectual que para una generación comenzaba a representar FCE. Lo resumió en su discurso de apertura el propio Aranguren, quien intervino junto con Laín Entralgo y José Luis Sampedro en el acto: "Para nosotros, los que llamo a veces la generación del bache –los que no tuvimos edad para hacer la guerra, pero sí para que su recuerdo se nos grabara en nuestras mentes de niños– los libros del Fondo eran como globos-sondas que nos llevaban hacia desconocidos continentes del espíritu, del cual solo sabíamos

[7] *Ib*., p. 249.

[8] Vargas, Rafael, "La esencial María Elena Satostegui" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, nº 508, abril 2013, pp. 13-14.

[9] Lozano, Antonio, "Medio siglo de Fondo en España"; Estefanía, Joaquín, "Javier Pradera y el Fondo", *Ib.*, pp. 6-10 y p. 8. Ver también del mismo autor, "La educación intelectual de una generación", *El País*, 20 de noviembre de 2013, p. 29.

[10] Unamuno, m. de, *Antología*. Selección e introducción de José Luis Aranguren, Madrid, FCE, 1964. Existe edición de 2007 con un Epílogo de Pedro Cerezo

[11] Pradera, J., "Una aventura grotesca y kafkiana", *La Gaceta, o. c.,* pp. 16-17.

su existencia por nombre. ¡Y no era tan fácil encontrar los libros del Fondo! Su busca tenía toda la emoción del coleccionismo y el agridulce sabor de una semiclandestinidad, a decir verdad nada peligrosa"[12].

A Javier Pradera, quien cesó a finales de 1966, siguieron otros gerentes y personas muy reconocidas en aquellos años en torno, primero, al sesenta y ocho con la llegada de cultura francesa en grandes dosis, base de los que serían años de transformación intelectual que, después, darían paso al cambio político a mediados de los setenta. El Fondo desempeñó entonces un papel tan intelectual como simbólico, al ser casi de hecho la embajada de México en España (a partir de la muerte de Franco se restablecieron con normalidad esas relaciones diplomáticas), y apoyó desde esa posición de relevancia la avanzada cultural que llevó a la transformación de la filial española en una sociedad editorial "con facultades para distribuir (comercializar) y editar libros". Por esos años tuvo gran relevancia Federico Álvarez, figura destacada del exilio y residente en México[13] quien "era el responsable de toda la sucursal" y mantuvo su labor gerencial hasta 1983 y fue una persona clave en la consolidación de la *presencia intelectual* del Fondo tanto como en la extensión de la red comercial que alcanzó un buen número de ciudades españolas, tras Barcelona, donde FCE tuvo presencia desde 1964.

Fue, pues, a comienzos de la década de los setenta cuando la distribución de libros aumentó con títulos emblemáticos como la traducción de la *Historia de la Pedagogía* de Abaggnano y Visalbeghi, a cargo de Jorge Hernández Campos[14], al tiempo que se ponía en marcha una meta esperada: la publicación de obras y autores españoles sin que se resintiera la línea cosmopolita, mantenida por la editorial desde sus inicios.

Si revisamos el *Catálogo de autores y temas españoles. 50 años de la filial española*[15] podemos comprobar que este objetivo ha alcanzado un buen nivel y junto a escritores muy reconocidos, los filósofos e historiadores del pensamiento ocupan un espacio relevante en el Fondo. Sin ser exhaustivos, recordemos nombres y obras de interés. En primer lugar los que podemos llamar "modernos": José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, versión actualizada de su obra pionera de 1966: *Filosofía española en América (1936-1966)*, publicada entonces por Ediciones Guadarrama y Seminarios y Ediciones (1966); José Ángel Ascunce, *Eugenio Ímaz: hombre, obra y pensamiento* (1990); Manuel Cruz, *Los filósofos y la política* (1999); Carlos Gurméndez, el escritor uruguayo-español del que FCE ha publicado varios títulos de gran interés y entre los que sobresale su *Tratado de las pasiones* (1986); Pedro Ribas y Fernando Hermida, editores de *Unamuno: cartas de Alemania* (2002), fruto de una detallada investigación que servía para corregir algunos de los tópicos que han tachado a Unamuno de antieuropeo; Javier Muguerza, *Desde la*

[12] Aranguren, J.L., "Tradición y vanguardia en una obra cultural", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica,* 106, junio de 1963, p. 4. Reproducido por Díaz Arciniega, *o.c.*, p. 255

[13] En el reciente Congreso de la Asociación Filosófica de México celebrado en la ciudad de Morelia los días 7 al 12 de abril de 2014, Federico Álvarez pronunció la conferencia de apertura, "75 años del exilio republicano en México" en el coloquio sobre Pensamiento Iberoamericano que ha coordinado Ambrosio Velasco.

[14] México/Madrid/Buenos Aires, FCE, 1964. Las reimpresiones casi anuales alcanzaron la quinta al final de esa década, la que he manejado con amplitud a lo largo de tantos años dedicado al mundo educativo.

[15] México, FCE, 2013.

*perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (1990), libro de excelente éxito que ha visto cuatro ediciones y varias reimpresiones; Jesús Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, con prólogo de Carlos Thiebaut (2007); Javier Ordóñez, *Ciencia, tecnología e historia* (2003); Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano* (1994); José María Ripalda, de quien FCE ha publicado dos monografía sobre Hegel: *La nación dividida: raíces de un pensador burgués, G.W.F. Hegel* (1980) y *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel* (1993); Fernando Savater, *A decir verdad* (1987) y *Los caminos para la libertad. Ética y educación* (2000), también reeditado y reimpreso en más de una ocasión; Carlos Solís, *La medicina magnética* (2011); Eduardo Subirats, *La cultura como espectáculo* (1988); Eugenio Trías, *El último de los episodios nacionales (y otros textos afines)* (1989); y José Luis Villacañas, *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder* (1999).

No falta la edición de clásicos. En este sentido dominan más los escritores que los filósofos. Claro está, hay una edición voluminosa de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1999), y junto a Cervantes, la edición ya mencionada de la *Antología* unamuniana (1964); y algunas ediciones de la obra de José Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía* (1960) y *Meditación de nuestro tiempo: las conferencias de Buenos Aires (1916-1928)*, en edición de José Luis Molinuevo (1996); y Francisco Giner de los Ríos, *Ensayos y cartas: edición de homenaje en el cincuentenario de su muerte* (1965).

Mas hay dos apartados en los cuales el catálogo de FCE-España es especialmente casi exclusivo. El primero de ellos se refiere a los escritores del exilio. Podríamos decir que los nombres más relevantes tienen su lugar en este espacio privilegiado, desde Max Aub, que tiene publicadas casi dos docenas de obras en FCE, hasta María Zambrano, de quien fue esta editorial la que se atrevió con *El hombre y lo divino* (1955), además de la reedición de *Filosofía y poesía* (1987), una de las primeras que escribió al llegar a México en 1939. Entre uno y otro se hallan autores como José Ferrater Mora cuya *Lógica Matemática* (1955), escrita con Huges Leblanc, estudiamos personas de mi generación, allá por los finales de los sesenta. De José Gaos ya hemos citado su famosa traducción de Heidegger cuya última reimpresión en 1996 está ya hecha en FCE-España. Junto a esta traducción, ya casi emblemática, figuran casi una decena de libros del propio Gaos, de los cuales resaltan *Confesiones profesionales* (1958), *Del hombre* (1970) y *Razón y realidad en literatura* (1999); Juan David García Bacca publicó siete libros en FCE. Recordemos: *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (1963)*, Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965) y *Cosas y personas* (1977); su libro sobre los clásicos: *Los presocráticos. Jenófanes, Parménides, Empédocles, Refranero clásico griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anáxagoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kío, Demócrito*. Publicado inicialmente por El Colegio de México en 1943 ha visto después un buen número de ediciones y reediciones en FCE hasta la última en soporte electrónico ya en 2012. Y recordemos *Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo* (1983), también con varias reimpresiones. Y, finalmente, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres: mitología y teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica*, dos volúmenes aparecidos en 1988 y 1989; Francisco Giner de los Ríos Mo-

rales, el poeta de *Litoral*, que fue un colaborar directo de la editorial, ha publicado dos obras: *La rama viva (*1940), *Jornada hecha poesía* (1953). Especialmente relevante es la figura de Eugenio Ímaz, traductor, colaborador de FCE, autor de una obra importante que habrá de merecer mayor atención en un futuro próximo. Ya mencionamos su libro sobre *El pensamiento de Dilthey*, editado tempranamente por El Colegio de México (1946) y por FCE en 1979 y *Luz en la caverna: introducción a la psicología y otros ensayos* que lleva un prólogo de Alfonso Reyes y José Gaos. Editado en 1951 por vez primera, ha sido reimpreso por FCE-España en 2009. A estas dos obras debe añadirse *Topía y utopía (Ensayo y prosa varia)* (1946). Fallecido tempranamente, Eugenio Ímaz fue un traductor riguroso y un historiador relevante.

En el catálogo de FCE hay un libro bien significativo para quienes se iniciaban en el estudio de la filosofía krausista en las tempranas fechas de los años sesenta junto con Eloy Terrón quien publicó sus *Textos Escogidos* de Sanz del Río en 1968 y pocos más por aquellas fechas. Me refiero a Juan López Morillas y su libro *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual* (1956), reeditado y revisado en 1980. Profesor en Brown University, trabajó sobre este tema durante los años 1950-1951 en archivos españoles y europeos, iniciando un camino cuyos orígenes conviene recordar para saber de dónde venimos. Decía López Morillas, ya en los años cincuenta, lo siguiente: "El tema de la europeización de España no es, ni mucho menos reciente. Surge, ya claramente, en el siglo XVIII; persiste, aunque oscurecido por preocupaciones más perentorias, durante la primera mitad del siglo XIX; y encuentra, por fin, en la doctrina importada por Julián Sanz del Río la posibilidad de articularse en escuela militante. No estriba, pues, la novedad del krausismo en abogar por la europeización de España, sino en identificar a Europa con la visión racional del mundo y, de conformidad con tal identificación, en tratar de orientar la cultura española en dirección al racionalismo" (p. 129). Esta corrección al tradicional adanismo, que aún nos invade, debe ser recordada para evitar un defecto que ha sido persistente y que amenaza con impedir que nos ubiquemos correctamente en el tiempo que nos corresponde vivir y con ello legar a los descendientes un desfase o un anacronismo.

La figura de José Medina Echavarría comienza a ser reconocida tras años de silencio. El Fondo editó ya en 1943 su libro *Responsabilidad de la inteligencia: estudios sobre nuestro tiempo* con introducción de Luis Ignacio Sainz. El libro ha tenido varias reediciones hasta la publicada con motivo del 70 aniversario del exilio en la colección "Pensar en español" con un índice analítico de Javier Suberbiola.

Eduardo Nicol ha merecido una atención importante del Fondo. Nueve son las obras editadas: *Historicismo y existencialismo* (1941), *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965), *El porvenir de la filosofía (*1972), *La idea del hombre* (1977), *La reforma de la filosofía* (1984), *Crítica de la razón simbólica: la revolución en filosofía* (1982), *El problema de la filosofía hispánica* (1998)[16]. Todas las obras cuentan con reediciones abundantes. No falta una obra de Gustavo Pittaluga, el médico de origen italiano, que estuviera en el proyecto inicial de la fundación de Institutos de Higiene: *Temperamento, carácter y personalidad* (954) que cuenta con siete reimpresiones.

[16] Esta última publicada inicialmente en Tecnos, 1961.

De formación jurídica, pero formado en la órbita orteguiana, Luis Recasens Siches cuenta con cinco obras en el catálogo del Fondo. Recordemos aquí *Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho* (1945) y *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* (1956). En la misma línea de la filosofía política y jurídica el Fondo publicó la obra de Fernando de los Ríos: *Religión y Estado en la España del siglo XVI* (1957). Sevillano de origen, emigrado tempranamente a Argentina, Francisco Romero no fue un exiliado, pues residió tempranamente en el país americano; pero eso le permitió ser un puente con quienes fueron llegando, Francisco Ayala entre otros. Es autor de una *Historia de la filosofía moderna* (1959) que ha visto reediciones tanto en México como en Chile. Es un autor aún no incorporado plenamente a la cultura filosófica española.

Adolfo Sánchez Vázquez ha sido un autor muy apreciado por su talante moral y su concomitancia con buena parte de los principios fundacionales de Fondo. Seis son las obras que constan en el catálogo: *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996); *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (1999), *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos,* que lleva un prólogo de Ramón Xirau (2003); la edición preparada por la profesora de la Universidad de Málaga, María Dolores Gutiérrez Nava de su *Poesía* (2005), que incluye textos muy tempranos y *Ética y política* (2007). Todos ellos cuentan con numerosas reediciones por haber sido Sánchez Vázquez, con seguridad, de los autores más leídos en los ámbitos de la izquierda española en los años de la evolución hacia lo que se conoció como el marxismo humanista. Segundo Serrano Poncela, autor de un ensayo tan interesante como problemático, titulado *El realismo español (ensayo sobre la manera de ser de los españoles*)[17], tiene publicado en FCE *El pensamiento de Unamuno* (1953) que fue el comienzo de los estudios biográficos del rector salmantino.

De Joaquín Xirau encontramos *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (2004)[18]. Su hijo Ramón Xirau, que ha desarrollado toda su vida académica en México, cuenta con siete libros publicados en FCE. Cuando nos iniciábamos en el estudio de las relaciones entre Filosofía y Literatura e indagábamos qué se había escrito sobre esas fronteras, poco transitadas entonces, nos encontramos con su obra de los años cincuenta y sesenta y la de unos pocos más que se atrevían a caminar por senderos no trazados. Recientemente ha sido publicado *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos* (2001), selección de una trayectoria de largo recorrido.

Y no queremos dejar de mencionar otro apartado en el cual FCE tiene especial relevancia: la publicación de clásicos de los derechos de los indios americanos en las primeras décadas de la conquista. Así, por ejemplo, *Sacrificios e ideologías* de Fray Toribio de Benavente, *Motolinia* (1997); Fray Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* en versión bilingüe (1942), *Historia de las Indias* (1951), y *Tratados*, en versión de Juan Pérez de Tudela (1965); *Los mayas de Yucatán* de Fray Diego de Landa (1997), reimpreso varias veces en España. La otra cara de la conquista está representada por la obra de

[17] Buenos Aires, Publicaciones del Patronato Hispano Argentino de Cultura, 1943.
[18] Publicado inicialmente en la editorial Orión, 1946.

Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de la Indias* (1950) y *Bestiario de las Indias* (1999), reeditado en 2012 en su versión electrónica.

Estas colecciones se completan con la que FCE ha dedicado a los estudios sobre España. Son muchos, algunos de ellos emblemáticos: el ya citado de Marcel Bataillon; Carlos Fuentes, *El espejo enterrado. Reflexiones sobre España y América Latina* (1992), con innumerables reediciones y reimpresiones; del hispanista Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas* (1943), prologuista de muchos de los textos citados en el apartado anterior; Paul Preston, *España en crisis: evolución y decadencia del régimen de Franco* (1979); el volumen II de las *O.C.* de Alfonso Reyes: *Visión de Anahuac. Las vísperas de España. Calendario* (1958); y el que abrió la investigación del siglo XVIII español: Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (1957), reeditado permanentemente. Completamos este apartado con la referencia al libro colectivo, coordinado por Leopoldo Zea y Hernán Taboada: *España: la última colonia de sí misma* (2001). Este título ha representado una línea de pensamiento ya elaborada desde el exilio de 1939, y ha venido a constituir un juicio a la historia desde quienes se vieron expulsados, precisamente, por una concepción imperialista.

Sería injusto no recordar aquí la atención prestada por la editorial a la obra de los autores que han recibido el Premio Cervantes. En la colección que lleva este nombre: "Biblioteca Premio Cervantes", han sido publicados textos de 27 de los premiados hasta el momento (el premio, creado en 1976, ha sido entregado a 38 autores hasta 2013, teniendo en cuenta que en 1979 se entregó por partida doble). Nombres muy ilustres pueblan esta colección, españoles, mexicanos, argentinos, chilenos y de otras naciones americanas, de los que sobresale, para las letras filosóficas, el que fue concedido en 1987 a María Zambrano. En su discurso, que hubo de ser ya leído por tercera persona, la autora malagueña tuvo oportunidad de ofrecer una reflexión que incorporaba lo mucho que a lo largo de sus años había escrito sobre Cervantes y su famoso personaje como alegoría de la condición humana, desde su meditación sobre España. Sin duda, es ésta una apuesta emblemática por lo que significa el premio para las letras hispánicas y manifiesta la sensibilidad que la editorial ha mantenido siempre por lo mejor que se ha escrito en lengua española.

Fondo de Cultura Económica recibió en 1989 el Premio Príncipe de Asturias. Señala Díaz Arciniega que "la distinción española significa, qué duda cabe, el más valioso reconocimiento a su actividad cultural realizada a lo largo de 55 años [cuando se hizo la concesión] en provecho de los países de habla hispana"[19].

Al cumplirse los 75 años (2009), y en edición al cuidado de Marta Comesaña, FCE publicó un folleto con una selección de 75 libros representativos del trabajo desarrollado por la editorial. No faltan ahí autores como Bauman, Bachelard, Weber, Levi Straus, Kuhn, Fromm, Jung, Cassirer, Schopenhauer, Altolaguirre y otros de los recordados en estas páginas, hasta completar esa cifra de setenta y cinco. Imposible es, para

[19] Díaz Arciniega, V. *o. c.* pp. 395-396. Esta misma distinción recibió la UNAM en 2009. Se cumplían ese año los setenta del exilio de 1939 y un siglo de la refundación moderna de la "Casa de Estudios", fundada inicialmente como Real Pontificia Universidad de México por Fray Alonso de la Vera Cruz hacia 1553.

cualquier intento, rescatar toda la materialidad de una empresa que ha editado más de 6000 títulos sobre todos los campos del conocimiento y la creación humana sin eludir ninguno: de la literatura a la ciencia, de la poesía a la filosofía, de la música a la lengua, de la historia al ensayo, incluyendo la literatura para niños y jóvenes, y sin olvidar los distintos soportes, tanto los tradicionales: libros, revistas, etc., como los editados en las nuevas tecnologías… Pero sí podemos hacernos partícipes del espíritu que la ha guiado, pues son el conocimiento y la cultura los que pueden mantener al hombre como un ser libre, es decir, dotado de conciencia responsable. Como recuerda Díaz Arciniega, "No fue circunstancial la publicación del libro *Hacia un nuevo humanismo* de Samuel Ramos (1940), en el cual se formulaba una serie de ideas que subyacían en la concepción y conducta de la editorial"[20]. Efectivamente, fue ese espíritu el que trazó "una línea en el espacio", circunscrita a los "Discursos a la nación mexicana" de Antonio Caso, al espíritu de Alfonso Reyes, Henríquez Ureña y todos quienes idearon este gigantesco proyecto "humano", pues no puede otorgársele otra calificación que mejor la defina. Solo así ha sido posible aunar, en un equilibrio sólido, tantas virtudes, desde las políticas: nación y cosmopolitismo; las históricas: apertura y respeto a la tradición; hasta las morales: empresa económica y humanización de la economía.

En 1996, siendo Margarita de la Villa directora de la filial española, la Asociación de Hispanismo Filosófico tuvo la fortuna de incorporarse a esta gran historia. Fundada ocho años antes, con el objetivo de impulsar los estudios de Historia del Pensamiento Español, tan descuidados y olvidados, estaba promoviendo la creación de una revista que difundiera las investigaciones que se iban realizando. Fue, entonces, cuando tuvo la enorme fortuna –que no suerte, pues nada ocurre por casualidad– de que se encontraran personas que compartían sensibilidad por estas cuestiones, incluyendo la atención a los temas americanos. El resultado de las conversaciones y de los acuerdos inmediatos fue la edición por parte de FCE de la *Revista de Hispanismo Filosófico* que contó desde el principio, y seguramente gracias al sello editorial, con el apoyo de la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad Complutense de Madrid e, inicialmente, la Universidad de Oviedo que dejó pronto el proyecto. Más tarde se incorporó la Universidad de Salamanca, un centro de largo recorrido americanista, y la revista incluyó el subtítulo *Historia del pensamiento iberoamericano*. A las personas que concordaron *entonces*: Margarita de la Villa, José Luis Abellán, Pedro Ribas junto a la decisiva figura de Ricardo Navarro, debemos este *después*: hace de aquello diecinueve años. La revista se ha consolidado, tiene reconocimiento y lo celebramos en este número 19 con la incorporación, mediante acuerdo, del Centro de Filosofía de Lisboa y de la universidad mexicana de Guanajuato. Ser fieles a los ideales de quienes fundaron FCE, y desarrollarlos a la altura de estos nuevos tiempos, será garantía de fidelidad a las sociedades a las que nos debemos y al cumplimiento de aquella embajada entre México –Iberoamérica entera– y España –la península ibérica, en verdad, con Portugal–, pues son parte fundamental de este proyecto que es cultural, fundamentalmente y, por serlo, alcanza una dimensión claramente social.

[20] *Ib*., p. 328.

# Eugenio Ímaz: un filósofo reunido

RAMÓN ÍMAZ FRANCO
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

*De los dioses: el tener buenos abuelos*
(M. Aurelio, *Med.,* L. I, 17)

A tres años vista, seguimos hoy celebrando la aparición de las *Obras reunidas* del filósofo donostiarra Eugenio Ímaz Echeverría (San Sebastián, 1900-Veracruz, 1951), publicadas en dos volúmenes por El Colegio de México (2011)[1], con ocasión del sesenta aniversario de su fallecimiento, uno de los dos hogares intelectuales del pensador durante su destierro mexicano. Dos tomos en los que se recoge la práctica totalidad de su producción original ordenada conjugando criterios cronológicos y temáticos. Bajo el encabezamiento de «Ensayos y notas», el primero de ellos (691 pp.) se inicia con los escritos (ensayos, presentaciones, introducciones, etc.) correspondientes al periodo anterior a la Guerra Civil española (1933-1936) agrupados bajo tres epígrafes que identifican las revistas en las que publicara Ímaz: *Cruz y Raya*, de la que fue secretario, *Diablo Mundo* y *Revista de Occidente*. A éstos les siguen una nueva edición de su obra *Topía y utopía*[2] así como de la póstuma *Luz en la caverna*[3], entrambas, recopilaciones de textos breves y misceláneos. El volumen se cierra con unas «Páginas adicionales», en las que se incluyen otros textos de muy diversa procedencia e índole (*España peregrina*, *Letras de México*, *Cuadernos Americanos*, etc.), y con dos entrevistas periodísticas de gran valor. En el segundo (571 pp.) se agrupan las obras del filósofo relativas a las dos principales áreas de estudio y dedicación intelectual durante la última etapa de su exilio americano: el pensamiento del portentoso erudito y pensador historicista alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911) y la Psicología (dos campos, como se sabe, íntimamente relacionados). Abre este libro *Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación*[4], trabajo que anticipa *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*[5], la obra imaziana más académica y orgánica, que le sigue[6]. A

[1] Las referencias de localización de las acotaciones de este texto se consignan con las iniciales OR seguidas de indicación de volumen (I/II) y de las páginas correspondientes.

[2] Primera edición en FCE, 1946.

[3] Primera edición en FCE, 1951.

[4] Primera edición en El Colegio de México, 1945.

[5] Primera edición en El Colegio de México, 1946.

[6] Éste es el texto crítico-filosófico más importante de Ímaz. Para calibrar su valor, Javier Garciadiego, introductor de estas *Obras reunidas*, se hace eco de las palabras del historiador exiliado José Miranda, quien ya avisaba en 1951 de que se trataba de «el primer gran estudio sistemático sobre Dilthey hecho por un pensador hispanoamericano» («Presentación», OR, I, pg. 28), un juicio que en el momento presente se nos antoja ya un tanto parco si atendemos al parecer de otros estudiosos. Así, por ejemplo, Alain Guy constata a este respecto que «Obsérvese que en la fecha de su aparición, *El pensamiento de Dilthey* fue la primera obra del mundo en tratar el conjunto del diltheyanismo» (*Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1985, pg. 485).

continuación, y bajo el epígrafe de «Otras páginas sobre Dilthey», se presentan al lector otros trabajos menores sobre el pensador germano, sección que deja paso a unas finales «Páginas sobre Psicología» que albergan todo lo publicado por Ímaz sobre una disciplina a la que consagró buena parte de su actividad docente en América. Como anexo, se aporta una «Bibliohemerografía» a cargo del profesor José Ángel Ascunce, un recurso crítico-bibliográfico de gran valor que se ve potenciado por la acertadísima inclusión en cada uno de los volúmenes de un «Índice onomástico», herramienta que agradecerán, sin duda, todos los interesados en la obra y el pensamiento de Ímaz.

El panorama o cuadro general que de la producción original del pensador vasco nos ofrecen estas conmemorativas *Obras reunidas* puede calificarse, sin duda, de muy satisfactorio. La razón principal que sustenta este juicio reside precisamente en el principal criterio de ordenamiento seguido por los editores para organizar una obra tan diversa y miscelánea: el cronológico (el segundo volumen, pese a ser temático, apenas supone ruptura alguna de la secuencia temporal establecida por el primero). ¿Por qué? El hecho es que, si de cualquier escritor cabe decir siempre que *su propia vida* constituye, de alguna manera, un trasfondo de sentido de sus propios textos, relevante, por lo tanto, para su completa inteligibilidad, en el caso de Ímaz esto se destacada de manera eminente: *primus inter pares*. A nadie se le escapa hoy que, en su caso, la pluma siguió siempre muy de cerca, si es que no se confundió con, la derrota marcada, las más de las veces a duro golpe de timón, por su decurso vital. No es sólo que *su propia vida* se vea reflejada en o se exprese en sus páginas, ni tampoco que determine la orientación y el tenor de las mismas, sino que es *su propia vida* la que constituye el gran motivo intelectual inmediato de todas ellas. Podríamos hablar aquí de un motor consciente cuyo alcance sólo puede colegirse si se tiene presente el sentido radical que para Ímaz albergó la palabra *vida*, mucho más hondo, no ya del que comúnmente pueda sugerir el mero término, sino, incluso, del propuesto por algunos conceptos que elaboraran ciertos pensadores coetáneos suyos bien conocidos: la *propia vida* como un *deberse* no sólo «a sí mismo o a sus padres, o a sus compañeros o correligionarios, sino, primordialmente, a la comunidad humana»[7]. La *vida* como imperativo ético de humanidad. Desde luego, con una *consciencia* vital así, sobra todo comentario. Así pues, como observamos, el orden cronológico seguido por estas *Obras reunidas* no ha podido ser más acertado, haciendo justicia al motivo vital de Ímaz, cuya traza el lector puede seguir linealmente en el tiempo a lo largo de sus obras, captando la dinámica unidad de fondo. Como se ha apuntado más arriba, el segundo volumen, aparentemente organizado sólo por "tema", en modo alguno desdibuja esta pintura. Todo lo contrario. En realidad, aquí no estamos más que ante un nuevo capítulo-expresión, el último de su vida, más extenso y concentrado, del motivo aludido, aquél en el que Ímaz quiso y pudo invertir sus últimas energías como escritor. Las que le restaron antes de que aquélla, *su propia vida*, acabara por devorarlo. Aunque no lo parezca a primera vista, todas las páginas poseen aquí cierto regusto testamentario, hecho que nos revela su idoneidad para captar lo nuclear del pensamiento del autor[8].

[7] Imaz, E., «España y la cultura», *Luz en la caverna*, OR, I, p. 487.

[8] En el ejemplar del segundo volumen al que hemos podido tener acceso observamos la existencia de un grave error de encuadernación entre las páginas 98 y 159 (*El pensamiento de Dilthey*), lapso en el que

Una de las primeras sensaciones que puede transmitir al lector no avisado la edición de *Obras reunidas* –posiblemente *completas*– es lo reducido de su conjunto, sugiriendo el retrato de un escritor escasamente prolífico. De ser así, la impresión no es engañosa. En comparación con otros pensadores que compartieron su misma circunstancia histórica, y a tenor de lo que hoy conocemos de su potencial intelectual, Eugenio Ímaz produjo muy poco (evidentemente, si se descarta como "obra propia" sus cuantiosas traducciones). La razón de este hecho merece un apunte clarificador: habitualmente se ha dado cuenta del mismo recurriendo al lugar común de que sus labores como traductor, todo lo comprometidas y excelentes que se quiera, no dejaron de ser más que una dedicación de mera subsistencia que copó un tiempo que él hubiese preferido consagrar a "sí mismo". Aunque sea difícil negar esta evidencia, sin embargo, aquí también es posible que haya algo más. Javier Garciadiego, a cuyo cargo está la introducción de *Obras reunidas*, así lo sugiere en el título de su presentación, estableciendo una comparación, como poco, curiosa: «Eugenio Ímaz: el Sócrates del exilio. Breve semblanza biográfica»[9]. Ni que decir tiene que al aludido no le hubiese agradado lo más mínimo un paralelismo tan altisonante, empero, aunque resulte excesivo, el parangón puede que se ajuste bastante a la realidad. En efecto, contamos con numerosos testimonios de que Ímaz no mostró nunca demasiada inclinación hacia las labores académicas y eruditas, de que era un pensador más dado a la palabra viva que a la letra o al discurso *ex cathedra*, por así decirlo, más al ágora que al púlpito e, incluso, más a la reunión de amigos, al conventículo íntimo de ideas, que a la plaza pública. Una preferencia con la que a todas luces casa el estilo de su prosa, la cual, sin rehuir la profundidad, resulta muy poco magistral, antes bien, posee el tono del discurso hablado, aquél que persigue a cada instante el fogonazo espoleador del apotegma interrogador, más cercano, sin duda, a las revueltas mayéuticas del gran ateniense. Que a Ímaz le costaba escribir, invirtiendo mucho tiempo en la redacción de sus propios textos es un hecho conocido que añade verosimilitud a este "socratismo" insinuado por Garciadiego. Un modo de ser filosófico que, si benefició a quienes lo conocieron y trataron, nos privó a las generaciones futuras de poder contar con un volumen más extenso y clausurado de obras originales.

Dejando a un lado impresiones generales, es menester referirse también a otros dos aspectos de esta edición de *Obras reunidas*, sólo en apariencia, meramente formales y secundarios. El primero de ellos, la sobria belleza de la misma, que a buen seguro hubiese hecho las delicias del autor, poco dado a la alharaca sapiencial y con un sentido del pudor que le hizo siempre desdeñar toda profusa demostración y pavoneo del intelecto –«Ímaz no fue nunca solemne ni pedante»[10]– para él, todo un indicio de pobreza

---

la paginación se halla completamente trastocada, entorpeciendo notablemente la lectura. A pesar de haber podido constatar la repetición de este mismo fallo en otros tomos, desconocemos el alcance del mismo, i. e., si afecta sólo a algunos números o a toda la tirada de la obra.

[9] Las principales fuentes de este preámbulo son Ascunce, J. A., *Topías y utopias de Eugenio Imaz. Historia de un exilio*, (Barcelona, Anthropos, 1991) y los repositorios documentales de El Colegio de México y del Fondo de Cultura Económica (OR, I, p. 28, n. *).

[10] Moreno Villa, J., «Amistades literarias mexicanas y extranjeras», *Novedades, apud Recopilación de artículos y notas sobre la muerte de Eugenio Ímaz*, México, ILSA, p. 32. Los testimonios en este sentido podrían multiplicarse cuantiosamente.

de pensamiento. No se trata, insistimos, de una cuestión menor. Se corresponde con la manera de conducirse en la vida de Ímaz, caracterizada siempre por lo ahorrativo, y hasta austero, por lo contenido y conciso en todo (excepción hecha de las relaciones de amistad), también en sus palabras y en sus expresiones[11]. En este sentido, no es exagerado afirmar, incluso, que su vida tuvo algo de ascética, incluida su muerte auto-inflingida, parte y parto de ella, un acto, quizá, de apocamiento purificador, de abreviación y aligeramiento de las ampulosidades ofuscadoras del mundo. Sin duda, es de lamentar que el precio de los dos volúmenes de *Obras reunidas* no armonice nada con la sobria hermosura de su composición. Todo un signo de los tiempos que nos hace dudar de un pronto cumplimiento del desiderátum expresado por los editores en la «Nota previa» en cuanto a un fácil acceso del «lector contemporáneo» a los textos de Ímaz.

La segunda de las cuestiones "menores" apuntadas posee mayor relevancia. Nos referimos al mismo título de *Obras reunidas*. Ni "completas" ni "antológicas". La elección de la palabra resulta, a todas luces, acertada. La dispersión de los escritos de Ímaz, favorecida por su propia naturaleza, en su mayor parte breves y misceláneos, y apuntalada por la temprana muerte del autor, justifica, sin duda, la cautela de El Colegio de México a la hora de eludir el calificativo de "completas", prevención que se explicita en la «Nota previa» con el siguiente descriptor: «toda la obra accesible e identificable»[12]. Por otro lado, la evidente "casi completitud" de las mismas hace inasumible el empleo de "antológicas"; si bien, en este punto es preciso introducir una apostilla: el reconocido compromiso de Ímaz con su pluma, que hizo que jamás escribiese una sola línea a beneficio de inventario, confiere a todas sus páginas el potencial marchamo de lo seleccionable, algo de lo que se percatará todo aquél que se sumerja en ellas. Apenas encierran bajadas de tensión; en todas, la partitura del pensamiento de Ímaz se mantiene sin apenas altibajos en un mismo nivel de calidad y representatividad.

El título de *Obras reunidas* no sólo hace justicia a los escritos compilados, también al autor. ¿En qué sentido? Si se nos disculpa el empleo del término, podemos decir que "soteriológico", es decir, salvífico. Lo que pretendemos decir con esto es que, de alguna manera, este mismo encabezamiento manifiesta o expresa a la perfección la importancia decisiva de la publicación, primero, como coronamiento del proceso histórico de recuperación de la memoria, una de las figuras señeras del exilio filosófico español de 1939 y, segundo, como salvaguarda de su legado intelectual. En efecto, por un lado, estas *Obras reunidas* constituyen la culminación de un largo proceso de rescate del olvido en el que cayó el filósofo tras su prematuro fallecimiento en 1951. Dejando a un lado la temprana aparición póstuma de *Luz en la caverna* así como la reedición en 1979 de *El pensamiento de Dilthey*,[13] entre dicha fecha y finales de la década de los años 80 del siglo pasado sólo contamos con una obra de relevancia que mencione a Ímaz, la pionera *Filosofía española en América, 1936-1966* del profesor

[11] A modo de ilustración significativa, no está de más aludir aquí a los *Breviarios* del FCE, colección de libros de bolsillo a la que Ímaz contribuyó con cuantiosas traducciones durante su etapa mexicana y cuyo nombre pudo haber sido propuesto por él mismo.

[12] OR, I, pg. 11.

[13] Además, por supuesto, del grueso de sus traducciones, que siguió reeditándose.

José Luis Abellán[14]. Fue este trabajo aislado, valioso por su excepcionalidad más que por la repercusión que alcanzara en su momento, el que, no obstante, puso las bases de lo que habría de llegar dos décadas más tarde con las impagables investigaciones y publicaciones de José Ángel Ascunce e Iñaki Adúriz en España. A ambos debemos, aparte de la reedición prácticamente completa de la obra de Ímaz,[15] la publicación de su primera y, hasta la fecha, única biografía,[16] así como de uno de los primeros estudios sistemáticos sobre su pensamiento[17]. Toda una laboriosa empresa de recuperación a la que no tardó en sumarse tímidamente el Fondo de Cultura Económica[18] y que tuvo su broche de oro en un congreso internacional celebrado en el campus donostiarra de la Universidad del País Vasco con ocasión del primer centenario del nacimiento del filósofo (*Eugenio Ímaz en su centenario: San Sebastián, 1900-Veracruz, 1951*[19]). Si a partir de este instante puede decirse que la figura y la obra de Ímaz dejaron de ser desconocidas, despertando el interés de numerosos investigadores y estudiosos, con todo, la escasa incidencia de esta restauración al otro lado del océano, principalmente en lo que a la reedición de su obra se refiere[20], llevó a El Colegio de México a plantearse la posibilidad de volver publicar todos sus escritos en una obra conjunta, proyecto que ha acabado materializándose en las presentes *Obras reunidas*, una realización editorial merced a la cual –si es cierto que toda memoria es "reunión" y toda "reunión", memoria– hoy podemos afirmar que el olvido de Ímaz ya es, definitivamente, cosa del pasado. Por otro lado, como decimos, esta nueva edición de sus textos, reunificados y reordenados, ha venido a apuntalar definitivamente la preservación de su legado intelectual, mérito que debe atribuirse a la constitución de un genuino conjunto o corpus, algo no enteramente alcanzado por las ediciones de Ascunce y Adúriz. Ímaz dejó su obra inconclusa y dispersa. En el momento presente, para lo primero ya no hay remedio, para lo segundo, sí. Si se nos permite la imagen un tanto macabra: sus *Obras reunidas* han acabado por rescatar también al pensador de su estado de descomposición, dándole nuevo cuerpo, resucitándolo efectivamente para los tiempos venideros.

Aunque no sea éste el lugar ni el momento de profundizar en el pensamiento de Eugenio Ímaz, cuyas coordenadas filosóficas podrían referenciarse con unos cuantos

[14] Madrid, Guadarrama (Seminarios y Ediciones), 1967. Obra con una segunda edición muy modificada en 1998: *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*, México, FCE.

[15] En *Topía y utopía. Eugenio Imaz II*; edición y prólogo de José Ángel Ascunce, San Sebastián, Mundaiz, Universidad de Deusto, 1988; *Luz en la caverna. Eugenio Imaz III*; edición y prólogo de José Ángel Ascunce, San Sebastián, Mundaiz, Universidad de Deusto, 1988; *La fe por la palabra. Eugenio Imaz I;* edición y prólogo de José Ángel Ascunce, San Sebastián, Mundaiz, Universidad de Deusto, 1989; *En busca de nuestro tiempo. Eugenio Imaz;* edición y prólogo de Iñaki Adúriz, San Sebastián, J. A. Ascunce Editor, 1992.

[16] Ascunce, J. A., *Topías y utopías de Eugenio Imaz. Historia de un exilio;* Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.

[17] Adúriz, I., *Eugenio Ímaz: una filosofía de la vida. Conciencia y espiritualidad*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 1995.

[18] Con Ascunce, J. A. (compilador), *Eugenio Imaz: Hombre, obra y pensamiento;* Madrid-México, FCE, 1990.

[19] Las actas de este congreso fueron publicadas por la Editorial Saturrarán con el título de *Eugenio Imaz. Asedio a un filósofo* (José Ángel Ascunce y José Ramón Zabala [Coordinadores], San Sebastián, 2002; 398 pp).

[20] Así se reconoce en la «Nota previa», OR, I, p. 12.

términos generales orientadores (humanismo, personalismo, espiritualidad, historicismo, republicanismo, etc.), a modo de conclusión de estas líneas es preciso incidir en uno de los elementos medulares de su biografía intelectual. Nos referimos a algo que tanto su vida como su obra ponen de manifiesto como una de las constantes de su universo mental: su permanente *conciencia de ruptura o desagarro*. Ésta, alimentada personalmente desde su más tierna infancia y que alcanzó escala abismal con ocasión de la Guerra Civil española y el posterior exilio[21], constituyó el leitmotiv fundamental de todos sus quehaceres filosóficos, todos ellos dirigidos a dar con alguna una gran vía de síntesis conciliadora. No le fue posible, aunque entreviera una posibilidad, siquiera programática, en las ideas de su adorado Dilthey. Sus palabras en relación con el historicismo del alemán no pueden resultar más reveladoras:

> «No se trata de *superar* el historicismo, sino de *hacer* un buen historicismo. Un historicismo que, en fin, conciliara la filosofía y la historia, los filósofos e historiadores, lo universal con lo concreto: un historicismo que curara nuestra *consciencia desgarrada*, estableciendo la unidad de la experiencia humana y haciendo llevadero el problema del mal por el poder tranquilo que sobre él nos diera. Es el historicismo hacia donde apunta –"No veo la meta, no sé si llegaré a ella"– y para el que ha abierto tan profundo surco nuestro Dilthey»[22].

Esperemos que, al menos de manera póstuma, estas *Obras reunidas* de Ímaz puedan servir también para suturar un tanto las profundas heridas del pensador donostiarra. Sea así o no, en cualquier caso, el lector hallará en ellas al filósofo nuevamente reunido. Un pensador que, de tan apegado al suelo, salió despedido hacia el éter, no en montura clavileña sino, parafraseando al propio Ímaz, en cohete "que echa chispas". No pudo ser de otro modo; a los genuinos aventureros del pensamiento la tierra siempre se les antojó cielo.

[21] Sobre la crucial relevancia intelectual de la guerra en el pensamiento de Ímaz véase el iluminador artículo de Antolín Sánchez Cuervo, «Eugenio Ímaz y la guerra contra la guerra.», *Arbor*, CSIC; Vol. 185, Nº 739 (2009); 1035-1044.

[22] *El pensamiento de Dilthey*, OR, II, pp. 404-405.

# Carlos Blanco Aguinaga (1926-2013). In memoriam

MARI PAZ BALIBREA
*University of London*

Carlos Blanco perteneció a la llamada segunda generación del exilio republicano, la de quienes huyeron de España al final de la Guerra Civil siendo niños. Nueve años tenía Blanco cuando cruzó con su familia la frontera francesa desde su Irún natal y doce cuando, con otros muchos refugiados españoles, huyó en barco a México, instalándose con su familia en la Ciudad de México. Se licenció en literatura por la universidad de Harvard y se doctoró en la UNAM. Su docencia universitaria se desarrolló mayormente en los Estados Unidos, en particular en la Universidad de California, San Diego, donde ejerció como catedrático de Literatura Española desde 1964 y hasta su jubilación en 1994. Aunque volvería a España en numerosas ocasiones y la convertiría en el centro de su quehacer investigador, nunca tuvo pasaporte español.

Es así que la guerra condicionó definitivamente su ciudadanía pero también su pertenencia a una identidad exiliada, definida a partes iguales por la derrota y por el orgullo de haber participado en la Guerra Civil del lado de la ética y la razón democráticas, en las que se preserva lo más admirable de los valores del exilio republicano. Creo que esos principios le inculcaron la creencia, que caracterizó su vida, en la solidaridad, la justicia y en la necesidad de la lucha política e ideológica para ganarlas. Los años de formación en México permitieron que encontrara continuidad en él un entendimiento democrático de la realidad que el triunfo del franquismo truncó para millones en España. En el mítico Instituto Luis Vives de la Ciudad de México recibió una educación humanista y laica que pronto evolucionaría hacia posturas marxistas, las que dan la clave de su posición política y de su visión crítica de la cultura. Su estatus de exiliado republicano le abrió las puertas de la universidad americana, donde el campo del hispanismo había crecido desde los años cuarenta con la presencia de ilustres intelectuales liberales del exilio como Pedro Salinas, Jorge Guillén, Américo Castro o Vicente Lloréns, quienes recibieron al brillante Aguinaga con los brazos abiertos. Pero, en tanto que especialista en la literatura contemporánea española –su tesis había versado sobre "el Unamuno contemplativo"–, Blanco se negó a ceñirse a asuntos filológicos. Muy pronto sus publicaciones empezaron a mostrar una preocupación por la intersección entre literatura e historia que revelaba en definitiva una creciente radicalización política y filosófica hacia el marxismo que desde entonces le definiría. Por ejemplo, su trabajo sobre los orígenes políticos radicales de los miembros de la Generación de 1898, bastión del canon literario y frecuentemente instrumentalizado durante la dictadura para acomodar ideas sobre la nación, constituyó en el momento de su publicación, 1970, una de las intervenciones más innovadoras y atrevidas en el campo de la crítica literaria. Sus estudios sobre Galdós, Unamuno y toda la generación del

98 vienen a modificar en España un campo dominado por visiones conservadoras del canon literario. Su visión de España desde fuera de España es decisiva para entender el alcance de sus aportaciones a la interpretación de la Generación del 27, en particular su trabajo sobre Emilio Prados, pero también del realismo crítico en la España franquista y su posterior rechazo, a través de la obra de Blas de Otero, Juan Goytisolo y Juan Benet y, finalmente, de la literatura de la democracia. De los años de formación en México le queda una vinculación indeleble a América Latina, que da fruto en trabajos importantes, aunque más puntuales, sobre Octavio Paz, Carlos Fuentes, Sor Juana Inés de la Cruz y José Martí, entre otros.

Es cierto que el entorno académico y extra-académico que se vivía en los Estados Unidos desde los años sesenta invitaba a acercamientos eminentemente políticos y ello ayuda a explicar su giro político, pero creo que más que un origen fue para él un canal a través del cual encontró expresión una sensibilidad hacia lo histórico-crítico que Blanco llevaba en su ADN de exiliado. Su compromiso con el pensamiento crítico lo entiendo como vinculado a un hábito adquirido de pensar desde los márgenes y de sospechar de los discursos hegemónicos, que es la marca del exiliado político.

El prestigio de su biografía explica la acogida que tuvo entre los universitarios antifranquistas en los 60, a los que contribuyó a formar política e intelectualmente en sus estancias como catedrático visitante en la Universidad Complutense, en tanto que director del programa de educación en el extranjero de la Universidad de California en Madrid. Una vez en democracia, Blanco Aguinaga fue en los años 80 uno de los pocos intelectuales elegidos por el gobierno del PSOE para materializar un gesto de recuperación del legado cultural del exilio republicano para España, de cuando data su periodo más estable de relación con la universidad española, como co-fundador de la Universidad del País Vasco en Vitoria.

De vuelta a California participó en las luchas del movimiento estudiantil y de los derechos civiles, demostrando que su compromiso no se limitaba a la política intelectual. Como tal, dejó una marca muy duradera en la historia de las universidades americanas a través de su trabajo como co-fundador y director del Programa de Estudios del Tercer Mundo y de una de sus facultades. Promocionó, desde estos cargos, la presencia de las minorías raciales en los campus universitarios, escasísimas y segregadas en ese tiempo, así como la de sus historias y culturas en los temarios docentes y las disciplinas. Ello tuvo su no pequeña repercusión en el mismo campo del hispanismo. Carlos Blanco Aguinaga es uno de los primeros "peninsularistas", como se llama en Estados Unidos a los especialistas en España, en apoyar activamente el desarrollo, en departamenos de español, del estudio de América Latina y los estudios chicanos y latinos. Para que se entienda: no tuvo inconveniente en cuestionar la hegemonía de los estudios sobre España, su propio campo, dando carta de relevancia a otras áreas del hispanismo.

Yo le conocí como estudiante de doctorado en San Diego, ya acabando su carrera docente, y tuve el honor de ser una de sus últimas alumnas. Aunque llegué a San Diego directamente, procedente de Barcelona, y mi educación hasta el momento había sido completamente española, Carlos Blanco Aguinaga fue la primera persona que me dio clases sobre la guerra civil española y su exilio. No era yo una excepción, más bien parte de una generación que creció durante la transición a la democracia, cuando no se

hablaba de la Guerra Civil porque se aceptaba que revisitarla, o bien ponía en riesgo al país de repetir su pasado más traumático o, sencillamente, había dejado de tener ninguna influencia en el presente. Tener a Blanco Aguinaga como profesor y luego como director de mi tesis doctoral me convirtió en investigadora y profesora, pero también cambió definitivamente la forma en que, desde entonces, entiendo la historia de España y mi relación con ella.

Como intelectual del exilio republicano, Blanco ha sufrido la característica marginación historiográfica de los que no pudieron pertenecer a la tradición cultural de un solo país. Aunque la mayor de parte de su trabajo crítico y de creación literaria está publicado en España, su difusión se ha visto perjudicada por la idiosincrasia de la posición de Blanco: un autor que no vive en el país, cuyos temas desbordan el ámbito nacional y poco tienen que ver con los de quienes serían sus compañeros de generación en España: la llamada generación del medio siglo, con una presencia no continuada en la universidad y en la vida pública española. Las mismas problemáticas se repiten en México, donde sí compartió experiencias e intereses generacionales muy relevantes con otros niños del exilio republicano convertidos en creadores literarios: José Pascual Buxó, César Rodríguez Chicharro, Tomás Segovia, Luis Rius, entre otros. Sin embargo, su temprana marcha a los Estados Unidos truncó también esta filiación. Es en "su" literatura donde más se explicita la presencia del exilio como conformadora de una visión angustiosamente desplazada del mundo. Crisis de identidad y destierro –y con ellas memoria, distancia y ausencia– están presentes en novelas y relatos como *Un tiempo tuyo*, *Carretera de Cuernavaca*, *Esperando la lluvia de la tarde* o *En voz continua*. Sin embargo, es necesario reivindicar ese margen como un valor, porque en su ir y venir hizo posible una trayectoria extraordinaria en la que se retroalimentaron vocación crítica y literaria, convicción política y extraordinarias circunstancias históricas. Testimonio de ello son sus apasionantes memorias en dos tomos, *Por el mundo* (2007) y *De mal asiento* (2010). Su posición gozne hizo posible una tarea político-intelectual transnacional que la convierte en excepcional. El valor de su legado merece que reconsideremos los moldes taxonómicos que aplicamos, a veces sin reflexionar, para catalogar y valorar lo que de importancia hay en la producción cultural, intelectual y política de quienes vieron condicionadas sus vidas por la necesidad de exiliarse de España al fin de la Guerra Civil.

# Carlos París: In memoriam[1]

DIEGO NÚÑEZ RUIZ
*Universidad Autónoma de Madrid*

Llegué a Valencia a finales de septiembre de 1961 para iniciar los estudios en Filosofía y Letras. Entonces, los dos primeros años de la carrera eran comunes a todas las especialidades: en el ámbito filosófico, en el primero existía una materia de "Fundamentos de Filosofía"; y, en el segundo, otra de "Historia de los Sistemas Filosóficos". Yo iba equipado, entre otras cosas, con el manual de Millán Puelles, que un amigo malagueño me había prestado tras usarlo él en Madrid. Con la mejor intención, me dijo al dármelo: "Ya verás lo útil que te va a resultar para pasar *Fundamentos*". Para aquéllos que no llegaron a conocerlo, hay que decir que el libro de Millán se movía dentro de la Escolástica más pura y dura. Mas a la semana de estar en Valencia, un compañero del Colegio Mayor San Juan de Ribera de Burjasot, donde residía, que ya había terminado el primer curso, en un gesto de insólita solidaridad con un "novato", me facilitó el programa de "Fundamentos", cuyo autor –me comentó– era un catedrático "interesante" que no hacía mucho había llegado a la Universidad valenciana y que tenía por nombre Carlos París. Yo lo estuve hojeando detenidamente, y aquello, para mi sorpresa, era otro mundo; no tenía nada que ver con la Escolástica, en la que había estado sumergido durante el Bachillerato. Había temas de lógica "moderna", temas de índole antropológica, temas que relacionaban la filosofía con la ciencia y con la técnica (Carlos París había publicado ya *Física y Filosofía*, *Ciencia, conocimiento, ser* y *Mundo técnico y existencia auténtica*), temas, en fin, en estrecha vecindad con la sociedad y con la ciencia que se movía a nuestro alrededor. Era, en suma, un programa muy sugestivo y eficaz incitador de inquietudes filosóficas. Nunca olvidaré que en este primer curso entré, por ejemplo, en contacto con un concepto, que me impactó grandemente, como fue el del "racionalismo prometeico", una de las ideas más fecundas, en mi opinión, del pensamiento de Carlos París, que resulta de una gran utilidad y de una extraordinaria rentabilidad para comprender el verdadero espíritu de la cultura moderna. Asimismo, la noción del hombre como "animal cultural" encerraba una gran proyección antropológica. Honda huella dejaron también en mí ese curso su valoración de la historia del pensamiento español, sin anteojeras ideológicas; su crítica de la actitud gratuita y un tanto esnobista de importar pensamientos foráneos, aun cuando la operatividad de tales pensamientos en nuestro contexto nacional fuera más que discutible; o su visión de Unamuno desde perspectivas entonces poco transitadas. Su papel renovador de la arcaica situación filosófica en la España de la época era incuestionable.

[1] No queremos hacer aquí una biografía intelectual de Carlos París en sentido estricto, que por lo demás es fácil encontrar en otros sitios. Él mismo ha dejado escritas unas *Memorias* publicadas y una biografía solvente en el blog que mantuvo en Internet. Sólo queremos hablar de los perfiles de su personalidad que nos ha tocado vivir más de cerca, en definitiva, de recuerdos personales.

Por razones familiares, al terminar el segundo año de Comunes, hube de venirme a Madrid, y fue en la Universidad Complutense donde cursé la especialidad de Filosofía. La añoranza de la experiencia valenciana me invadía a menudo. La estancia en la Facultad de Letras supuso de nuevo la más rotunda inmersión en la Edad Media. Y esto no es ninguna expresión metafórica, sino la más cruda realidad. En Lógica había que estudiar el manual del Padre Gredt, que estaba escrito en un latín macarrónico; en Historia de la Filosofía reinaba Muñoz Alonso, gran cínico y gran malabarista de conceptos, que daba la impresión de que se había hecho agustiniano para, con la coartada de la intuición, no tener que estudiar. Así podía compatibilizar la cátedra con la Dirección General de Prensa y con su alto puesto en Sindicatos. En Metafísica, nos encajamos en junio sin haber pasado de Juan de Santo Tomás. El panorama en la sección de Filosofía, con la honrosa excepción del profesor Aranguren, era desolador. Esta situación, a fuer de poco estimulante, llevó a algunos compañeros a matricularse al mismo tiempo en otras materias, como Psicología, y en mi caso, me empujó hacia la Sociología y hacia la Biología, siguiendo en buena medida los consejos de Carlos París, pues durante los tres años de la especialidad mantuvimos una frecuente correspondencia epistolar. A él le debo por tanto mi introducción en el territorio biológico y mi posterior interés por el tema darwiniano.

En 1968, al amparo de los afanes reformistas del ministro Villar Palasí, se crearon las Universidades Autónomas, a modo de núcleos piloto de la pretendida reforma, mas pocos años después se pudo comprobar que el Régimen franquista, por sus propias limitaciones políticas, era incapaz de digerir las reformas que él mismo había puesto en marcha. A Carlos París se le encomendó la creación del Departamento de Filosofía de la nueva Universidad. Respecto a la orientación filosófica que había de darse al mismo, París es muy explícito en sus *Memorias de medio siglo* (Barcelona, Península, 2006, pág. 260):

> Se trataba de desarrollar una actividad filosófica abierta a los grandes problemas de nuestro mundo, no de proseguir la filosofía, que ya satirizaba Bacon, aquélla que, como la araña, teje la tela a partir de su propia sustancia. Y en este sentido, mi trabajo ya había marcado unas líneas claras: la relación del pensar filosófico con la ciencia y la técnica, los problemas del ser humano y la sociedad, en una antropología filosófica, y también el rescate del pensamiento español del sepulcro en que había sido hundido.

París comenzó a seleccionar con urgencia un profesorado idóneo para llevar a cabo tales ideas. Algunos de estos profesores (José Luis Zofío, Juan Carlos García Bermejo, Pilar Jimeno y Diego Núñez), todos ellos antiguos alumnos de Aranguren y excluidos de la Complutense, procedían del grupo que Javier Muguerza había formado en la Facultad de Políticas y Económicas bajo la protección de Paulino Garagorri durante los cursos 1966-67 y 1967-68. La mayoría de los profesores, que París integró en el nuevo departamento, era gente desahuciada por la ortodoxia filosófica imperante e imposibilitada para hacer carrera académica dentro de la institución universitaria. Y por lo que concierne al Plan de Estudios, éste trató de recoger las directrices antes expuestas. Se introdujeron diversas materias nuevas, tales como filosofía de la ciencia y metodología del saber científico, filosofía del lenguaje, dos cursos de historia de la

ciencia y una historia del pensamiento español. Resultó un Plan de Estudios verdaderamente innovador, que más tarde fue imitado poco a poco por otras Facultades.

En los primeros años, sobre todo en los dos primeros, en que la Autónoma estaba ubicada en el Retiro madrileño, la vida del nuevo departamento era muy activa, e intelectualmente muy estimulante y enriquecedora, a la par que la convivencia humana, a pesar de las diferencias ideológicas, resultaba altamente gratificante. Aspectos que con el devenir de los tiempos y las reformas administrativas fueron desapareciendo. La verdad es que se trataba de un ambiente que no tiene nada que ver con el que hoy reina en la universidad. Una vez a la semana, nos reuníamos en un seminario, que comenzaba a las cuatro de la tarde y se prolongaba a veces hasta la diez de la noche, hora en que los bedeles nos daban el último aviso. En las sesiones se discutían una o dos ponencias y se daba información bibliográfica sobre los libros y artículos recientemente aparecidos que presentaban mayor interés. Los debates eran intensos y vibrantes. Destacaban tres alineamientos: los dialécticos, los analíticos y los nietzscheanos. Tras las sesiones, íbamos a menudo a cenar al restaurante Gambrinus, sito en la calle Zorrilla, donde los participantes querían rendir homenaje a la vieja "Universidad Libre", que Carlos París junto a Miguel Sánchez Mazas y otros amigos habían fundado años atrás.

Durante los primeros meses de su estancia en Madrid, mientras buscaba una vivienda apropiada para la familia, París se hospedó en el Colegio Mayor Diego de Covarrubias, dirigido entonces por el político Fernando Suárez. En ese tiempo se alojaba también aquí el historiador catalán Antoni Jutglar. Jutglar había venido a Madrid como profesor invitado por José Antonio Maravall para impartir unos cursos en su cátedra. Varias veces comimos juntos en dicho Colegio Mayor París, Jutglar y el que esto escribe. Antoni Jutglar sacaba siempre en la sobremesa, como tema de conversación, sus gestiones, hasta entonces sin resultado, de cara a dirigir en el Ateneo de Madrid un seminario sobre el siglo XIX español. En cierta ocasión, Carlos París le comentó, en tono humorístico –pero que hoy aparece como premonitorio- , "si yo fuese presidente del Ateneo no tendrías ningún problema". Finalmente, Jutglar pudo llevar a cabo su propósito, empresa en la que colaboré con él. El contacto con Jutglar me hacía recordar a otros discípulos de Vicens Vives, como el inolvidable Joan Reglà i Campistol, a los que tuve como profesores de Historia de España en Valencia, profesores que junto a Carlos París eran el punto fuerte de los Cursos Comunes de la carrera en la ciudad del Turia.

Por lo que respecta a los avatares de la historia del pensamiento español, hay que señalar un intento de incorporación frustrada. En octubre de 1971 llegó a Madrid Rafael Pérez de la Dehesa para disfrutar un año sabático. Tanto para el profesor Pedro Ribas como para mí, Pérez de la Dehesa, por los trabajos ya realizados sobre Costa, Unamuno o el Grupo Germinal, era nuestra principal referencia en esta especialidad debido a su modo de hacer historia de las ideas. Era, sin duda, el pionero en abordar los problemas del pensamiento español con una metodología histórico-científica, muy alejada del ensayismo imperante. Constituía un verdadero despropósito que un investigador de este calibre no estuviera dentro de la Universidad española. Él lo deseaba desde hacía tiempo. A tal fin, el profesor Julio Bayón y yo mismo fuimos una tarde a la casa de Carlos París en General Perón, en mayo de 1972, para presentárselo y ver la

manera de que entrara en la Autónoma. París se mostró muy receptivo y prometió hacer todo lo que estuviera en su mano, pero las trabas burocráticas de rigor impidieron tal posibilidad. Desgraciadamente, su prematura muerte le hizo desaparecer pronto del escenario hispanístico.

En suma, a modo de hilo conductor de estos recuerdos, quisiera destacar que la figura de Carlos París está presente en mi memoria como la de un hombre dedicado plenamente a la vida universitaria, como la de un auténtico maestro –en el sentido más profundo del término–, ejerciendo siempre una función renovadora de la institución universitaria, a pesar de todos los obstáculos políticos y burocráticos, sobre todo en los primeros tiempos, a los que no dudó en enfrentarse sin miedo. Como él mismo manifiesta en las citadas *Memorias*, "fue la Universidad el eje perenne de mi vida" (pág. 191).

PEDRO RIBAS
*Universidad Autónoma de Madrid*

Conocí a París en 1968, una vez terminados los cursos de doctorado y "tesina" en la Universidad Complutense. Fue una suerte para mí descubrir que él se hallaba en Madrid preparando la puesta en marcha de una nueva universidad, la Autónoma de Madrid. En ese mismo año había propuesto yo al catedrático de Metafísica de la Complutense realizar la tesis sobre Unamuno. El catedrático me respondió que Unamuno no era filósofo y que, por tanto, debía buscar otro tema. Con el ánimo por los suelos, fui a hablar con París, que acababa de publicar *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*. Enseguida acogió con interés mi propuesta de tesis, y así se convirtió en director de ella, lo cual significó también, pasados los trámites correspondientes, ser seleccionado para formar parte del grupo inicial de profesores de filosofía de la nueva universidad. Asistí, ya como profesor contratado (PNN), a las clases que daba París de la asignatura "Fundamentos de Filosofía", cuya explicación no tenía nada que ver con el texto de Millán Puelles, ni por su contenido, ni por su método. Allí aparecía ya con claridad su teoría del hombre como ser indigente y no programado.

El departamento se convirtió enseguida en un núcleo vivo de debates e inquietudes. Allí se hablaba muy poco de oposiciones y de intrigas académicas. El hecho mismo de crear una universidad nueva, de configurar un nuevo plan de estudios, dando contenido a un renovado enfoque de la filosofía, generaba un ambiente estimulante, en el que profesores y estudiantes debatían temas e intercambiaban bibliografía para ampliarlos. Comparado con la Facultad burocratizada y medievalizante del franquismo, aquello era un ámbito vivo de experiencias, lecturas y debates de los que se beneficiaban tanto estudiantes como profesores. A las sesiones del departamento asistían a menudo profesores de las Facultades de Ciencias de la propia universidad y también profesores de otras universidades, como Jesús Mosterín o Miguel Ángel Quintanilla. Allí conocimos a varios profesores exiliados, como García Bacca o Ferrater Mora. Sánchez Vázquez estuvo también, gracias a la buena relación que París había establecido desde 1963, con ocasión del Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en México, aunque la relación propiamente dicha comenzó en 1972. En la entrevista que Teresa Rodríguez de Lecea hizo a Sánchez Vázquez en 1995 afirma éste que los españoles que asistieron a tal congreso fueron los primeros filósofos del interior con los que tuvo contacto. "Aunque en realidad –dice– eran la 'caverna', no en el sentido platónico, sino político. El único potable, valga la expresión, era Carlos París." Sánchez Vázquez vino también para el homenaje a París que, bajo el título "Congreso sobre Técnica y Ciencia", se celebró en la Universidad Autónoma en 1992. Y dice Sánchez Vázquez en la mencionada entrevista: "Por cierto, durante el Congreso citado conocí a su compañera, Lidia Falcón. Y resultó que yo había conocido en España, antes de la guerra, a su padre, que era un escritor y revolucionario peruano muy conocido, César Falcón, íntimo amigo del famoso Mariátegui."

El departamento dirigido por París sufrió una dura represión en el periodo en que fue rector Julio Rodríguez. En 1972 fueron expulsados siete de los catorce profesores PNNs que lo formaban. Julio Rodríguez no se atrevió a expedientar a un funcionario como París (sí lo destituyó de director del departamento), pero expulsar a los PNNs

era cosa fácil, ya que su "contrato de servicios" carecía de todo apoyo jurídico. Este capítulo fue muy importante en la suerte de aquel departamento, el cual, a pesar de la diáspora a que se vieron forzados sus miembros, logró recomponerse progresivamente, si bien la desdichada división de áreas obligó a escindir lo que era el grupo inicial y a traer nuevos catedráticos (nuevos directores de departamento), que tenían muy poco que ver con el innovador proyecto inicial, el ideado por París.

Para mí fue París un filósofo consecuente, además de una persona respetuosa y elegante. Su sentido del humor se asentaba en un pensamiento que, tras la ironía, hurgaba siempre en lo trágico, ya sea en el carácter de expósito del ser humano (lo resalta muy bien en su estudio sobre Unamuno), ya sea aludiendo a la irracionalidad de su comportamiento. Al mismo tiempo, la técnica y la ciencia representan el lado prometeico, el que abre la posibilidad de crear un mundo realmente humano, justo, sin servidumbres de sexos o clases. París encarna, en su pensamiento, una forma comprometida de filosofar. No entiende la filosofía como profesión que solo se ejerce en las aulas, sino como un reto que obliga a participar con energía en la transformación de la sociedad en que vivimos. En este sentido, conviene recordar que él fue, probablemente, el primer catedrático que organizó durante el franquismo un ciclo de conferencias sobre Marx en la universidad. Me refiero al ciclo, celebrado en la Universidad de Santiago, en 1958, y publicado en 1961 con el título *Introducción al pensamiento marxista*. París trata ahí al marxismo como una corriente filosófica que ha nacido de las concepciones progresistas modernas y que se basa en una cosmología según la cual la naturaleza, como la historia, opera por saltos. Salvo error mío, es la primera vez, durante la dictadura de Franco, que el marxismo fue considerado públicamente, no como degeneración o enfermedad mental (Vallejo Nágera) o como una ideología política antiespañola (Comín Colomer), sino como una corriente filosófica. En años posteriores, ya comprometido con el PCE y progresivamente desligado del cristianismo, su militancia se centró en los temas que había destacado siempre: el hombre como viviente que viene al mundo no condicionado por pautas, por tanto, carente de naturaleza, pero autor de historia; el hombre como parte de la naturaleza, por tanto, responsable de ella; el hombre como creador de herramientas, de técnica, la cual puede aplicarse a la construcción de un *hábitat* humano, pero también, como ha ocurrido y sigue ocurriendo, de artefactos de guerra, a la tanatocracia. París nos deja, aparte del recuerdo de un gran maestro universitario, una colección de libros de los que se puede aprender mucho.

# Luis Villoro: filósofo de la Justicia, la Democracia y la Libertad (1922-2014). In memoriam

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
*Instituto de Investigaciones Filosóficas*
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Luis Villoro ha sido uno de los más apreciados e influyentes filósofos iberoamericanos. Durante su larga y fructífera vida se preocupó por desarrollar una filosofía auténtica, comprometida con los más grandes y urgentes problemas de la realidad mexicana, latinoamericana y mundial. En especial, su interés más persistente estuvo vinculado a los pueblos indígenas, a su marginación social, explotación económica y desprecio cultural. Esta preocupación fundamental surge de la experiencia determinante que tuvo en su niñez cuando apenas acababa de regresar a México de Barcelona, donde nació en 1922. Como hijo del patrón de la hacienda donde vivía, cuando le presentaban a los trabajadores, uno de ellos, un indio, le besó la mano, en señal de respeto y reconocimiento. Esa experiencia le impresionó dramáticamente al niño Luis Villoro y fue la motivación de su amplio filosofar:

> Yo que no soy indígena, tuve siempre la sensación de que habría un valor y una posibilidad de acercamiento al otro, que era el indígena, desde mi punto de vista, es una forma que supera mi propio cerco individual. Esto que estoy diciendo es una experiencia personal. Porque yo creo que la reflexión filosófica siempre tiene como última raíz experiencias personales, vividas. Experiencias que si son vividas intensamente vuelven más fuerte la manera racional en que tratamos de vivir con ellas. Entonces creo que estas experiencias personales son las que no se borran en toda la vida y son las que dan lugar al razonamiento[1].

Desde sus primeras obras, la filosofía de Luis Villoro va y viene de lo epistémico a lo ético y a lo político en referencia a problemas fundamentales del mundo de hoy, sobre todo de México. Y en especial del México indígena y la significación que tiene para el mundo entero.

*Los grandes momentos del indigenismo* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953) son las primeras obras de una portentosa vorágine intelectual. En *Los grandes momentos del indigenismo* Luis Villoro, como otros de sus colegas de entonces (Samuel Ramos, Octavio Paz y, en general, el Grupo Hiperión), busca comprender el ser del Mexicano, pero a diferencia de la mayoría de los otros filósofos y humanistas, empeñados en la misma tarea, Villoro centra su atención

[1] Villoro, L., "Entrevista" de Carlos Oliva, México, *La Jornada Semanal*, Núm. 996, del 6 de abril de 2014, p. 5.

en la concepción que los no indígenas han tenido sobre lo indígena para forjar una idea constitutiva de identidad cultural mexicana. Muestra con dramatismo la profunda contradicción entre una admiración desmedida y un desprecio igualmente desmedido. Cuando se les ve en los términos de las propias culturas, a los indígenas se les reconoce su grandeza, pero cuando se les interpreta desde la cultura europea, esa misma cultura se ve como demoníaca o miserable.

Esa misma contradicción se muestra en el proceso de Independencia. A los criollos les parece que los únicos que son capaces de construir una identidad nacional mexicana son ellos mismos, desde la intelectualidad, desde su quehacer cultural. Pero los mismos criollos se dan cuenta de que la identidad de México la tienen que forjar a partir de una interpretación de lo indígena, desde el indigenismo histórico. Y no sólo ello, sino una contradicción más: para los intelectuales y los dirigentes criollos de la Independencia, el indio del pasado es el que tiene grandeza, mientras que el indio vivo del presente es miserable, ha caído en una profunda degradación social, intelectual, física y hasta moral. Esta fue la filosofía de lo mexicano que preocupó a Villoro.

Estas contradicciones son los verdaderos y profundos traumas de México a través de su historia. Quizás el carácter no resoluble de estos problemas y su apariencia de pseudoproblemas desde la filosofía analítica llevó a Villoro a abandonar la filosofía de lo mexicano y a concentrarse en una filosofía más rigurosa y de reconocimiento mundial: la filosofía analítica. Esto representó para Villoro un cambio radical, que él concibe como un cambio en el ambiente filosófico de México. En una mesa de discusión, en 1967, sobre el sentido de la filosofía en México, en la que también participaron Alejandro Rossi, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y José Luis Balcárcel, Villoro reconoció que no hay una tradición de filosofía mexicana y que el esfuerzo desarrollado por él y por otros de sus colegas en torno a la filosofía de lo mexicano no ha tenido seguidores:

> ¿No podría verse en este cambio una nueva ruptura con una tradición propia? Para emplear el lenguaje de Samuel Ramos, ¿no estaríamos ante otra forma de "imitación" de filosofías ajenas? Confieso que no encuentro mucho sentido a estas preguntas. No puede hablarse de ruptura con una tradición propia, porque sencillamente en México no existe una tradición filosófica actualmente vigente. La hay, sin duda, en el campo de la ideología política, pero no en el de la filosofía. Los filósofos en nuestro país no han constituido una escuela. ¿Quién sigue actualmente el "monismo estético" de Vasconcelos o el "existencialismo" de la caridad" de Antonio Caso? Tampoco la corriente de "filosofía de lo mexicano" formó una escuela, porque no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo. Lo interesante sería preguntar: ¿por qué es esto así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de suficiente profesionalismo. Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraban en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos. Sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradición Filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica[2].

[2] Villoro, L., "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, mayo 1968, p. IV.

La propuesta de mayor rigor analítico representa una ruptura con la propia concepción de la filosofía del maestro de todos ellos: José Gaos. No porque careciera de rigor, sino porque él mismo no concebía a la filosofía hispanoamericana con características de ensayo que conjuga el estilo literario, la reflexión histórica, la proyección pedagógica y el compromiso político. Ese tipo de filosofía desarrollada magistralmente por Villoro en sus primeras obras sobre México parecía decepcionar al propio Villoro, de ahí su giro analítico que culmina con la publicación de su clásico libro *Creer, Saber, Conocer* (1982), probablemente el libro de epistemología más influyente escrito por un autor iberoamericano. Desde luego que Villoro no rechaza todos los temas antes tratados sobre el indigenismo histórico y las ideologías políticas que han transformado a México, lo que plantea es la necesidad del rigor metodológico en su tratamiento. Pero, de hecho, su giro analítico ciertamente alejó a Villoro del análisis crítico de los grandes problemas de la realidad de México y del mundo. No obstante, también en esta etapa Villoro se preocupó por darle un sello de originalidad iberoamericana a la filosofía analítica y para ello fundó, junto con Alejandro Rossi y Fernando Salmerón, *Crítica. Revista de filosofía iberoamericana*.

Pero su periplo epistemológico y analítico, ciertamente brillante, no dura mucho tiempo. A mediados de los 90, con su libro *El Poder y el Valor* Villoro vuelve con nuevas ideas y propuestas a la cuestión central de la ética y la política y, en especial, a la cuestión indígena, que, para entonces, ha cambiado en México y en el mundo entero a raíz del movimiento zapatista con el cual Villoro se involucra intensamente. De ese involucramiento resulta su libro *Estado Plural, pluralidad de culturas* (1998) donde, además del problema indígena, se plantea en toda su amplitud la cuestión de la diversidad cultural como fundamento de crítica al estado mexicano.

Desde los *Grandes momentos del Indigenismo*, Villoro se percató de que la concepción de lo indígena tiene una dimensión intrínsecamente ética y política y en la medida que al indígena se le define por otros, desde fuera de su cultura, se le domina, se le somete.

Villoro ve con claridad el precio que tenían que pagar las culturas indígenas, al ser incorporadas contra su voluntad a la historia universal, desde los tiempos de la Conquista:

> Presenta América dos superficies en un mismo ser: Una que llamaremos interna escapa como tal a la iluminación de la historia universal y adquiere sentido por sus propias significaciones. Otra que rebasa la individualidad para trascenderla hacia una realidad más amplia la primera dimensión de su ser el indio aparece inocente, en la segunda culpable y demoníaco..."[3].

Luis Villoro tiene toda la razón al encontrar los orígenes del indigenismo desde el momento mismo de la Conquista y, sobre todo, en señalar que en el México independiente el indigenismo se transforma, radicalmente, de protector a exterminador de las culturas indígenas, pues ya no se trata de adaptar lo indígena a los moldes occidentales, sino de abatir las culturas para integrar a los antes indios junto con todos los mexi-

[3] Villoro, L., *Los grandes momentos del indigenismo,* México, El Colegio de México, Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 102.

canos por igual, ya no a una historia universal, sino simplemente al Estado Nacional Mexicano. Al nacer el Estado Nacional, los indios son decretados inexistentes. Desde la Constitución de 1824 y hasta la fecha, se ha escamoteado su pleno reconocimiento como indígenas. Para ser mexicanos tienen que dejar de ser indígenas, abandonar sus lenguas originarias, su educación, y culturas propias, sus formas de vida.

*Estado plural, pluralidad de culturas*, escrito después del levantamiento zapatista, representa, como decíamos antes, una nueva interpretación de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano. Precisamente en el capítulo sobre el "Derecho de los pueblos indios a la autonomía", Villoro retoma esta crítica al indigenismo que estaba ya presente cincuenta años atrás en *Los Grandes Momentos del Indigenismo:*

> Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención, nosotros somos quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El «problema» indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios[4].

Pero como podemos ver, más allá de la crítica al indigenismo lo novedoso en este libro es precisamente una propuesta de solución: el reconocimiento del derecho de autonomía de las comunidades indígenas. El trágico tono de *Los grandes momentos del Indigenismo*, y lo irresoluble de sus contradicciones se tornan ahora en una nueva esperanza, en una alternativa, vislumbrada desde la conquista misma. Villoro desarrolla una teoría de la autonomía de los pueblos indios, argumentando que su reconocimiento no implica deterioro a la soberanía nacional. La autonomía es una forma restringida, local y parcial de autodeterminación, diferente a la total y nacional que es la soberanía. Esta distinción es fundamental para entender el debate entre el Gobierno Federal y el EZLN a propósito de la autonomía. Recordemos que el entonces Presidente Zedillo rechazó la propuesta de la COCOPA sobre la Ley de Derechos y Cultura Indígena, precisamente porque confundía, perversamente, autonomía y soberanía. Al respecto Luis Villoro afirma:

> Autonomía, es para ellos soberanía que plantean en su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural[5].

Luis Villoro señala varias facultades del derecho de autonomía, tales como practicar y cultivar tradiciones religiosas, usos y costumbres jurídicas y políticas, siempre y cuando no violen derechos fundamentales de la constitución nacional, preservar

[4] Villoro, L., *Estado Plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998, p. 79.
[5] *Ib.,* p. 95.

su legua y control de educación escolar, usar colectivamente la tierra y los recursos naturales, practicar la democracia directa a través de asambleas, entre otras facultades autonómicas. Luis Villoro también destaca que, entre las propuestas del EZLN que se rescatan en los Acuerdos de San Andrés, se encuentra la posibilidad de formar asociaciones de comunidades en municipios predominantemente indígenas. No obstante que tales asociaciones no fueron reconocidas por la reforma al artículo 2º Constitucional como supuesta expresión jurídica del los Acuerdos de San Andrés, el EZLN, a partir de 2003, ha promovido la formación de asociaciones de municipios autónomos a nivel regional a través de "los caracoles" y las Juntas de Buen Gobierno.

Lo más importante de la propuesta de Villoro a favor de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas es que, por primera vez, los pueblos indígenas proponen y luchan directamente por insertarse en la comunidad más amplia, en el Estado Nacional, a su manera, de acuerdo a sus propios ideales, necesidades y valores. Ya no se trata de que los no indígenas les impongan su futuro y su modo de inserción en la historia nacional y en la historia universal. Ya no se trata de una visión y una política indigenista, sino precisamente autonomista.

La estrategia de lucha de los pueblos indígenas a favor de la autonomía es un "Contrapoder" donde el valor de la dignidad y la libertad se oponen al poder estatal. Esta categoría de contrapoder éticamente fundado nos la presenta Luis Villoro desde su libro *El Poder y el Valor,* y me parece que es la clave de su giro filosófico hacia la esperanza de un mundo mejor, de un buen vivir, no sólo para los indígenas sino para todos los mexicanos y para el mundo entero, como nos lo expone en sus últimos libros

En *Los retos de la sociedad por venir*, Luis Villoro analiza el problema de la justicia, de la democracia y del multiculturalismo. Para elucidar el concepto de justicia, Villoro elije una "vía negativa", a diferencia de la mayoría de los filósofos que han tratado el tema, desde Platón hasta Rawls, que buscan definir principios y criterios para formular asertivamente teorías de la justicia y, a partir de ellas, evaluar hasta qué punto las sociedades realmente existentes son o no justas. La vía negativa de Villoro no presupone ningún concepto previo de justicia para constatar la injusticia existente en las sociedades contemporáneas, sino que parte de la experiencia de la injusticia que padecen los seres humanos de carne y hueso en las sociedades contemporáneas sin dudar si los sufrimientos de injusticia que padecen los hombres y mujeres de carne y hueso son verdaderamente "injusticias", de acuerdo a alguna teoría filosófica o jurídica; no se pregunta si ellos tienen una teoría o un concepto adecuado de justicia; la experiencia de injusticia que sufren los seres humanos es un hecho palmario e irrefutable.

A partir de la experiencia de injusticia, Villoro busca inferir reflexivamente cuál es la causa del sufrimiento de injusticia. Entre las causas que producen el sufrimiento de la injusticia Luis Villoro destaca al poder como deseo de dominación para la satisfacción de intereses personales. Consecuentemente, en toda sociedad donde los hombres buscan dominar a otros se genera injusticia y la única manera de evitarlo es prescindir del deseo de poder. Este esfuerzo constituye lo que Villoro denomina contrapoder: "Podemos llamar contrapoder a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder"[6].

[6] *Ib*., p. 18.

Este concepto ya lo había desarrollado Villoro en su libro anterior *El poder y el valor*[7], donde ubica al contrapoder que funda la asociación para la libertad, mientras que el poder establece la sociedad para el orden. Libertad y poder resultan antitéticos y no hay lugar para que coincidan o puedan traslaparse.

Si bien Luis Villoro utiliza el concepto de poder como dominación de unos sobre otros, en concordancia con el liberalismo moderno, cuestiona esa relación por motivos axiológicos y mantiene en última instancia una posición crítica al liberalismo, al promover la emancipación de las relaciones de poder, a través de tres etapas o momentos: experiencia de la exclusión, equiparación con el excluyente y reconocimiento del otro. Se trataría de un modelo teleológico que apunta hacia una situación ideal en la que todos los miembros de la sociedad puedan alcanzar los fines valiosos que se propongan tanto en lo individual como en lo colectivo, atendiendo a las peculiaridades de cada grupo, pero evitando que la realización de los fines de unos excluya la posibilidad de que otros también realicen sus propósitos. En otros términos, la realización de los fines e intereses de cada uno está supeditada a que todos puedan realizar sus objetivos, esto es precisamente el bien común.[8] Desde esta interpretación de equidad Luis Villoro concluye su ensayo sobre la justicia con la siguiente propuesta:

> La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no exclusión de la pluralidad de culturas, no exclusión del bien común de la sociedad, no exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia como no exclusión…abre un horizonte…[9]

La idea de justicia como no exclusión que propone Villoro, al aplicarla al ámbito de la participación ciudadana, o bien a la relación entre diferentes culturas que componen una nación dentro de un Estado, le permite extender y articular la discusión a problemas como democracia, multiculturalismo y Estado.

Así, el concepto de justicia conduce necesariamente al de democracia. Luis Villoro compara tres modelos: el liberal, el comunitarista y el republicano y se pregunta cuál de ellos es más afín a la idea de justicia que ha esclarecido, esto es, cuál de ellos contribuye de mejor manera a disminuir la exclusión. Desde luego que para contestar a la pregunta es necesario especificar de qué cultura se está hablando. Villoro centra su atención en países de Latinoamérica y África, donde existe una fuerte presencia de las culturas indígenas y retoma de ellas el modelo que denomina "democracia consensual", que está basado en el diálogo plural y razonable entre todos los miembros de la comunidad en cuestión. Ahí "ninguna decisión se toma sin un acuerdo colectivo… ninguno queda excluido de ser atendido, todos quedan igualmente obligados a tareas comunes. El consenso manifiesta la solidaridad entre todos"[10]. Luis Villoro ve en el actual movimiento indígena una coyuntura y una esperanza histórica excepcional para México y las naciones latinoamericanas: lograr por primera vez superar la ilusión, la división de su ser, entre una cara interna, un pueblo ante sí, y una cara externa, un

[7] Villoro, L., *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

[8] Villoro, L., *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 105.

[9] *Ib*., p. 113.

[10] *Ib*., p. 120.

pueblo "ante la historia" con gran optimismo, pero también con fundamento histórico y filosófico y con compromiso social. Como humanista, Villoro se suma a esta lucha de los pueblos indios por construirse libremente su lugar en la nación mexicana y en la historia universal, sin que para ello tengan que pagar el alto costo de renunciar a sus identidades indígenas como lo ha exigido el Estado Nacional Mexicano desde la independencia hasta nuestros días.

Para Luis Villoro la lucha de los pueblos indígenas, especialmente los pueblos mayas de Chiapas, representa ya, hoy en día, la realización de una utopía centenaria, no sólo para ellos, los indígenas, sino para todos los pueblos del mundo que anhelan una sociedad más justa, libre, democrática y, en pocas palabras, una vida digna y plena:

> Empecé diciendo: "otra visión del mundo es posible"; ahora terminaré afirmando que, frente a la visión de la modernidad occidental, ese otro mundo posible ya está aquí, ahora, en pequeño, en las juntas de buen gobierno de la zona zapatista... No como utopía… sino como un lugar real existente[11].

Gracias Luis Villoro por tu riguroso optimismo filosófico, que conforme te acercabas a tu muerte, se hacía cada vez más y más fuerte, desafiante y emancipador.

[11] Villoro, L., *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI, 2009, p. 71.

# Eugeniusz Górski (1947-2013). In memoriam

MIECZYSLAW JAGLOWSKI
*Universidad de Olsztyn*

El día 5 de octubre 2013, prematuramente, a la edad de 66 años, murió en Varsovia el profesor Eugeniusz Górski, el más destacado hispanista polaco de las últimas décadas. Se había ganado el respeto de las humanidades polacas e internacionales a través de sus investigaciones y publicaciones, dedicadas al pensamiento español y latinoamericano, principalmente en los ámbitos filosófico y político. Mas también dedicó sus esfuerzos a la investigación científica y, por lo que se refiere a Polonia, hemos de sostener que su labor ha sido la de un pionero.

En lo que se refiere al mundo del hispanismo hemos de señalar que muy tempranamente, incluso antes de la Segunda Guerra Mundial, ya se difundían en Polonia algunas noticias sobre el pensamiento español contemporáneo por parte de unos pocos filólogos, a veces al margen de sus principales intereses científicos, dedicados a las literaturas ibéricas. Seguramente en aquellos avanzados se insertó el profesor Górski tan pronto como le fue posible.

El profesor Eugeniusz Górski estudió Filosofía en el periodo de 1965-1971 junto a las lenguas extranjeras (inglés y el español) en la Universidad de Varsovia, y, a continuación, entre los años 1971-1974, realizó estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias en Varsovia. Un año más tarde defendió la tesis de doctorado y en 1981, en la misma institución, se celebró el coloquio de su habilitación. El título de profesor (*full professor*) de humanidades lo obtuvo en el 1992.

Durante toda su vida profesional el profesor Górski ejerció como Asociado con el Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias. También ha colaborado con numerosas universidades y centros científicos polacos y extranjeros, incluyendo la Universidad de Varsovia y la Universidad de Kielce (Polonia) donde dirigió el Departamento de Pensamiento Político; también en la Central European University, en Budapest (Hungría), en el Instituto de Filosofía del CSIC, en Madrid (desde el año 1977), la Universidad de Salamanca, las universidades madrileñas: Complutense y Autónoma, así como en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. En México lo hizo en la Universidad Nacional Autónoma de México; en Francia estuvo en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en la Université de Toulouse-Le Mirail; en Rusia en la *Academia de Ciencias*; asismismo estuvo en el University College of North Wales en Bangor, en Oxford University, Harvard University, Cornell University, New School for Social Research en Nueva York y en The Catholic University of America en Washington. Dio conferencias en Aachen (Alemania), Bratislava (Eslovaquia), Budapest, Buenos Aires, Montevideo, Washington, Burlington, Ithaca (EE.UU), Habana (Cuba); Alcalá de Henares, Lugo, Madrid, Salamanca (España), Santiago de Chile, entre otros centros.

Su obra alcanza más de 200 títulos (la mitad de su producción en lenguas distintas al polaco, sobre todo en español y en inglés) Sobresalen sus nueve libros. Su primera gran obra sobre la filosofía española se tituló *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno* (*La reflexión existencial española. Estudio sobre la filosofía y el pensamiento político de Miguel de Unamuno*) y fue publicada en 1979. La siguiente, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej* (*José Ortega y Gasset y la crisis de la ideología española*), fue escrita tres años después. Estos dos trabajos fueron seguidos por otros siete, escritos en polaco, español e inglés: *Rewolucja i tradycja. Szkice o kubańskiej myśli filozoficzno-społecznej* (*Revolución y tradición. Bosquejos sobre el pensamiento filosófico-social cubano*, 1991); *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este* (México, 1994); *O demokracji w Hiszpanii (1975-1995*) (*Sobre la democracia en España*, 1997); *Latin America and East Central Europe. Studies in the History of Ideas* (*América Latina y Europa Centro-Oriental. Estudios sobre la historia de ideas,* Varsovia, 2001); *Rozważania o społeczeństwie obywatelskim i inne studia z historii idei* (*Reflexiones sobre la sociedad civil y otros estudios de la historia de ideas*, 2003); *Civil Society, Pluralism and Universalism* (Washington, 2007); *Idea Europy i myśl współczesna w Hiszpanii* (*La idea de Europa y el pensamiento contemporáneo en España,* 2013*).*

El profesor Górski también fue coordinador de las ediciones de 2 libros de VV.AA: *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej* (*Los problemas del hombre en el pensamiento español contemporáneo*, 1982) y *Filozofia marksistowska w Hiszpanii* (*Filosofía marxista en España*, 1988); y de 4 cuadernos monotemáticos de las revistas: "W kręgu filozofii latynoamerykańskiej" (*En torno a la filosofía latinoamericana*); "Studia Filozoficzne" 1987/12), *500th Anniversary of Columbus' Voyage: Europe and the Americas* in the Perspective of Universalism" (*Dialogue and Humanism* 1992/1/5); "Universalism in Polish Thought" (*Dialogue and Universalism* 2007/3-4); "Spain, Poland and Europe" (*Dialogue and Universalism* 2009/6-7). En las obras de VV.AA, editadas por él, podemos encontrar las traducciones suyas de los textos de autores españoles, entre otros de J. L. Abellán, G. Bueno, C. Castilla del Pino, E. Díaz, A. Domenech, F. Fernández Buey, J. Jiménez, A. Jiménez García, C. A. Lértora Mendoza, y de J. Ortega y Gasset.

Eugenius Górski fue miembro de muchos comités y consejos científicos de revistas y colecciones de libros de alto prestigio, entre otros del *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* (Varsovia); *Dialogue and Universalism* (Varsovia); *Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny* (Varsovia); *Estudios Hispánicos* (Wrocław, Polonia); *Revista de Hispanismo Filosófico* (Madrid); *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, *Revista Internacional de Filosofía* (Aachen); y dirigió la serie editorial The Peculiarity of Man (Kielce, Polonia).

Como nos muestran los títulos de los libros del profesor Górski (al igual que sus artículos y resto de su obra), sus intereses por la investigación acerca del pensamiento español y latinoamericano estuvieron guiados por sus aspectos prácticos y se orientaron hacia la capacidad que las ideas filosóficas tienen de transformar el mundo, especialmente en los ámbitos políticos y sociales. La meta principal de sus trabajos científicos se centró en las investigaciones comparativas bajo las cuales confrontaba

las situaciones sociales y políticas y los modos de funcionamiento de las ideas político -filosóficas en España, en Polonia, en los países de Europa Central y Oriental y de la América Latina. A pesar de las considerables distancias geográficas entre todas estas áreas del mundo, Górski percibía muchas similitudes históricas, políticas, culturales y sociales en diferentes prácticas político-sociales y nacionales, lo cual le permitió pensar en una comunidad de los destinos de estos países. En la base de sus análisis de la herencia histórica y de la actualidad política de los países lejanos estaba siempre su intento por establecer conclusiones sobre el futuro político-social de su propio país y de las regiones vecinas.

Sus investigaciones se basaban en los métodos desarrollados por la llamada Escuela de Varsovia de la Historia de las Ideas y se orientaban, a menudo, a la consecución del objetivo que consistía en identificar las creencias filosóficas y asignarlas a sus autores de manera perfectamente contextualizada. Estas ideas soportan los rumbos del cambio social en una u otra sociedad y, por ello, deben ser situadas adecuadamente en la historia, lejos de concepciones abstractas o puramente especulativas. Esta predilección es palpable no sólo en estas obras, en los cuales el profesor Górski medita sobre los sistemas filosófico-ideológico-politicos (como, por ejemplo, ocurrió en el caso del pensamiento marxista cubano), sino también en las publicaciones dedicadas a los sistemas teóricos, expuestos desde una perspectiva más amplia. Ese fue también el caso de sus obras magistrales sobre la filosofía de M. de Unamuno y J. Ortega y Gasset. Górski, un hombre sensible y delicado, aunque nunca exhibía ostensible sus simpatías políticas e ideológicas, se inclinaba a las ideas progresistas y se identificaba con el pensamiento que llamamos de izquierdas. Ahí situaba valores por los que siempre mostraba su convencimiento, con un sentido muy estricto, tales como la libertad, el pluralismo, la democracia, la justicia y la sociedad civil. Esta actitud (aunque discreta, más bien teórica y no relacionada con la pertenencia a ningún grupo político) no era siempre en Polonia cómoda, sobre todo tras el rechazo en 1989 del marxismo como la ideología del comunismo estatal burocrático.

Las obras del profesor Górski sorprenden por su frescura, revelan su extraordinaria curiosidad y erudición incomparable, y de estas virtudes se aprovechaban sus valores más importantes: la objetividad y los más altos estándares de honestidad intelectual. Incluso las primeras obras suyas de la decada de los años setenta del siglo pasado, a pesar del paso del tiempo y a pesar de las nuevas investigaciones llevadas a cabo por otros estudiosos en el área abierta por él en la ciencia polaca, siguen manteniendo su vigencia. A través del trabajo de Górski en Polonia se creó un círculo de investigadores involucrados en los estudios del pensamiento español y latinoamericano. Constantemente así se lo reconocen los investigadores más jovenes, a los cuales hasta hace poco introducía en el mundo científico. El profesor Górski, quien fue director de dos tesis de doctorado, incluyendo la tesis del autor de estas palabras, formó parte de tribunales en más de treinta tesis de doctorado, y lo mismo debe decirse del postdoctorado (habilitaciones) y del profesorado.

El modo y el estilo de su forma de trabajar, así como su admirable benevolencia, establecieron altas metas para la comunidad de los estudiosos polacos del pensamiento español y latinoamericano. Nos corresponde trabajar por conseguir alcanzarlas.

# José Luis Pinillos Díaz (1919-2013). In memoriam

HELIO CARPINTERO
*Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*

El pasado 4 de noviembre de 2013 falleció en Madrid el profesor y académico José Luis Pinillos, una de las personalidades más sobresalientes de nuestra vida cultural, en la España de la segunda mitad del siglo XX, y una figura clave en el campo de nuestra psicología.

Había nacido en Bilbao en 1919, y ello le sitúa dentro de un preciso marco generacional, en la generación de los nacidos en torno a 1916. Se trata de un grupo humano muy duramente tratado por la fortuna, en términos generales. En sus años juveniles, cercanos a su entrada activa en el mundo histórico, se vieron envueltos en el drama de la Guerra Civil Española. En muchos casos, les alcanzó algún protagonismo en la misma. Bastantes terminaron en el exilio; pero la mayoría eran jóvenes que tenían una breve historia a las espaldas, y que de un modo u otro hubieron de adaptarse al mundo de la posguerra, y al régimen de política fuertemente conservadora y dictatorial impuesta por el general Franco, y cuya influencia se extendió a todos los órdenes de la vida y la cultura. Camilo José Cela, Julián Marías, Martín de Riquer, Miguel Delibes, Mariano Yela, Miguel Siguán, Julio Caro Baroja, Antonio Buero Vallejo, Blas de Otero, José Ferrater Mora y tantos y tantos más, muestran en sus biografías las huellas de los conflictos, las renuncias y los esfuerzos que han debido hacer para crear una obra personal de creación en libertad.

La vida de Pinillos presenta con suma claridad esas influencias circunstanciales de la agitación de una época. Fue un joven conservador que tomó parte en la División Azul, en el comienzo de los años 40, y que, mientras vivía en el frente ruso esa experiencia, tomó conciencia del drama sufrido por el pueblo judío, y comenzó a distanciarse de sus convicciones juveniles. Regresó a España, hizo sus estudios de filosofía y compaginó sus inquietudes literarias con otras estéticas, que quedaron plasmadas en bastantes páginas de crítica musical de alguna revista madrileña.

Paulatinamente fue emergiendo en su horizonte vital el interés por la psicología. Encontró un campo que iba a cobrar figura definida gracias a la orientación de un singular maestro, el doctor José Germain. Este hombre, psiquiatra y psicólogo, amigo y discípulo de Ortega y Gasset y de Rodríguez Lafora, ya interesado en la psicología aplicada antes de la guerra, consiguió crear un pequeño núcleo de entusiastas por la psicología científica, en el marco de un país donde la psicología había vuelto a ser una materia filosófica, y donde volvían a adoptarse los conceptos escolásticos alejados ya del nivel que la disciplina tenía en las naciones de nuestro entorno occidental.

Germain, primero, con el grupo del departamento de psicología experimental del Consejo Superior de Investigaciones Científicas pero, sobre todo, a comienzos de los

años 50, el contacto estrecho y fecundo con el profesor Hans J. Eysenck, en Inglaterra, transformaron la mentalidad del licenciado en filosofía en un estudioso de la psicología social y de la personalidad. Pinillos ha contado en varias ocasiones que su formación londinense con Eysenck le abrió los ojos a la nueva realidad de una ciencia positiva de la mente y la conducta, con una estructura epistemológica sólida, y con un campo inacabable de temas.

No había psicología en España. Era preciso no perder tiempo y restaurarla. Había habido una importante tradición en los años veinte y treinta, con contactos internacionales y una primera psicotecnia eficaz para los procesos de selección y orientación de aprendices , estudiantes, conductores... Germain y sus colaboradores –Miguel Siguán, Mariano Yela, Francisco Secadas, José Luis Pinillos, Manuel Úbeda, OP. comienzan el proceso de institucionalización de esta ciencia que es, al tiempo, una amplísima profesión. La fundación de la Escuela de Psicología y Psicotecnia, en 1953, marca un hito en el proceso. Y se comienza la tarea, absolutamente imprescindible, de poner en las manos de los futuros profesionales una serie de test e instrumentos de evaluación que permitan llegar a tener un conocimiento metódico y técnico de los sujetos cuyas características psicológicas sean relevantes para el análisis y resolución de cada situación a resolver.

En el caso de Pinillos, su aportación más conocida vino a ser un test clínico de personalidad, el CEP, que se utilizó mucho en los años cincuenta y sesenta, y que , significativamente, era una reelaboración adaptada de uno original de Eysenck, no carente de originalidad. También trabajó en cuestiones de seguridad vial, en psicología del trabajo y en exploraciones acerca de estereotipos sociales relacionados con las regiones españolas. Pero sobre todo, en 1955 llevó a cabo una investigación sobre las actitudes y valoraciones que hacían los estudiantes acerca del régimen político y de la actuación de la Iglesia Católica en la vida española, y los resultados fuertemente negativos e insatisfactorios para las gentes del *establishment* le crearon más de un problema al investigador, que se había atrevido a analizar con datos reales la situación del país.

Los discípulos de Germain fueron, por otro lado, los promotores de la psicología en la Universidad. La escuela que se había creado hacía de la psicología un diploma al que se accedía desde otra carrera previa –educación, medicina, derecho...–. Había que llegar a hacer psicología desde el principio, y con las mismas bases biosociales con que se la estudiaba en el resto de Europa. En 1968 se consiguió vencer el rechazo que las autoridades del régimen franquista tenían hacia ese estudio positivo y naturalista de la subjetividad humana. Se inició como una especialización de Filosofía y Letras y, cada vez con velocidad creciente, vino a convertirse en una licenciatura independiente en 1980. Los estudiantes optaron en gran número por la nueva carrera. Los primeros catedráticos vivieron años de tensión, para ir poniendo en pie unos estudios complejos, dotarlos de medios, crear un cuerpo de profesores, y al cabo, lograr formar unos primeros profesionales con calidad y rigor. Y todo eso se pudo hacer gracias al tesón de los primeros maestros.

Yela tuvo una primera cátedra en Madrid, Pinillos en Valencia, y Siguán en Barcelona. Así se echó a andar. Desde el principio aparecieron miles de estudiantes ávidos de formación especializada. En el mundo americano, tras la II Guerra Mundial, había cobrado enorme fuerza la psicología fuertemente naturalista y antimentalista del

conductismo; en Europa, había unos grupos más bien orientados a una psicología de base biológica, y de metodología experimental –Piéron, Fraisse, Wallon, Katz, Gemelli, Eysenck, los grupos fundados en la metodología del análisis factorial, y muchos más, y singularmente, Piaget y su grupo ginebrino...–; y de otro lado, cobraba fuerza también el psicoanálisis, cuyo estatus científico era cuestionado desde muchos lados. Había que elegir.

A Pinillos le deben los psicólogos españoles una consideración positiva, y hasta pragmática, de los estudios comportamentales que en el mundo anglosajón ocupaban la casi totalidad de la escena. Su maestro Eysenck, y un discípulo de este último, alemán compañero de Pinillos en el mundo londinense, Hans Brengelmann, le ayudaron a formar un grupo de jóvenes psicólogos interesados por los problemas de la conducta, y sobre todo, de la terapia de conducta, entre nosotros.

Pero, al mismo tiempo, le deben que no se perdiera de vista la relevancia de la conciencia y la experiencia subjetiva para el conocimiento de la persona y de la personalidad. En 1975, nuestro catedrático madrileño publicó sus *Principios de psicología,* un manual admirablemente escrito, muy bien informado, con una fuerte presencia de los logros de la psicología del aprendizaje comportamental, y con una integración de conceptos básicos psicosociales, evolutivos, y dinámicos, que partían del estudio de la conducta para llegar al de la función de la conciencia, y de la experiencia propositiva y responsable. El libro ha sido durante casi tres décadas el manual de base de nuestros actuales profesionales.

Su dedicación a la universidad fue muy grande. Ello le permitió, tomando como base su personalidad generosa, ser director de innumerables tesis doctorales –más de un centenar–, animar a jóvenes investigadores, traer noticias frescas de las novedades que iban jalonando el desarrollo de la psicología fundamentalmente anglosajona, sin olvidar la escuela histórico-cultural de Vygotsky, o el surgimiento paulatino de la neurociencia.

En 1979 organizó y dirigió, en la Fundación Juan March de Madrid, una reunión de estudio sobre el ocaso del conductismo y el surgimiento con fuerza del cognitivismo. Una treintena de profesores de muy diversas universidades, con todo cuidado y rigor, fueron examinando eso que se ha dado en llamar a veces el "surgimiento del paradigma cognitivo". Los efectos del seminario se dejaron sentir enseguida, para empezar, en los propios participantes; luego, en los departamentos y en las facultades a los que llevaron el nuevo hálito. Y no mucho tiempo después, Pinillos dio un nuevo impulso al proceso de recuperación de la mente humana, aquella que había descartado el conductismo, con su discurso sobre "Las funciones de la conciencia", en su hora de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1983). Y en eso estamos aún, con continuas novedades, pero en sustancial continuidad con ese momento de giro.

Cabe decir, pues, que Pinillos, en su efectiva acción magistral, ha ido orientando y acompañando a los grupos de avanzada de nuestra psicología, estimulándolos, dando apoyo y soporte, a veces académico, a veces social. Solía decir que, según un maestro suyo alemán le había enseñado, la función principal del maestro era ir avisando a sus discípulos sobre las cosas que ya no tenían que leer... Él fue, en gran medida, combinando esa función con la complementaria: la de poner varias estrellas sobre aquellos estudios nuevos que no cabía dejar pasar sin conocerlos.

En una psicología que empezaba, como la española, allá por la mitad del siglo, cuando ya se habían recorrido muchas etapas en laboratorios y departamentos occidentales, la labor de impulso, de orientación y de selección que hicieron los discípulos de Germain, y muy destacadamente Pinillos, Yela y Siguán, ha hecho posible nuestro presente, de gran desarrollo, completa actualización e importantes escuelas de investigación situadas en la vanguardia de nuestra ciencia.

La ciencia es un gran sistema estructural que produce conocimiento, nos da saber y nos proporciona dominio sobre el universo. En ese sistema se han de cumplir muy diversas funciones. Las de orientación, de estimulo y de guía son funciones clave. Para cumplirlas hay que saber de ciencia, pero también hay que entender de hombres, de personas. Hay que ser un maestro.

Pinillos lo ha sido, y hemos sido conscientes de que eso era así. Reconocimientos como el Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales (1986), una decena de doctorados *honoris causa,* académico de la Real Academia Española y de la de Ciencias Morales y Políticas, y el afecto general que su persona suscitaba, lo prueban. Hoy somos muchos los que trabajamos y nos sentimos animados en nuestro quehacer gracias al recuerdo, vivo y efectivo, de su personalidad activa de algún modo en nosotros. Su nombre y su obra son ya piezas esenciales en la tradición de nuestra psicología, que avanza con paso firme gracias a innumerables profesionales e investigadores.

# RESEÑAS

## LISTADO DE RESEÑAS


**Álvarez, Eduardo**, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. **Por Pedro Ribas (p. 194)**

**Aguirre Moreno, Arturo,** *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*. **Por Stefano Santasilia (p. 197)**

**Betances, Ramón Emeterio**, *Obras Completas. Vol. IV. Escritos políticos. Proclamas-Discursos-Estudios*.

**Betances, Ramón Emeterio**, *Obras Completas. Vol. V. Escritos políticos. Correspondencia relativa a Puerto Rico.* **Por Iliaris Avilés Ortiz (p. 199)**

**Borrell, Josep**, *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 201)**

**Castilla Urbano, Francisco,** *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. **Por María Martín (p. 203)**

**Cerezo Galán, Pedro,** *Claves y figuras del pensamiento hispánico.* **Por Jorge Novella (p. 205)**

**Davoine, François**, *Don Quijote, para combatir la melancolía*. **Por José Luis Mora García (p. 208)**

**Dezső Csejtei-Anikó Juhász,** *Meditaciones filosóficas sobre el paisaje: (Filozófiai elmélkedések a tájról).* **Por Tóht Gábor (p. 210)**

**Dezső Csejtei-Anikó Juhász,** *Variaciones a los temas de la muerte, el paisaje y el otro hombre: Caminos filosóficos- Philosophische Wege*. **Por Gábor Tóth (p. 212)**

**Díaz, Elías,** *El Derecho y el Poder. Realismo crítico y Filosofía del Derecho.* **Por Cristina Hermida del Llano (p. 215)**

**D'olhaberriague, Concha**, *Vida de María de Maeztu.* **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 219)**

**Fernández Buey, Francisco,** *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades.* **Por Ignacio Terrado Rourera (p. 221)**

**Ferraz, Antonio**, *Ser humano en el siglo XXI. Atrévete a pensar*. **Por José Luis Mora (p. 222)**

**Gaos, José,** *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. **Por Sonia Ester Rodríguez García (p. 225)**

**García Pérez, Arcadio**, *La Escuela Ilustrada Salmantina: Miguel Martel (1784-1835)*. **Por Carlos Rivas Mangas (p. 227)**

**Glondys, Olga,** *La Guerra Fría Cultural y El Exilio Republicano Español.* **Por Ricardo Tejada (p. 229)**

**Gómez Montero, Javier (edit.),** *Ethos & Polis: Europa y la ciudad en el pensamiento de María Zambrano.* **Por Álvaro Garrido (p. 232)**

**González García, Moisés y Herrera Guillén, Rafael (coords),** *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*. **Por Francisco Javier Cruz Lendínez (p. 234)**

**González, Juliana y Linares, Jorge (coords.),** *Diálogos de bioética: nuevos saberes y valores de la vida*. **Por Juanjo Álvarez Galán (p. 236)**

**González Márquez, Juan Antonio,** *Europa y España en el pensamiento de Luis Díez del Corral*. **Por Delia Manzanero (p. 237)**

**González Ramírez, David (ed. y coord.),** *Lienzos de la escritura. Sinfonías del recuerdo. El magisterio de Ángel Valbuena Prat.* **Por Gemma Gordo Piñar (p. 239)**

**Hernández, Luis Rafael y Esteban, Ángel,** *Claves del pensamiento martiano. Ensayos políticos, sociales y literarios.* **Por Gemma Gordo Piñar (p. 240)**

**Hibbs, Solange et Ballesté, Jacques**, "Le voyage comme source de

connaissance et d'utopies aux XIX^e^ et au XX^e^ siècles". **Por Grupo de Toulouse (p. 242)**

**Jiménez, José,** *La imagen surrealista*. **Por Miguel Salmerón Infante (p. 244)**

**Jiménez, José**, *Crítica en acto. Textos e intervenciones sobre arte y artistas españoles contemporáneos*. **Por Miguel Salmerón Infante (p. 245)**

**Kozel, Andrés; Crespo, Horacio; Palma, Héctor A. (comps.),** *Heterodoxia y Fronteras en América Latina.* **Por Salina Debora Gabriela (p. 247)**

**Lacau St. Guily, Camille,** *María Zambrano, La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. **Por Nadège Coutaz (p. 248)**

**Laurenzi, Elena,** *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano y Friedrich Nietzsche.* **Por Stefano Santasilia (p. 251)**

**Lipscomb, Antonella y Losada, José Manuel (coords.),** *Mito e interdisciplinareidad: los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporáneas*. **Por Carlos Sánchez Pérez (p. 254)**

**Mandado, R. Emilio (dir.),** *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional.* **Por Ignasi Roviró Alemany (p. 258)**

**Martín, Francisco José (ed.),** *Intelectuales y reformistas. La generación de 1914 en España y América*. **Por Ángel Pérez (p. 261)**

**Muñoz Rosales, Victórico (coord.),** *Filosofía Mexicana de la Educación (Selección Antológica).* **Por Manuel López Forjas (p. 263)**

**Naessens, Hilda,** *La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero*. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 266)**

**Nieto Blanco, Carlos**, *La religión contingente*. **Por Javier Ordóñez (p. 268)**

**Nogueroles, Marta,** *Fernando Savater. Biografía intelectual de un joven filósofo.* **Por Javier Muguerza (p. 270)**

**Ortega Esquivel, Aureliano y Corona Fernández, Javier (coord.),** *Ensayos sobre pensamiento mexicano*. **Por María Guadalupe Zavala Silva (p. 271)**

**Ortega Muñoz, Juan Fernando,** *Tratado de Filosofía Primera: nuevos estudios de Metafísica a partir de Aristóteles.* **Por Diego S. Garrocho Salcedo (p. 273)**

**Palacios Bañuelos, L., (coord.),** *Donde habita el olvido. Las Humanidades hoy*. **Por J. María García Gómez Heras (p. 275)**

**Parente, Lucia**, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosófica*. **Por Elena Trapanese (p. 278)**

**Parente, Lucia**, *Segreti mutamenti. "Concetti fluidi" sulla creaturalità e naturalità dell'essere umano.* **Por Maria Cristina Pascerini (p. 281)**

**Pinilla, Ricardo**, *Krause y las artes*. **Por Adrián Pradier (p. 282)**

**Puleo, Alicia**, *Ecofeminismo para otro mundo posible.* **Por Jorge Riechmann (p. 289)**

**Quondam, Amedeo**, *El discurso cortesano*. **Por Gabriel Aranzueque (p. 291)**

**Riechmann, Jorge**, *Tratar de comprender.* **Por Marta Nogueroles Jové (p. 294)**

**Rivera García, Antonio y Villacañas Berlanga, José Luis (eds.),** *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón (p. 295)**

**Roberts, Stephen and Sharman, Adam,** *1812 Echoes. The Cadiz Constitution in Hispanic History, Culture and Politics.* **Por José Luis Mora García (p. 297)**

**Rovira Gaspar, María del Carmen**, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. **Por José Luis Mora (p. 300)**

**Ruiz Calvente, Martín,** *D. Antonio Machado, profesor. La educación en su época y en la nuestra.* **Por Ana Azanza Elío (p. 302)**

**Ruiz Ortiz, María**, *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (Siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana.* **Por Álvaro Castro Sánchez (p. 304)**

**Sánchez de Andrés, Leticia y Presas, Adela (ed.)**, *Música, Ciencia y Pensamiento en España e Iberoamérica durante el siglo XX.* **Por Antonio Notario Ruiz (p. 307)**

**Sánchez de Andrés, Leticia**, *Pasión, desarraigo y literatura: el compositor Robert Gerhard*. **Por María Nagore Ferrer (p. 308)**

**Santasilia, Stefano**, *Simbolo e Corpo. A partire da Eduardo Nicol*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 310)**

**Santesmases, Antonio García y la Rocha Rubí, Manuel de (coords.)** *Luis Gómez Llorente: educación pública y socialismo.* **Por Manuel David Espinel Ramírez (p. 312)**

**Santullano, Luis A.,** *Arraigos y exilios. Antología*. **Por Carmen Servén Díez (p. 316)**

**Serra Puche, Mari Carmen; Mejía Flores, Francisco; Sola Ayape, Carlos (eds.)**, *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español*. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 318)**

**Suances Marcos, Manuel**, *Marcelino Menéndez Pelayo. 100 años después*. **Por Gerardo Bolado (p. 320)**

**Teruel, José,** *Los años norteamericanos de Luis Cernuda.* **Por Carlos Vadillo Buenfil (p. 322)**

**Torre, Guillermo de**, *De la aventura al orden.* Selección y prólogo de Domingo Ródenas. **Por José Luis Mora García (p. 325)**

**Vega Reñón, Luis**, *La fauna de las falacias*. **Por Gerardo Bolado (p. 327)**

**VV.AA.,** *Andrés Laguna, un científico español del siglo XVI*, **Por Juan Manuel Moreno (p. 328)**

**VV. AA.,** *Guía Comares de Ortega y Gasset*. **Por Felipe González Alcázar (p. 332)**

***Humanitas*, LXVIII, 1-2, *"María Zambrano: la política come «destino comune»"*. Por Elena Trapanese (p. 339)**

**Álvarez, Eduardo**, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva/ Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2013, 570 pp.

He aquí un libro que no pretende ni cambiar el mundo mañana mismo ni asombrar a nadie por su audacia. Es sencillamente un libro de filosofía, escrito en un español ejemplar, de maestro, de alguien que pretende ser claro, comprensible, no oracular, como ocurre con demasiada frecuencia en el gremio de filósofos. Este lenguaje claro hace que una obra como esta, que entra a fondo en los problemas relativos al sujeto y su evolución hasta hoy, pueda ser leída con gran provecho por los interesados en aprender filosofía, o mejor, a filosofar. Kant decía que no se aprende filosofía, sino a filosofar, a plantear y dilucidar problemas.

El sujeto es el hombre, pero la comprensión del hombre como sujeto, es decir, como responsable de su actuar y como expresando en este actuar su independencia, su voluntad y su libertad, es algo moderno. A diferencia de la tradición antigua, en la que el sujeto era considerado dependiente de fuerzas exteriores (el destino, la naturaleza, la divinidad, etc.), la modernidad ha convertido al sujeto en autofundante. Descartes es figura esencial en este proceso. Pero Descartes es también el comienzo de una orientación filosófica según la cual la conciencia desempeña un papel excesivo, como ocurre en general con el racionalismo y el idealismo. Una de las virtudes destacadas de este libro consiste en mostrar la permanente tensión que en la filosofía existe entre, por un lado, una autonomía del sujeto anclada en valores o instancias espirituales, inmateriales, como si el hombre fuese un espíritu desencarnado, y, por otro, una unilateral concepción biológica según la cual el hombre es mero producto de lo que sus genes determinan.

Sin entrar en el meticuloso análisis que el autor ofrece de la concepción sustancialista del yo por Descartes, rechazada por el empirismo y también por Kant, digamos que este no admite sin más un yo que piensa (sujeto) y un objeto al que se dirige el pensamiento para conocerlo tal cual es. Kant realiza la revolución copernicana atendiendo a la constitución del objeto por el mismo sujeto, es decir, mostrando las condiciones de la experiencia, o lo que es lo mismo, las condiciones a las que está sometido nuestro conocimiento para que de verdad sea conocimiento. Una diferencia fundamental de Kant con Descartes es que el sujeto no se conoce como sustancia, sino como conciencia de sí que acompaña a todo conocimiento. El yo, que en Descartes constituye la sustancia pensante (*res cogitans*), queda relegado a conciencia acompañante, con lo que se viene abajo todo el edificio escolástico de la psicología racional, ya que el yo captado en esa conciencia ni es sustancia ni es objeto de experiencia, sino sujeto lógico, lo que llama Kant la apercepción. Pero si ese yo es devaluado por Kant a conciencia acompañante, es, en cambio, elevado a autónomo en su terreno, el de la experiencia posible en la esfera del conocimiento y el de la libertad en la esfera moral. La autonomía moral sitúa al hombre por encima de instintos y pasiones y por encima de la religión. Eduardo Álvarez pone de manifiesto que el dualismo kantiano es difícilmente compatible con la historicidad (con el hombre como autor de la historia), ya que "el sujeto trascendental

es ahistórico" (p. 75). Tanto ese dualismo como esa ahistoricidad serán duramente criticados por Hegel, quien en su dialéctica sigue la línea racionalista de Kant, pero dotando de movimiento al concepto, gracias a lo cual la filosofía se convierte en un proceso espontáneamente dinámico, en automovimiento, en superación incesante. La filosofía de Hegel, que en este libro tiene un papel central, posee la ventaja de captar el movimiento (la vida, la historia, el devenir) mucho más adecuadamente que el logicismo kantiano, pero con el inconveniente de convertir la vida, el movimiento y la misma naturaleza en concepto: "La razón no tiene para Hegel un valor meramente regulativo, sino constitutivo de la realidad" (p. 106), con lo cual conocer es conocerse a sí mismo, una especie de solipsismo, por más que en Hegel se trate de un yo universal. Si alguna vez la filosofía se elevó a al ideal teórico de los griegos, al *cosmos noetós*, y a la contemplación intelectual como culmen al que puede aspirar el hombre, tal filosofía es la de Hegel: vida como movimiento de la idea; el absoluto como resultado de pasos dados por la razón desde la certeza sensible hasta la conciencia autotransparente. Y tampoco falta en Hegel una captación interesante de la condición social del individuo, no tanto por el mitificado capítulo cuatro de la *Fenomenología* (demasiado caballeresco-medieval el reconocimiento del otro), sino por la filosofía del derecho, donde el individuo queda insertado en la sociedad y el Estado. Por ello partirá Marx de los planteamientos hegelianos para criticarlos debido a su idealismo, pero reconociendo que Hegel es figura esencial por la riqueza del método dialéctico. Marx penetra a fondo en los elementos que constituyen la conciencia del sujeto, lo que le obliga a revisar el tributo que Hegel paga a la razón universal por no haber considerado los condicionantes materiales de ella. Tal es la inversión de Hegel realizada por el autor de *El capital*. En palabras del profesor Álvarez, "Hegel no se libera nunca del peso de la teología cristiana." Marx se distancia de esta perspectiva acercándose al actuar de los individuos y viendo las condiciones histórico-terrenales en que actúan. Aunque Marx ha sido acusado también de determinista, uno de los distintivos básicos de su materialismo consiste precisamente en señalar que los hombres, aunque siguen sufriendo la historia como destino, tienen en sus manos la posibilidad de convertirla en tarea suya. Como indica también el autor, "según Marx, no existen más fines ni propósitos en el mundo que los que los hombres se plantean para sí mismos a partir de sus luchas y de las posibilidades de su tiempo." (p. 139) Queda así muy oportunamente destacada la perspectiva práctica que introduce Marx y que lo convierte en un autor cuya filosofía es irreductible al pensamiento sin más: Marx es el filósofo de la praxis. Esta praxis, en el sentido nada pragmático que él da a la palabra, es la dimensión que inserta al sujeto humano en su terrenalidad, uniendo así la esfera teórica con una práctica que, si muestra la miseria y opresión en que se desenvuelve la vida de la mayoría, muestra también la potencia que los hombres tienen en sus manos para cambiar el mundo. Cambiarlo es cosa de la práctica guiada por la teoría. Sorprende que el autor no aluda aquí a Sánchez Vázquez, que escribió desde el exilio de México un excelente libro sobre esta cuestión, pero lo cierto es que el profesor Álvarez apunta a lo esencial de la tesis de Sánchez Váz-

quez. Y sorprende que Marx suponga "un rechazo de la tradición humanista" (p. 195), cuando él representa la reivindicación de lo humano por excelencia, la dignidad, la creatividad, la *polis* como lugar de educación y expansión de esa creatividad. En otros pasajes del libro hay una valoración positiva del humanismo.

Consecuente con su favorable visión de la Ilustración y del sujeto humano como portador de razón y conciencia, el autor no puede celebrar filosofías de tendencia irracionalista, como las de Schopenhauer o Nietzsche. A este último le reprocha un biologismo de base y un aristocratismo carente de sentido social, puntos ambos que hacen de él un filósofo reaccionario, premoderno, antiilustrado. El repudio del nihilismo *more nietzscheano* se compagina bien con el de un vitalismo de base telúrica a lo Heidegger, Spengler o Schmitt, pero también permite ver la ambigüedad que conlleva el término "vida" empleado por autores como Dilthey. En relación con la filosofía de la vida se sitúa el pensamiento de Ortega, único filósofo de lengua española al que el autor consagra unas páginas.

No podía faltar una mirada a la fenomenología de Husserl en la visión del sujeto dentro de las distintas corrientes filosóficas, dado que "todo el proyecto de Husserl se puede interpretar como una filosofía del sujeto". (p. 321) Pero en su pretensión de redefinir el sujeto cartesiano, la fenomenología husserliana vuelve al idealismo, ya que, en definitiva, la conciencia, aunque sea *conciencia de*, no llega a una verdadera alteridad, no sale de sí misma. De todas formas, una prueba de que el autor considera relevante la fenomenología de Husserl y sus derivaciones en el debate sobre el sujeto es que le dedica más de sesenta páginas, número superior, si no he contado mal, a las dedicadas a cualquier otro filósofo.

El escenario siguiente nos lleva a Heidegger, ante el cual el autor no oculta su escasa simpatía, debido a que el filósofo de la Selva Negra propone una filosofía contra el sujeto, antiilustrada, antimoderna y reaccionaria, según la cual "no cabe hablar finalmente sino del misterio y del designio del ser, así como de su carácter inefable." (pp. 398-399) Ser sí mismo no es ser consciente, sino atender a la llamada del ser, reconocer la culpa (la finitud) y evitar a los demás, ya que "solo separadamente de los demás puede el individuo ser auténtico". (p. 411) La intersubjetividad, como la vida social, queda desvalorizada. Y lo peor es, como indica el autor, que en Heidegger no cabe una propuesta de emancipación, de transformación social, ya que la existencia inauténtica es determinación esencial del *Dasein*. Desde una idealización de la Grecia antigua, al estilo romántico, Heidegger rechaza la sociedad moderna y la técnica, a las que opone el mundo campesino, mientras repudia la autonomía del sujeto, el cual queda subordinado a un destino que nada tiene que ver con la decisión o elección consciente, lo propio de una criatura, finita, sí, pero dotada de razón, una razón contra la que Heidegger propone su deriva irracionalista. Por cierto, en relación con Heidegger hay una reivindicación del humanismo como portador de la libertad, como defensor de la libre iniciativa del hombre en cuanto sujeto que piensa y actúa, frente a un uso negativo del concepto de humanismo, de tanto arraigo en la cultura de lengua española, empezando por Vives.

Las cincuenta páginas dedicadas a Heidegger no tienen desperdicio. Casi diría que significan darle una importan-

cia excesiva, pero quizá es oportuno el esfuerzo de clarificación desmitificadora de estas páginas en un ambiente como el nuestro, entre tantos adoradores de la filosofía irracionalista, la de Heidegger o la de Schopenhauer. Tras un minucioso análisis de la cuestión del sujeto en Sartre y Merlau-Ponty, el autor dirige su atención a la Escuela de Frankfurt. También aquí parece muy oportuno el reproche dirigido a los frankfurtianos por su recelo ante el pensamiento ilustrado, aspecto que los emparenta con Heidegger, por más que ellos defiendan la emancipación del individuo respecto de la industria cultural y respecto de la razón instrumental. Pero destacar el elitismo de la filosofía de Adorno y el pesimismo de su propuesta crítica, que empaña un tanto la innegable lucidez de esta, es algo que conviene resaltar, pues la crítica a la Ilustración, que tanto abunda entre posmodernos, es en nuestro país como bendecir la ignorancia porque ella nos libra de los sinsabores que provoca el ansia de saber. Por ello es también de alabar la sutil crítica que el autor realiza de la "izquierda heideggeriana", un *oximoron* con el que alude a los Derrida, Deleuze, Foucault. Para más detalles lean el libro del profesor Álvarez, académico, quizá excesivamente alemán, pero lleno de análisis incitantes, siempre con la bandera de la razón por delante, la humilde herramienta con la que contamos los humanos.

*Pedro Ribas*

**Aguirre Moreno, Arturo,** *Kaleidofonía. Violencia, exilio y este su mundo*, México, Edaf-Buap, 2013, 184 pp.

Un amplio abanico de voces, una mirada al paisaje en la cual se van combinando diferentes perspectivas casi como en una sinfonía se combinan las aportaciones de diferentes instrumentos, una verdadera kaleidofonía. En relación a este texto hay que afirmar, ya desde el principio, que nos encontramos frente al título de un emblemático caso de *nomen omen*. El volumen escrito por Arturo Aguirre se presenta como el encuentro entre diferentes voces y perspectivas, todas ellas conectadas por la necesidad de dar cuenta del destino de la filosofía. Es éste el marco de la kaleidofonía como posible *bestiario* (ésta la palabra que usa el autor remitiéndose a la tradición medieval y, a la vez, llevándonos a pensar directamente en Cortázar) de las expresiones filosóficas que siempre son vibraciones de la razón, y siempre tienen su propia sonoridad y eco. En este espacio tan dinámico cuanto responsablemente construido se colocan todos los artículos que materialmente estructuran el volumen como la reflexión sobre el cuerpo a partir de Nancy y Agamben, el análisis del fenómeno del exilio entendido como la otra cara (casi oculta) de la misma fundación de la comunidad, la problemática de la mirada como apertura al "espectáculo del mundo", toda la reflexión relativa al manifestarse del asombro como un momento fundamental de la generación cultural, etc. Se trata sólo de algunos de los temas que abarca esta serie de artículos.

En lo específico, por lo que concierne a la filosofía hispánica, destacan los escritos sobre el exilio y sobre la educación en los cuales se hacen preeminentes las referencias a un protagonista de la historia del pensamiento español, sobre todo desde el punto de vista del "exilio filosófico" del 1939: Eduardo Nicol. Las referencias a este autor, que ya se pueden encontrar en los artículos

relativos a la violencia (sobre todo en el comienzo del texto, dedicado propiamente al exilio y a la violencia), se hacen patentes cuando el discurso dirige su atención a la cuestión de la barbarie entendida como anormalidad de la razón mostrando como el pensamiento de Eduardo Nicol, en su propuesta de un humanismo que no puede desarrollarse prescindiendo de la comunidad, plantea la posibilidad de una respuesta racional (de una razón integral) a la barbarie de los tiempos actuales. El siguiente artículo, dedicado a la educación y la barbarie, retoma el tema mostrando, una vez más a través de las referencias a Nicol entre otros autores, la necesidad de una educación comunitaria, o sea, que surja de la comunidad y que remita a esta misma. Una forma de reconocer un porvenir al mundo que ya es vínculo constitutivo. Problemática, ésta, que encuentra su desarrollo también en la reflexión relativa a la educación como transformación, donde la referencia a Nicol se muestra sobre todo en la cuestión de la vocación humana y de la misma naturaleza del hombre como ser de la vocación. En el pequeño artículo *Mundo y diversidad*, el autor toma en consideración, esta vez de manera específica, la reflexión fenomenológico-metafísica de Eduardo Nicol para llevar el lector a reflexionar sobre la diversidad cultural a la luz de una posible simbólica común que remite a la constitución del mundo como lugar del encuentro. En *Venir al mundo*, el artículo siguiente, otra vez la cuestión de la expresividad, como componente constitutiva de la humana existencia, se presenta como la clave fundamental para una lectura actual de existencia humana. Existencia que el autor define como sobre-natural a la luz del sentido que siempre acompaña al acto humano distinguiéndolo da un entorno que, aún perteneciendo al ser, se diferencia categorial y ontológicamente (véase el artículo *Sonoridad y paisaje*). Me gustaría concluir esta breve reseña llamando la atención sobre dos artículos en los cuales la presencia del pensador catalán se hace preeminente y constituye una clave de lectura fundamental: el primero, *Espirales de violencia*, donde Aguirre muestra detalladamente cómo la reflexión filosófica de Nicol se desarrolla a medida que enfrenta el problema de la violencia como peligro para la comunidad; y el segundo, *Exilio, comunidad y revolución*, dedicado a la vida y a la obra de Eduardo Nicol, donde el autor, con estilo elegante y profundo conocimiento, conduce al lector a través del recorrido filosófico-existencial constituido por la "vida filosófica" de Eduardo Nicol. En estos dos artículos se da la posibilidad de considerar todo el valor de una vida, la del exiliado Eduardo Nicol, y de una obra, la del filósofo Eduardo Nicol, como dos caras de una misma moneda preciosa que, de vez en cuando, necesita ser pulimentada para que su brillar pueda despejar soluciones para los problemas de nuestro tiempo. Seguramente el volumen de Arturo Aguirre se presenta como un conjunto de estímulos originales y extremamente interesantes, un "coacervo" de preguntas y dudas expresadas a través de un estilo elegante y, a veces, cortante; una expresión de nuestro tiempo inquieto, sin soluciones pero en busca de ellas. Si Eduardo Nicol consideraba la heterodoxia como la única posibilidad de un auténtico filosofar, Arturo Aguirre, como "nicoliano" puede bien inscribirse en este grupo de disidentes.

*Stefano Santasilia*

**Betances, Ramón Emeterio**, *Obras Completas. Vol. IV. Escritos políticos. Proclamas-Discursos-Estudios*, Ed. de Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade, San Juan, Ediciones Puerto, 2013, 354 pp.

**Betances, Ramón Emeterio**, *Obras Completas. Vol. V. Escritos políticos. Correspondencia relativa a Puerto Rico*, Ed. de Félix Ojeda Reyes y Paul Estrade, San Juan, Ediciones Puerto, 2013, 538 pp.

Parece que, finalmente, la obra del pensador puertorriqueño Ramón Emeterio Betances está incorporándose en los anaqueles de la academia puertorriqueña donde siempre ha debido estar gracias a la infatigable labor de los doctores Félix Ojeda Reyes de la Universidad de Puerto Rico y Paul Estrade de la Universidad de París-VIII.

El pasado 30 de octubre de 2013 en el Teatro Alejandro Tapia del Viejo San Juan, el Instituto de Estudios Caribeños de la Universidad de Puerto Rico en colaboración con la Alianza Francesa de Puerto Rico llevó a cabo la actividad "Ramón Emeterio Betances (1827-1898): Un amigo sincero de Francia" donde se presentaron los más recientes volúmenes del monumental proyecto que pretende recopilar las obras completas del radical pensador, un proyecto encaminado a publicar unos quince tomos.

Los volúmenes más recientes, IV y V, corresponden a los escritos políticos de Betances. Se sabe que su faceta de revolucionario eclipsa totalmente su figura y su obra científica y creativa, porque–como señala Estrade–Betances, más que un revolucionario, es "el último libertador de América". Por esta razón, es importantísima la publicación y la divulgación de todas sus obras de carácter político. El volumen IV está dedicado a las proclamas, discursos y estudios donde encontramos su memorable proclama de 1867, "Los diez mandamientos de los hombres libres" y otros escritos como "¡Viva España Libre, viva la República! Al pueblo y al ejército de Puerto Rico" (1868), "La abolición de la esclavitud en Puerto Rico y el gobierno radical y monárquico de España" (S.F.). Por su parte, el volumen V está dedicado a la correspondencia relativa a Puerto Rico. Este volumen contiene alrededor de 172 cartas escritas desde 1867 hasta 1898 año en que muere Betances. Estos volúmenes se unen a los primeros tres publicados en el año 2008 por la misma editorial, Ediciones Puerto.

El primer volumen de las *Obras Completas* de Betances está dedicado a los escritos médicos y científicos donde podemos encontrar su tesis doctoral sobre las causas del aborto, presentada en la Universidad de París en 1855, *Oculística* (1874), *El cólera. Historia, medidas profilácticas, síntomas y tratamiento* (1890), algunos estudios sobre salud pública e higiene publicados a finales del siglo XIX, entre otros. El segundo volumen contiene los escritos íntimos redactados por Betances a familiares, colegas y amigos. De este volumen vale la pena mencionar varias cartas escritas a la intelectual independentista puertorriqueña radicada en Cuba, Lola Rodríguez de Tió y sus dos testamentos. Por su parte, el tercer volumen nos muestra el Betances literario y artístico: novelas, cuentos, poemas y dramas entre los que destacan su *nouvelle* política *Los dos indios* (1857), *La Virgen de Borinquén* (1859), "La estafa" (1896) y "La botijuela" (1881).

El Dr. Félix Ojeda Reyes lleva alrededor de tres décadas estudiando la vida y obra betancina y lleva varios años tra-

bajando en la publicación de las obras; trabajo sumamente arduo cuando consideramos las particulares condiciones en las que Betances gesta su obra. Científico, abolicionista, masón, diplomático independentista y revolucionario, Betances tuvo que exiliarse en París perseguido por el régimen colonial español en Puerto Rico. Recopilar sus obras es tarea complicada por encontrarse dispersa en varios países (la investigación betancina está íntimamente ligada a Cuba y a Francia), su naturaleza variada, esto sin mencionar que la mayor parte de la obra que ha sobrevivido hasta nuestros días, fue escrita en francés bajo variados pseudónimos.

No obstante, Ojeda Reyes nos ha comentado que proyecta que los restantes diez volúmenes vean la luz durante los próximos dos a tres años. Los volúmenes VI al VIII corresponderán a la correspondencia relativa a Cuba. El noveno volumen será dedicado al epistolario con República Dominicana. Los próximos dos volúmenes nos presentarán su desconocida obra periodística mayormente en rotativos franceses y en el rotativo madrileño *El País* del liberal Manuel Ruiz Zorrilla presidente del Consejo de Ministros de España y amigo personal de Betances. Se prevé que para el volumen XIV, el profesor Estrade presente una bibliografía completa y especializada sobre Betances para todo aquel que se interese en su obra y quiera continuar investigaciones sobre el tema. El último tomo corresponderá a una biografía de Betances escrita por Félix Ojeda Reyes, una ampliación revisada de su investigación de tesis doctoral que, por cierto, fue defendida en la Universidad de Valladolid.

Conocemos a Martí, a Maceo, a Luperón, incluso a Hostos. No obstante, en España, Betances sigue siendo un completo desconocido. Ojeda Reyes explica que el puertorriqueño no es conocido en España, porque a diferencia de otros personajes decimonónicos, este era un completo radical. Betances tenía serios problemas con el coloniaje español y entendía que sólo la lucha armada libraría a las Antillas de las pesadas cadenas del coloniaje. Betances, contrario al carácter conciliatorio de Hostos, desde el comienzo de su carrera se rebela contra el régimen.

Tan pronto regresa a Puerto Rico de sus estudios parisinos, Ramón Emeterio Betances organiza un movimiento independentista y anti-esclavista que le cuesta la expulsión de su tierra. Se une a la causa cubana, valiéndose de sus influencias entorpece las solicitudes de préstamo que hace España a la banca europea, y por si fuera poco, se le vincula con el asesinato de Cánovas del Castillo. Si, "España no puede dar lo que no tiene", no podemos esperar que en España sea gratamente recordado el revolucionario antillano.

Betances es una figura fascinante, arquitecto principal del proyecto político de la Confederación Antillana del que luego hablará Martí. Según Ojeda Reyes, el canibalismo político ha hecho que no se le reconozca su obra periodística, ni su labor como teórico político o como diplomático. Por medio de la publicación de estas obras completas, sus estudiosos pretenden convertir a Betances en una figura que irradie la región del Caribe y se le considere a la altura de los grandes libertadores de la América Latina, Bolívar, Hidalgo y Martí. La publicación de las obras completas nos ayudará a universalizar su pensamiento, vida y obra dedicada al noble ideal de la libertad de los pueblos. Además, se reconocerán, por fin, sus aportaciones científicas y literarias, más allá del revolucionario.

Ojeda Reyes asegura que la reivindicación de Betances jugará un rol importante en la construcción de la nueva América porque su pensamiento es afín con los vientos que soplan en la actualidad latinoamericana. Betances proponía un proyecto de unidad, de solidaridad, de fraternidad y libertad, ideas que tienen mucho que aportar en los cambios en la región del Caribe y el resto de Latinoamérica. En ese momento se podrá situar a Betances como lo que es, uno de los grandes libertadores americanos.

Queremos finalizar con las palabras de los editores de estas obras completas que mejor no pueden resumir el impacto de su preciosa obra para con las futuras generaciones: "Nuestro trabajo presenta el quehacer y el pensamiento de Betances en toda su trayectoria y su plenitud. A la par, contribuye a rescatar las raíces y a reconstruir los perfiles de la nación puertorriqueña. También recupera documentos fundamentales para comprender la historia de los países del Caribe." (*Obras Completas,* "Patriarcal, siempre rebelde", p. 12). De ahí, su importancia.

*Iliaris Avilés Ortiz*

**Borrell, Josep**, *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2013, 120 pp.

En 2012 se celebró la segunda edición del premio de ensayo Ferrater Mora, instituido conjuntamente por la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona y la Josep Ferrater Mora Foundation de Pennsylvania para premiar cada dos años al mejor ensayo inédito dedicado al estudio y la difusión de la obra del pensador catalán.

La obra ganadora de la última edición fue *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora* ("Del silicio a la razón. La red como continuo en el emergentismo de Ferrater Mora") presentada por Josep Borrell, que ahora ve la luz en la colección "Premi Ferrater Mora", de la serie "Publicaciones de la Càtedra Ferrater Mora" en la editorial Documenta Universitaria.

El libro, escrito en catalán, tiene como objetivo central investigar hasta qué punto la teoría ontológica que Ferrater desarrolla a lo largo de su obra puede ser útil para contestar a algunas preguntas que hoy en día resultan fundamentales para la comprensión de la sociedad en la que vivimos, por ejemplo: ¿cuál es el estatuto ontológico de lo que denominamos "Web" o "Internet"? ¿hasta qué punto la realidad virtual es una realidad artificial, bajo el total dominio del hombre? ¿de qué manera influyen Internet y el desarrollo de la inteligencia artificial en nuestro mundo?

Como indica justamente Borrell al principio de su ensayo, Ferrater no pudo conocer el pleno desarrollo de lo que hoy conocemos como Internet, habiendo fallecido pocos años antes de que esta revolución tecnológica llegara a cambiar radicalmente nuestro mundo y nuestra manera de estar en él. Sin embargo, lo más seguro es que Ferrater estuviera al tanto de las investigaciones que llevaron al desarrollo del mundo de las Web y, coherente con su insaciable curiosidad y afán de saber, no hay duda de que hubiera sido un atento conocedor del mundo de Internet y de que hubiera reflexionado, profundamente, sobre las implicaciones sociales, éticas y culturales de su amplia difusión en el mundo.

Toda la primera parte del libro de Borrell está dedicada a destacar cómo la

tecnología supo despertar un profundo interés en Ferrater durante toda su vida. Basándose en el estudio del *Diccionario de filosofía*, en los ensayos publicados en revistas y periódicos, en el epistolario y gracias, también, a conversaciones mantenidas con Priscilla Cohn, la viuda de Ferrater Mora, Borrell nos habla de un filósofo atento a toda clase de fenómenos tecnológicos, resaltando su curiosidad hacia las investigaciones sobre la inteligencia artificial que, en varios lugares de su obra, Ferrater interpretó como un nuevo horizonte sobre el cual será necesario desplegar la reflexión filosófica.

Por estas razones, Borrel cree que no es baladí pensar que a la luz de un fenómeno tan revolucionario como Internet, Ferrater hubiera podido revisar y ampliar su teoría ontológica, llamada "emergentismo", incluyendo el análisis de esta nueva circunstancia.

Según el emergentismo, que Ferrater desarrolló en su tres libros filosóficamente más relevantes –*El ser y la muerte*, *El ser y el sentido* y *De la materia a la razón*-, la realidad se distribuye en cuatro niveles: el físico o inorgánico, el orgánico, el social y el cultural. En el nivel físico se encuentran todos los elementos que constituyen los varios niveles y a marcar la diferencia entre un nivel y otro es la organización de estos elementos. Se puede decir que cada nivel surge del anterior y que se diferencia de este, aunque nunca llegue a tener un grado máximo de autonomía puesto que los elementos que lo componen son los mismos desde el principio. En este sentido, el único nivel verdaderamente autónomo sería el inorgánico, a partir del cual los demás niveles surgen "espontáneamente", es decir, sin la intervención de una voluntad externa. Por estas razones, entre un nivel y otro no puede existir una radical ruptura ontológica, sino un "continuo" que permite entender los varios niveles como términos absolutos, conceptos-límites, y los varios elementos que componen la realidad como tendencias entre estos extremos. Así organizada, la realidad entonces no podrá nunca ser descrita en términos absolutos, sino como "tendencia". El lector familiarizado con la obra de Ferrater no tendrá dificultad en reconocer en esta teoría la fundamentación ontológica del "integracionismo" que es, en su triple significación como postura ontológica, método y estilo de pensar, el término con el cual el mismo pensador catalán definió su posición filosófica.

Borrell recupera y asume estas tesis ferraterianas, sobre todo por su capacidad de plasmarse en una realidad en constante cambio, hasta preguntarse: si con estas herramientas conceptuales quisiéramos investigar el estatuto ontológico de Internet, ¿qué lugar ocuparía éste fenómeno en la teoría emergentista?

La segunda parte del libro está enteramente dedicada a encontrar la respuesta a esta pregunta. Empieza así un diálogo entre Borrell y Ferrater, donde se ponen en discusión algunas de las tesis fundamentales del emergentismo.

La conclusión de Borrell es que algunos de los elementos constitutivos de Internet (correos electrónicos, páginas web, redes sociales etc.) no pueden reducirse a uno de los niveles contemplados por Ferrater y que se necesita un nuevo marco conceptual, capaz de darles sentido: el llamado "nivel red" (*nivell xarxa*, en el original en catalán).

A lo largo de varios capítulos Borrell analiza este nuevo nivel, sus elementos básicos, la organización de los mismos y la controvertida relación con los elementos de los otros niveles de realidad.

El nivel red podría pensarse como un nuevo nivel de realidad, situado entre el inorgánico y el cultural, que se desarrolla paralelamente a los demás niveles y que contribuye a ampliarlos. Su particularidad, sin embargo, no estaría solamente en los elementos que lo constituyen, en su organización o en el marco conceptual que le da sentido, sino, sobre todo, en el hecho de que se trata de un nivel de realidad completamente artificial, en cuanto existe solamente a partir de la acción del hombre.

Esta última afirmación de Borrell hace temblar el edificio ferrateriano: en efecto, por un lado es innegable que el nivel red no puede reducirse a otros niveles (por ejemplo al cultural, que podríamos considerar más próximo), puesto que presenta fenómenos muy propios y específicos (como la interacción entre máquinas, donde los sujetos de la acción comunicativas no son sujetos pertenecientes al nivel orgánico). También es verdad que el nivel red es el único que cabe definir como "artificial", esto es, creado por iniciativa de algo –o alguien– externo: mientras en la descripción de los demás niveles Ferrater hacía hincapié en el hecho de que un nivel emergía del otro "espontaneamente", evitando así explicar cómo, desde dónde y por qué (o por quién) emerge el nivel físico que ofrece los elementos comunes a todos, la realidad del fenómeno Internet nos obliga a plantearnos radicalmente esta cuestión.

Concluyendo, diremos que no es este un libro exento de problemas. Se puede no estar de acuerdo con las conclusiones del autor y, de hecho, se puede contradecirlo en varios puntos. Sin embargo, no hay que olvidar lo que es realmente meritorio en este ensayo: antes que nada, ofrece una labor histórico-filosófica rigurosa y documentada y, por ello, incontestable a la hora de presentar las tesis emergentistas y el desarrollo del interés de Ferrater por las tecnologías a lo largo de sus últimos años de vida. Por otra parte, y más importante aún, en su libro Borrell mantiene una actitud ya inusual en los ensayos filosóficos: la de indicar dónde está la pregunta, antes que ofrecer su propia respuesta. Por eso la obra resulta tan estimulante y anima el lector a buscar soluciones alternativas a las propuestas. Borrell no se esconde nunca detrás de la contradicción, sino que la pone de manifiesto, es más, la señala sin temores. En las páginas del libro de Borrell no se respira dogmatismo sino verdadero afán de conocer y preguntar filosóficamente. No habría mejor manera para homenajear a Ferrater que leyendo y re-leyendo su obra, con rigor y seriedad, sin miedo a ampliar el horizonte de sus planteamientos originarios. Por eso, la obra que aquí reseñamos se demuestra totalmente merecedora del importante premio ganado.

*Roberto Dalla Mora*

**Castilla Urbano, Francisco,** *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, 318 pp.

Juan Ginés de Sepúlveda nació en 1490 en la localidad cordobesa de Pozoblanco. Aunque faltaban dos años para que Colón emprendiera su memorable viaje, y algunos años más para que en España se iniciasen las polémicas sobre la licitud o ilicitud de la conquista del Nuevo Mundo, su nombre aparece vinculado irremisiblemente a las disputas sobre las Indias. Mas, en medio de toda esta po-

lémica, parece oportuno preguntar: ¿en verdad conocemos todo el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda?

Francisco Castilla Urbano hace frente a esta cuestión desde las primeras páginas de su libro. Según el autor de esta monografía, la valoración -inapropiada- que se ha hecho de buena parte de los escritos del filósofo renacentista, normalmente de su obra *Demócrates segundo*, ha venido determinando el juicio general que ha contagiado a la totalidad de las obras del humanista. Con todo, nos enseña Castilla Urbano, Ginés de Sepúlveda no sólo es el autor del *Demócrates segundo* y que ordinariamente se nos presenta como el interlocutor contrario a Bartolomé de las Casas en las Juntas de Valladolid. En realidad, Juan Ginés de Sepúlveda fue sobre todo un filósofo humanista, cronista e historiador real, estimado como uno de los "mejores traductores de su tiempo" (p. 17). Queriendo, por tanto, modular y hasta modificar esta interpretación sesgada que tradicionalmente se ha venido dando del pensamiento de Sepúlveda, Francisco Castilla Urbano, profesor de la Universidad de Alcalá e Investigador de proyectos especializados como "Legitimación del poder político en el pensamiento medieval" y "Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente", ha decidido publicar un estudio global sobre Sepúlveda con el fin de valorar el pensamiento de este autor en su contexto histórico e intentar comprenderlo "de una manera integral" (p. 295). En ese sentido, el libro de Castilla se nos ofrece plenamente documentado y brinda al lector numerosas referencias biográficas y bibliográficas abarcando de este modo toda la producción escrita que hasta ahora se conoce de Juan Ginés de Sepúlveda.

Sin embargo, aunque el propósito del libro es, entre otros, contextualizar el pensamiento de Sepúlveda y dar cuenta de las motivaciones que pudieron guiar los intereses del humanista, el tono del autor no es del todo apologético y mucho menos ensalzador. Castilla Urbano nos presenta a Juan Ginés de Sepúlveda como el hombre que fue, con sus virtudes y defectos, con sus calidades e inelegancias, no aislándolo tampoco de sus propias circunstancias. Esto se hace patente ya en el primer capítulo, más personal e intimista, en el que se da cuenta de las diversas relaciones que durante toda su vida mantuvo Sepúlveda con numerosas autoridades de la época: el emperador Carlos V, Felipe II, Cardenal Cayetano, Erasmo de Rotterdam, etc.

Tras este primer apartado biográfico, los siguientes capítulos subrayan sobre todo la faceta humanista de Juan Ginés de Sepúlveda. Sepúlveda es un hombre del Renacimiento, de la Corte y la nobleza, por lo que también va a ser un tenaz partidario de lo que Castilla Urbano ha denominado "la vida activa". Frente a otras formas de vida contemplativas, Sepúlveda defiende los méritos de la gloria personal y el honor individual. Aún más, "el hombre virtuoso" es ahora el que sabe desenvolverse en el mundo y "es a través del éxito en los valores mundanos como debe ser reconocido" (p. 115). De inmediato podríamos asociar estas similitudes del pensamiento de Sepúlveda con Maquiavelo, y en efecto, Castilla Urbano nos proporciona las claves: la búsqueda del reconocimiento, el honor, la defensa de la patria y la Corona, son valores compartidos por ambos pensadores, aunque no todos los filosofemas sean coincidencias plenas. El propio Sepúlveda, que incluso en alguna de sus obras llega a citar a Maquiavelo, se distancia enseguida del

pensador italiano. Sepúlveda no puede aceptar la crítica religiosa que él encuentra en Maquiavelo y de ahí que él mismo se haya convertido "en el primer crítico del diplomático florentino" (p. 124).

Respaldar una vida activa en busca de la gloria personal supone admitir que la guerra puede ser de hecho un medio eficaz para conseguir ese reconocimiento. "La teoría de la guerra justa se ofrecía como una buena justificación para aspirar a la fama, honor y gloria que constituyen el más alto galardón de un hombre en su *vida activa*" (p. 110). Es la doctrina más conocida de Sepúlveda: justificación del dominio español, necesidad de difundir la predicación, sometimiento de los indios… Sin silenciar "las expresiones despectivas" que Sepúlveda vierte sobre los indios, Castilla Urbano intenta poner en relación esta posición con otras situaciones vividas en el siglo XVI. Un buen ejemplo de lo que queremos decir lo constituye la guerra contra los turcos que tan criticada había sido por Martin Lutero y Erasmo de Rotterdam. Sepúlveda –en este asunto más cercano al humanismo de Vives que al de Erasmo– no duda en escribir *La exhortación a la guerra contra los turcos* en vistas a defender la religión cristiana y las costumbres europeas. Algo de esto encontramos en *otro* de sus diálogos (*Demócrates primero*) en el que el autor cordobés se propone desacreditar el pacifismo de corte luterano.

¿Es por ello Sepúlveda un belicista? Francisco Castilla responde que Sepúlveda es un hombre *activo*, defensor del patriotismo y admirador de la monarquía, pero no por eso un autor belicista. Si se tiene en cuenta otra de sus obras, *De regno*, un tanto descuidada por la crítica, se observará que para Sepúlveda la guerra es sólo un instrumento para asegurar la estabilidad de la monarquía contra todos aquellos que pretenden derrocarla. (Tómese como acertado ejemplo la revuelta comunera que prolijamente analiza Juan Ginés de Sepúlveda). Con todo, quienes no somos güelfos ni gibelinos, preferimos quedarnos con esta frase final del libro con la que Francisco Castilla Urbano nos da buena cuenta del contexto social y político en el que tuvo que desarrollar su obra Juan Ginés de Sepúlveda. Aunque Sepúlveda ha venido considerándose un representante del poder regio, lo cierto es que "la Corona no tenía otro partido o representante que ella misma" (p. 294), por lo que en su proceder ordinario apenas tuvo en cuenta la doctrina del humanista. Tal vez por esto, Sepúlveda se convirtió pronto en una figura relegada, tan sólo admirada por colonos y conquistadores. Para corregir esta interpretación engañosa que en el pasado se nos ha ofrecido de la vida y la obra de Sepúlveda, disponemos de este estudio riguroso y completo, en el que Castilla Urbano nos informa del verdadero pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Llegados a este punto no nos queda sino dar la enhorabuena a su autor por este importante trabajo que, estamos convencidos, se convertirá en manual de obligada lectura para todo aquel que quiera acercarse a la figura de Juan Ginés de Sepúlveda.

*María Martín*

**Cerezo Galán, Pedro,** *Claves y figuras del pensamiento hispánico***,** Madrid, Escolar y Mayo, 2012, 527 pp.

La figura y la obra del profesor Pedro Cerezo Galán es pionera a la hora de estudiar la historia de la filosofía española. En paralelo a sus trabajos sobre las grandes tradiciones filosóficas occidentales,

publicaba monografías sobre Heidegger, Aristóteles o Hegel, Machado, Unamuno, Ortega, Gracián y otros clásicos. En esta recensión que esbozo no vea el lector un canon de pensamiento o una exposición sobre la forma y estilo del ensayo en que se plasma el pensar en español según el catedrático de la universidad de Granada; tampoco una miscelánea de autores del pensamiento hispánico (Séneca, Vives, Vitoria, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Saavedra Fajardo, Calderón, Feijóo, Jovellanos, Blanco White, Larra, Salmerón y Giner de los Ríos; además de estudios sobre el neoestoicismo en la *Epístola moral a Fabio*, sobre el cuidado de sí y el arte de prudencia, filosofía, política y pedagogía, literatura y mística).

Este texto es algo más que un estudio sobre el pensamiento español, aunque esta sea la cuestión, más que semblanzas son miniaturas donde se establecen paralelismos y líneas temáticas con las diversas corrientes de pensamiento según sea el autor o contenido abordado. Además, Pedro Cerezo anuncia en el prólogo que prepara sendos libros sobre Cervantes y Gracián, así como otro texto dedicado a sus maestros del siglo XX: Zubiri, Aranguren, Laín Entralgo, José Antonio Maravall y María Zambrano.

Pero, hay más cosas. Me centraré –por imperativos del espacio– en ese prólogo que titula "Pensar en español" de apenas quince páginas. El profesor Cerezo sintetiza en él, magistralmente, su particular mirada sobre nuestro pensamiento y sus tradiciones. Lectura obligada para aquellos que transiten la filosofía española, enriquecida con nuestros poetas y ensayistas, donde se despliegan las grandes líneas de fuerza y todas las estirpes del pensamiento hispánico de la mano del catedrático de Hinojosa del Duque.

Veamos, pues, esas "claves". El DRAE ofrece dos acepciones para caracterizar este término y que responden al planteamiento del libro que comentamos: en primer lugar, "Nota o explicación que necesitan algunos libros o escritos para la inteligencia de su composición artificiosa"; en segundo lugar, "Noticia o idea por la cual se hace comprensible algo que era enigmático." Ambas son complementarias, una explicación para comprender algo pues en esas notas Pedro Cerezo establece las bases, presupuestos y desarrollo del pensamiento español.

En su trabajo sobre filosofía, literatura y mística toma, como punto de partida, la tesis orteguiana: "En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es vivir." Este es el *faktum* del cual parte su reflexión sobre poesía, religión y filosofía y subraya el profesor Cerezo: "no sólo son tres formas de vida, sino tres palabras con que la vida se dice a sí misma, se expresa y se interpreta. O, para decirlo, de una vez, con Dilthey: tres concepciones del mundo. Sobre este parentesco común pueden tejerse los hilos de sus relaciones y diferencias. Pero, además, en segundo lugar, el título marca una encrucijada excepcional de reflexión sobre el carácter del pensamiento español. Filosofía, literatura y mística definen el *filo de la arista* de un pensamiento, que no ha encontrado hasta ahora su propio estatuto."

Un pensamiento que bordea el canon y a veces se entrelaza con él. Con distintas categorías, los modos de la encrucijada que señala el profesor Cerezo para el pensamiento español, indicando ese triple <filo de arista>, no se puede entender sin tener en cuenta que la vida es el punto de partida de las distintas concepciones del mundo. Para Ortega la tarea

de la filosofía es también "esclarecer la vida", donde la literatura "es revelación de la vida y cumplimiento de su palabra interior". Mas no nos encorsetemos con el canon de la Historia de los sistemas filosóficos. La reflexión sobre el pensamiento hispánico se enriquece con las aportaciones de otras disciplinas, de las llamadas ciencias humanas. No veo a un alemán haciendo distinciones entre Goethe, Hölderlin, Schlegel o Schiller porque sean poetas o literatos, su discurrir filosófico es manifiesto.

Aborda Cerezo Galán la expresión "pensar en español" desde la triple perspectiva de tres elementos: lengua, historia y lugar que constituyen la urdimbre de una filosofía como forma de vida que se plasma en diversas concepciones y tradiciones que están en español y se modelan en diversos estilos de pensamiento. La novela y el ensayo como géneros de la modernidad son los más utilizados, especialmente el segundo, aunque a veces lo espontáneo, lo más recóndito de nuestra alma se ofrece bajo la forma de la poesía. Destaca el llamado "realismo español" que no tiene nada que ver con el realismo desde el punto de vista epistemológico. Se trata de "un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla; una manera de estar implantado en la existencia", como afirma María Zambrano en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Aquí aparece un conocimiento poético, a juicio de Pedro Cerezo: "imaginativo y simbólico, intermedio entre el sistema conceptual de la filosofía y el inmediatismo de la experiencia (…) yo quiero destacar el carácter de este realismo, que no es sólo poético, como ella dice, sino dramático-existencial (anti-idealista y antipositivista), a veces abierto de modo ambivalente al tragicismo o a la utopía." Otros caracteres de ese realismo son su proclividad a la metafísica de lo humano, a la mística y al humanismo, así como su tendencia al moralismo.

En ningún momento estas constantes conllevan "la pérdida de la vocación universal de la filosofía", de esta forma se combate cualquier tufo casticista/nacionalista. Y, además, ese modo de hacer filosofía debe cumplir con los requisitos "críticos y argumentativos", e insertarse dentro del pluralismo cultural (frente al unitarismo y al monismo). En este contexto "cultura" es entendida como "una idea abierta y compleja de la razón en la historia." Pedro Cerezo la fundamenta con un *excursus* –brillante– sobre la teoría orteguiana del perspectivismo frente al relativismo y universalismo.

Para finalizar, nos ofrece tres consideraciones a modo de conclusión: 1ª) El pensamiento ha sido fecundo allí donde ha generado una tradición de pensamiento, con un cultivo sosegado y una explotación cultural de sus propios presupuestos. 2ª) Pensar de cara a la realidad, no *pro genere,* sino en función de circunstancias determinadas. 3ª) En comunicación viva con otras "corrientes de pensamiento, en pugna o en hibridación, igualmente fecundas".

Con estas reflexiones queda clara la integración del pensamiento en la realidad, en la historia, de ahí el rechazo a todo pensamiento adánico (sin tradición) que a su juicio constituye "la constante e infecunda tentación española". O bien, pensar desde paradigmas pasados que se vuelven "escolásticos, algo ya pensado y sin raigambre" que deviene en casticismo. Ni casticismo, ni "escolasticismo" y, tampoco, imposición de una tradición como única.

Por todo ello, concluye el profesor Cerezo que "pensar en español sólo puede significar: primeramente, pensar recons-

truyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus cruces, injertos y posible intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre… en virtud de las circunstancias concretas y las coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España que tiene la vocación de puente entre Europa y España. Y, por último, pensar "al modo español" recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes de pensamiento". Un modo de pensar que esté a la altura de los tiempos, una filosofía como forma de vida y de afrontar el futuro, cuya tarea no es tanto reconstrucción de la razón sino del ingenio, (así nos salimos de las cuerdas de la hipóstasis del racionalismo), constatando algunas tradiciones veladas y el friso en constante cambio de la filosofía española. "No está el ayer escrito, ni el pasado ha muerto". Únicamente podemos historiar nuestro pensamiento contextualizándolo con la filosofía europea, así emergen autores y corrientes filosóficas españolas, que no las contempla el canon, y se sitúan por encima de éste. Pensar en español y con memoria.

*Jorge Novella Suárez*

**Davoine, François**, *Don Quijote, para combatir la melancolía*. Tr. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2012, 465 pp.

Aún no he encontrado una razón para saber por qué me sedujo este libro cuando lo vi en la mesa de la librería. Soy más bien poco dado a interpretaciones psicológicas de los procesos históricos o de las obras, bien sean filosóficas o literarias. Seguramente fue la presencia del personaje cervantino asociado al tema de la melancolía, sobre el que había leído recientemente el interesante estudio que escribió en su día Carlos Gurméndez (editado con prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Austral, 1990) lo que terminó por atraerme a su lectura. Se sumaba a este interés el que hace tiempo trato de hallar claves que me permitan explicar por qué los exiliados del 39 escribieron tanto sobre *El Quijote*, libro y personaje a un tiempo. Esa tendencia al pesimismo, alimentada por causas permanentes, existenciales y no propiamente concretas, que define la melancolía podría ser una de esas claves que andaba buscando. La autora de este libro, François Davoine, de formación psicoanalítica y directora de un seminario desde hace más de treinta años en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París, se ha orientado hacia el análisis de los "lazos sociales" y no solo a situaciones personales, es decir, a los procesos de locura protagonizados por un sujeto colectivo que adquiere la dimensión de una individualidad. Podría aportar una visión relevante para comprender situaciones traumáticas como la vivida tras la guerra española y explicar comportamientos posteriores.

En realidad, la propia autora es protagonista de una situación parecida, niña durante la segunda guerra mundial, víctima de la invasión alemana, perseguida su familia y ella misma. Desde su experiencia personal busca y encuentra en la literatura un diálogo que le permita combatir la melancolía. Para ello elabora una larga reflexión, caminando junto a Cervantes y su peripecia personal, también perdedor de la guerra, junto a su personaje, caballero andante anacrónico que busca superar

la inexistencia tanto como la insignificancia y, seguramente, más esta que aquella al tiempo que nos descubre los mecanismos por los cuales la literatura tiene poder no solo curador sino salvador.

Desde una puesta al día del psicoanálisis, en su dimensión más social y más analítica, enriquecido por lecturas clásicas, renacentistas, ilustradas y posmodernas, François Davoine realiza un ejercicio brillante de diálogo con la obra cervantina, de búsqueda del envés y del revés del personaje en sus relaciones con el "positivista" Sancho y la Dulcinea de sus sueños que halla sus antecedentes en *La Galatea* hasta encontrar buenas razones para evitar la depresión y mantener la esperanza de vivir exorcizando cualquier trauma. En la línea que apuntara Ferrater Mora en su breve pero muy atinado análisis de la obra cervantina, "El mundo de Cervantes y nuestro mundo", en el que plantea la tensión entre la lógica de la necesidad, de la causalidad mecánica: lo que somos; y la lógica de la voluntad: lo que deseamos ser, la literatura remite al ámbito de lo simbólico donde la realidad adquiere su "verdadera" realidad. Es este el plano que nos salva.

Por tanto, este largo libro, dividido en doce capítulos por los que desfilan personajes de la novela cervantina y de otras obras, de otras muchas referencias a autores clásicos y modernos, a casos reales, interlocutores próximos o lejanos en el tiempo es una larga catarsis que pone la historia en tiempo presente para probar que la literatura es imprescindible para reinventar un mundo confiable. Es, pues, un canto al poder taumatúrgico e imprescindible que, para el ser humano, tiene la lectura. Esto tiene mucho que ver con la aportación de la tradición de lengua española a este diálogo multicultural que realiza su autora, de origen francés, lectora de *El Quijote* cuya edición española aparece en Buenos Aires, ese cono sur de América donde el psicoanálisis resiste y busca nuevas actualizaciones a través de libros como este que tratan, a su vez, de revitalizar textos clásicos para lectores contemporáneos, capaces de leerlos en su propia clave sin renunciar a la función de la historia. Es precisamente el largo capítulo de casi cuarenta páginas, titulado "La historia entra en escena", cuando la autora confronta la ficción con la realidad, la clave de este ensayo que busca hallar una justificación para que en el encuentro de los hermanos separados, aquel que regresa pueda desactivar la vergüenza, "temeroso del desprecio del hermano exitoso" (p. 279). Precisamente, en la novela cervantina, ficción con forma de historia que termina por convertirse en realidad a fuerza de parecerse a ella, los personajes se van encontrando gracias al "caballero andante". Así lo sentencia su autora: "Nodriza de historias por contar, ha soltado poco a poco las lenguas precintadas por el silencio, y suscitado la resurrección de lazos sociales amenazados de dispersión y destrucción". He aquí la "lección" de este libro, literatura sobre literatura, es decir, sobre la función imprescindible de la literatura. Sin ella no hay encuentro posible ni mundo fiable. Cervantes lo descubrió mirando en oblicuo y sonriendo para destruir así la lógica de la necesidad mecánica sin renunciar a la razón histórica pues el libro es un alegato contra el anacronismo del desencuentro. François Davoine nos lo descubre al final: solo contándose las historias "nuestros padres estaban ligados para siempre jamás". Esa era la clave que andaba buscando cuando comencé a leer este libro. Bien es verdad que no estoy seguro lo hayamos logrado aún.

*José Luis Mora García*

**Dezső Csejtei-Anikó Juhász,** *Meditaciones filosóficas sobre el paisaje: (Filozófiai elmélkedések a tájról)*, Máriabesnyő, Attraktor, 2012, 383 pp.

La especialidad del libro escrito por Dezső Csejtei y Anikó Juhász está tan presente en el tema como en su estilo. Las interpretaciones elaboradas por los autores tratan de un tema que generalmente no está en el foco de las investigaciones filosóficas. Sobre el problema del paisaje, con respecto a la correspondencia entre el individuo y su medio ambiente, hasta ahora no se había publicado una obra filosófica tan vasta en Hungría. El estilo es también diferente del seco rigor que generalmente caracteriza los textos filosóficos: las descripciones de un paisaje típico o de una pintura abundan en varias metáforas y otros tropos literarios. Los pensadores y artistas citados son todos ellos representantes de la cultura alemana y española, pero el énfasis se pone en la producción literaria, filosófica y estética de Castilla, la región más característica de España. La tesis principal de los autores sostiene que la historia de la filosofía occidental ha estado determinada por una *ceguedad de paisaje*. A causa de esta circunstancia la existencia humana no tiene domicilio en el sentido metafísico. Los diferentes capítulos examinan los esfuerzos que los pensadores analizados hacen para cambiar el estado ontológico contribuyendo a la emergencia de la profundidad e individualidad que pertenece al ser humano en su existencia auténtica. Afirman que es posible comprender este proceso en su continuidad y unidad solamente si consideramos la historia de la filosofía desde el punto de vista del sujeto y nos preguntamos, en los autores citados, en qué forma y qué contexto aparece el problema del paisaje, además de cómo intentan definirlo e integrarlo en sus propias teorías. Estas consideraciones organizan la estructura temática del libro. Está dividido en cinco capítulos principales y en una conclusión breve en los que el cambio de significación del concepto del paisaje llega a ser accesible para el lector. El primero investiga la génesis y la función de este concepto en las obras de Petrarca, Georg Simmel y Martin Heidegger. Las opiniones de Petrarca y Heidegger sirven como los polos extremos del problema. Petrarca es el primer representante de la filosofía del paisaje porque cuenta con la influencia que la percepción de los espacios vastos de la naturaleza ejerce sobre el individuo, pero el horizonte óptico (y metafísico) del sujeto está cerrado entre los límites antiguos del conocimiento. El pensamiento de Heidegger, por el contrario, contiene los ingredientes fundamentales de una filosofía del paisaje, pero en su obra filosófica no la elabora sistemáticamente. Heidegger considera el fenómeno del paisaje como el mensajero del ser autocreador (füsis) y en su periodo tardío, dedicado a la historia del ser, investiga la función ontológica de este fenómeno, y así anticipa directamente la concepción de los filósofos españoles. El "*paisajemiento*" del Ser refiere a una dimensión de profundidad que se abre para el individuo a través de la comprensión existencial de su propio pasado. El capítulo segundo se centra en la teoría del paisaje de Oswald Spengler, explicada en su libro "*El Ocaso del Occidente*". Aquí la categoría más importante es el dinamismo del tiempo histórico que mantiene el proceso de la configuración y la desintegración de las organizaciones culturales. El origen de la experiencia del paisaje es el *símbolo primordial* que sir-

ve como el arquetipo de la natura que las diferentes formaciones culturales crean. El fenómeno del paisaje corresponde a este símbolo y se basa en la interacción entre el individuo y su medio ambiente natural. Los tipos diferentes de esta relación en cada una de las épocas históricas, separan las organizaciones culturales que están comprendidas como unidades morfológicas. En la tercera parte, los autores analizan la concepción del paisaje postulada por los miembros de la generación de 98. La actividad de este movimiento literario coincide con la pintura de Ignacio Zuloaga, el famoso pintor del País Vasco. Según los autores, para comprender el arte de esta figura prominente del postimpresionismo español, hay que tener en cuenta la función estética, antropológica y sociológica que los conceptos de *destino* y de *descendiente* tienen en su universo artístico. De este modo, se descubre la relación específica entre el individuo y el paisaje que caracteriza el arte de Zuloaga, expresando perfectamente la experiencia de la existencia genuina española. Los autores subrayan que el pintor podía dibujar el destino típicamente español por medio de la representación auténtica de las características originales que constituyen el paisaje castellano.

El tema del cuarto capítulo es el concepto de paisaje en Miguel de Unamuno. El pensador, que es conocido como uno de los representantes de la vida trágica, ve en el encuentro del individuo con el paisaje una experiencia primordial que es responsable del sentido metafísico de este acontecimiento. El orden cósmico del ser en su unidad inherente se manifiesta en el fenómeno del sueño. El sueño y el paisaje forman una unidad sintética. De este modo, es posible revelar y conocer el mundo interno del sujeto. Los términos de "la historia intrínseca" y "la tradición eterna" son los elementos constitutivos de este contexto. La dimensión del tiempo en la que se sumerge el individuo es radicalmente diferente de la temporalidad ordinaria, porque se refiere a la eternidad extratemporal. La unificación mística con el ser se efectúa en la contemplación del paisaje montañoso, en el sentimiento de la extratemporalidad y en la experiencia trascendente del *silencio*.

El capítulo quinto se ocupa de los textos escritos por José Ortega y Gasset, la figura más famosa y eminente del pensamiento español. Si seguimos el orden lógico de la interpretación, podemos ver que el problema del paisaje en Ortega puede ser comprensible desde el punto de vista de su obra entera. El concepto de la unidad en relación con la experiencia del paisaje tiene gran importancia en la obra de Unamuno y de Ortega, pero hay algunas diferencias fundamentales. En Unamuno la esencia de la unidad metafísica es irracional; Ortega, por el contrario, busca y encuentra el origen de la síntesis ontológica en el terreno de la racionalidad. El fundamento de su razonamiento es la aplicación de los principios metodológicos creados por Husserl en su fenomenología para resolver los problemas más actuales de la España contemporánea. El objetivo de estos esfuerzos es la *europeización* de la identidad y del pensamiento español. Esta intención se manifiesta en su forma concreta en las meditaciones sobre el fenómeno del bosque y del Escorial, donde las dimensiones de superficie (la actitud mediterránea) y de la profundidad (el pensamiento alemán o germano) están sintetizadas y determinan la estructura ontológica del ser humano: la entidad que es finita, histórica y por eso capaz de constituir su mundo proyectando su posibilidades existenciales. La experiencia intraperso-

nal de la vida humana tiene una unidad sintética y se manifiesta en el sentimiento del asombro. Esta disposición ontológica es diferente del sueño en Unamuno, porque procede del funcionamiento de la razón discursiva.

La conclusión de los razonamientos es, al mismo tiempo, solemne y pesimista. Revelando el misterio del ser, el encuentro con el paisaje otorga al individuo la donación más preciosa que él no puede obtener de ninguna otra manera. Sin embargo, la civilización organizada por la técnica moderna está ejecutando "la matanza del Ser de las entidades", en un grado más y más creciente. Así, amenaza gravemente la unidad, la preciosidad y la integridad, que es uno de los atributos más importantes que caracterizan nuestro encuentro con el paisaje. La muerte de estos valores causará la desaparición de "la medida más importante e infalible de nuestra humanidad".

*Tóth Gábor*

**Dezső Csejtei-Anikó Juhász,** *Variaciones a los temas de la muerte, el paisaje y el otro hombre: Caminos filosóficos- Philosophische Wege*, Gödöllő-Máriabesnyő, Editorial Attraktor, 2013, 258 pp.

Este libro puede ser considerado como un nuevo resultado de la actividad filosófica de Dezső Csejtei y Anikó Juhász. El objetivo principal de los autores ha sido la síntesis de los temas más importantes dentro de la rama de la historia de la filosofía española y alemana. Los autores buscan y analizan el significado filosófico y hermenéutico de las siguientes cuestiones: la muerte, el paisaje y el problema del "otro hombre". Los textos analizan estos problemas en las obras de unos filósofos bien conocidos, representantes de la cultura alemana y española. El libro incluye estudios y ensayos relativamente breves, escritos en español y alemán. Por eso, los textos analizados pueden ser considerados como productos de dos tradiciones intelectuales que muestran diferencias cruciales con respecto a sus métodos de pensamiento. Son estas el pensamiento alemán (que podemos considerar como pensamiento "del Norte") y la actitud mediterránea (el pensamiento "del Sur"). La separación definitiva de dos "provincias filosóficas" (el Norte y el Sur) es un momento muy importante inherente al pensamiento histórico-filosófico de Csejtei y Juhász. Las investigaciones del libro analizan las obras filosóficas de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Francisco de Vitoria, Pedro Laín Entralgo, Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard, Karl Jaspers y el pensamiento posthegeliano.

La primera parte del libro –escrita en español–, contiene estudios sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche, la interpretación de *Don Quijote* por Unamuno y Ortega, la concepción del "otro hombre" en Francisco de Vitoria y Pedro Laín Entralgo, la filosofía del paisaje de Unamuno y la influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega y Gasset. La segunda parte incluye ensayos escritos en alemán sobre temas más o menos semejantes, pero hay también elementos nuevos, por ejemplo unas concepciones de la muerte representadas por la filosofía de la vida y la existencia. Csejtei y Juhász piensan que la concepción de la muerte de Nietzsche es uno de los momentos más decisivos en el movimiento de la filosofía de vida. Ponen de relieve que la finitud del ser humano es un elemento constitutivo en la

obra entera de Nietzsche. La crítica de la concepción socrática y cristiana cumple su función esencial con respecto a la oposición entre la muerte (y vida) auténtica e inauténtica que realizada en las circunstancias de la vida cotidiana. La cumbre de la inautenticidad se manifiesta en la figura del "último hombre" que es primordialmente incapaz de la creación auténtica y original. La autosuperación realizada por el carácter superhumano, transciende la mediocridad general y forma un estado aristocrático que sirve para la fundación de la nueva realidad humana. En la filosofía de Nietzsche esta oposición gana su sentido desde el punto de vista hermenéutico. Los autores afirman que su concepción de la muerte tiene un horizonte primordial hermenéutico que es la condición más importante del proceso que mantiene la permanente autocreación de la vida. En el texto siguiente podemos leer el análisis detallado de la interpretación orteguiana de *Don Quijote*. El momento central es la relación entre el sujeto humano y su medio ambiente con respecto a la comprensión hermenéutica del mundo circundante. Los autores ponen de relieve que el pensamiento de Ortega está en estrecha conexión con el programa de la ontología fundamental elaborada por Heidegger en su obra titulada *Ser y tiempo*, pero opinan que el pensamiento de Ortega es más primordial. El capítulo pone gran énfasis en la actitud que caracteriza la esencia del pensamiento público y también de la filosofía española. Se trata de la superficialidad que significa la falta de profundidad en relación con la comprensión de la realidad externa. El contrapunto de esta actitud es la sensibilidad hacia la inmensidad profunda del mundo exterior, que es la característica más importante del pensamiento auténtico. Este esfuerzo de Ortega se manifiesta inmediatamente en su análisis del fenómeno del bosque, que los autores tratan como un momento constitutivo en la interpretación de *Meditaciones del Quijote*. El otro elemento crucial es el horizonte universal del *sentido* que organiza el proceso en que intentamos comprender la variedad inagotable del mundo circundante: "La vida adquiere un sentido universal a través de la hermenéutica" (p. 37). El ensayo siguiente intenta revelar el significado filosófico de la relación intersubjetiva. Csejtei y Juhász buscan un término medio en la obra de ambos pensadores que pueda fundar la estructura de la intersubjetividad. Estos son la "voluntad del encuentro" en Vitoria y la "nostridad" en Laín Entralgo. Los autores prestan mayor atención a los escritos de Laín Entralgo en los que el problema del encuentro con el otro hombre aparece en el contexto de la Conquista. A lo largo de este acontecimiento la otredad del otro hombre podía manifestarse al individuo con claridad. Los autores afirman que el enfoque de los argumentos de Laín Entralgo es la actitud personal hacia el otro hombre que reviste la relación intersubjetiva con aspectos morales. Este estado es interpretado como la oposición radical de las circunstancias mantenidas por las normas institucionales de la sociedad (en primer lugar por el derecho), que permiten relaciones basadas en conexiones instrumentales. En este problema se refleja, también, la famosa separación kantiana entre legalidad y moralidad. El tema del capítulo siguiente es la concepción filosófica y literaria del paisaje en Miguel de Unamuno, quien ve en el encuentro del individuo y el paisaje una experiencia primordial que es responsable del sentido metafísico de este acontecimiento. El orden cósmico del Ser en su unidad inherente se manifiesta en el fenómeno del sueño. El sueño y el paisaje forman una unidad sintética. De este modo,

es posible revelar y conocer el mundo interno del sujeto. La unificación del individuo con el misterio del Ser se manifiesta a lo largo de la contemplación existencial del paisaje montañoso en el sentimiento de la extratemporalidad y en la experiencia trascendente y totalizadora del *silencio*. Este hecho puede llegar a su fin en la aspiración a la inmortalidad personal. El quinto estudio del capítulo primero analiza la interpretación de *Don Quijote* por Unamuno en relación con las categorías historio-culturales de antimodernidad, modernidad y posmodernidad. La interpretación del Esclarecimiento por Horkheimer y Adorno y las "diagnósis posmodernas" de Foucault, Derrida y Lyotard adquieren gran importancia en comparación con la interpretación unamuniana de *Don Quijote*. En las interpretaciones se revela la diferencia insoluble entre la concepción de la realidad anti (y pre)moderna y moderna: el hombre moderno piensa que con su racionalidad y con la ayuda de los instrumentos y utensilios de la técnica puede establecer su dominación exclusiva sobre el mundo anterior. Así, el universo se convierte en un ilusión sin contenido real, un simulacro volátil" (p. 37). Los autores están de acuerdo con Unamuno en que la resolución adecuada sería la eliminación de la ilusión según la cual nuestra civilización está en el camino del progreso sin término y sin obstáculos. Esta actitud ofrece dos alternativas: el punto de vista antimoderno y el posmoderno. En ambos podemos encontrar una característica común: niegan el principio universal del progreso. La última escritura del primer capítulo trata de la influencia de Descartes sobre la filosofía madura de Ortega. Hay dos momentos que son especialmente importantes y representan las semejanzas y diferencias entre los filósofos: uno es la importancia de la inmediatez y la necesidad de la refundación de la estructura del pensamiento filosófico, el otro manifiesta las diferencias esenciales: según la opinión de Ortega, el pensamiento de Descartes carece de espontaneidad y apertura, características más propios de la actitud mediterránea. Csejtei y Juhász piensan que para Ortega la filosofía de Descartes servía como un punto de salida que se necesita transcender. El resultado de esta transcendencia es el cartesianismo de la vida, la esencia del pensamiento maduro de Ortega. Afirman que realizando esta síntesis del pensamiento cartesiano y de la actitud mediterránea, Ortega llega a sobrepasar también la filosofía de Heidegger con la fundación más primordial de la conexión entre el sujeto y el mundo exterior. Los autores citan la famosa frase orteguiana como justificación de esta opinión: "Yo soy yo y mi circunstancia."

Los nuevos elementos en el segundo capítulo son la idea del "fin de la historia" en la filosofía de Nietzsche y Spengler, el pensamiento tanatológico de Kierkegaard y Jaspers, y el principio de la repetición en el pensamiento posthegeliano desde el punto de vista de Schopenhauer, Nietzsche, Burckhardt y Spengler. Los autores opinan que el pensamiento posthegeliano tiene un momento constitutivo: rechazan la existencia y presencia del Espíritu Absoluto en la historia. El elemento fundamental en este contexto es la oposición de estos pensadores con la filosofía de Hegel en conexión con la posibilidad de la creación absoluta en la historia. El momento más importante en la concepción de la muerte de Kierkegaard es la seriedad que da a la vida humana una estructura orgánica y compacta. La existencia auténtica significa que el individuo tiene permanentemente ante sí la conciencia de su propia finitud. La tanatología de Jaspers está analizada con respecto al problema de

la intersubjetividad. En la estructura del pensamiento de Jaspers el fenómeno de la muerte aparece como una situación límite que constituye el horizonte hermenéutico de la existencia humana. La dimensión intersubjetiva de la muerte se funda en la posibilidad de la comunicación existencial que da sentido a la muerte. Este sentido se esconde en el vasto horizonte de la transcendencia, que puede conservar el contenido ideal inherente en las experiencias intersubjetivas más preciosas. De este modo, la personalidad del individuo es capaz de participar de la inmortalidad. En las otras escrituras del capítulo los autores investigan el fenómeno de la historia e historicidad con respecto a la idea del "fin de la historia" y Posthistoria en las obras de Nietzsche y Spengler. En la filosofía de Nietzsche el momento central es la idea del eterno retorno, mientras en la obra de Spengler es la concepción morfológica de la historia universal. Ambos pensadores rechazan el modelo lineal del proceso histórico con la circularidad, pero hay una divergencia decisiva: Nietzsche ve la finalidad de la historia en el proceso de la transvaloración de todos los valores y en la creación del hombre superhumano, que se expresa en una visión del futuro abierto. En Spengler la transformación inevitable de las culturas a civilizaciones constituye un ciclo cerrado, sin finalidad y cumplimiento. En el análisis de la concepción del fin de la historia los autores se apoyan en los textos de intérpretes contemporáneos como Peter Sloterdijk, Martin Meyer y Lutz Niethammer. En estas aproximaciones la idea de la Posthistoria tiene prioridad. La cuestión más importante es si el término de la realidad histórica significa, también, el cese absoluto del sentido inherente a los acontecimientos históricos.

*Tóth Gábor*

**Díaz, Elías,** *El Derecho y el Poder. Realismo crítico y Filosofía del Derecho,* Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, 2013, 219 pp.

Este nuevo libro de Elías Díaz vuelve sobre reflexiones suyas anteriores (como el propio autor explica en el Prólogo), se puede hablar de una primera versión redactada a comienzos de 2008, que apareció en 2009, la cual ha sido revisada, corregida y ampliada con considerable detalle en torno al tema del derecho y el poder, ahora abordado principalmente desde la perspectiva de la filosofía jurídico-política y en virtud del paradigma que él mismo denomina como "realismo crítico". El autor realiza una crítica severa a los dos polos antagónicos pero que coinciden en ser ambos reduccionismos inadmisibles: iusnaturalismo y positivismo, aunque al mismo tiempo reconoce, ya en sus primeras páginas, que el "realismo crítico" estaría más cerca del segundo que del primero "en cuanto a su clara identificación conceptual y metodológica del derecho como derecho positivo", aunque también simpatizaría con la vertiente moderna racionalista liberal del iusnaturalismo más progresista.

Asumiendo desde el principio que no es fácil identificar y definir el "realismo crítico", Elías Díaz lo separa de otros tipos de realismo como el "realismo sociologista", caracterizado por su antiformalismo y recelo de la legalidad institucional, o como el "realismo judicialista", propio de los países anglosajones y escandinavos del norte de Europa. El realismo crítico tendría la ventaja de ser una "vía para la argumentación y construcción de una teoría de la justicia (o de la injusticia) en el campo de la fi-

losofía ética y, vinculada a ellas, de una teoría de la legitimidad (o de la ilegitimidad) más referida a la filosofía jurídica y política". Elías Díaz aboga por la regla de las mayorías, con el justo respeto hacia las minorías y a las posibilidades de consenso, lo que se ha de articular, a su juicio, desde la autonomía de la conciencia individual y de su libertad, esto es, desde el reconocimiento del ser humano como agente moral. El Estado social y democrático de Derecho se alimentaría, conforme a ello, desde esos dos pivotes sobre los que gravita: el imperio de la ley, que es expresión de la voluntad popular, y la protección de los derechos humanos.

Como el propio Elías Díaz reconoce en la obra, el fallecimiento de su "fraternal" amigo y colega, Gregorio Peces-Barba, en julio de 2012, fue el detonante de que concibiera la elaboración de una segunda parte para este libro que recogería no sólo un artículo sobre los aspectos más destacables del pensamiento de Peces-Barba, que más adelante comentaré, sino también otros trabajos (algunos publicados, otros todavía inéditos, pero todos revisados) con los que pretendería enriquecer el contenido del libro, al estar todos ellos en conexión directa o indirecta con las ideas expuestas en la primera parte de la obra. Aunque efectivamente el libro pudiera dar la impresión de parecer escindido en dos partes claramente diferenciadas e independientes, dichas partes se complementan mutuamente logrando una verdadera unidad en su estructura interna y es que, como precisa el propio autor, el *realismo crítico* "versa sobre condiciones objetivas y personas individuales que han contribuido con sus críticas y autocrítica" al desarrollo de este paradigma.

El primer capítulo "Razones e historias para una filosofía jurídica y política" tiene como contenido principal la lección del autor para el acto de su investidura como doctor *honoris causa* por la Universidad de Alicante el 30 de mayo de 2008, distinción que logró junto a la de otros iusfilósofos de envergadura como Robert Alexy, Eugenio Bulygin y Ernesto Garzón Valdés. Allí, sirviendo de apoyo su valioso itinerario filosófico-intelectual, plantea ya que una de las más importantes implicaciones del realismo constituye, sin duda, su asentamiento sobre una "genérica concepción teórica iuspositivista (en cuanto delimitación descriptiva respecto del derecho positivo) pero a la vez siempre en tensión con la ineludible dimensión crítica (en cuanto propuesta prescriptiva y de valoración ética de aquel)". Elías Díaz parece identificarse en esta obra con el positivismo incluyente o inclusivo que no sólo pone en evidencia la necesidad de incluir la moral como criterio en los sistemas jurídicos modernos desarrollados, sino la necesaria interrelación entre la teoría del derecho y la teoría de la justicia. Se trataría, en definitiva, de construir el derecho desde los valores básicos de la autonomía moral individual, del ser humano como agente moral y del proyecto inacabado que conforma en términos jurídico-políticos el denominado Estado democrático de Derecho.

El segundo capítulo "Del normativismo al realismo crítico ¿Por qué obedecer al Derecho? Leyes, jueces, ciudadanos", nos advierte de cómo el realismo crítico en ningún caso debería ser confundido con el sociologismo (Duguit, Hauriou, Gurvitch, Gierke, Kantorowicz, Ehrlich) y es que el primero asume el normativismo considerando imprescindibles tanto la vigencia como la validez mientras que el segundo degenera en el antinormativismo. Asimismo, Elías Díaz recuerda que el poder del Derecho le viene a él gracias a la sociedad, los poderes sociales, poder

desde el que se construirá un poder constituyente con *auctoritas*, capaz de regular conflictos de fuerzas e intereses. Es fundamental –insiste el autor– que las leyes se cumplan por los ciudadanos y se apliquen por los jueces partiendo de que el sometimiento a la ley es la condición previa del Estado de Derecho. Resulta por ello necesario aprender que la teoría y práctica de la justicia puede ser abordada desde tres planos: legitimidad legalizada, legitimidad socialmente eficaz (legitimación) y legitimidad crítica, todos imprescindibles por la interrelación existente entre ellos.

El tercer capítulo de esta primera parte "La revolución kelseniana: El Derecho y el Poder. Legitimidad y Teoría de la Justicia", como el mismo título indica, analiza la cuestión de la revolución en el pensamiento kelseniano, a partir de la obra *Teoría general del Derecho y del Estado*, libro en el que el jurista austriaco abarcaba el posible cambio de la norma básica. Elías Díaz se sirve de Kelsen no sólo para estudiar críticamente su concepción del derecho sino para explicar que "quien da validez (eficaz) al Derecho es el poder. Esto es lo que, a mi juicio, otorga validez y no exclusivamente mera vigencia y legal existencia al Derecho. Con Kelsen (¿a pesar de Kelsen?) se puede llegar, como se ve, a los aledaños mismos del poder". Y es que, como él mismo recuerda, obedecer al Derecho es, al final, obedecer al poder, en la línea defendida por Hermann Heller. Es importante que los ciudadanos tengamos presentes que la legitimación tiene una raíz empírica y que ese seguimiento o aceptación social de los ordenamientos se puede conseguir por vías, no todas ellas en igual medida legítimas: "por las de la autonomía moral, el convencimiento y la argumentación racional, es decir, la libre decisión y participación (a mi juicio, sin duda, las vías más legítimas) pero también por las del engaño, la corrupción o, incluso, el terror (ilegítimas e injustas en diversidad de escalas y, por desgracia, a veces, en parcial convivencia y connivencia con las del modelo anterior)".

El capítulo cuarto "Estado democrático de Derecho. Constitución, Legislación y Jurisdicción" se centra en el tema ya vislumbrado en las páginas finales del anterior. Como no todo poder ni todo Derecho es en igual medida legítimo, lo que ahora Elías Díaz se pregunta es qué medios e instrumentos normativos e instituciones tenemos a nuestro alcance para que la *potestas* se convierta en *auctoritas* o, con palabras de Weber, se pase de *Macht* a *Herrschaft.* Antes que nada, interesa recordar, a juicio del autor, que la Constitución exige la existencia de una declaración de derechos y una organización del principio de separación de poderes, lo que recordaba ya el art. 16 de la Declaración francesa de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789.

El Estado constitucional de Derecho es imperio de la ley y, en consecuencia, imperio de la Constitución frente a todos los poderes, incluido el judicial. Con palabras de Elías Díaz, "todo Estado de Derecho sería así, a la vez, Estado constitucional, legislativo, administrativo y judicial, de Derecho". Ello, en realidad, le sirve al catedrático de Filosofía del Derecho para criticar a los neoconstitucionalistas en la medida en que infravaloran el papel de las instituciones legislativas democráticas y además porque los principios y valores constitucionales quedan a merced del poder judicial. Una de las tesis principales que defendería, a mi modo de ver, con verdadero acierto el realismo crítico de Elías Díaz es que el Parlamento es "el primer y prioritario

intérprete de la Constitución", de tal manera que la invocación del Estado constitucional de Derecho en ningún caso está justificado que pueda servir para arrinconar al Estado legislativo de Derecho.

El último capítulo de esta primera parte reza así: "La justificación ética de la democracia. Mayorías, minorías y derechos humanos". De nuevo, Elías Díaz retrata el Estado de Derecho como la institucionalización jurídica de la democracia política, entendida ésta como un proceso abierto, inacabado, que se fundamenta en las raíces éticas de la autonomía moral individual y de la dignidad del ser humano como ser de fines, recordando a Kant. Ello es así, desde el momento que las mayorías también pueden equivocarse o pueden ser manipuladas o corrompidas y, por consiguiente, no son infalibles. De ahí su insistencia en el valor de la libertad crítica que presenta Elías Díaz con un carácter eminentemente positivo y creador.

La segunda parte del libro enlaza con la primera a partir de la elaboración de varios capítulos sin duda relevantes para entender mejor el paradigma del "realismo crítico". El primero de ellos se dedica a todos aquellos intelectuales en la oposición durante la dictadura franquista que contribuyeron a la reconstrucción de la democracia, el Estado de Derecho y la posterior protección efectiva de los derechos y libertades. Particularmente, el autor resalta las importantes aportaciones, cada una con sus peculiaridades, de las generaciones del 56 y del 68. No cabe duda de que para Elías Díaz es la plural cultura política liberal, laica y socialdemócrata la que ha vertebrado todo lo mejor de la España contemporánea. Al mismo tiempo es para él necesario que se mantenga la correlación –una "homogeneización crítica"– entre instituciones políticas y movimientos sociales, tesis ya defendida en anteriores publicaciones del autor.

El segundo capítulo gira en torno al gran "jurista crítico", historiador del derecho, juez constitucional, pero sobre todo entrañable amigo, Francisco Tomás y Valiente, quien murió asesinado el 14 de febrero de 1996 en la Universidad Autónoma de Madrid mientras hablaba por teléfono precisamente con el autor de esta obra. El mejor homenaje al brillante jurista no podría ser otro que el recuerdo de sus seres queridos como el que evoca aquí Elías Díaz a partir del análisis de su obra póstuma *A orillas del Estado*. La buena razón de Estado es la que nos proponía Tomás y Valiente cuando insistía –recuerda el autor- que "el delito y el crimen, el terrorismo, fueran combatidos por el Estado y la sociedad no con esas mismas armas ilegales y violentas sino precisa y justamente por medio de las leyes y de la razón, con la Constitución, con el ordenamiento jurídico, con la eficaz acción policial y judicial, todo en el marco del Estado constitucional, del Estado social y democrático de Derecho".

El tercer capítulo de esta segunda parte abarca el pensamiento de otro de los hombres importantes para Elías Díaz que dan virtualidad práctica a su propuesta del "realismo crítico": Roberto Mesa, "un hombre de cultura amplia pero muy bien seleccionada cultura". Se dedicó como intelectual fundamentalmente a estudiar la realidad política española y las relaciones internacionales pero con la mirada noble siempre puesta en la lucha contra la pobreza y contra las injustas desigualdades económicas y sociales, acciones políticas para una mayor y mejor educación y cultura como base de la formación ética ciudadana y con el afán de lograr una paz mundial verdaderamente anhelada y buscada.

El cuarto capítulo se lo dedica el autor a otro íntimo y admirado amigo, también fallecido, Luis García San Miguel, a quien describe como "utilitarista a fuer de liberal", según reza el propio título. Posiblemente, fueran más bien las connotaciones pluralistas y relativistas de ese liberalismo político las que favorecieran –explica Elías Díaz– su emotivismo, su no cognotivismo moral.

El libro se cierra con la nostalgia y la evocación de otro de los hombres de leyes, hombres de Estado, que nos ha dejado en los últimos años: Gregorio Peces-Barba. De él resalta el autor su honda preocupación por los derechos humanos y su crítica del poder asentado en las instituciones públicas (el Derecho y el Estado). Las últimas páginas de esta obra, sin duda alguna, bien escrita, bien documentada y hasta emotiva, recuerdan el socialismo liberal y democrático de Peces-Barba que reivindicaban una España civil y laica.

Desde mi punto de vista, gracias a todos estos modelos de verdaderos intelectuales críticos, recogidos en esta segunda parte, entre los que cabría situar al mismo Elías Díaz, se describen los pilares sobre los que se asienta o, mejor dicho, debería asentarse el Estado social y democrático de Derecho, lo que sin duda convierte a esta obra en un referente ineludible para entender mejor las implicaciones teóricas y práctica de aquel.

*Cristina Hermida del Llano*

**D'olhaberriague, Concha**, *Vida de María de Maeztu,* Madrid, Eila Editores, 2013, 181 pp.

La obra de Concha D'Olhaberriague sobre María de Maeztu se enmarca dentro de una colección de *Biografías* que promueve la *Asociación Matritense de Mujeres Universitarias* y que ha editado más de 20 títulos de autoras, ya sean escritoras, científicas, artistas, tanto españolas como extranjeras, de todas las épocas. Recordamos algunas: María Zambrano, María Moliner, Soledad Ortega, Margarita Salas, Simone Weil…

En los últimos tiempos, desde el entorno institucionista, recordemos a Carmen de Zulueta, Nellie Manso de Zúñiga, David Castillejo, se han ido publicando obras que presentan la panorámica de estos tiempos, tan ambiciosos de la cultura española como de su papel histórico y moral. Sin embargo, la autora de esta obra, Concha D'Olhaberriague, completa la vida y obra de una mujer, María de Maeztu (1881-1948), que ha sido pionera como educadora y filósofa de la generación de 1914 y que, sin embargo, es mucho menos conocida que los autores de su tiempo.

Esta obra, como todas las de la colección, contiene una Introducción, varios capítulos, un glosario y una bibliografía. En este caso, la introducción la escribe el sobrino-nieto, Ramiro de Maeztu Manso de Zúñiga, y el glosario y la bibliografía son muy completos. Con un estilo sencillo se exponen en siete capítulos la biografía y el contexto histórico de María de Maeztu, que corresponde a esa Edad de Plata de la cultura española, en la que se reconoce el prestigio de filósofos y pedagogos krausistas e institucionistas, pero que aún no había destacado la aportación de autoras como María de Maeztu, de larga trayectoria como docente: fue la directora de la Residencia de Señoritas durante más de 20 años, desde 1918 es también profesora de Primaria en el Instituto-Escuela; comparte la enseñanza de la filosofía, como su maestro Ortega fue becada por la JAE en Leipzig y

Marburgo, y además defiende y anima un camino ejemplar para la mujer en la vida universitaria, ya que se propuso que las jóvenes cursaran estudios científicos y de humanidades sin restringirse a las profesiones, comúnmente femeninas, como eran las de enfermería y de magisterio, mayoritariamente.

Además, la obra que reseñamos merece destacarse porque está escrita con una prosa brillante y fluida y porque constituye una biografía completa que recoge un *status quaestionis* actualizado, ya que da cuenta de las obras de todos los estudiosos de María de Maeztu. Por señalar algunos de los logros de Concha D'Olhaberriague es importante la armonía con la que enlaza los estudios, las publicaciones, los viajes internacionales y la dedicación pedagógica y filosófica de la autora. María de Maeztu está al tanto de los avances de la Pedagogía por sus viajes a Alemania e Inglaterra, y gracias a su conocimiento de idiomas, conoce de forma profunda las teorías del momento, especialmente la de Pestalozzi; todo ello fortaleció su dedicación a la docencia, como ya hemos señalado. Aún podríamos decir, como señala Concha D'Olhaberriague, que esta dedicación es doble, ya que su interés se centra en el feminismo y en la pedagogía.

La biógrafa va recorriendo cronológicamente la vida y obra de esta pedagoga que nunca interrumpe su formación ni su docencia. Pronto comenzó a dar clases a niños, luego colabora con Ortega en la Sección de Filosofía del Centro de Estudios Históricos (1913-1916) y continúa dictando conferencias en 1919 en Estados Unidos como "embajadora de facto" de la Junta de Ampliación de Estudios. Sus conferencias llegan a ser numerosas y también su asistencia a Congresos en Francia, Suiza, Inglaterra, Suecia, Estados Unidos, Chile, Argentina, Uruguay o Cuba. Y los que le escuchan alaban sus conocimientos y su oratoria.

En 1920 fundó con otras intelectuales la Juventud Universitaria Femenina y en 1921 con Clara Campoamor comparte responsabilidades en la Federación de Mujeres Universitarias.

No podemos entrar en la aportación filosófica y cultural de María de Maeztu, porque esto es lo que Concha D'Olhaberriague ha realizado y ha ido cuidadosamente detallando: el matiz del feminismo de María (p. 90 y ss.), su análisis crítico de María Montessori a favor de Giner de los Ríos (p. 92 y ss.), su lucha por favorecer la integración escolar de todos los niños, su dedicación a la denominada "escuela heroica"… Lo que resaltamos ahora es la forma detallada en que la biógrafa da cuenta del trabajo, los viajes y la dedicación de una mujer de la cual ya habían escrito Soledad Ortega (1966), Antoniana Rodrigo (1979) o Isabel Pérez-Villanueva (1989). Se completan ahora la información "siguiendo el precepto orteguiano de atender a la razón vital" (p. 27) con el claro intento de comprender, "desde dentro", su biografía en el discipulado de Ortega, también de Unamuno y de Castillejo (p. 86), así como la admiración por su hermano, y el dolor de la "expropiación" del proyecto de su vida.

Concha D'Olhaberriague va recorriendo las tareas como educadora: desde su vocación como profesora de Primaria, Profesora de la Escuela Normal Superior, Profesora de Psicología y Pedagogía en el Instituto Internacional de la calle Miguel Angel, Colaboradora en el Instituto de Filosofía, hasta un largo periplo vital. Sus publicaciones, sus estudios y su singular papel en la historia merecen una atención amplia en esta monografía: "Fue María, seguramente, la prime-

ra intelectual que captó de inmediato la singularísima personalidad y el poderío retórico irrepetible del que, después, dieron cuenta otros muchos, por ejemplo Josep Pla o Azorín, por no mencionar a José Gaos, A. Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Francisco Ayala, al igual que la pedagoga, discípulos directos" (p. 66); su defensa de la mujer: "Las mujeres de la clase media podían, a partir de ese momento estudiar en Madrid (…) en unas condiciones infinitamente más favorables que las de María…" (p. 77).

El texto dedicado a *La idea de la cultura* y el último que la biógrafa titula *La despedida* son inmejorables; el primero nos recuerda ciertas afinidades entre María Zambrano y María de Maeztu; el último, al que acompañan algunos datos de la posguerra española, da mucho que pensar.

Si la obra de Maria de Maeztu interesa por las razones aludidas, también resulta muy deleitable la de Concha D'Olhaberriague sobre dicha autora.

*Juana Sánchez-Gey Venegas*

**Fernández Buey, Francisco,** *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*, Barcelona, Ed. de Salvador López y Jordi Mir, El Viejo Topo, 2013, 406 pp.

Francisco Fernández Buey nos dejó el 25 de agosto de 2012. Sin embargo, en *Para la tercera cultura. Ensayo sobre ciencias y humanidades*, la obra póstuma e inacabada que publica *El Viejo Topo*, a veces parece como si se pudiera oír su voz. Porque el profesor Buey escribía como hablaba: claro y sencillo. Y en una época en que la claridad y la sencillez parecen estar relacionadas con el mal sentido de la palabra "divulgación", él siempre reivindicó una filosofía pública y mundana, una filosofía capaz de salir de claustros y despachos para acercarse a las calles y a las plazas.

La idea central del libro es esta: existe una brecha cada vez mayor entre las que C. P. Snow llamaba las dos culturas: la científico-técnica y la artístico-literaria. Ante este hecho, Buey propone establecer un puente de doble dirección entre las dos orillas: que los humanistas abandonen su desprecio de los nuevos descubrimientos científicos, actitud que los convierte en unos Jeremías incapaces de superar la premodernidad, y que a su vez los científicos cultiven la formación humanística para reflexionar sobre su práctica y las consecuencias que conlleva.

El filósofo, de origen palentino, solía decir en sus clases de ética y filosofía política –o, como a él le gustaba decir, de *poliética*– que muchos de los problemas actuales de la filosofía, como por ejemplo los que tienen que ver con la relaciones cuerpo-mente o con los límites del crecimiento económico, solo pueden ser examinados partiendo de una buena base científica; advertía también que, a pesar de esto, conviene criticar la pretensión de algunos defensores del método científico de reducir todos los asuntos humanos a algo soluble por la ciencia. Para él no se trataba de que los humanistas se volvieran científicos y los científicos humanistas, sino de que tuvieran lo suficiente en común como para crear esta tercera cultura puente entre ambas. Cuando ante un problema nos preguntamos si debe resolverlo el científico o el filósofo, la respuesta de Buey es esta: ambos juntos.

*Para la tercera cultura* está dividido en cuatro partes: I. Humanidades y Tercera Cultura; II. Lecturas para la Tercera Cultura; III. Ciencias sociales y Tercera Cultura; y IV. Para conclusiones.

La primera parte presenta el tema del libro y sigue la historia del debate acerca de las dos culturas, así como de las propuestas habidas para crear la tercera en cuestión. Interesará también a los amantes de la historia de la ciencia, puesto que hace un repaso de las principales visiones respecto a la posición de esta en la sociedad y a su relación con las humanidades a lo largo de los dos últimos siglos.

La segunda parte tenía que incorporar cuatro apartados, de los cuales Buey solo pudo escribir dos. El primero, dedicado a la medicina hipocrática, y el cuarto, sobre Newton y Goethe, no pudieron ser terminados, pero están en los anexos. Los otros dos no solo son muy interesantes sino preciosos desde un punto de vista estético. El primero, una aproximación al *Galileo* de Bertold Brecht, escrito a partir del estudio de las distintas versiones de la obra situadas en el contexto de la segunda guerra mundial, es exquisito. El redactado del dramaturgo, así como su visión sobre la ciencia y sobre Galileo, va cambiando a medida que se suceden los acontecimientos históricos hasta llegar al sorprendente final. En el segundo apartado encontramos una interpretación de *El paraíso perdido* de John Milton. Los sugerentes versos del poeta inglés se mezclan con las normalmente sobrias consideraciones de Buey, quien, a pesar de que no consigue ocultar su prometeica atracción por los secretos reservados a los dioses, admite que quizás lo máximo que podamos esperar del saber, en lo referente a nuestra felicidad, es que nos ayude a no ir por mal camino. El prudente profesor solía recordar las palabras de Maquiavelo al respecto: es bueno conocer los caminos que llevan al infierno, aunque solo sea para evitarlos.

La tercera parte incluye dos conferencias. La primera, titulada *Las ciencias sociales entre formalismo y literatura*, trata uno de los temas que más preocupaban a Buey: cómo el creciente prestigio del método científico está provocando el olvido de los aspectos historicistas y filosóficos en las llamadas ciencias sociales. Carreras como Economía o Sociología, e incluso Ciencias Políticas, están dejando de lado, por considerarlas literatura, las obras de sus fundadores, así como todas aquellas que pretenden reflexionar sobre sus bases. Se corre así el peligro, como se explica en la segunda conferencia, *Economistas y humanistas. Propuestas para un diálogo*, de convertirnos en los *tontos racionales* de Amartya Sen, solo que no únicamente en lo económico.

El libro termina con la versión de las conclusiones seleccionada por los editores y cuatro anexos, esbozos inacabados pero sugerentes de lo que habría sido el libro terminado. Si algo muestran los temas apuntados es que Buey era en vida un representante de esta tercera cultura por la que tanto abogó. Una tercera cultura que tenía que ser crítica, puesto que, para él, aceptar las limitaciones de la ciencia no era ser anti-ciencia, sino buscar una ciencia con conciencia. Pretendía recuperar, sí, el *sapere aude* de los ilustrados, pero abogaba por no olvidar nunca que, como dijo Emil du Bois-Reymond: *ignoramus et ignorabimus*. Ignoramos e ignoraremos.

*Ignacio Terrado Rourera*

**Ferraz, Antonio**, *Ser humano en el siglo XXI. Atrévete a pensar*, Granada, Comares, 2013, 403 pp. más un epílogo.

No es fácil escribir un libro de filosofía pues esta tarea requiere algunas cualidades que pocos poseen. Me refiero a

un libro que tenga unidad interior, haga una propuesta clara e inteligible y mantenga los polos de la reflexión y la acción práctica interconectados de manera coherente.

Un libro así requiere madurez, mas una madurez cincelada por el uso de la razón, salvaguardada esta de dogmatismos o simplificaciones, es decir, de los dos extremos que peor le sientan a la filosofía. Los primeros la conducen a un ámbito no deseado pues la sacan de la historia para situarla en planos trascendentes que corresponden a otras experiencias humanas que, si bien, colindan con la filosofía, no son filosofía. Las segundas derivan la filosofía hacia el ámbito que ocupan otras formas de comunicación que no están exigidas por el argumento y, ni siquiera, por la reflexión.

Mas para situarse en ese punto equidistante –que no descomprometido- es preciso tener un buen conocimiento de la historia de la filosofía y, en no menor medida, de la herramienta que constituye el filosofar a la "altura del tiempo", como hubiera dicho el maestro Ortega y con él buena parte de sus discípulos.

Este libro de Antonio Ferraz reúne ese difícil equilibrio para establecer en las proporciones justas una aproximación al pensar filosófico que, remitiendo a los orígenes y al desarrollo histórico de la filosofía, sea útil al "ser humano en el siglo XXI". No es, pues, un libro de historia de la filosofía pero el lector aprenderá mucha y buena historia; no es, tampoco, un libro de filosofía de la historia que vincule la historia a la "vigencia" de uno u otro autor pero el lector obtendrá información de muchos de los autores más importantes. En definitiva, no es, en absoluto, este libro una sucesión de autores o doctrinas sino una reflexión que muestra el desarrollo de la razón en su esfuerzo por dar cuenta del problema del conocimiento y, vinculado a él, de la realidad como presencia activa en la que se desenvuelve el ser humano. En este sentido, el lector encontrará una reflexión con la que sintonizar para buscar una instalación equilibrada en esa realidad a la que no puede renunciar. Finalmente, el libro del profesor Ferraz no elude, más bien lo contrario, los problemas subyacentes a la acción moral a cuya clarificación dedica una parte sustancial de este grueso -no obstante, liviano por lo bien escrito que está- volumen. Termina con una reflexión fuerte sobre los problemas del capitalismo actual mostrando que la filosofía no se reduce a ser un saber teorético sino implicado en la acción humana.

Consta el libro de cuatro partes, cada una dotada de su propia unidad, de tal forma que pueden leerse casi de manera autónoma, para formar, entre todas ellas, una sólida unidad en la búsqueda de la pregunta subyacente en el título que, si formulado en forma afirmativa, conlleva implícitamente una interrogación. La primera parte, "Mitología, Filosofía, Ciencia" (un poco más de cien páginas) ofrece, al lector atento, muchos matices en los grandes tópicos acerca de la naturaleza misma de la filosofía, su relación con el mito, su aproximación a la ciencia en Grecia, la trasmisión medieval, a la revolución de los astrónomos en torno a los comienzos de la modernidad hasta los interrogantes y los cambios heredados de la mentalidad ilustrada que, sin embargo, no eliminó la mentalidad mitológica como pueden comprobar los habitantes y visitantes que cada año inundan la noble villa de Santiago de Compostela.

Dedica el profesor Ferraz unas setenta páginas a explicar qué sea conocer y lo hace en diálogo con las aportaciones

que ha ido haciendo la epistemología y, sobre todo, la propia ciencia física. Quizá se echa en falta en este apartado una referencia a las aportaciones realizadas por las ciencias humanas o sociales: la psicología, la psicología social o la sociología que abordan problemas de conocimiento de realidades sociales de naturaleza distinta a la física. Valga esta consideración siguiendo la llamada a la humildad con que termina su autor este segunda parte.

La tercera parte está dedicada a la realidad como problema. Casi otras cien páginas en las cuales el lector encontrará referencias a todas aquellas cuestiones con las que se confronta este problema central en la historia de la filosofía que remite al adentro, al afuera, a la necesidad, a los ideales, a la materia y sus niveles, a las fronteras de la propia filosofía, principalmente a la que aborda la experiencia religiosa. Prácticamente un tratado, dicho en el mejor sentido, de la mejor filosofía como acceso a lo planteado por filósofos/científicos (o viceversa) y como ejercicio metodológico (o práctico) de cómo se debe filosofar hoy. Curiosamente, mientras las dos primeras partes concluyen con un resumen, esta termina con el abordaje de una cuestión problemática, formulada de manera afirmativa: "Dios es incomprensible", lo que conduce al lector a enfrentar su deseo que le vincula a la necesidad de que la vida tenga sentido por lo que Dios debería existir con la imposibilidad de que haya "una razón evidente". Una toma de posición valiente que nos lleva a la radicalidad misma de la filosofía, es decir, de la razón humana y sus límites.

La cuarta parte viene casi exigida por las dos anteriores. Junto al conocimiento, la acción que, tratándose del ser humano, ha de ser moral (o amoral). Más de ciento treinta páginas son necesarias para abordar los mil y más problemas a los que se enfrenta la búsqueda de un camino seguro, libre de dogmatismos y banalidades –como sosteníamos al comienzo– de la razón moral. El lector se confronta en estas páginas con la suavidad propia de la razón que no levanta la voz a todas las cuestiones que le asaltan como ser que ha de tomar decisiones entre la libertad, la necesidad, la historia que tiene a su espalda y el futuro como esperanza. De su punto de equilibrio dependerá que como "ser humano" se realice. Los dos epígrafes que anteceden al final y al epílogo son claves para sostener la arquitectura personal y social: "La política para la educación y la educación para lo humano". Breve pero sustancial esta referencia a la educación como clave del proceso de la realización o del hombre como "ser humano" que lleva a realizar y no a destruir como norma suprema en un desarrollo equilibrado de las cualidades que nos definen. Aquí adquiere sentido su alegato breve, sin levantar la voz pero sin bajarla tampoco, contra el capitalismo que impediría ese desarrollo por cuanto "rebaja la condición humana al nivel de los valores mercantiles". Algo de esto ya planteó Nicol en un viejo artículo, "Propiedad y comunidad", en su comentario comparativo de Locke y Francisco Suarez.

Interesante el epílogo –una página– con que cierra su libro de cuatrocientas. Una llamada a la humildad: soy hijo de muchas realidades "venidas del inmenso espacio y del tiempo más remoto" y "vivo en un mundo humano que no es el mío" y que "no es plenamente humano". Gratitud por lo primero, esfuerzo, confianza en la razón creadora por lo segundo. Si Zambrano –desde la razón poética– hablaba del hambre como base de la esperanza que habría de saciarla, Ferraz –desde la razón científica– no renuncia a

la misma esperanza pero la fía al esfuerzo de todos aquellos –científicos y filósofos– que con seguridad "seguirán luchando por lograr la plena humanidad".

*José Luis Mora García*

**Gaos, José,** *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Introducción y edición de José Lasaga Medina, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 359 pp.

"En un texto sobre la recepción de Ortega, "Ortega a través –transición sin trasmisión" se pregunta Antoni Mora: "¿Dónde está el legado de los filósofos en el exilio?" Y se respondía: "habría que seguir sus pasos para ver por dónde se perdieron…" (p. 52). Con tan bella referencia finaliza José Lasaga la introducción de su edición *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, edición que parece cumplir al menos con un doble objetivo: traer a la luz algunos de los textos olvidados de José Gaos, el primer y tal vez más importante de los discípulos de Ortega, y mostrar que, efectivamente, existió *algo así como* una "Escuela de Madrid".

La colección de artículos, que aquí se recogen, corresponde a los nueve textos que Gaos, ya residiendo en México, escribe sobre Ortega y su filosofía. Dichos artículos han sido extraídos de la *Obra Completa* de Gaos, editada por Fernando Salmerón y Antonio Zirión, y se presentan en el mismo orden que en aquella, pese a no existir coincidencia con el orden cronológico de escritura, comunicación y/o publicación de los textos. Cuenta, la edición de Lasaga, con el valor añadido de haber actualizado las numerosas referencias a la obra de Ortega, presentes en los escritos de Gaos, actualización realizada con la última edición de las *Obras Completas* de Ortega a cargo de la Fundación Ortega y Gasset/Gregorio Marañón y la editorial Taurus. De este modo, se posibilita una lectura adecuadamente contextualizada de los textos que aquí nos ocupan. Textos que, por lo demás, merecen toda nuestra consideración, no sólo por la profundidad intelectual, la rigurosa lectura gaosiana y la consecuente presentación de las principales tesis de Ortega, sino porque ponen de manifiesto la estrecha, profunda y, no por ello menos problemática, relación que tuvieron estos dos grandes filósofos españoles, dos de las figuras más representativas de la "Escuela de Madrid". A este respecto, los textos agrupados en esta antología son una confirmación de que existió –«aunque fuera como el colegio de los apóstoles, en forma puramente espiritual» (p. 51)– dicha escuela, lo que nos permite imaginar qué habría dado de sí una escuela de filosofía en lengua española si la posguerra y el exilio no hubiesen provocado su desarticulación. Cabe recordar que Gaos no fue un exiliado ni un desterrado, sino que se vio a sí mismo como un "transterrado", condición que le permitió vivir su arraigo en la *patria de destino* como una nueva "empatriación", pero que tuvo como consecuencia el mayor conocimiento y manejo de su obra por parte de nuestros vecinos trasatlánticos, a diferencia de la recepción recibida en su "patria de nacimiento". Aunque todo ello no haya imposibilitado los numerosos reclamos de la configuración de una "comunidad filosófica iberoamericana", fuerte apuesta de nuestro querido, y en los últimos días muy merecidamente homenajeado, Villoro y, también, de nuestro cercano Muguerza, ambos situados en la estela del pensamiento gaosiano.

Pero no es nuestra intención aquí utilizar los textos de Gaos como pretexto para nuestra defensa de lo que otros –también muy acertadamente– han denominado "*hispanismo filosófico"*, sino simplemente reseñar el interés de esta edición del Prof. Lasaga. Volvamos, pues, *¡a los textos mismos!* –como dirían los fenomenólogos– para presentar brevemente cada uno de ellos.

En «La profecía de Ortega», Gaos nos descubre al filósofo madrileño como un profeta. Todos los vaticinios que Gaos parece encontrar en la obra de Ortega pueden agruparse en dos grandes cuerpos de profecías. El primero de ellos gira en torno a la idea del "sentido deportivo y festival de la vida", intuición que parece falseada con el pronóstico del segundo cuerpo de profecías: "la rebelión de las masas". Este ensayo constituye una primera clasificación y secuenciación de las principales tesis de la filosofía de Ortega.

Los cuatro siguientes ensayos pueden ser leídos como un *continuum*. Se trata de dos textos de presentación general de la filosofía de Ortega, «Salvación de Ortega» y «Los dos Ortegas»; y dos textos de contenido biográfico y político: «Ortega y España» y «Ortega en política». La lectura conjunta de estos textos nos da una visión unitaria de la filosofía de Ortega, así como las luces y sombras que a juicio de Gaos encierra esta filosofía asistemática.

«Salvación de Ortega» pretende –siguiendo la famosa fórmula orteguiana de salvar la circunstancia– salvar al maestro, siguiendo el ideal del *amor intelectualis* que llevado a su máxima consecuencia conduce a Gaos a la postulación de la "idea de espontaneidad". Al hilo de esta idea surge la dura crítica gaosiana a la filosofía de Ortega por no presentarse en la forma de sistema, proyecto con el que el propio Gaos se hallaba muy comprometido. «Los dos Ortegas» es una continuación y parcial revisión de esta tesis. Para Gaos existen dos Ortegas, el primero es un Ortega gozoso y optimista, mientras que en el segundo domina el desasosiego y el temor, también el pesimismo que le llevará a abandonar el proyecto de construir una filosofía por no cumplir esta lo que de ella cabría esperar.

«Ortega y España» tiene su origen en una conferencia que, en 1955, Gaos dirige a un auditorio de exiliados republicanos. Posiblemente, es el texto más cercano y comprensivo con la obra de su maestro. Para Gaos, en las relaciones entre Ortega y España, se condensa el mismo núcleo de la filosofía orteguiana y de tal modo presenta el pensamiento de Ortega –centrándose en el problema entre razón vital y razón histórica–, un pensamiento que siempre tuvo en primer plano el problema de España. «Ortega en política» es una ampliación de la conferencia anterior, esta vez enfocada en la actitud de Ortega ante la monarquía y la república dentro del circunstancialismo histórico que en suerte le hubo de tocar vivir a España.

Los cuatro siguientes, y últimos textos, son escritos que versan sobre la obra póstuma de Ortega. Destaca, especialmente, el tratamiento y estudio de *La idea del principio de Leibniz y la teoría deductiva* –texto al que Gaos dedica tres de los cuatro artículos– y *¿Qué es filosofía?* El tono de estos textos difiere notablemente del anterior. Ya fallecido Ortega y tras la publicación de sus escritos inéditos, Gaos comprueba una vez más el carácter tan poco sistemático de la filosofía –o al menos de la exposición filosófica– de Ortega, condición con la que Gaos será muy crítico dado su empeño personal en la configuración de su propia filosofía en forma de sistema.

En «Ortega y Heidegger», Gaos insiste en la idea de que el filósofo más influyente en la obra de Ortega es el autor de *Ser y Tiempo*. Gaos resume las críticas que el madrileño dirige al alemán, para después realizar su propia valoración crítica. «El *Leibniz* de Ortega» resume las tesis contenidas en *La idea del principio de Leibniz* dividiendo el libro en dos partes claramente diferenciadas a su parecer. A la primera de estas partes se dedicará en este artículo, mientras que la segunda será objeto de «La ontología de Ortega según Leibniz». Para Gaos la primera parte es una investigación histórico-crítica de marcado carácter lógico en torno al "principialismo" de Leibniz. Pero aquí no residirá el verdadero interés de Ortega, ni tampoco el de Gaos, quien se vuelca en la segunda parte: la exposición de la ontología y la filosofía de la historia del propio Ortega. Gaos volverá a señalar la importancia de Heidegger en el pensamiento de Ortega y realizará una contracrítica a las objeciones que este último dirige al primero.

Por último, en «Obras inéditas de Ortega: *¿Qué es filosofía?*» Gaos se centra en la exposición de la "filosofía de la filosofía" de Ortega. Este artículo supone el complemento a los anteriores, profundizando en la idea de qué hacen los filósofos y por qué y cómo lo hacen. Gaos reconstruye la filosofía de Ortega en función de cuatro partes sugeridas por el propio Ortega, partes que después comentará y criticará.

Estamos, pues, ante un conjunto de textos que merece la pena releer y repensar sobre la base de la relación que mantuvieron en vida estos dos grandes filósofos, así como atendiendo a la contextualización de los escritos de Gaos sobre Ortega en función del momento intelectual y profesional que *nuestro transterrado* estaba viviendo.

Huelga decir que el Prof. Lasaga cumple con creces el objetivo explícitamente declarativo y expositivo de su introducción: «exento de afán polémico o crítico, de modo que el lector se encuentre inmediatamente con Gaos, sus ideas y sus juicios. Dejo para otra ocasión las posibles consideraciones críticas que aquellos me hayan suscitado» (p. 50). Huelga también decir con cuanta fruición esperamos la lectura de dichas consideraciones…

*Sonia Ester Rodríguez García*

**García Pérez, Arcadio**, *La Escuela Ilustrada Salmantina: Miguel Martel (1784-1835)*, Eds. Universidad de Salamanca/Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2013, 334 pp.

Esta obra es fruto de una tesis doctoral cuyo propósito fue realizar un estudio exhaustivo sobre el ilustrado Miguel Martel, pensador que ejerció gran influencia en los albores del siglo XIX español y, especialmente, en el contexto salmantino. Deslumbra el caudal de archivos que el profesor Arcadio García Pérez ha rastreado para desentrañar todos los documentos que puedan aportar el menor detalle sobre Martel y la Escuela Ilustrada de Salamanca -tema en el que años hace que es ya una autoridad- evidenciando desde la primera página la enorme faena culminada en un robusto trabajo de investigación que seguramente sea el más completo sobre este pensador. Asimismo, todos los datos que se han recogido, no sólo sobre Martel sino también sobre la apasionante época en que vivió, han sido puestos en armonía con el objetivo de hacer un poco más inteligible el efervescente inicio del siglo XIX espa-

ñol. Cada detalle ha sido cuidadosamente pincelado en el cuadro general de la vida que se pone al desnudo ante nosotros.

Acerca de la estructura de esta obra hemos de señalar que se divide en cuatro capítulos precedidos de un prólogo y un preámbulo sobre la Filosofía de la Ilustración en España por parte del profesor Suances Marcos. En el primer capítulo se aborda la peripecia vital del ilustrado Martel, haciendo hincapié en los ejes contextuales más relevantes. El segundo capítulo aborda brevemente el carácter de su producción, que se ha convenido dividir en tres grandes núcleos: filosófica, religiosa y política. En último término nos encontramos frente al pensamiento filosófico de Martel puesto en perspectiva, incomprensible si no observásemos la íntima vinculación que mantiene con respecto a los otros dos ámbitos mencionados. La obra se completa con un apartado de fuentes –inéditas, entre ellas– y una detallada nómina bibliográfica.

Aludiendo al núcleo del contenido, en primer lugar cabe resaltar el preámbulo, que es un recorrido histórico-filosófico introductorio –de la mano de Julián Marías y José Luis Abellán– por la España de la Ilustración, obviando las ya viejas polémicas con respecto a la existencia de la misma. Este paseo a través de la historia introduce al lector en el ambiente cristiano-ilustrado que todavía respira Martel, pues no hay que olvidar que "el proyecto de España ha sido siempre religioso y ahora, desde las ideas que vienen de Francia, ese proyecto religioso recibe un envite que lo hace tambalearse y amenaza ruina" (p. 33). El profesor Suances expone, asimismo, la envergadura de acontecimientos decisivos –como las consecuencias de la violenta Revolución Francesa o las Cortes de Cádiz–, la veneración por los intelectuales del momento -Feijoo, Jovellanos o Blanco-White- y las novedades intelectuales –Liberalismo y Romanticismo–. Respecto al capítulo I, que versa acerca de la intensa vida de Martel, se hace hincapié en la multitud de cambios sociales, políticos y económicos que se están sucediendo en Salamanca. El doctor Arcadio García nos muestra con meridiana claridad cómo se vivió la Guerra de la Independencia en la misma piel de la ciudad y de su Universidad, la naturaleza de una serie de reformas universitarias que no llegaban, el puesto de Martel en la sociedad, y los conflictos políticos y religiosos que necesariamente tenían lugar en torno a la educación en el Colegio de Filosofía –espoleados por una Iglesia que iba perdiendo progresivamente su poder– y en los que Martel estaba muy presente debido a los múltiples encargos que le encomendaba la Universidad. En el capítulo II se deja paso al análisis de la producción religiosa y política. Multitud de sermones y oraciones fúnebres, además de la cooperación que llevó a cabo con Juan Justo García para renovar la oratoria sagrada poniendo énfasis en la Homilía, demuestran la competencia que tuvo al abordar los asuntos religiosos. También se señalan las novedades que aportó –de naturaleza generalmente conciliadora– en los diversos temas que se cocían en la política de su tiempo, como la enseñanza, la relación entre Iglesia y Estado o la Beneficencia. En el último capítulo podemos encontrar un estudio de la obra más importante en términos filosóficos, *Elementos de filosofía moral*. Sólo se entiende su pensamiento filosófico si tenemos en cuenta la presencia de los ilustrados franceses –Condillac o Rousseau– e ingleses, que llegaba tanto a él como al resto de intelectuales de Salamanca a través de los círculos ilustrados que se crearon en

los domicilios salmantinos, y en los que se contaba a menudo con Toribio Núñez, Ramón de Salas, Justo García y otras honorables personalidades. Cabe acentuar que "la formación de Martel en la Orden Teatina fue escolástico-tomista […] pero en Martel se observa por todas partes un espíritu renovado, que puede observarse en el idioma, en el método y en el contenido" (p. 235). Esta renovación del que fuera profesor en el Colegio de Filosofía de Salamanca culmina en la asunción de la filosofía sensista que se vino desarrollando en la Ilustración más allá de los Pirineos, y bajo cuyo prisma comprende tanto la metafísica como la moral.

En definitiva, la figura de Martel es la del representante de la Ilustración española, esto es, la de un religioso que, desde su puesto de docente en Salamanca, ha tomado parte en la política de su tiempo y ha tratado de conciliar las corrientes renovadoras extranjeras con la identidad cristiana de España. El esfuerzo por rescatar a este miembro de la Escuela Ilustrada salmantina –la cual ocupa, no obstante, un espacio reducido en la obra– ha puesto de manifiesto que Martel es uno de los símbolos de la fructífera concordia entre el Liberalismo y la Tradición.

*Carlos Rivas Mangas*

**Glondys, Olga,** *La guerra fría cultural y el exilio republicano español,* Madrid, CSIC, 2012, 369 pp.

Olga Glondys desentraña, al principio de su libro, la génesis de la sección hispánica, por así decirlo, del "Congreso por la Libertad de la Cultura". Muestra hasta qué punto el núcleo del Congreso (Madariaga, Gorkín, Iglesias y Araquistáin) no tenía necesidad de ser convencido por nadie para ser declaradamente antiestalanista y antisoviético. Razones las tenían, ideológicas, filosóficas y, casi siempre, en el fondo, de orden biográfico, personal, todas labradas en ese matraz dramático que fue la Guerra Civil, algo que les diferencia en ciertos aspectos, a mi modo de ver, de cierto anticomunismo de salón que podía florecer en la Europa en reconstrucción.

La autora señala, con razón, lo certero y ajustado que era, por parte de los miembros del Congreso, afirmar, y denunciar, la existencia de numerosos campo de concentración en la Unión Soviética, bajo el yugo de Stalin, y la eliminación sistemática de millones de personas, esos hombres "de más" para el régimen, enemigos que generaba el propio sistema (como la "anti-España" en el primer Franquismo), que le hicieron ver a Lefort que estábamos ante un totalitarismo, cierto, distinto del nazi. Tal vez, Olga hubiera podido mencionar y explicar brevemente los diferentes procesos, en Francia, en los que se ventila el "sistema concentracionario" a la luz pública y que son decisivos en el desencanto de bastantes comunistas de buena fe y que abren los ojos de las mentes más despiertas de la época, por ejemplo la de Edgar Morin: el proceso de Kravchenko, en 1944, el de Lazlo Rajk, en el 49, y el de David Rousset, al año siguiente.

Pero, al mismo tiempo, Olga Glondys muestra los claroscuros de un "centralismo democrático", que está detrás, de manera discreta, como en filigrana, de las decisiones globales de la revista, haciendo de los redactores unos pájaros libres, algo ingenuos, en una jaula cuyas rejas no se ven, por lejanas que están, pero que existen, a mi modo de ver. Olga no se queda aquí sino que, además de mostrar el poco peso de las temáticas latinoame-

ricanas en la revista, cuando en principio estaba destinada sobre todo a esas poblaciones, subraya lo desconectado que estaba el equipo de la redacción de las verdaderas preocupaciones de los americanos de habla española. Los esfuerzos, moderados, destinados a corregir estos errores fueron baldíos. Luego vendría Castro, el Che y Salvador Allende y es que, como lo dijo anteriormente Albert Camus, hablando de Europa, pero que se podría aplicar con mucha más razón para Iberoamérica, lo que alimentaba el comunismo, y en general el marxismo, no era la manipulación de los Partidos Comunistas ni el KGB, sino la insoportable injusticia social que había en esos países.

Olga Glondys muestra que el Congreso fue muy crítico con los llamados "terceristas", los que no querían casarse ni con el bloque atlántico ni con el Pacto de Varsovia. Muestra también que quiso atraérselos, por ejemplo a Benedetti y a Camus. Este último era respetado, pero no era considerado realmente del lado de la barricada "occidental", por lo menos hasta 1956 y ni siquiera entonces. El "tercerismo" era una amplia posición política, muy permeable y sin fronteras claras, en donde cabían todos los matices posibles. Nace con la declaración de noviembre del 47, firmada por Camus y Sartre. Este último deja de estar en el estrecho filo de la navaja de la tercera vía a partir del 51-52, a raíz de la Guerra de Corea. Los del Congreso, obviamente, lo tratan ya, lógicamente, como compañero de fila de los comunistas, pero no lo era antes. Es más, durante la Segunda Guerra Mundial e incluso hasta el 47 fue bastante apolítico.

Creo que Olga Glondys, tal vez por razones de espacio, tal vez por no ser su temática principal, deja de lado las razones de la "tercera vía" que era algo mucho más serio que una supuesta actitud angelical e irresponsable, tal y como lo veían los "congresistas", o una pretensión irrealizable de estar equidistante de ambos lados. Los del CLC se quedaban muchas veces, no siempre, con unas cuantas loas a la civilización occidental en un momento precisamente en que se producía la descolonización, en que Lévi-Strauss publicaba sus célebres *Tristes Trópicos,* en que se procedía a una crítica y relativización de las conquistas de la susodicha civilización: violencia colonial, racismo, imperialismo, etc. Se quedaban también con unas cuantas pinceladas radiantes sobre el progreso tecnológico en el momento en que, en palabras de Michel Serres, se ponía en marcha una tanatocracia, a base de bombas nucleares y napalm.

Tal vez Olga Glondys hubiera podido desarrollar más la cuestión del europeísmo, tratada no obstante, de soslayo, cuando habla del Congreso de Munich de 1962. Y es que el federalismo europeísta forma parte del credo político de Madariaga y de muchos miembros de los *Cuadernos* (así como de un federalismo aplicado al caso español), credo sólido y visionario, para esa época, pero ese federalismo europeo también tiene una versión tercerista. Me refiero, por ejemplo, a la "Sociedad Europea de Cultura", dirigida por Umberto Campagnolo, en la que estuvo por un tiempo Camus hasta que vio, en 1952, el tercerismo de ese grupo algo escorado hacia el bloque soviético,.

Último punto a tratar: el del famoso puente con la oposición liberal, más o menos tibia, del interior. Olga demuestra que el Congreso apoyó por medio de becas, y otro tipo de ayudas, a bastantes intelectuales del interior. Los ayudaron y se dejaron ayudar. La ayuda fue en muchos aspectos positiva de cara a un en-

sanchamiento de las ideas democráticas en España, pero estaba condicionada a una marginación clara de los comunistas. Querían respirar y ayudar a una mejora política de nuestro país. Olga muestra bien que los prejuicios anticomunistas de los de Munich y el republicanismo de algunas personalidades señaladas como Llopis fueron obstáculo para la Transición. En consecuencia, no piensa ella que el llamado "Contubernio" por los franquistas fuese una prefiguración de la Transición, como Preston así lo piensa. En estos dos puntos está clara la distancia que media entre 1962 y 1977. No obstante, esta ideología del fin de las ideologías en la que se prima el consenso y se favorece el acercamiento cada vez mayor de la socialdemocracia y de la democracia cristiana (hoy estamos asistiendo casi a su identificación casi total, por lo menos, en política económica) impregna, me parece, tanto el espíritu de Munich como el de la Transición, este espíritu "Pop", como diría Cueto, "pre-posmoderno", si se me permite la palabreja.

El exilio quedaba así marginado por la historia, sentencia Olga. Sí, en cierto sentido, sólo en cierto sentido. Dos precisiones, el exilio político, politizado, es el que quedaba arrinconado, desactivado, no el exilio artístico, filosófico, ensayístico. Las prohibiciones y marginaciones de todo partido político que levantase la bandera republicana, durante la Transición, puso la puntilla. Segunda precisión. Y esto creo que es uno de los pocos reproches que haría a Olga Glondys. El libro deja traslucir (probablemente de manera no del todo consciente) un desliz metonímico, lo llamaría yo. Toma a veces la parte como si fuera el todo. El título del libro es, por cierto, lo que menos agrada. ¿Por qué hablar de "*el* exilio republicano" (subrayado nuestro) como si la revista tratada fuese la única revista del exilio o la representante de todas ellas, como si los miembros españoles del Congreso fuesen "el exilio", cuando eran unos "heterodoxos" del exilio, como los llama más tarde Olga? La fluctuación en la primera parte del libro entre el todo y la parte es significativa: "la implicación de un grupo de exiliados republicanos" (p. 23), pero luego se lee "Al revés que los exiliados españoles, que ocupaban los principales cargos en Cuadernos" (p. 91) o "el que los exiliados españoles fueran elegidos para responsabilizarse en exclusiva de la revista" (p. 93). Seguramente, hay algo de equivocación en mi lectura de los artículos definidos, pero el título y el malentendido que creo que genera contribuye, en propios y extraños, en prologadores y reseñadores "filípicos", a que se reafirmen en una subestimación del para ellos "anacrónico" exilio, pero el exilio vence el destiempo de nuestra democracia, y su anacronismo respecto al anacronismo franquista se vuelve universalismo para sus lectores contemporáneos. Y es que una cosa son las cosas de la historia, que los historiadores historian, y otra cosas las cosas de las ideas, de la verdad, de la belleza, que a los historiadores de ellas nos resulta imposible historiarlas enteramente pues rebasan su época. El exilio no murió en la historia ni en la Guerra Fría. Sigue viviendo su grano fecundo, aunque algunos lo quieran sistemáticamente aplastar.

Olga Glondys nos permite comprender mejor un aspecto fundamental de un sector del exilio, con tesón, ponderación y riqueza de matices en un libro que será referencia inexcusable en bastantes cosas y fuente permanente de reflexión para muchos.

*Ricardo Tejada*

**Gómez Montero, Javier (ed.),** *Ethos & Polis: Europa y la ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel, Editorial Ludwig, 2014, 153 pp.

Durante los días 6, 7 y 8 del mes de diciembre de 2011 se celebró en la Universidad de Kiel (Alemania) un Simposio Internacional sobre "Europa y la ciudad – El pensamiento de María Zambrano en su contexto europeo". La crónica sobre la celebración de dichas conferencias, a cargo de Elena Trapanese, apareció ya en el nº 17 de la *Revista de Hispanismo Filosófico* en septiembre de 2012.

Dos años más tarde, la editorial Ludwig acaba de publicar las Actas de dicho Congreso si bien estos trabajos ya estaban disponibles con anterioridad gracias a la edición online de la Universidad de Kiel: http://www.uni-kiel.de/symcity/ausgaben/04_2013/index.html.

Ahora, la edición impresa incluye también la siguiente ponencia que no aparecía en la edición digital: "Simbolización del exilio y sacrificio asumido en *La tumba de Antígona*" de Ute Seydel.

Forman todas ellas un conjunto de estudios más completo, que será muy apreciado por los estudiosos del pensamiento de María Zambrano.

Los trabajos publicados se agrupan bajo dos epígrafes: I. El sujeto y la ciudad y II. Europa el sujeto y la escritura.

Abre las dos áreas temáticas el artículo de Javier Gómez-Montero: "Ethos y Polis: Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano". Un texto en el que el autor, profesor en la Universidad de Kiel, organizador del Congreso, además de ser el editor del libro, estudia con detalle las distintas reflexiones que realizó Zambrano sobre las ciudades en las que vivió, al tiempo que nos recuerda la importancia que tuvo Europa y la crisis de la cultura occidental en las reflexiones de la filósofa española.

Por su parte, Mercedes Gómez Blesa, abriendo la primera sección, escribe sobre "Las grietas de la ciudad" y en su reflexión realiza un viaje en el tiempo a través de tres figuras simbólicas: la ciudad soñada, la ciudad lograda y la ciudad perdida que se corresponden con el Madrid de los años veinte, el Madrid de la II República y, finalmente, el Madrid vencido por el fascismo. Le sigue un texto que firma la profesora de la UNAM, Julieta Lizaola y que lleva por título: "Ciudad y sacrificio". En él, la autora estudia las reflexiones que Zambrano hizo sobre tres elementos clave: el racionalismo, la religiosidad y la tragedia llegando a la conclusión de que el pensamiento zambraniano, siempre esperanzador, no ha perdido vigencia y nos sigue sirviendo para repensar los conflictos políticos contemporáneos.

Por su parte, Elena Trapanese en su comunicación sobre la "La escritura de la memoria en María Zambrano e Italo Calvino" nos invita a adentrarnos en las obras de estos dos autores y nos recuerda cómo la pérdida de la fe en la ciudad -que para Zambrano es el lugar que más se asemeja a la persona- resulta correlativa a la pérdida de creencia en la fuerza conciliadora que posee la palabra. Ciudad y palabra serían centros fronterizos y la escritura de la memoria el mar que los rescataría para que no quedasen aislados.

Podemos leer, a continuación, el texto: "Tiempo y espacio en *Delirio y Destino*", de Susanne Niemöller. En esta ponencia su autora hace un recorrido por el célebre libro autobiográfico de María Zambrano *Delirio y destino,* para descubrir que nos encontramos con algo más que una simple autobiografía, pues, a

través de la narración de su propia experiencia vital, Zambrano estaría explorando la multidimensionalidad de los procesos históricos.

Ana Isabel Erdozáin analiza las diferencias y coincidencias entre el filósofo contemporáneo Ulrich Beck y María Zambrano en su ensayo "La extrañeidad (Zambrano) y la acción critico reflexiva en la urbe cosmopolita de la sociedad del riesgo mundial (Beck)".

Esta sección se completa con el estudio de Ute Seydel sobre *La tumba de Antígona* de María Zambrano: "Simbolización del exilio y sacrificio asumido en *La tumba de Antígona*". Según su lectura, Zambrano establecería un paralelismo entre la lucha fraternal de la tragedia de Antígona y toda guerra civil, abogando a favor de la superación del deseo de poder y de venganza. Además, la Antígona de Zambrano habría recuperado la autonomía perdida en la versión de Sófocles y superado el estado de angustia gracias a la palabra, pues en el monólogo con los vivos y los muertos aparece el sentido de su acción transgresora.

La segunda sección es abierta por Uwe Backes con un artículo sobre "Europa en la crisis existencial. Hanna Arendt, María Zambrano y la experiencia totalitaria", análisis en el que estudia, de manera comparativa, las vidas paralelas de estas dos grandes filósofas que sufrieron en primera persona los totalitarismos del siglo XX.

Juan Fernando Ortega, director durante muchos años de la Fundación María Zambrano (Vélez-Málaga, España) presentó una en su ponencia sobre: "Europa, sueño y esperanza en María Zambrano" y en ella se adentró en las reflexiones que sobre Europa hizo María Zambrano para mostrar la actualidad del pensamiento de María Zambrano y la importancia de acudir a él. Para demostrarlo, se centró en tres ideas fundamentales: la identidad europea, las causas de la crisis y las posibles soluciones que pueden habilitarse para encontrar salida al laberinto europeo. Por su parte, Jenny Haase, mostró convicción al adentrarse en la figura de María Zambrano con la figura de Santa Teresa al fondo. Precisamente, este fue el título de su intervención: "María Zambrano y la mística. Leyendo a una filósofa moderna con Santa Teresa de fondo" en el que sostuvo su convicción de que a pesar de las muchas diferencias entre las dos autoras, ambas coinciden en el cuestionamiento del modelo racionalista y proponen un pensamiento de la alteridad.

Ricardo Tejada, profesor en la universidad francesa de Le Mans presentó en su ponencia un interesante análisis sobre el diagnostico que de la crisis europea llevaron a cabo Zambrano y Albert Camus. El título era bien clarificador: "Sacar la luz de la crisis de occidente: en torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta". En él Ricardo Tejada pone de relieve la importancia de la noción de crisis en ambos filósofos y muestra las diferencias y similitudes entre los distintos análisis de Zambrano y Camus.

Finalmente, nos encontramos con los textos de Carl Antonious Lemke y Charlotte Frei. El primero nos habla de la importancia de los años treinta en María Zambrano en un texto muy lúcido: "María Zambrano y la *Revista de Occidente* 1931-1936. ¿Bases para una filosofía moderna del sujeto?"; mientras el segundo plantea un original análisis sobre la función del traductor a través de la obra de María Zambrano en su artículo: "El traductor en el laberinto del texto: María Zambrano".

La lectura de todas estas ponencias, escritas por conocidos especialistas y es-

tudiosos de la obra de María Zambrano, será, sin duda, de interés para todo aquel que aprecie la obra de esta gran filósofa del pasado siglo XX, cuyo pensamiento y reflexiones sobre Europa y la ciudad nos pueden seguir ayudando hoy a superar esta nueva crisis con la que ha comenzado el siglo XXI.

*Álvaro Garrido*

**González García, Moisés y Herrera Guillén, Rafael (coords.),** *Maquiavelo en España y Latinoamérica (del siglo XVI al XXI)*, Madrid, Tecnos, 2014, 322 pp**.**

El presente volumen contiene una compilación extraordinaria de diez textos escritos por distintos autores que, al calor de la celebración en 2013 de los 500 años de la publicación de la obra de Nicolás Maquiavelo *Él Príncipe* (1513), se detienen para rememorar la figura del *gran florentino* y, sobre todo, la enorme influencia y trascendencia de esta obra, a lo largo de estos siglos, en Latinoamérica y en España. Es importante destacar, en este sentido, la presencia de autores pertenecientes a ambos lados del Atlántico, ya que permite distintos enfoques y perspectivas que enriquecen la visión global a la hora de abordar diferentes cuestiones relacionadas con esta obra a lo largo de todos estos quinientos años. Esto lo señalan en el sentido de "que cualquier comprensión teórica en español en la actualidad debe pasar por una reflexión en sentido global euroamericano".

En primer lugar, en el prólogo, se subraya principalmente, por parte de los coordinadores, el éxito de *El Príncipe* tras su edición primera y póstuma y, sobre todo, la enorme influencia en el pensamiento político español de la segunda mitad del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII.

Entre los autores que participan en esta compilación nos encontramos, en primer lugar, a José Luis Villacañas Berlanga quien se centra en la figura de Gabriel Naudé (1600-1653), en su obra, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* y la analogía de los golpes de Estado a la medicina. Asimismo, destaca la aportación concreta del maquiavelismo en España, ya que considera que este país era considerado "tan solvente y estabilizado que sólo podía imaginarlo tal por la especial destreza de sus monarcas en la configuración de golpes de Estado prudentes".

Hugo Castignani inicia su texto abordando la primera recepción de Maquiavelo en España. Para este autor esta recepción produjo una amplia *contraliteratura* antimaniqueavélica y se considera a Maquiavelo como un vito y su pensamiento reducido a la condición de "artefacto teórico": el *maquiavelismo*. Se refiere también a la Escuela de Salamanca y a sus principales representantes y se cuestiona, sobre todo, la escasa mención que Maquiavelo tiene entre sus obras. Para él, ese silencio no es casual.

Antonio Sánchez Fernández, por su parte, nos sitúa en su capítulo, ante el dilema que encontramos en la actualidad. Por una parte, la sobredosis de conciencia política y, por otro lado, la imposibilidad de la política, como un ejercicio quimérico, ante la monopolización de esta tarea que corresponde a todos.

Francisco José Martínez Martínez se centra en la figura de Saavedra Fajardo y su obra *Corona gótica*. Primero analiza los conceptos de *virtú* y de *fortuna.* Maquiavelo opone la *virtú* a la fortuna y da un amplio margen a la acción hu-

mana, pero Saaevedra incardina la voluntad humana en la providencia divina que conoce pero no determina nuestras actuaciones.

Moisés González García parte de la figura de Quevedo para contraponerlo a Maquiavelo. Encuadra al primero dentro del grupo de los eticista por su posición a la razón de Estado de Maquiavelo, ya que sus propuestas parten de sus preocupaciones éticas y religiosas. Para Quevedo, según el profesor González, Maquiavelo es un autor satánico al sostener que la política de este consistía en una evidente divinización del poder, que se convierte en un fin en sí mismo. Destaca también al intelectual crítico y discrepante que, en ocasiones, aparece Quevedo, sobre todo frente a los abusos y atropellos que presenta el poder, tanto político como religioso.

Antonio Rivera García analiza la razón de Estado en Mártir Rizo (1592-1642) y concretamente su obra *Norte de Príncipes* a lo largo del capítulo y presenta también su aparente antimaquiavelismo, ya que en algunos momentos rescata algunos planteamientos maquiavélicos. En definitiva, Mártir Rizo representa al sector de la literatura política que "estaba en condiciones de llegar más lejos en la introducción de la nueva y heterodoxa razón de Estados".

Andrés Martínez Lorca recupera la figura de Baltasar Gracián y su crítica política. Caracteriza a Gracián como un típico representante del Barroco español y su ideología católica y, por este motivo, enemigo declarado del maquiavelismo como buen jesuita; como escritor críptico, y como pensador crítico.

Rafael Herrera Guillén nos recuerda la figura de Antonio Eximeno, como referente del antimaquiavelismo en la Ilustración Española y su obra *Espíritu de Maquiavelo* que fue objeto de persecución inquisitorial prohibiéndose el 7 de agosto de 1800.

Enrique Ujaldón Benítez parte de los planteamientos del pensamiento liberal español y su pretensión de construir un Estado nacional moderno. Señala que Maquiavelo no fue un referente para el pensamiento liberal, pero sí fue un pensador clave para posibilidad de un pensamiento y una política liberal.

Ambrosio Velasco Gómez contrapone el pensamiento maquiaveliano al pensamiento político del mundo hispano del siglo XVI. En concreto, *El Príncipe* de Maquiavelo y *El príncipe cristiano* de Pedro de Ribadeneyra. Éste último pretendía enseñar a los príncipes a conservar y gobernar sus estados según las leyes de Dios.

Jorge Velázquez Delgado se centra en la historia de la recepción de *El Príncipe* en Latinoamérica, planteando que ésta es una asignatura pendiente y que aún está por escribir. Sobre todo resalta la urgencia de la *constitución* de la *unidad latinoamericana* que implica la asimilación de su experiencia y su legado para no caer, señala el autor, en las fauces del *Leviatán.*

La oportunidad de esta obra es significativa, ya que en ella se recogen distintos planteamientos de especialistas académicos, un acierto por parte de los coordinadores, todo un abanico de cuestiones necesarias para comprender la presencia de Maquiavelo en España y en América Latina y, sobre todo, la recepción de *El Príncipe* en ambos espacios tras el recorrido histórico de su presencia desde su publicación hasta nuestros días. En este sentido, coincido con el profesor Velázquez en que la historia de la recepción de esta obra en Latinoamérica aún está por escribir, al

mismo tiempo que comparto la oportunidad de criticar la dualidad moral prevaleciente en el lado oscurantista de la sociedad capitalista, y cuyo principal teórico fue *el gran florentino*, ya que vivimos en un mundo en que la política muestra su peor cara, comprobamos que se utilizan las armas de destrucción masiva en multitud de zonas del planeta y se abusa de la información para abultar el poder militar del adversario y de esta forma justificar la invasión y la tropelía y, al mismo tiempo, se arrogan el amor a la paz, a la democracia y a los derechos humanos. Es, por tanto, necesaria una reelectura crítica del pensamiento de quien se especializó en la *patología de la guerra* para entender lo que está sucediendo en nuestro entorno social y político a nivel mundial en nuestra época. Esta compilación de estudios también contribuye precisamente a esta comprensión *didáctica*, si se me permite, de las claves, los entresijos, vaivenes y encrucijadas en los que nos vemos inmersos en la actualidad.

*Francisco Javier Cruz Lendínez*

**González, Juliana y Linares, Jorge (coords.),** *Diálogos de bioética: nuevos saberes y valores de la vida*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2013, 663 pp.

Los descubrimientos que la neurología y las llamadas neurociencias han realizado desde el último cuarto del siglo XX han supuesto un desafío para la filosofía y especialmente para la ética, tanto porque podían suponer un cuestionamiento de lo que la teoría moral propone o de sus formas de trabajo porque, en último caso, llegaban a plantear la supresión de la propia ética. En lo que respecta a lo primero, desde el campo de la ética se ha puesto a veces en duda la relevancia de los estudios científicos para el ámbito moral pero desde hace ya tiempo se puede apreciar un ánimo de sana confluencia en muchos investigadores e investigadoras –algo similar a lo que puede estar pasando en la relación con disciplinas como la sociología o la biología– como demuestra la orientación de los textos contenidos en este volumen.

En segundo lugar, la cuestión más polémica –en parte, porque recuerda a una polémica anterior, la que se produce en la década de los años setenta del siglo pasado en torno a modelos de reducción de la ética a comportamientos sociales evolutivos–, la de la reducción de lo moral a lo neurológico, cobra su formulación más provocadora en teorías que limitan la ética al resultado de procesos químicos que tienen lugar en el cerebro. Frente a ello, cabe apuntar dos líneas que se manifiestan en el libro coordinado por Linares y González y que vienen a recordarnos que, desde el estricto respeto del trabajo científico, un reduccionismo metodológico bien entendido puede explicar las perspectivas macro desde el análisis de lo micro, dedicando atención específica a cada nivel de estudio y a los diversos mecanismos de integración (así lo afirman expresamente Rosaura Ruíz, Ricardo Noguera y Liliana Valladares en la primera ponencia del libro, aunque es de reseñar que no todos los autores comparten esta postura, o no, al menos, en la misma medida).esta perspectiva se completa, por otra parte, con la aceptación del hecho de que ninguna aproximación –ni la neurológica, ni la sociológica, ni la psicológica ni ninguna

otra– aportará la solución en exclusiva, sino que será necesaria la participación de conocimientos generados en distintos ámbitos de saber científico, y que ninguno de ellos eliminará la existencia de propiedades emergentes que surgen en la confluencia de diversos procesos y constituyen lo que se podría considerar específicamente ético-cognitivo. Todo lo cual orienta hacia la necesidad de una perspectiva multidisciplinar, que es la que unifica las aportaciones de los treinta y cuatro especialistas que suman sus aportaciones a la obra de la que tratamos.

El origen de estos *Diálogos de bioética*, como explican los autores en los textos introductorios, está en un Seminario de Ética y Bioética de la UNAM que, partiendo de la mencionada intención multidisciplinar, invitó a una serie de investigadores cuyas aportaciones se estructuran en siete secciones: evolución y bioética; genética y bioética; neuroética; ecoética y zooética; medicina, sociedad y bioética; filosofía y bioética, literatura y bioética. Cada uno de los textos se presenta con unas intervenciones complementarias que, a modo de comentarios, abren el diálogo que da título al libro y provocan una reflexión, en algunos casos discusión abierta entre distintas posturas. Con esta estructura, la obra va avanzando desde las primeras secciones, orientadas desde el campo de las ciencias, hasta el de las humanidades, elevando el nivel de abstracción del discurso sin olvidar la base material de la que dan cuenta las primeras aportaciones. Aunque no se trata de una obra conjunta sino del resultado de las aportaciones provenientes de diversos autores y disciplinas, el resultado permite una lectura en términos de estratos que se articulan y determinan de modo recíproco, lo que resulta de enorme importancia cuando se trata de analizar conocimientos transversales como es el caso de la ética.

Cabe destacar, por último, la inclusión de la temática animal así como de la literaria, dos campos que no suelen relacionarse con la neuroética y que, en estos *Diálogos de bioética,* aportan un contenido tan original como relevante.

*Juanjo Álvarez Galán*

**González Márquez, Juan Antonio,** *Europa y España en el pensamiento de Luis Díez del Corral*, Presentación de Carmen Iglesias, prólogo de Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón, Huelva, Universidad de Huelva, 2013, 832 pp.

El presente libro reflexiona sobre una obra tan rica y sugerente en nuestra historiografía como es la de don Luis Díez del Corral, recreándose cuidadosamente en su biografía intelectual, los acontecimientos personales más destacados del biografiado y los aspectos más sustanciales de su poliédrica obra. Se destacan así los amplios horizontes intelectuales de Díez del Corral, donde los fenómenos políticos, filosóficos, estéticos y religiosos quedan interrelacionados, sin perder por ello su propia autonomía e irreductibilidad.

El autor nos ofrece no sólo una lectura atenta de sus trabajos y libros, sino también el resultado de sus investigaciones sobre archivos e instituciones vinculadas con Díez del Corral y su tiempo, gracias a las cuales se han podido incluir varios textos inéditos en este libro que, por diversas razones, no pudieron ser publicados en la edición de las *Obras Completas* de Díez del Corral de 1998; por ejemplo, la correspondencia inédita con su mentor Ramón Carande, así

como algunos inéditos de su época de juventud y otros escritos que, en efecto, constituyen una valiosa aportación que da cuenta de la labor intelectual del biografiado y que contribuyen a enriquecer la figura intelectual y personal del gran historiador y pensador que fue Luis Díez del Corral.

Nos encontramos pues ante una completa biografía intelectual del ilustre personaje que fue Díez del Corral, en que González Márquez reconstruye y arroja nueva luz sobre aspectos de su vida y obra mediante la exégesis de los textos que acompañan y responden a esta doble perspectiva de la vida y la obra del personaje. Para ello, incide en algunas ideas clave, como su formación filosófica en la "Escuela de Madrid", la vivencia de la Guerra Civil y de la postguerra española, que ayudan a explicar el interés de Corral por *El liberalismo doctrinario* –obra que, según la interpretación de González Márquez, supone un claro distanciamiento respecto al falangismo–; su condición de Letrado del Consejo de Estado, que explica su marcado interés por el estudio de las formas políticas y jurídicas; su afán viajero y sus preocupaciones literarias, que imprimen ese talante y talento comparatista que caracteriza su obra; aspectos todos ellos que dan cuenta y que explican de manera integral el pensamiento de Díez del Corral.

El libro se articula en torno a los dos ejes temáticos de España y Europa, que constituyen las dos principales ideas vertebradoras que dividen el libro. En la primera parte se presenta "ontología de Europa" y toma como eje central el conocido libro del *El rapto de Europa,* quizá la obra más internacional de Díez del Corral por la amplia repercusión que tuvo dentro y fuera de nuestro continente.

La segunda parte de su libro se dedica a España, a lo español incardinado en lo europeo, pues –según el autor– *es imposible comprender España sin Europa*. Esta segunda parte trata sobre los acontecimientos históricos de España en el marco de una historia común e indisociablemente europea. Para ello, toma como núcleo fundamental el primer gran libro de Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario,* en el cual se recorre toda una historia apasionante desde nuestra Edad Media hasta el hondo análisis de la Monarquía de España a lo largo de tres siglos, para llegar a la apuesta que hace Díez del Corral por un liberalismo que no separase la historia española de la europea más cercana. Uno de sus aspectos quizá más interesantes sea la exhibición en su obra de un marcado *comparativismo,* gracias al cual, nos aproxima a una mirada universal, no nacional ni sustancialista, que permite una mejor intelección de los problemas de España y de Europa. Tales análisis convierten a dicho autor en uno de los intelectuales europeos y españoles más eminentes de la segunda mitad del siglo XX.

La puesta interpretativa que González Márquez hace de su obra y, particularmente, el análisis de los aspectos clave que vertebran su pensamiento manteniendo como ejes centrales las ideas de Europa y de España, constituye sin lugar a dudas una valiosa aportación para mantener vivo el magisterio de Luis Díez del Corral. En este sentido, la espléndida contribución de este libro constituye todo un hito por su capacidad para iluminar momentos clave de la vida y la obra de este ilustre nombre de la historiografía española.

*Delia Manzanero*

**González Ramírez, David (ed.),** *Lienzos de la escritura. Sinfonías del recuerdo. El magisterio de Ángel Valbuena Prat*, Málaga, Analecta Malacitana, 2012, 482 pp.

Tal y como augura su título, se trata de una de esas obras que nos insertan en una época, en un ambiente intelectual y en un hombre. En estas 482 páginas se ha intentado comprender la vida y obra de Ángel Valbuena Prat (1900-1977), el maestro de la historiografía literaria española pero que fue, además, historiador, poeta, crítico literario y novelista. Gran esfuerzo ha realizado su coordinador, David González Ramírez, para que esto sea posible y las varias y diferentes partes que la componen suenen realmente de manera sinfónica. Enumerar tan sólo el índice, con los capítulos que lo integran y los autores de los mismos, supera el espacio permitido a la reseña. Por este motivo, señalaré las principales vías de análisis lanzadas sobre esta eminente figura de la tradición literaria española.

Somos de los que pensamos que vida y obra son caras de una misma moneda, así, el libro comienza con "Una biografía en tres actos", en la que se nos sumerge en la vida de Valbuena Prat; son realmente de interés sus años de estudiante, de opositor y, posteriormente, de profesor. Conocido por la mayoría, o al menos así debería ser, como "autor de la más brillante y personal *Historia de la literatura española*" (p. 12), este catalán de nacimiento recibió su primera formación en Huesca y Badajoz, licenciándose en la Universidad Central de Madrid, ciudad donde conoció a Menéndez Pidal, Manuel B. Cossío, etc. Valbuena Prat ocupó cátedras en diferentes universidades españolas como La Laguna o Barcelona, donde perdió su cátedra por la situación política española de finales de los años 30. A pesar de sus varios intentos, no pudo salir exiliado, por lo que fue depurado y perseguido por la dictadura franquista, estando también a punto de ser fusilado por los milicianos en Barcelona por ir cantando en latín, ya que pensaron que se trataba de un cura (p. 38). En 1943 fue reintegrado en la Universidad de Murcia, donde fue catedrático hasta 1964, cuando opositó y ganó una cátedra en Madrid, en cuya Universidad había sido ayudante en su juventud. La consecuencia de ello fue que "este continuo peregrinaje por universidades españolas le impidió crear "escuela"" (p. 42), aunque no contar con eminentes discípulos.

Acontecimientos históricos, recuerdos, imágenes, anécdotas, entrevistas… se entrelazan en estas páginas, al igual que lo hacen el hombre y el intelectual, el amigo y el catedrático, el abuelo y el escritor. Esto se percibe especialmente en la segunda parte del libro, donde familiares, amigos, discípulos… hablan de y desde don Ángel. Él mismo tiene voz dentro de este volumen, ya que se insertan varias entrevistas donde el maestro nos habla de sí mismo y del panorama intelectual que le tocó vivir. Sus juicios y opiniones sobre la Generación del 98, la del 14, la del 27, nuestros principales dramaturgos… son de gran interés a la hora de justipreciar nuestro pasado cultural, literario e intelectual. En ellas se percibe especialmente su interés y dedicación al teatro, tema sobre el que publicó gran número de obras, por lo que no podemos dejar de mencionar dos de sus principales libros sobre el teatro español, *Historia del teatro español* y *Literatura dramática española*. Su pasión y dedicación a la figura y obra de Calderón de la Barca, en un ambiente dominado por la figura de Góngora, iniciaron una co-

rriente de recuperación del interés por el autor de *La vida es sueño*. A su pasión por Calderón se une la del *Quijote*, obra de la que afirma que siempre le ha impresionado (p. 46). La tercera y última parte del volumen está dedicada a la obra escrita de Valbuena Prat, tanto la realizada desde su faceta de filólogo como la de literato, historiador y editor. Destacan los análisis de algunos de sus libros como el de José Lara Garrido sobre la *Historia de la literatura española* (1937), sobre su poemario *Dios sobre la muerte* (por Tania Domínguez), o el que versa sobre su estudio del teatro español en el Siglo de Oro, realizado por Francisco J. Díez de Revenga. Se incluye entre ellos el epistolario cruzado Valbuena-Gili i Roig, hasta ahora inédito (por González Ramírez). Clausura el libro una memoria bibliográfica de la obra de Valbuena Prat.

Destacar que este volumen ha contado con el beneplácito y la ayuda de los familiares de Valbuena Prat, dando ejemplo de colaboración entre investigadores y familiares que se encuentran y se unen para originar la imagen más completa y certera de su punto de unión, don Ángel Valbuena Prat, contribuyendo mutuamente al mejor conocimiento del mismo, algo que por desgracia no es la tónica general.

La idea de este volumen surgió tras el homenaje que se le rindió en Murcia (2000) al Maestro Valbuena con motivo del centenario de su nacimiento. En él, su editor y coordinador se propuso originar "un volumen homogéneo y totalizador" que sirviese "de bisagra entre los estudios precedentes […] y los que están por venir". Pero como bien dice González Ramírez, "la mejor forma de homenajear al maestro es releer su obra, reflexionar sobre sus principios, sus orientaciones, sus intuiciones y sus conclusiones" (p. 15). Y qué mejor para ello que tener como máxima un viejo proverbio castellano con el que da comienzo este libro, *nunca mucho costó poco*.

*Gemma Gordo Piñar*

**Hernández, Luis Rafael y Esteban, Ángel,** *Claves del pensamiento martiano. Ensayos políticos, sociales y literarios*, Madrid, Verbum, 2013, 219 pp.

Nos agrada dar noticia de la presente antología de escritos de José Martí, no sólo por la envergadura intelectual del autor de los mismos, cuya lectura es casi un deber, sino por el hecho de que se haya realizado en España, lo cual revela el interés por el cubano en el ámbito cultural español y porque nos permite tener acceso a sus textos de carácter político más importantes como son "La República española ante la Revolución cubana", "El tratado comercial entre los Estados Unidos y México", "Vindicación de Cuba", "El Congreso de Washington", "La Conferencia Americana", "La conferencia monetaria de las Repúblicas de América", "Con todos y para el bien de todos", "Manifiesto de Montecristi" y su más famoso ensayo, "Nuestra América". A lo largo de sus páginas, Martí no sólo defiende la unidad de toda América Latina para luchar por la independencia de lo que todavía eran colonias españolas sino que en ellos aparece también la denuncia explícita de los afanes imperialistas de Norteamérica y la manera en que el cubano plantea y organiza la revolución, proclamando una guerra necesaria y sin odios, que no sólo liberaría a Cuba de España sino a España de sí misma, del oprobio al que la tenía sometida su colonialismo.

Pero, además de estos artículos y ensayos capitales que hemos destacado, el volumen aglutina escritos que no suelen ser transitados por los lectores o estudiosos de la obra del revolucionario cubano, como son "Maestros ambulantes", "A aprender en las haciendas", "El plato de lentejas" o "Nueva exhibición de los pintores impresionistas", donde "evidencia su fervor por el arte moderno y sintetiza las características del por entonces naciente movimiento pictórico" (p. X). En los dos primeros, en coherencia con su idea de que la cultura es una forma de libertad, explica la necesidad de educar a todos, llevando el progreso y la cultura al campo, lo que implica adaptar la enseñanza al nuevo medio natural y humano.

Bien podemos percibir en esta obra que el pensamiento de Martí no sólo está referido al ámbito político-social sino también al literario y a la conexión e interdependencia entre ambos, como queda claro en "Oscar Wilde", "Emerson", "El poeta Walt Whitman" o "Propósitos. *Revista Venezolana*" donde aparece su definición de literatura y en el que podemos percibir "su voluntad descolonizadora" a la vez que "avisa de la necesidad de ser originales en la construcción de un mundo nuevo, con los elementos heredados de la colonia" (p. XI). Considerado por muchos el padre del modernismo literario, transcenderá el aspecto formal del mismo. Su lenguaje y estilo serán también parte y forma de su praxis revolucionaria ya que nunca cayó en el literatismo, aunando forma y contenido, belleza e ideología, siendo "un comunicador que aprovechaba el idioma y sus múltiples recursos para iluminar y conmover" (p. VII).

Junto a estos artículos y ensayos aparecen, también, el prólogo que Martí hizo al *Poema del Niágara* de Juan Antonio Pérez Bonalde, y una reseña al libro *Historia de la América Central* de José Milla que Martí titula "El *Popol Vuh* de los quichés" donde con el comentario a la cosmogonía de los quichés queda patente la preocupación del cubano por los orígenes de las culturas americanas y por lo específico de las mismas para que sea mantenido y continuado. El volumen se cierra con una de sus denominadas *cartas-testamento*, dirigida a su amigo Manuel Mercado el día antes de morir.

Estos veintisiete ensayos, no todos aquí mencionados, nos muestran otras facetas que no son lugar común a la hora de hablar de su obra o pensamiento. Tal diversidad de escritos de Martí nos ayudan a componernos una idea más certera del mismo, ya que aúnan la imagen de "orador y patriota" a la de "escritor y periodista", la de revolucionario a la de artista.

Esta recopilación está acompañada y precedida de un estudio preliminar que contiene una semblanza biográfica de Martí (que ayudará a los no iniciados en su obra a contextualizar y, por ende, comprender la mejor) y una bibliografía.

En función de esta variedad y relevancia de los escritos seleccionados y la acertada, clara y sintética introducción a los mismos, el título del volumen, *Claves del pensamiento martiano*, queda más que justificado, conteniendo escritos que no se suelen encontrarse en otras antologías sobre el autor y que tienen una enorme valía no sólo porque nos ayudan a conocer el pensamiento del *Apóstol*, un periodo fundamental de la historia de Cuba y de las relaciones de ésta con España y Estados Unidos, sino también porque muchas de sus propuestas y reflexiones tienen hoy plena actualidad y vigencia.

*Gemma Gordo Piñar*

**Hibbs, Solange et Ballesté, Jacques**, "Le voyage comme source de connaissance et d'utopies aux XIX$^{e}$ et au XX$^{e}$ siècles", *Hispania*, 31, 2013, 209 pp.

Este nuevo volumen coordinado por Solange Hibbs y Jacques Ballesté aparece como una continuidad de la obra publicada en 2011 en la misma editorial bajo el título *Le temps des possibles (Regards sur l'utopie en Espagne au XIX$^{e}$ siècle)*. En esta ocasión, las diferentes reflexiones sobre las utopías filosóficas, literarias, científicas y sociales tienen como hilo conductor el viaje como fuente de conocimiento y de utopías. Desde un punto de vista cronológico, los viajes y exploraciones evocados abarcan tanto el siglo XIX como el XX y permiten al lector deambular por unos siglos en los que, como muy bien indicaba Solange Hibbs en la presentación de la obra, el "*homo viator*" se encamina hacia el encuentro con el otro. El florilegio de autores estudiados es amplio y permite a su vez establecer una metonimia del viaje en ese desplazamiento por las ideas y el conocimiento que la lectura de cada una de las once aportaciones de este libro sugiere al respecto. La primera de las contribuciones ha de atribuirse a Gregorio Morán quien en su estudio titulado "Utopía y poder" reflexiona sobre los orígenes fundacionales del concepto de utopía como aspiración de libertad y su compleja vinculación con el poder.

En un segundo capítulo, Elena de Lorenzo Álvarez ahonda en los relatos fantásticos, crónicas de viajes, guías y manuales de finales del siglo XVIII para poner de manifiesto la inevitable vinculación con el clásico *Utopie* de Tomás Moro, nuevo modelo narrativo que permitirá al viajero describir un mundo mejor. La autora recuerda, con acierto, que el viaje en este tipo de relatos se convertirá en un pretexto para exaltar, frente a la decadencia existente, una sociedad ideal, lo que ejemplifica con la referencia, entre otros, a *Descripción de la Sinapia, Península en la Tierra Austral*, una ficción anónima que fue descubierta, azarosamente, entre los manuscritos de Campomanes o a *Viaje a Selenópolis, corte desconocida de los habitantes de la tierra,* adaptación que en 1804 hace Antonio Marqués de una obra francesa, exponente ineludible de la literatura del imaginario y del exotismo.

El análisis riguroso que propone Jacques Ballesté de "Viajes del joven Florentino" (1830), de Perfecto Gandarias, invita al lector a reflexionar sobre una nueva concepción del viaje como aprendizaje vital; a través del estudio del periplo educativo al que se enfrenta Florentino en su búsqueda de un mundo mejor, Ballesté repara en la proyección paradójica del personal principal de este relato de aventuras como alter-ego ficcional de Gandarias para quien el viaje no sobrepasará sin embargo el estadio de imaginación.

Una perspectiva más íntima del viaje como desplazamiento que permite al ser humano regresar a sus orígenes es lo que destaca Carole Fillière en su estudio sobre la obra de Leopoldo Alas *Clarín*. En el acercamiento analítico a esta célebre figura literaria C. Fillière incide en cómo el viaje se convertirá para Alas *Clarín* en una travesía a menudo dolorosa que lleva hacia el conocimiento en la búsqueda de una utopía política y social.

En el siguiente capítulo, Anaëlle Evrad retoma la dimensión imaginativa del viaje a través de Julián de Casal (1863-1893), poeta y escritor cubano cuyo rechazo hacia su Habana natal tomará forma de admiración íntima hacia

la cultura del Otro. La traducción de textos franceses y el viaje imaginario que le proporcionará la contemplación estática de cuadros actuarán de únicas fuentes de evasión para Casal. A diferencia de numerosos compatriotas latinoamericanos para quienes el paso por Europa aparecerá como un elemento indispensable en su formación, Julián de Casal no cesará de aspirar al viaje, al mismo tiempo que renunciará inevitablemente a él.

Muy distinta es la suerte del catalán Eugenio D'Ors, cuyos numerosos viajes a París como corresponsal de la revista *La Veu de Catalunya* le brindarán la ocasión de colmar su espíritu humanista y su aspiración de conocimiento. Y es, precisamente, esa concepción ideal del viaje la que Marina Sotelo Vázquez ha querido recoger en el título de su aportación, a saber: "Eugenio d'Ors y París: "¡Me voy a ver cosas! ¡A ver muchas cosas!".

En "*Hipatia* en tierras ibéricas. Un viaje inacabado", Xosé Bolado recurre a la analogía con la filósofa y matemática griega, Hipatia de Alejandría, para interpretar la implicación y trascendencia que en la republicana Rosario de Acuña tuvieron sus múltiples viajes y peregrinaciones íntimas. En una sociedad inmovilista y con una influencia omnipresente de la Iglesia, Rosario de Acuña concebirá el viaje como una puerta hacia el conocimiento gracias a la observación de la realidad.

Una línea argumental que volveremos a encontrar en el estudio de Álvaro Ruiz de la Peña sobre *Impresiones y diarios de viajes* de Isaac Albéniz. De la lectura interpretativa de sus diarios y anotaciones se desprende cómo estos hipertextos se convertirán en un espacio utópico de libre reflexión para el gran músico Albéniz.

En la siguiente contribución que lleva por título "Viaje y utopía: Rafael Altamira en América, en los preliminares de un viaje mediático", Dolores Thion Soriano-Mollá pone el acento en la dimensión utópica que adquieren los viajes y excursiones de Rafael Altamira en su vinculación con la Institución Libre de Enseñanza desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. Gracias a sus múltiples viajes al continente americano, Altamira otorgará al desplazamiento una función de acercamiento entre pueblos, acorde con su visión panhispánica y universalista del mundo.

Otra manifestación del viaje, en este caso como proyección en el tiempo para lograr reapropiarse de lugares anhelados por la distancia, es la que examina con acierto José Luis Mora García en la figura y obra de la filósofa María Zambrano. Su estudio, titulado "La ciudad ausente como utopía de la ciudad en el pensamiento de María Zambrano. Segovia en su recuerdo", analiza la relevancia del desarraigo y la ausencia como pulsiones para reencontrarse al final del periplo vital con una Segovia utópica, lugar de consumación, de reflexión y de revelación.

Un tono más onírico caracteriza, sin duda, "Viaje hacia el centro del ser humano. Sueño de sueños iniciados" de Yvan Lissorgues. La lectura de esta fábula en torno al viaje inmaterial ofrecerá al lector la ocasión de descubrir los sueños y reflexiones de cinco personajes femeninos en su viaje a bordo del barco *Progreso*.

La lectura de este periplo en torno a la vinculación entre viaje y utopía, finaliza con la aportación de Solange Hibbs titulada "Julio Verne y *La isla del* hélice: euforia de los espacios versus fracaso de los sueños" y en la que examina el desencanto y cuestionamiento frente a los avances de la ciencia en una de las novelas más pesimistas de Julio Verne, *L'île à hélice*

(1895). El análisis de la novela mostrará cómo las ambiciones y luchas de poder convertirán la utopía en "distopía" y sólo la música, garante de una búsqueda de espiritualidad, logrará favorecer la reconciliación entre ciencia y conocimiento.

En su conjunto, todos los estudios muestran un gran rigor, lo que asegura al lector un viaje, en su sentido más amplio e íntimo, por el pensamiento, el conocimiento y la percepción de la utopía en los siglos XIX y XX.

*Grupo Toulouse*

**Jiménez, José,** *La imagen surrealista*, Madrid, Trotta, 2013, 94 pp.

Sucintos título y formato el del penúltimo libro de José Jiménez. El título, a pesar de su brevedad, resulta de lo más enjundioso, pues puede tener y tiene dos significados. Por un lado mienta la imagen que el surrealismo ha proyectado de sí mismo como movimiento. Por otro, y éste es más propiamente el sentido que el autor quiere conferirle al título, la imagen surrealista es el tipo de imagen que aspira a configurarse, a exteriorizarse y a documentar aquello que llamaba Breton la auténtica dinámica del pensamiento.

El libro se compone de cuatro capítulos que, aunque tratan de temas distintos: "La imagen surrealista", "Bataille", "Magritte" y "Bellmer", guardan una apreciable continuidad. Casi podríamos decir que hay una interesante secuencia, que va de lo más teórico, el esclarecimiento de lo que para Jiménez es imagen surrealista (algo que Jiménez hace muy en consonancia con su teoría de las imágenes del hombre y de las imágenes dialécticas benjaminianas) a lo más aplicado, los dibujos de Hans Bellmer antes de ser llevados al grabado, muy especialmente aquellos que hizo para la segunda edición de *Historia del ojo* de Bataille. Y todo ello pasando por la relación de un literato, el propio Bataille y un pintor al que Jiménez quiere reivindicar como auténticamente pictórico, y más exactamente, visual, como René Magritte. Es decir, pasamos del desentrañar teórico de los manifiestos surrealistas, algo así como una puesta en claro de su filosofía, a la documentación del papel a contracorriente de Bataille, en todo caso, un surrealista heterodoxo; de ahí, a la desliteraturización de Magritte, para al final mentar a Bellmer.

El formato, antes lo mencionamos, también es sucinto. Y, además, elegante, intercala ilustraciones, cuando lo son propiamente, en el segundo y el tercero de los capítulos, y las sitúa al final cuando lo sustancial son las propias imágenes y lo adyacente e ilustrativo es el texto inicial que nos ofrece escolios de las impresionantes y conmovedoras niñas con falo.

El surrealista es un sujeto de dudosa filiación. Tal y como señala Bataille y se hace eco Jiménez, "Nadie pertenece ya a este movimiento, y todo el mundo siente que habría podido formar parte de él" (p.9). Quizás porque, tal y como afirmaba Breton en el primer "Manifiesto del surrealismo", la imaginación jamás perdona, ya sea por su omnipresencia, ya sea por su capacidad de dar lugar a lo insospechado sin límite alguno marcado por la lógica o la moral. Y he ahí, en la imaginación, donde radica el gozne magno del surrealismo y la posibilidad de generación de la *imagen* que es el punto principal del libro de Jiménez y que es a su vez *imagen dialéctica*: "La *imagen* nos hace acceder a la *suprarrealidad* misma, es, a la vez.

Su *manifestación* o su *vía de acceso*. El encuentro fortuito de donde brota constituye el núcleo de una *dialéctica realidad-suprarrealidad*" (p.19).

El segundo capítulo trata de la más que problemática relación entre Georges Bataille y André Breton por el aura de infalibilidad papal que tuvo el segundo en el movimiento. Algo que Bataille jamás asumió, por la *contradictio in terminis* que esa sumisión de los acólitos implicaba con el programa surrealista, supuestamente. De Aragón Bataille rechazaba lo anodino, lo gris, "no era ni loco ni inteligente", locura y exceso que era lo que le atraía y al mismo tiempo le espantaba de Artaud. Con todo, Bataille no asume el surrealismo por pretender ser una revolución sin clase obrera, él confía en el viejo topo, que va gestando la revolución de un modo subterráneo sin que quede "advertido en la superficie de la vida social" (p.41). E igualmente le parece rechazable la pretensión del surrealismo de convertir al Marqués de Sade en una curiosidad literaria, lo cual desaprovecha su propuesta teórica de *apropiación-excreción*. Es decir, la identificación homeostática del sujeto con los objetos, y la heterogeneidad multiforme y libre respecto a ellos.

En Magritte Jiménez quiere reivindicar la presencia de un pintor más que de un pintor lastrado por lo literario, una especie de literato pictórico. Eso sólo es aceptable si se tiene un concepto miope y alicorto de *mímesis* y no se reconoce la maestría de alguien que conjuga "una representación figurativa minuciosa…con una escenografía de lo insólito" (p.55).

En Bellmer Jiménez describe un solitario con una "obsesión erótica recurrente que lo distingue de cualquier otra propuesta" (p.60). El gran dibujante opuso un universo a la vez erótico y artístico "llevado al límite y contrapuesto siempre a la realidad cotidiana" (p.60). Las muñecas de Bellmer surgieron de ese mundo, de la idea que recibió de Lotte Pritzel (quien le contó la idea de Oskar Kokoschka de que le hiciera una muñeca de tamaño natural), así como de Olimpia la siniestra muñeca animada de El hombre de arena, de E.T.A. Hoffmann. La otra obra maestra de Bellmer es el conjunto de ilustraciones a la segunda edición de la *Historia del ojo*, de Georges Bataille. Ilustraciones animadas por una gran sintonía entre Bataille y él, coincidía con el escritor en que "el erotismo se relaciona con un conocimiento del mal y de la inevitabilidad de la muerte" (pp.67-68). Y conforme a ello el sentido que tienen las muchachas con falo de la serie. Esto remite al mito del andrógino del relato de Aristofánes en *El Banquete* de Platón. Con palabras de Bellmer: "El hombre desea penetrar a la mujer, pero más que penetrarla, desea penetrar el sueño que ella tiene de ser él" (p. 75).

*Miguel Salmerón Infante*

**Jiménez, José**, *Crítica en acto. Textos e intervenciones sobre arte y artistas españoles contemporáneos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, 591 pp.

A despecho de ese entramado tan falaz como aherrojante que es el mundo del arte, este es mucho más que un espacio de esparcimiento para los *happy-few*. El arte es órgano de conocimiento y ámbito práctico. Olvidar esto, conduce a la reflexión sobre arte a la esterilidad o a la futilidad.

Paul Hindemith confería una importancia especial a las composiciones que se hacían por encargo y con música de uso (a la *Gebrauchsmusik*). El encargo

y la premura, si no aseguran, si crean condiciones, para que en el escrito sea notoria la vitalidad. Este volumen es una compilación de textos, previamente publicados en catálogos, revistas especializadas y secciones de crítica de arte de la prensa periódica. De la lectura conjunta no sólo se percibe viveza sino también unidad. Si cada uno de los textos es, en particular, esclarecimiento de obras concretas, el volumen en su conjunto es un libro de filosofía del arte que trata de llevar a acto reflexivo qué es o qué es llamado hoy arte. Por lo demás, no sólo es estimable y digno de agradecimiento, sino también de una pertinencia indudable que estas críticas concretas y esta filosofía del arte en conjunto sean editadas en forma de libro para el debate crítico.

El libro tiene tres partes. Una dedicada al arte español del siglo XX, que aparte de ponderar la importancia de Picasso, González, Gargallo, Oteiza, Chillida, etc. pone de relieve, contra ciertos discursos falazmente apocalípticos, la vigencia de la pintura y la escultura. La segunda parte focaliza su atención en un granado y numeroso grupo de artistas españoles de reconocido renombre internacional y ubicables en una generación intermedia: Juan Uslé, Jaume Plensa o Santiago Sierra, entre otros. La tercera parte consta de dos secciones: *Artistas para el siglo XXI*, alguno de los cuales ya habían aparecido en el segundo tramo del libro. En la segunda sección, *Nombres propios,* se atiende a artistas o colectivos que en muchos casos (como decía Stockhausen de la música "Wie die Zeit vergeht" han tenido una presencia pública y una vida efímeras. Por otra parte, Jiménez incluye, en el volumen, un completo índice de nombres e índice de conceptos, que da al libro ese marchamo definitivo de obra pública y guiada por ese espíritu ilustrado de debate y crítica.

En Jiménez hay conciencia de que los problemas estéticos son problemas ontológicos. El arte pone en cuestión aquello que se nos muestra *prima facie* incuestionable. Y lo importante del arte es que lleva a cabo esa reflexión conduciendo el concepto a la forma, labrándola y cincelándola como *imagen dialéctica*. Así, el escultor es artífice y demiurgo, en dos sentidos: como fabricante de objetos y como creador del "espacio", como ámbito amniótico, por ser la condición de posibilidad de la obra. Según Jiménez, Chillida imprime "la levedad del espíritu a la solidez grave de la materia" (p. 33) y Oteiza es el "artista de la levedad y lo inmaterial" (p. 52).

Destaca un texto sobre Luis Caruncho, en el que rechazándose toda deriva ornamental del Constructivismo, se afirma que este lleva consigo un *programa utópico* de obtención del equilibrio humano en lo individual, lo interpersonal y la relación con la naturaleza con la naturaleza (cf. pp. 78-79). Esa relevancia del equilibrio también la atribuye Jiménez a obras llevadas a cabo desde perspectivas bien diferentes como la de Fernando Casás quien valora la estética como "pieza de unión de cualquier individuo con el cosmos que habitamos" (p. 200).

A Luis Gordillo, Jiménez lo considera una piedra de toque inexcusable para mostrarnos mediante la pintura que la mímesis no puede ser sólo visual. Gordillo lo logra integrando "*lo que vemos* y *lo que no vemos*" (cf. p. 123). Consecuente y recíprocamente es desde una crítica sustentada por la teoría donde se pueden eludir los modelos sólo descriptivos, y aportar la comprensión de las indagaciones que hace el arte en lo teórico y lo práctico. Y es que la comprensión del arte apela a la implicación, al "esfuerzo intelectual y sensible, asumiendo la necesidad de mirar en profundidad dentro de la obra" (p. 359).

Para entender de qué se habla al hablar de arte, resulta reveladora la serie de interrogantes que nos hace Jiménez al hilo de la obra de Jaume Plensa. ¿Debe ser auténtico el artista? ¿Por qué no cínico o complaciente? ¿Tiene sentido el imperativo de búsqueda de la pureza en la idea y el uso sutil de los materiales? Si el artista pone su cuerpo como vaso comunicante entre lo público y lo privado, y como nueva escala en el espacio escultórico ese cuerpo es mediador y el horizonte plástico al que nos conduce es el de la meditación y la obtención de la pureza (cf. p.277).

Y, también, hay lugar en el libro para una reflexión en torno al arte como institución. Para qué subtítulos nacionales si el arte es el dominio de lo universalmente humano. Si bien es plausible que la vida pública se articule en espacios políticos delimitados, no es lícito poner fronteras a las obras del espíritu. Aunque no es menos cierto que ese espíritu se materializa en facturas manuales (o en propuestas conceptuales), en obras derivadas, mercancía normalmente más cotizadas que otras en las que la huella del espíritu no es tan decisiva. Esas contradicciones se encuentran en el interior mismo del sistema del arte. El crítico ha de conocerlas, seguir su evolución y ver en qué medida afectan al hombre.

*Miguel Salmerón Infante*

**Kozel, Andrés; Crespo, Horacio; Palma, Héctor A. (comps.)** *Heterodoxia y Fronteras en América Latina*, Buenos Aires, Teseo, 2013, 503 pp.

*Heterodoxia y Fronteras en América Latina* recupera las 24 intervenciones presentadas durante el simposio internacional que se realizó, bajo el mismo nombre, los días 9 y 10 de abril de 2012 en el campus Miguelete de la Universidad Nacional de San Martín. Organizado por iniciativa del Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, dicho encuentro recibió el apoyo del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, del Programa Redes de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación y del Programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín.

El libro es una invitación a profundizar el debate en torno a las fronteras en América Latina, entendiéndolas como espacio de permanente encuentro y definición, y a articularlo con la problemática de la heterodoxia intelectual. Los investigadores ensayan e instalan la siguiente pregunta: "¿es nuestra cultura una cultura heterodoxa de frontera; una cultura traductora/transculturadora/transcreadora?; ¿no está acaso presente este conjunto de rasgos en otros horizontes culturales (en todos ellos...)?" (2013, 14). Intentando dar respuesta a este interrogante abordan aspectos ligados a la historia del pensamiento, a la filología, a la historia intelectual, a la sociología, a los estudios poscoloniales y a la opción decolonial. Desde un enfoque multidisciplinario, los artículos incluidos en este volumen analizan los conceptos de traducción, transculturación, transcreación, cuyas definiciones precisan y ponen en tensión los fundamentos para entender el pensamiento heterodoxo de frontera. Es así que la geografía, la historiografía, la antropología, la pedagogía, la iconología, la literatura intervienen en el debate aportando su propia mirada.

En esta búsqueda se inscriben Élida Lois, quien inaugura el libro con una lectura del *Martin Fierro* de José Hernández; Diego Garcia, que nos acerca aspectos de la obra de José Arico; Bernal Herrera y Martín Cortés, quienes recorren vastas zonas de la historia de la cultura latinoamericana. Juan Francisco Martínez Peria se ocupa de dos intelectuales ex-esclavos del siglo XVIII: Olaudah Equiano y Ottobah Cugoano; Álvaro García San Martín recorre el trabajo de Francisco Bilbao y su proyecto latinoamericano como ensayo de encuentro; Mina Alejandra Navarro analiza aspectos de la obra de Saúl Taborda; Andrés Kozel se centra en los historicistas mexicanos Gaos, O' Gorman y Zea; Ximena Espeche aborda los aportes de los intelectuales uruguayos Julio Castro y Carlos Real de Azúa; Gustavo Cruz asedia el pensamiento de Fausto Reinaga; Marcelo González ensaya una aproximación a Rodolfo Kusch (quien proponía detenerse en el pensamiento milenario); Lucrecia Molinari nos acerca la poesía conmovedora de Roque Dalton. La invitación a transitar las páginas del volumen es, sin lugar a dudas, una arriesgada y afanosa tarea, que invita a saltar las vallas de las fronteras. Sara Ortelli propone una mirada crítica sobre el norte mexicano y el Oeste estadounidense; César Guazzelli se ocupa de las pinceladas sociales, políticas y culturales del sur de Brasil; Verónica Giménez Béliveau y Fortunato Mallimaci se centran en las figuras contrapuestas del "colono" y del "intruso"; Alejandra Laera aborda la frontera en los estudios literarios con una perspectiva transnacional; Claudia Torre ofrece una lectura sobre la conquista del desierto; Carlos Masotta trabaja el fin de mundo como alambrada en Tierra del Fuego, y Marta Sierra se ocupa de la cautivante producción fotográfica de Guadalupe Miles y Florencia Blanco, espacio que indaga y cuestiona la frontera como construcción identitaria.

El libro presenta un desafío, pues propone recorrer los nudos epistémicos/epistemológicos al delimitar las fronteras entre conocimiento académico y escolar, tal como expone Gustavo Bombini; al explicitar los límites pero no fronteras de las ciencias, de la mano de Héctor Palma, y al vincular cultura latinoamericana (y su ciencia) y cultura euro-estadounidense (y su ciencia), como lo hacen Diego Hurtado y Eduardo Mallo. Horacio Crespo cierra el volumen plasmando la inquietud de los investigadores sobre el quehacer académico y el estatuto de saberes de los tiempos que corren. Recabarren –personaje de Borges en el cuento "Fin"– seguro que hubiera recuperado el habla y que ya no aceptaría el rigor ni la soledad de América después de adentrarse en *Heterodoxia y Fronteras de América Latina*.

Buena Lectura.

*Salina Debora Gabriela*

**Lacau St. Guily, Camille,** *María Zambrano. La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico,* Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 208 pp.

Camille Lacau St Guily, autora de una tesis sostenida en la Universidad de la Sorbona Nueva (París 3) sobre *La recepción del bergsonismo en España (desde 1889 hasta hoy)*, firma un estudio sobre *La tumba de Antígona*, texto que María Zambrano publicó desde su exilio en 1967.

Como indica el título, el estudio de Camille Laucau St Guily se refiere a la

reciente reedición, por parte de Virginia Trueba Mira, de los textos que María Zambrano consagró al personaje de Antígona. Contiene *Delirio de Antígona*, publicado en *Orígenes* en 1948, *Antígona o de la guerra civil* (1958) y, también, otros textos o manuscritos, algunos inéditos, que acompañan a la escritura de *La tumba de Antígona*, obra publicada años después (1967). El recurso a esa vista panorámica permite a la crítica presentar *La tumba de Antígona* como el resultado de un largo proceso de maduración literaria y filosófica**,** hipótesis que funciona como clave para toda la lectura. La introducción resitúa brevemente a la filósofa malagueña en el contexto difícil de la posguerra y del exilio cuando escribió esos textos. Zambrano hace de Antígona una encarnación viva de su "Razón poética". Por eso, necesita reescribir su historia para "corregir el error de interpretación" (Zambrano), vehiculado por la obra de Sófocles. El análisis pone de relieve las diferentes acomodaciones literarias y filosóficas que permiten a Zambrano ofrecer a la heroína ese "nuevo nacimiento".

El primer capítulo trata del carácter genérico y problemático de ese texto, compuesto de un prólogo de tipo analítico, seguido por doce fragmentos poéticos y teatrales. Camille Lacau St Guily muestra la necesidad de pensar juntas dos partes que aparecen tan diferentes y distintas. En efecto, resulta de esa hibridación, genérica y discursiva, un verdadero himno a la polifonía que corresponde a una íntima convicción de la autora. Matizando análisis precedentes, Camille Lacau St-Guily muestra que, en el prologo de *La tumba*, la voz autoral desempeña un papel análogo al del coro trágico antiguo, al menos si nos apoyamos sobre una lectura nietzscheana. Inseparable de ella, la voz autoral sostiene la de la protagonista, aunque las dos se expresen según modalidades y posiciones enunciativas diferentes. En esa perspectiva, el prólogo no pone en peligro el carácter dramático de la obra sino, al contrario, participa en él, dando a la heroína una visibilidad previa, colocándola ya en un espacio teatral. El análisis muestra que son muchos los elementos que alejan este texto, jamás claramente inserto en una sola categoría genérica del teatro. La segunda parte, sin embargo, la más dramatizada, se asimila más a cuadros poéticos con estética simbolista. De la misma manera los fragmentos responden a una tonalidad más patética que propiamente dramática. No obstante, la obra puede también ser calificada de dramática en razón de la genealogía trágica, en la cual se inscribe, dialogando con Sófocles. Representa una acción, un *drama* según La *Poética* de Aristóteles, una acción, si bien de tipo particular, iniciática y filosófica. Antígona está representada sobre un camino de resistencia, sostenida por la fuerza y la performatividad de su *logos* (a la vez pensamiento y lenguaje). En este sentido, la hibridación genérica del texto es el resultado de la voluntad del autor de dar vida a ideas filosóficas, encarnándolas a través de palabras y de inscribirlas de manera "carnal" en espacio teatral. Notamos que la utilización de teorías modernas sobre el teatro (postdramáticas por ejemplo), con las cuales el texto de Zambrano comparte ciertos elementos, habría podido enriquecer la perspectiva aquí adoptada.

El segundo capítulo parte de la etimología supuesta de la palabra "tragedia" dada por Jean-Pierre Vernant, como *Canto del macho cabrío*, el espectáculo producido por el poeta trágico para obtener el animal (premio del concurso) o el grito del animal sacrificado en el momento del

festival de teatro en honor de Dionisos. En Zambrano, a causa de su sacrificio, es Antígona quien asume todos los errores de su familia, y es ella quien se acerca al macho cabrío. Está presentada como un chivo expiatorio (según la teoría de René Girard). Después, Camille Lacau St Guilyse interroga sobre la pertinencia de aplicar a esa obra la teoría de la *catarsis* aristotélica: ¿cómo una obra que representa a una heroína más apolínea que dionisíaca, quien al final se duerme simplemente como la Virgen, podría purgar las pasiones? El análisis ayuda a entenderlo. Pone de relieve los efectos particulares de esa tragedia sin violencia, y se sitúa en un tiempo poscatastrófico y posdramático. *La tumba de Antígona* crea una catarsis de un nuevo tipo, provocada por el grito y el dolor de la heroína pero sin sangre. Así, es cómo, de manera mayéutica, Antígona permite a ella y a los otros nacer a otra cosa. La segunda parte de dicho capítulo está dedicada a la descripción de una heroína más mística que trágica. Su representación implica en el lector-espectador una toma de conciencia de tipo diferente de la catarsis trágica.

El capítulo siguiente considera *La tumba de Antígona* en su dimensión de manifiesto filosófico. Muestra de qué manera las opciones discursivas, elegidas por Zambrano, la puesta en escena de una heroína "de carne y hueso" (como dice Unamuno), la expresión de su interioridad, la utilización de un lenguaje musical con acentos poéticos y misteriosos, que Camille Lacau St Guily presenta como una lengua prelógica (en una lectura otra vez nietzscheana), todos esos elementos responden a un posicionamiento que quiere reconciliar filosofía con teatro, poesía y música. Zambrano expresa así una voluntad de sobrepasar, ir más allá del orteguismo. La forma del delirio está descrita en nuestro libro como una "paralógica" (lógica heterodoxa que explica la singularidad de un *logos* paradoxal porque no propiamente lógico). El delirio permite a la filósofa malagueña acceder a esferas inexploradas por la filosofía moderna, juzgada demasiado conceptualista.

El capítulo cuarto, siguiendo a Annick Allaigre-Duny, muestra que *La tumba de Antígona* no puede estar considerada sólo como una reescritura de la tragedia de Sófocles sino que implica su completa reelaboración. El fin de la obra antigua, juzgada "mórbida y nihilista" (una lectura un poco extrema según nuestro aviso), explicaría la necesidad, para la filósofa, de escribir una "nueva tragedia" (Zambrano). Esa Antígona moderna, como rescatada, dispone, en la reescritura, de un espacio discursivo suplementario. Habla después de su condena a muerte en Sófocles desde un lugar simbólicamente marcado, una tumba, que paradójicamente va a permitirle volver a nacer por la fuerza de su propia palabra. Esa parte analiza las diferencias principales entre el texto y su hipotexto principal, mostrando los estrechos vínculos con el contexto de escritura y los efectos sobre el sentido de la obra moderna. El texto pone en escena un camino de exilio y de soledad que se acaba con una reapropiación del espacio de la tumba y de su destino. A través de Antígona, Zambrano desarrolla, según la crítica, una "fenomenología del exilio". Para analizar la evolución de la figura mitológica, Camille Lacau St Guily usa de dos principales claves de análisis: el fenómeno de la hispanización del mito (principalmente considerado desde el punto de vista del dialogo posible con Federico García Lorca) y el de la cristianización (más desarrollado en el siguiente capítulo).

La parte siguiente se dedica a la figura de Antígona, como ilustración encarnada de la "Razón poética" de Zambrano. Empieza por mostrar cómo la heroína podría estar considerada como una mediadora y, también, como un emblema del carácter positivo de la "desobediencia civil", entendida por Gaston Bachelard como actitud constructiva de conciliación. "Heroína primaveral" en la filósofa malagueña, simboliza la renovación de la conciencia. Gracias a comparaciones temáticas e intertextuales hechas con precisión con los textos bíblicos, se puede ver de qué manera esa heroína moderna aparece como un modelo de santidad, poseyendo a la vez características marianas y crísticas. El uso de un lenguaje de tipo parabólico refuerza esta impresión.

El último capítulo plantea la cuestión de las implicaciones políticas de la obra. Recuerda, primero, de manera detallada, el compromiso político de Zambrano a favor de la República y contra el franquismo. Si la tragedia sofocleana ya contiene una dimensión política que la obra moderna retoma (como por ejemplo la distinción entre lo legal y lo justo), añade preocupaciones contemporáneas. Así, temáticas como el derecho a una sepultura o el hecho de conceder la voz a los vencidos toman un relieve nuevo en el contexto de posguerra y de dictadura. A través del análisis de la escena donde Antígona encuentra a sus dos hermanos enemigos, se nota el papel mediador asumido por la heroína. Y, si no logra a reconciliarlos, permite crear un espacio de diálogo y de reflexión, respondiendo a objetivos mayores de esa reescritura.

A modo de conclusión diremos que tenemos aquí un ensayo crítico de calidad que proporciona bases sólidas para el estudio de esa obra muy compleja. Se puede saludar el esfuerzo realizado tanto como el resultado obtenido y destacar la dimensión didáctica del libro. Cada capítulo contiene al final un resumen de los principales retos. El libro se cierra con una bibliografía relativa a la obra de Zambrano y otra más larga (consagrada a la tragedia griega, la filosofía etc.), seguida por un índice, ambos instrumentos muy útiles. Así, este ensayo es uno de los primeros libros en lengua francesa que tiene como objeto de estudio *La tumba de Antígona* en su totalidad. Su edición concuerda con la nueva presencia de esa obra de Zambrano en el programa de ciertos concursos estatales (*Programme de l'Agrégation Interne - 2014*) para enseñar el español al nivel secundario en Francia. Un evento que, deseamos, vaya contribuyendo a una difusión más amplia, en la esfera francófona, de los textos de María Zambrano y, también, contribuya a seguir abriendo el campo de investigación.

*Nadège Coutaz*

**Laurenzi, Elena,** *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano y Friedrich Nietzsche*, Pisa, ETS, 2012, 180 pp.

En el panorama de publicaciones que tienen relación directa o indirecta con la obra de María Zambrano, seguramente no faltaban artículos o hasta notas dedicadas a la cercanía entre la filósofa española y el padre de la voluntad de poder. Pero lo que seguramente faltaba, en el ámbito de los estudios italianos dedicados a la figura de esta pensadora, era un trabajo más analítico que permitiera ver, de manera bastante clara, las posibles

afinidades y, a la vez, las grandes diferencias. Lo más interesante es la opción metodológica de la autora, que decide empezar este itinerario de comparación e interpretación considerando propiamente el caso de María Zambrano, lectora de Nietzsche y, por esto, también intérprete. La atención de la filósofa española, como bien subraya la autora, está dirigida, sobre todo, hacia la que, en Nietzsche, toma el nombre de "cuestión auroral", momento antiheroico que más tiene que ver con la fundamental condición trágica de la existencia. Esta es la razón por la cual, siguiendo el itinerario fragmentado trazado por la filósofa española, el trabajo propuesto por Elena Laurenzi no puede constituirse como una reconstrucción sistemática sino como un mostrar, a través del tiempo, el continuo diálogo existente entre la reflexión zambraniana y la obra de Nietzsche. Un diálogo que se presenta más como un encuentro de afinidades, a pesar de las diferencias, que como un enfrentamiento científico. Lo que la misma autora llama "amistad estelar".

Como ya queda especificado en la introducción, Nietzsche y Ortega constituyen los dos grandes puntos de referencia de la filósofa española, que ya desde sus primeros escritos evidencia una atención hacia el pensador alemán. No se trata, sin embargo, de un mero interés historiográfico, elaborado a partir de categorías conceptuales comunes, sino, como subraya la misma Laurenzi, de un "acercarse vital": la necesidad de encontrar figuras que puedan orientar la propia existencia y el propio meditar. Se trata de ir más allá de la exposición teórica hasta un contacto vital que lleva a la intimidad con el autor. Así, el itinerario seguido por la autora abre a lo que es el tema fundamental, o sea, el punto de encuentro entre los dos pensadores: el momento auroral. Ya desde el principio, la autora nos hace notar cómo María Zambrano, en su afinidad electiva hacia Ortega y Nietzsche, quiere dar comienzo a un pensamiento de la aurora, entendido no como reflexión categorial o meditación a propósito de los sentidos que este término pueda asumir en el campo de la filosofía, sino como un dejar salir a la luz el momento auroral en cuanto momento constitutivo. Así, la pensadora puede afirmar que, en todos sus escritos, lo que se deja entrever es siempre la aurora. Queda evidente que el momento auroral es momento del claroscuro, de la penumbra, experiencia que la misma Zambrano, en el 1987, declaraba haber reconocido como el punto de partida y, a la vez, la base de todo su filosofar. Y, como queda bien expuesto en este libro, desde entonces la filósofa española concentrará toda su atención hacia esta "luz filosófica" que nunca desemboca en una claridad manifiesta sino que siempre se va enraizando mas dejando percibir los movimientos que quedan a la base de la humana existencia, pero nunca permitiendo conceptualizarlos de manera apodíctica. Así es como, siguiendo a Nietzsche más que a Ortega, como subraya Laurenzi, Zambrano considera la filosofía como un descender entre los nudos más trágicos de la existencia para poderlos rescatar a través de la luz del pensamiento. Una luz que nunca podrá quitarles su carácter trágico pero que, enseñándolo como constitutivo, en contraposición a la diáfana luminosidad del pensamiento sistemático, lo reconoce como fundamental y, más, fundamentalmente humano. La comparación entre la pensadora española y el filósofo alemán se hace más interesante, e importante, cuando la cuestión de la crisis del pen-

samiento toma toda su fuerza, cuando ya se puede notar una afinidad mayor entre los dos. De hecho, como en Nietzsche, también en Zambrano se puede encontrar la convicción de que el ocaso del pensamiento al cual se está asistiendo en la época de las grandes guerras a la vez siga abriendo la posibilidad de una ulterior aurora, un nuevo nacimiento al cual sobre todo los filósofos están llamados a participar en nombre de una correcta aceptación del nihilismo y de su superación. En este punto, como subraya la autora, se juega una diferencia fundamental entre los dos filósofos, una diversidad a partir de la cual, mientras en Nietzsche se abrirá el camino hacia la transformación de los valores según su "genealogía de la moral", en Zambrano tomará fuerza un pensamiento de la responsabilidad y de la convivencia. A partir de aquí, Elena Laurenzi analiza de manera muy aguda la influencia que en el pensamiento de Zambrano tuvo el estudio de la "antropología negativa" nietzscheana y de toda la caracterización del hombre como animal enfermo (punto en que la autora muestra la marcada diferencia entre la perspectiva del pensador alemán y la reflexión orteguiana). El análisis, que de manera muy interesante atraviesa también las conexiones posibles entre el pensamiento de Scheler y Nietzsche, lleva siempre a la confirmación de cómo el "pensamiento auroral" está a la base de la razón poética entramada por una escritura filosófica que quiere dejar entrar la luz en la obscuridad de la existencia sólo para que se vea su trágica, y a la vez necesariamente responsable, constitución, pero nunca para "logicizarla" en un sistema determinado. Esto es lo que, según Elena Laurenzi, hace de las filosofías de Nietzsche y de Zambrano unas autobiografías confesionales. Evidenciado todo esto, la autora dedica los capítulos siguientes a la lectura antiheroica que Zambrano hace de la obra de Nietzsche, "ayudándose" con la interpretación elaborada por otro gran lector del pensador alemán, Georges Bataille. Reflexión que deja paso al análisis de la importante figura del *Übermensch* y de la problemática relativa a la salvación de y en la historia. Extremadamente interesante, desde este punto de vista, todo el análisis de la crítica al historicismo, desarrollada por la pensadora española, a la luz del concepto de persona, y muy bien reconstruida por Elena Laurenzi.

El libro concluye con dos capítulos enteramente dedicados a la cuestión de la locura a través de las figuras del funámbulo y del payaso, y la cuestión de la gracia. En estos, la autora enseña una vez más la raíz común del citado pensamiento auroral indicando, a la vez, los caminos diferentes, y sus consecuencias, tomados por los filósofos en cuestión. Muy importante la opción de añadir al final del libro un apéndice con las obras de Nietzsche presentes en la biblioteca personal de la filósofa española. Esta, además de ser una sugerencia muy fructífera para los que decidan dedicarse a este tema, muestra el método de trabajo de la autora del volumen, siempre oscilante, en el buen sentido, entre un análisis conceptual y una reconstrucción mínimamente historiográfica de la "relación" entre los dos pensadores. Hablamos, pues, de un libro que se muestra como una publicación de valor que no puede faltar en la biblioteca de los estudiosos de María Zambrano, pero, si se me permite, tampoco en la de los especialistas de Nietzsche.

*Stefano Santasilia*

**Lipscomb, Antonella y Losada, José Manuel (coords.),** *Mito e interdisciplinareidad: los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporáneas*, Bari, Levanti Editori, 2013, 458 pp.

Este volumen nace, a partir de un congreso celebrado en octubre de 2012 en la Universidad Complutense de Madrid, con un firme propósito: romper con la arraigada tradición en los estudios de mitocrítica consistente en restringirlos a una época concreta y a manifestaciones exclusivamente literarias o artísticas. La palabra «interdisciplinariedad» en el título de la obra es un buen anticipo de su contenido. Ya en la introducción «Dinamismo interdisciplinario» (pp. 9-12), el profesor José Manuel Losada, uno de los coordinadores junto a Antonella Lipscomb, realiza un estado de la cuestión y anticipa el contenido libro. Superadas las dificultades que se presentan a la hora de abordar la transferencia de la representación mítica de un soporte a otro, podemos aceptar que este no es inmutable y que ha vivido –y vive– una potente eclosión y efervescencia en diferentes soportes. Así pues, los profesores Losada y Lipscomb nos proponen una nueva perspectiva de la mitocrítica, libre de prejuicios y, si se quiere, más realista, pues asume que en la época contemporánea es imposible acercarse al estudio de las estructuras míticas sin tener en cuenta las diversas manifestaciones artísticas en las que es susceptible de aparecer. Prueba de todo esto son los diversos estudios que se ofrecen en este libro, tanto en inglés como en español.

*Mito e interdisciplinariedad* se estructura en cinco grandes bloques temáticos, según el criterio del soporte analizado, divididos a su vez en capítulos introducidos por un resumen en español e inglés. El primer bloque, «Pintura y escultura» (pp. 15-131), arranca con el trabajo de Cátia Andreia Ferreira da Asunção «Los mitos en la obra de José de Guimarães. Una lectura mitoanalítica», en el que, sirviéndose de los planteamientos de Gilbert Durand, trata de explicar de manera muy lúcida el imaginario del pintor portugués atendiendo al mitologema de la «caída» en dos personajes mitológicos de especial relevancia en su obra: Eva e Ícaro. A continuación, Mercedes Aguirre nos presenta en «El mito del cíclope en la pintura de Odilon Redon» un análisis de la figura del monstruo, centrado en el especial significado que adquiere en un elemento que aparece obsesivamente repetido en la pintura de Redon: el ojo. El tercer capítulo, a cargo de Vicente Alemany y Jaime Repollés, «La substancia del mito: una recuperación del valor mitológico de las substancias elementales en la creación plástica contemporánea», ofrece un panorama de los modos en que los artistas actuales reelaboran la substancia mítica partiendo de la «trinidad culinaria» de Lévi-Strauss (lo crudo, lo cocido y lo podrido). Así, lo imaginario queda plasmado por el artista, que en palabras de los autores es un «chamán», al acercar al espectador a la «cultura material». En el cuarto capítulo, «Nuevos caminos de la metamorfosis», Rosa Fernández Urtasun nos plantea una visión del relato mítico en el arte contemporáneo, partiendo de la concepción hegeliana: la transformación ya no es un castigo ante la ὕβρις y, para demostrarlo, se centra en las obras de Kazuhiko Nakamura, de Eugène Ionesco y de Salvador Dalí. Con el mismo planteamiento comparatista se presenta el quinto capítulo, «El mito de Ícaro en el siglo XX: poesía, pintura, ballet», a cargo de Adriana Martins-Frias. En él, son pre-

sentados el ballet *Icare* de Serge Ligar, el papel pintado de Matisse *Icare* y el poemario *Dispersão* de Mário de Sá-Carneiro. En una interesante reflexión, la autora propone que el mito de la caída, en los dos primeros casos, tiene connotaciones positivas, mientras que en el último, el autor queda identificado con el trasfondo mítico y no puede superar la frustración existencial. Francisco Molina Moreno, en el sexto capítulo de esta primera parte titulado «Homenaje a la Sirena de Varsovia», propone un acercamiento a la figura de la sirena que aparece en el escudo de la capital de Polonia. Tras haber sido tomada de la mitología clásica, su prestigio proviene, según Molina, de su uso en la heráldica y la escultura autóctonas, lo que ha creado una tradición mítica independiente y propia en el país eslavo, atribuyéndole un carácter protector. En el siguiente capítulo, «Inmersos en el laberinto», Gema Navarro Roig presenta una visión bien estructurada sobre el laberinto como metáfora y símbolo. El estudio se centra en las artes plásticas, concretamente en la obra de varios artistas del siglo XX: Michael Ayrton, Robert Morris, Richard Long, Michelangelo Pistoletto, Lika Mutal y Motoi Yamamoto. En el que es el octavo capítulo, «Mito clásico grecolatino en la poesía y el arte españoles de vanguardia», Andrés Ortega Garrido plantea el análisis de lo que *a priori* puede parecer una contradicción: la relación del mito con las vanguardias. No lo es tanto si consideramos las preguntas que el autor se plantea: el mito permite a las vanguardias hacerse con un trasfondo sólido, mientras que estas, a su vez, aportan al mito variedad de tratamientos. El penúltimo capítulo, escrito por Sanghita Sen e Indrani Mukherjee y titulado «Deconstructing Gendered Myths from Mexico and India: Malintzin and Draupadi», versa sobre la comparación entre dos personajes femeninos de diferentes culturas y sus funciones en la construcción y deconstrucción de una nación. Finalmente, como cierre de este primer bloque, tenemos el trabajo de Manuel Ferro «The myth of Adamastor in postmodernity. Between legend and art, fiction and history», en el que presenta dos tratamientos diferentes del gigante Adamastor, personaje de *Los Lusíadas*, uno por Vasco Graça Moura y el otro, por E. S. Tagino. Ambos tratamientos resultan ser una racionalización del mito del siglo XVI en época posmoderna.

El segundo bloque, *Cine y televisión* (pp. 131-243), comienza con el trabajo de Esther Bautista Naranjo «Sustrato mítico del cine mudo y primeras reescrituras fílmicas del mito de don Quijote». En él, descompone el mito del personaje creado por Cervantes para reducirlo a tres mitemas esenciales: la ensoñación libresca, el idealismo visionario y el heroísmo anacrónico e individual, para posteriormente analizar su influencia en tres películas del siglo XX: *The Vagabond*, *Sherlock Jr.* y *The Artist.* Leon Burnett en el segundo capítulo, «*Puer Aeternus*: Child of Modernity», examina algunas de las lecturas más importantes que el arquetipo del niño ha vivido a lo largo de la historia. La figura aparece llevándose un dedo a la boca, y el autor compara varias obras en las que así se muestra, pero con diferentes significados, a saber, la estatua de Ramsés II en el templo de Tanis, la representación, derivada de esta, del dios griego Harpócrates, y más recientemente, en la obra de Odilon Redon y la película *2001: Una odisea en el espacio*. A continuación, en «Etapas del mito zombi. Películas, libros y videojuegos», Jorge Fernández Gonzalo presenta un breve estudio sobre estos monstruos caníbales

que parecen estar de moda. Partiendo de lo que llama la «fase haitiana», Fernández interpreta el significado del zombi en la cultura contemporánea, poniendo especial atención en dos obras: la película *La noche de los muertos vivientes* (George A. Romero, 1968) y el videojuego *Resident Evil*. De ahí pasamos, en el cuarto capítulo, a otro mito muy diferente. En «*La dama de Corinto*, mito fundacional de la pintura y el cine», Dolores Fernández Martínez expone una comparación entre esta historia contada por Plinio el Viejo y la posterior revisión renacentista pero, sobre todo, el tratamiento que de ella hace el director José Luis Guerín en su obra *La dama de Corinto*. *Un esbozo cinematográfico*. El ecuador de esta segunda parte viene de la mano de Nikolaos-Ioannis Koskinas con su «Medea and the Media. Transformations of the Medea Myth in the "Old" and the "New" Media», quede nuevo se propone la transformación de un mito en manos de varios artistas: Pier Paolo Pasolini, Lars von Trier, Heiner Müller y Christa Wolf. En el primer caso, Pasolini sigue la pieza de Euripídes, mientras que con von Trier el papel de Medea queda subvertido para denunciar la separación del hombre contemporáneo y la naturaleza. En los otros dos casos, sin embargo, encontramos una visión política en lo que se refiere a Müller, y en lo que se refiere a Wolf, se aparta de los tres anteriores presentando a una Medea no ya asociada a la muerte, sino como un icono femenino de la esperanza. Seguidamente, «*Orfeu negro*: el mito de Orfeo y la formación de la identidad brasileña en el imaginario internacional», de Cláudia Malheiros Munhoz, aborda un tema que ya ha vivido incursiones por parte del campo de la tradición clásica: la transformación del mito de Orfeo en seña de identidad de la cultura brasileña. En el séptimo capítulo, «El *Carosello*: un soporte de transmisión del mito en el siglo XX», Delio de Martino da buena muestra de la interdisciplinariedad que anima el libro. El trabajo examina cómo este innovador soporte en sus diferentes variantes (puramente publicitario, musical y minidocumental), puesto de moda por la televisión italiana en los años cincuenta, fue receptor de diversos mitos y presentó un tratamiento de los mismos fresco e innovador. Carmen Pérez González se ocupa en el siguiente capítulo de otras dos criaturas terroríficas: el hombre lobo y Drácula. En «Las ilusiones ópticas en el cine de terror: el hombre lobo y Drácula», Pérez hace hincapié en la dimensión visual de estos mitos y su revitalización en el cine derivado de ese carácter visual. El penúltimo capítulo de este segundo bloque corre a cargo de Aurélie Renaud; «Transformación del mito en el siglo XX: mito, imagen y estereotipo. Carmen según Carlos Saura, Claude Simon y Jean Genet» ofrece tres versiones de la famosa cigarrera de Sevilla. Es de agradecer el acercamiento que la autora propone a los conceptos de «guión e imagen» en aras de facilitar la comprensión del resto del capítulo. Como veremos, Simon aprovechará el segundo concepto, Saura el primero y luego tenemos el complejo caso de Genet, en el que queda a medio camino entre los anteriores autores. El capítulo que cierra este segundo bloque corre a cargo de Metka Zupan i : «Spices between East and West: Chitra Banerjee Divakaruni's *The Mistress of Spices*» pone de relieve las diferencias que se produjeron al adaptarse en 2005 la novela de Divakaruni a la gran pantalla.

El tercer bloque, *Música, ópera y teatro* (pp. 243-329), se abre con el trabajo de Alberto Filipe Araújo y José Augusto Ribeiro «Ariadna en Naxos bajo el sig-

no de la metamorfosis», que plantea un análisis de la ópera de Richard Strauss tomando de nuevo, como punto de partida, la obra de Durand. El abandono de Ariadna y su posterior encuentro con Dionisos simbolizan, según el autor, el abandono, la degradación y la posterior salvación a través de la figura del Otro. Sigue a este capítulo el llamativo «Mito, tradición y contemporaneidad: la tarantela de Gargano (Apulia, Italia)», de Rosa Affatato, que estudia un tipo de danza muy arraigada en la cultura popular y sus relaciones con el arquetipo mítico subyacente (el mito de Aracne). Damos un salto hacia el siglo XX con el siguiente capítulo, «Venus en las canciones de Georges Brassens», en el que Miguel Ángel González Manjarrés nos muestra cómo la diosa aparece de tres formas distintas en las canciones del francés: como diosa, como icono sexual y como mujer. «Raíces clásicas del repertorio musical de Zé Ramalho», por Susana Marques Pereira, examina también la presencia de dos personajes míticos en la obra del brasileño: Helena y Hércules. Por su parte, Rosalía Rodríguez Vázquez y María de los Ángeles Vega Vázquez con «Diálogos mitológicos entre Oriente y Occidente: dos *Stèles* de Victor Segalen y *Deux Stèles Orientées* de Jacques Ibert» abordan la relación de Occidente y Oriente, mediante el trasfondo mítico en las obras de estos dos autores. El penúltimo trabajo de este bloque corresponde a Lucía P. Romero Mariscal, quien, bajo el título «Myths on stage: *The Trojan Women* by Euripides directed by Mario Gas», ofrece un acercamiento a la adaptación que realizó el director uruguayo de la obra euripidea. Este bloque se cierra con un trabajo que, como el primero, trata el tema de Ariadna. «Ariadna en la ópera del siglo XX: el ascenso de la heroína cretense desde Massenet hasta Martin » de Amaranta Sbardella amplía el abanico en el estudio del mito de la heroína a lo largo del siglo pasado hasta llegar al autor checo.

El cuarto y penúltimo bloque de este volumen, sensiblemente menor a los anteriores, lleva por título *Cómic, fotonovela y nuevas tecnologías* (pp. 329-365). En el primer capítulo, «La fotonovela mitológica: *Ulisse* de Mario Camerini y *Elena di Troia* de Robert Wise», por Francesco di Martino, vemos el tratamiento que se le da a estos dos personajes mitológicos en el formato de la fotonovela, atendiendo a aspectos de forma y contenido. Sigue a este trabajo uno de los más novedosos de este volumen: Paloma Peláez Bravo con su «El cuerpo de Narciso en la cultura tecnológica. Del espejo roto a los *mirroring* 2.0» plantea un acercamiento a este soporte, el retrato de la era contemporánea, y su relación con el mito de Narciso. Internet supone un nuevo paso en la transmisión de este arquetipo mítico y resulta especialmente interesante el muestrario de artistas que el autor recoge. Cerramos este cuarto bloque con el capítulo «El mito como temática superventas en el cómic de finales del siglo XX: el extraño caso de Neil Gaiman y su *The Sandman*» cuya autora, Ester Zanón Fernández, realiza lo que avisa en el resumen del capítulo, una aproximación a esta monumental obra que, entre otros, ha vivido un especial interés por parte de los estudiosos de la tradición clásica, pues la presencia de autores latinos como Virgilio, Petronio o Apuleyo es especialmente palpable.

El quinto y último bloque, *Ciencias humanas y políticas* (pp. 365-439), abre con el trabajo de Helena González Vaquerizo, «Cuando Creta se convirtió en mito: arqueología y literatura en las obras

de Evans y Kazantzakis», en el que la autora examina la repercusión de los hallazgos del arqueólogo Arthur Evans en la obra del poeta griego, que, en última instancia, ayudaría a formar la identidad europea en el imaginario colectivo. A continuación, «Myth, Decoloniality, and Border Thinking: A Postcolonial Perspective on Caliban» de Benedikts Kalnačs presenta tres lecturas de *La Tempestad* de Shakespeare en diferentes obras: la de George Lamming, la de Aimé Césaire, y la de Roberto Fernández Retamar. Javier Mañero Rodicio, por su parte, en «Tirando los objetos. Mito y etnografía hacia 1930», muestra cómo el mito, entroncando con lo etnográfico, pasa a ser una entrada hacia una vía psíquica y cognitiva. El siguiente capítulo, «Mythology, modernity and the memeplex: from PSYOPS to Superheroes» de Keith Scott, promueve algo realmente interesante: la utilización del mito como herramienta en la cultura popular contemporánea. Contra la imagen del miedo hacia los países islámicos que existe actualmente, Scott plantea el ejemplo del cómic de temática superheroíca *The 99*, que representa unos valores islamistas contrarios a la guerra y al terror, y a su uso de manera didáctica en la sociedad. Rosalie Sinopoulou, autora de «Myth, tragedy, psychoanalysis: a narrative triangle», propone un estudio de la reutilización del mito, especialmente el de Edipo, por parte de las corrientes psicoanalíticas del siglo XX. Freud, dice Sinopoulou, no utilizó el mito de Edipo para formular su famoso complejo, sino la tragedia de Sófocles. Finalmente, Rut Martín Hernández pone fin a este volumen con «Arte, mito y enfermedad. Estrategias visuales de representación del mito asociado al cuerpo enfermo», en el que aborda la dimensión mítica y religiosa que adquiere la enfermedad, estableciendo una comparación con las flechas de Apolo y centrándose especialmente en el SIDA y la representación que de esta enfermedad hace el artista japonés Masami Teraoka.

Un apartado con la relación de ilustraciones a color que corresponden a cada uno de los capítulos cierra este volumen que, como señalaba al principio, aporta una mirada libre de prejuicios, fresca y, sobre todo, en opinión del que suscribe estas líneas, debería ser tenido en cuenta en futuros trabajos de mitocrítica. Como señala Rosalie Sinopoulou citando a Kerényi en el comienzo de su capítulo «el mito es una *experiencia viva*», y eso es algo que los participantes en este volumen han tenido muy en cuenta.

*Carlos Sánchez Pérez*

**Mandado, R. Emilio (dir.),** *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional, septiembre 2012*, Madrid, Universidad Menéndez Pelayo, 2014, 690 pp.

Pueden ya leerse las actas del Congreso Internacional *Menéndez Pelayo. Cien años después*, que se celebró en el Palacio de La Magdalena de Santander entre los días 3 y 7 de septiembre del pasado 2012, organizado por la Real Sociedad Menéndez Pelayo, la Cátedra y la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. El Congreso fue patrocinado por el Ministerio de Cultura, organismos regionales, la Corporación de Santander y cuatro Reales Academias. Vistos los resultados, no hay duda de que nos encontramos frente a la aportación más importante de los últimos tiempos para leer hoy la figura clave de las letras españolas de finales del siglo XIX.

Las cinco grandes secciones en las que los editores de las actas han repartido las ricas aportaciones tienen un sentido temático y evolutivo: temático porque abrazan aquello que hay que re-pensar de Menéndez Pelayo; evolutivo porque muestran cómo en *su* tiempo y en el *nuestro* la figura del polígrafo santanderino fue tomando unos determinados visos, los propios de los intelectuales comprometidos en su tiempo y de las figuras que han dejado impronta. Las claves de todo ello pueden leerse en la clarificadora introducción de Ramón Emilio Mandado.

En este sentido cabe leer la primera sección: "Hacia una nueva imagen". El lector podría preguntarse si es necesario *buscar* esta nueva imagen en un autor ya clásico. ¿No ha habido suficiente tiempo para *encontrar* el lugar que le corresponde? ¿Cien años no son suficientes para *situar* a un autor? De la lectura de las siete aportaciones que se ubican en esta sección se desprende que somos nosotros quienes interpretamos la figura y la obra. Somos nosotros quienes nos *movemos* y en este movernos la figura de Menéndez Pelayo nos sigue interpelando. Este es el papel del clásico: ser siempre un polo de atracción, un faro. Necesitamos una nueva imagen porque la sociedad es nueva, necesitamos re-leerlo porque, por ejemplo, nuestra crítica literaria se plantea ya nuevos temas (véase los trabajos de Carmen Robles, Raquel Gutiérrez o de Borja Rodríguez), o bien porque el pensamiento abraza nuevas cuestiones (así se ve en las aportaciones de J. Alberto Vallejo, José Peña, Francisco Vázquez de Quevedo y Jaime Vilarroig).

A tenor de todo ello es importante la imagen de D. Marcelino en la dialéctica tradición-modernidad, de un especial interés para la historia de España (tanto por lo referente a la polémica ideológica, a la política o a la cultural). Esta polémica ha enfrentado –más allá de la cordialidad deseable– a notables intelectuales o políticos que han querido alinear para sus intereses la figura y la obra de Menéndez Pelayo. La segunda sección de las actas aborda este problema. El trabajo de Pedro Cerezo muestra cómo Menéndez no puede tan fácilmente etiquetarse de tradicionalista (si por ello se entiende aquel tradicionalismo castizo, cerrado y localista; frente al universalismo krausista). El autor de Santander combina perfectamente el universalismo con el tradicionalismo: en él, tanta dosis hay de lo uno como de lo otro. Este sabio equilibrio y esta sana necesidad entre universalismo y tradicionalidad se da también en la práctica docente: ello le conllevó una marcada soledad, como lo expresa Ciriaco Morón. La enseñanza universitaria no colmó la necesaria investigación que comporta la sabiduría. Morón reclama, como clásico, una atención especial, que podría concretarse, entre otras acciones, en una antología para los estudiantes de humanidades. En las relaciones personales o sociales pueden verse las consecuencias de esta actitud filosófica, que se concretan en una moral y en un saber estar: Yolanda Arencibia lo subraya con dos palabras al estudiar la relación de Menéndez Pelayo y Pérez Galdós: "disentir y tolerar"; Alfredo Alonso nos muestra la ascendencia sobre Ángel Herrero; Antonio de los Bueis sobre Marcial Solana y Benito Madariaga sobre Antonio M. García Blanco. En la práctica, como autor e investigador, esta dialéctica puede rastrearse en el experimentalismo lírico, al que nos invita entrar el trabajo de Felipe González-Vega, o en su posición -sin exceso de crítica- frente a la Bellas Artes de su época, como lo muestra Enrique Campuzano.

La sección tercera está dedicada a situar en su justo contexto europeo al santanderino; en mostrar la imagen europea de Don Marcelino. Así lo hace José L. Abellán: nos expone cómo superó una formación ultranacionalista para convertirse en un espíritu universal de clara vocación europea. Pedro Calafate nos muestra cómo sus análisis sobre la tradición cultural portuguesa son de los mejores que se han producido en Europa. Se complementan estos estudios con los de Ángel Crespo y Adolfo Sotelo que indagan sobre la fuerte relación entre Cataluña y la vida y la obra de nuestro polígrafo. Anthony H. Clarke se interesa por las publicaciones y las relaciones, densas, de Don Marcelino con la cultura británica. Mª Cristina Pascerini relata su relación intelectual con Benedetto Croce. Raisa Bolado nos muestra los puntos claves de la traducción de los discursos de entrada a las Reales Academias al rumano y Pedro Ribas, en su brillante trabajo, deshila las influencias y los intereses de Menéndez respecto a los grandes autores alemanes.

La imagen pelayiana del ser hispánico en Europa o europeo en España salta fronteras y se proyecta en América (el tema se desarrolla en la cuarta sección de las Actas). En su conferencia, Marta Campomar lo constata con muy claros ejemplos. Gloria da Cunha hace hincapié en la inclusión de la poética americana en su la obra, y destaca la gran importancia que tuvo para los estudios de crítica literaria la "Antología de poetas hispanoamericanos". Precisamente a partir de ahí, Carlos Dardé analiza el papel de América en la conciencia española de la Restauración, siendo, Menéndez Pelayo, el epicentro. Una recepción clara en Norteamérica de su obra nos la da Nelson R. Orringer en "La Sor Juana de Menéndez Pelayo y el hispanismo norteamericano". Miguel Saralegui, desde Colombia, analiza "La ciencia española".

La última sección está dedicada a la bibliografía y al comparatismo. Esta nueva imagen nos permite afirmar que Don Marcelino, sin utilizar el término comparatismo –nuevo en su tiempo– lo utilizó como método de trabajo (así lo enseña Miguel A. Garrido) o bien que la elaboración de los estudios de la estética alemana posthegeliana en la *Historia de las Ideas Estéticas en España* están basados en la lectura de los textos de aquellos pensadores a fin de revisar e interpretar la estética española de su tiempo (ello se ve con esmerado cuidado en el documentado trabajo de Gerardo Bolado). Nos permite también entrar, de la mano de Rosa Mª Conde, en un aspecto muy desconocido: la relación del santanderino con los tratados de música; así como, por el estudio de Laura Mier, se re-lee la oposición entre la vertiente pastoril enciniana del teatro español del siglo XVI con la celestinesca. Estudios sobre las variantes textuales de los trabajos de Menéndez Pelayo -como los que presentan los profesores Virginia Cuñat, Carmen Mª Alonso y Francisco S. Rodríguez respecto a la *Historia de las Ideas Estéticas*- nos son de gran ayuda para seguirnos situando frente a una obra ingente y siempre apasionante de un clásico de las letras hispánicas.

Cabe reseñar, finalmente, el contenido de las dos mesas redondas. En la primera se recogen las intervenciones de los profesores José L. Mora y Víctor Navarro. Se sostuvo en esta mesa que la obra de Menéndez Pelayo debe ser incluida en un programa formativo actual. Marcelino Menéndez Pelayo ha de figurar como historiador de la estética, del arte, de la novela, de la poesía

hispanoamericana, como crítico literario y como historiador de nuestra filosofía. El programa podría incluso titularse "Historia de la Actividad Científica en la Historia de la España Moderna y Contemporánea". La segunda contó con las intervenciones de Rosa Fernández Lera y José M. González y versó sobre la necesaria actualización del sentido y de la función de la Biblioteca Menéndez Pelayo y de su Boletín, claves para la divulgación, no sólo de los estudios que se generan sino también del rico patrimonio que atesora.

*Ignasi Roviró Alemany*

**Martín, Francisco José (ed.),** *Intelectuales y reformistas. La generación de 1914 en España y América*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2014, 255 pp.

Europa se sigue construyendo. No solo a partir de los acuerdos políticos –claros o tímidos– sino a partir de la reflexión sobre las corrientes intelectuales que alimentan sus raíces culturales e históricas. El análisis de las generaciones del último siglo resulta un esclarecedor esfuerzo, desde la atalaya actual, aún cuando ciertos nacionalismos y una nueva configuración mundial pueda confundirnos. Por eso poner el foco de luz sobre la española Generación del 14, sus textos y contextos, sus luces y sombres, en fin su circunstancia, ha sido el esfuerzo de Francisco José Martín y un grupo de estudiosos que publican este libro en la editorial Biblioteca Nueva.

Como señala el editor, los trabajos que se presentan en este volumen son la respuesta a la necesidad de volver a pensar con agudeza sobre el legado de la Generación del 14. Sus miembros, con el riesgo de no mencionar a todos, son José Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, Eugenio d´Ors, Luis de Zulueta, Manuel Azaña, Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala, Manuel Azaña, Luis Araquistáin, Lorenzo Luzuriaga, Américo Castro, José Moreno Villa, Fernando de los Ríos, Federico de Onís, Julián Besteiro, Enrique Díez-Canedo, Salvador de Madariaga, Manuel García Morente y Rafael Cansinos-Asséns. Todos y los que falten, señala Francisco José Martín, merecen una distinción acorde con su influencia.

Estas cartografías, que muestran los movimientos intelectuales del 14, relacionándolos con las generaciones que les anteceden y prosiguen, tanto en España como fuera de ella, son necesarias y se agradecen por permitir comprender mejor las influencias, intuiciones y manifestaciones del esfuerzo por llegar «a la altura de los tiempos» como deseó Ortega hace un siglo. Mal definida como una generación *puente* entre las del 98 y 27, la del 14 ha ido buscando –en peregrinación dispar– un lugar que la historiografía todavía no termina de concederle. Los miembros de la misma llevaron a cabo proyectos fundamentales en una nación que necesitaba de manera urgente una configuración cultural capaz de dialogar con la ciencia europea en desarrollo, y que impulsó a España de tal manera, que de su inercia todavía somos deudores en pleno siglo XXI.

Inicia el libro Francisco José Martín con un artículo sobre la transnacionalidad de esta generación, su vocación europeísta y su situación temporal con respecto a los movimientos finiseculares. Además de esa precisión sobre la categoría continental de nuestros pensadores, en el ámbito europeo y haciendo

mención a ciertos episodios como los sucesos de Montjuic en Cataluña o el caso Dreyfus en Francia, el autor también apunta la circunstancia política que lleva a la actuación enérgica de algunos miembros de la Generación del 14. Esta perspectiva sociopolítica es un amplio soporte que completa el profesor Martín con numerosos hechos, como el estreno de *Electra*, el discurso de Canalejas en el Congreso y el liderazgo político de Pérez Galdós. El siguiente capítulo trata sobre el movimiento intelectual y la política de entreguerras y está escrito por Paul Aubert. Para este autor son tres los hechos que influyen en el contexto en el que surge la Generación del 14: la cuestión marroquí, la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa. Comienza Aubert su trabajo con una sutil crítica a ciertas interpretaciones del método de las generaciones que terminan tiranizándolo. Gracias a esta lectura podremos entender mejor las incertidumbres que el nuevo siglo inspira a los integrantes de la generación estudiada. Desde la perspectiva española hacia la Primera Guerra Mundial y la influencia del conflicto en los intelectuales del momento llegamos a sus consecuencias y las reacciones que inspiraron estos acontecimientos. Ellos son fenómenos plasmados con acierto en este segundo capítulo. A pesar de la aparente neutralidad de España, la Gran Guerra tendrá implicaciones significativas en los desarrollos de este grupo de intelectuales. A continuación, el artículo de José Luis Mora García versa sobre la educación y los alrededores epistemológicos. Mencionados son, por ejemplo, Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío. Esbozados y comprendidos en esta estructura se encuentran la Institución Libre de Enseñanza y el Museo Pedagógico como proyectos cerca de los cuales se articularon los desarrollos de renovación y avance de las ciencias sociales. Mora realiza una mirada sugerente a las bases en las que se edifica la Generación del 14. Los centenarios que se celebran ese año también son descritos como hitos que motivan proyectos y pensamientos en los integrantes de este movimiento. Además aprovecha el autor estas líneas para ofrecer un panorama muy enriquecedor sobre la diversidad de escuelas pedagógicas que llegaron a la España del 14, para terminar –como buen filósofo– con una serie de preguntas abiertas que nos dejan pensando. Sobre los asuntos culturales de la época escribe Álvaro Rigaborda quien tomará una radiografía de la estructura de la intelectualidad del 14 determinando una serie de características, como aquella que imaginativamente señala: «Los intelectuales del 14 no fueron caballeros andantes como Unamuno, Costa o Machado, sino oficiales de un moderno ejército de intelectuales.» (p. 120). Narra Rigaborda los entretelones de la llamada «selecta minoría» de la Residencia de Estudiantes, creada por la Junta de Ampliación de Estudios, y su intención de reflejar la excelencia académica custodiada en los *Colleges* ingleses de Oxford y Cambridge. De manera sucinta, Rigaborda, cuenta los inicios de la Residencia y su institución gemela; la Residencia de Señoritas. La revista *España*, el diario *El Sol*, El Ateneo de Madrid, las tertulias de los cafés literarios, la *Revista de Occidente* y la reforma de la Universidad Central son señaladas y descritas con acierto fundamental para comprender la concreción de la energía intelectual que rebasa la Generación del 14 y pasa por las contiguas. José Luis Villacañas extiende uno de los ámbitos mencionados por el artículo preceden-

te y despliega los entresijos de la labor de Ortega en la revista *España*. Dirá el autor que, desde la plataforma obtenida por la publicación de *Meditaciones del Quijote,* Ortega pasa a la dirección de la revista *España*. Villacañas realiza, con esta excusa, un examen de los intereses y proyectos orteguianos que pasan por esta importante etapa de su vida. Otro ámbito de reflexión es el estilo de los intelectuales españoles de esta generación. Quién discurre sobre ello es José Ramón González. Son los del 14 gente joven, preocupados por el lector, formados en el ágora y las tertulias pero imbuidos en lecturas teóricas y literarias. Estos pensadores bien formados, con claridad de ideas, con afán de comprensión y enseñanza de lo aprendido elevaron el ensayo y el artículo a una dimensión nueva en la España de inicios de siglo. Antolín Sánchez Cuervo explica las resonancias de la Generación del 14 en América, especialmente en Argentina con la visita de Ortega a Buenos Aires y su residencia posterior. También se aluden a algunos receptores de su influencia como los mexicanos Alfonso Reyes, Samuel Ramos y José Romano Muñoz. Hay menciones sobre otros miembros de la Generación y sus relaciones con intelectuales del norte y del sur de América, aunque habría mucho más que se podría decir; por ejemplo las manifestaciones y lecturas de la Generación del 14 en países como Perú, Chile o Colombia. Sánchez Cuervo es consciente de ello pues lo señala: «ello exigiría un recorrido pausado, pormenorizado y matizado [...]» (p. 199). El siguiente capítulo desarrollará con una selección de citas las confluencias de Alfonso Reyes con la Generación del 14. Termina *Intelectuales y reformistas* con un ensayo bibliográfico de Manuel Menéndez Alzamora.

Determinar una generación no es fácil. Resulta un artificio inmovilizarla o difuminarla, porque los seres humanos no somos islas, y porque las realidades culturales y sociales se amplían y se comprimen por nuestras edades, personalidades o fenómenos externos. Por eso la indagación sobre las generaciones no puede ser desde una, sino desde múltiples perspectivas. Un libro como este es un buen ejemplo de ello. La claridad obtenida nos ayudará en la aproximación al motor histórico que alienta los movimientos intelectuales. Y si no fuera así podemos excusarnos, pues todavía nos encontraremos en su búsqueda.

*Ángel Pérez*

**Muñoz Rosales, Victórico (coord.),** *Filosofía Mexicana de la Educación (Selección Antológica),* México D.F., Editorial Torres Asociados, 2014, 249 pp.

La reforma integral de la Educación Media Superior en México ha constituido un atentado en contra de la permanencia de las asignaturas filosóficas en la educación pública. Frente a ello, el trabajo de Victórico Muñoz Rosales, profesor de la Escuela Nacional Preparatoria y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, apoyado por un buen equipo de compiladores, presenta la defensa de la comunidad filosófica, no solo por la permanencia de los contenidos humanísticos, sino también como una demanda por la satisfacción de las necesidades sociales.

Este libro ofrece un interesante recorrido histórico a lo largo de una muestra de textos originales, donde se vierten distintas perspectivas pedagógicas de re-

conocidos filósofos y educadores mexicanos desde el siglo XIX hasta la actualidad; buscando lo que puede constituir una tradición propia: la filosofía mexicana de la educación.

Gabino Barreda, en *Algunas ideas respecto de la instrucción primaria*, consideraba a ésta el remedio para los males sociales. Estaba seguro de la necesidad de una regeneración pacífica y social a través de un método educativo ocupado de formar una convicción interna en el alumno, en lugar de una actitud dogmática.

Para José María Vigil, *La instrucción pública* constituye la base de la prosperidad de las naciones. La justicia solo se logra mediante la educación de todas las clases sociales, como ciudadanos conscientes de sus derechos y de sus deberes. Instruir, entendido como emancipar, engrandecer y crear, permitirá ejercer en la práctica el principio de igualdad entre los hombres.

Justo Sierra, en su *Discurso en el acto de la inauguración de la Universidad Nacional Autónoma de México*, expresaba la civilización como sinónimo de justicia. El problema pedagógico es la fuente del problema político y social. La misión de la escuela sería determinar el carácter a través del desarrollo integral del alumno.

Ezequiel Chávez describe sus memorias sobre la actitud que tuvo ante *Los nuevos problemas de la educación mexicana* hasta 1924. La educación era laica y había desaparecido la Secretaría de Instrucción Pública y de Bellas Artes. Él le sugirió a Vasconcelos su restablecimiento como una Secretaría de Educación Pública. Propuso la creación de una sociedad de historia de México en cada ciudad y un reconocimiento de la cultura europea.

En 1920, José Vasconcelos emitió su *Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México*, donde pidió a la Universidad que trabajara por el pueblo a través de un programa regenerador de la educación pública. Estaba convencido de que el saber y la cultura pueden mejorar las condición de los hombres.

*El problema filosófico de la educación* es, según Antonio Caso, no olvidar sus fines trascendentes, como una integración de la personalidad. Al estar tan ligada la educación a la filosofía, hay que procurar una actitud del espíritu autónomo e intuitivo que dialogue con la realidad de las cosas.

Desde el punto de vista de Vicente Lombardo Toledano, *la cultura se basa en la ciencia*. La realidad se conoce para transformarla, y como ésta se basa en leyes, hay que descubrirlas. Así, ciencia y filosofía van unidas. Por lo tanto, propone revisar los planes de estudio de todos los niveles educativos, ya que el maestro debe formar un nuevo tipo de hombre.

Miguel Ángel Cevallos da cuenta, en *la Escuela Nacional Preparatoria*, del paso de educandos a masas juveniles. Propuso que en vez de aulas comunes, huebiera aulas-laboratorios donde se desarrollara la creatividad y el espíritu crítico, tanto el trabajo individual como el colectivo.

Desde 1941, Samuel Ramos revisa los últimos *veinte años de educación en México*, viendo que la educación socialista no era más que una demagogia. Para la verdadera revolución de las conciencias, hay que lograr que las clases populares tengan libertad de pensamiento, como un derecho inalienable.

Desde otro ángulo, Narciso Bassols meditó sobre *la educación pública en 1932*, recordando que la educación laica se extiende también para las escuelas particulares. No solo se trata de no en-

señar doctrinas religiosas en la escuela, sino que abarca la misma organización de los conocimientos.

*Acerca de la segunda enseñanza mexicana*, José Gaos distingue dos facetas: la primera consiste en ser una etapa de formación humana y profesional para los que puedan continuar con los estudios superiores y la segunda para los que tienen una inmediata inmersión en la vida laboral. Propone la utilización del método ocasionalista: llevar las disciplinas no filosóficas hacia esa esfera.

Respecto a *los planes educativos, programas de estudio y textos escolares*, Jaime Torres Bodet describe las demandas de los profesores mexicanos para 1944 sobre un mejor servicio y una mayor justicia. Propone usar en los libros de texto ejemplos concretos y asimilables; siendo gratuitos para los más necesitados.

En una *Introducción a la filosofía*, Adolfo Menéndez Samara parte de su sentido como amor a la sabiduría. Recordando a Roura Parella, concibe a la educación como un principio vital. Por lo tanto, no consiste en fórmulas cerradas, sino en una actitud humilde para enfocar reflexivamente las cosas.

Francisco Larroyo, al pensar el *objeto de estudio de la historia de la educación en México*, lo orienta hacia el desenvolvimiento consciente de la vida cultural de la juventud. La educación siempre tiene un fin inmediato y en conjunto, el objetivo de la vida es hacer que los vivos enriquezcan su propio significado perceptivo.

Para los problemas de México, Leopoldo Zea considera imprescindible una *educación para el cambio*, en un sistema que no resuelve las necesidades sociales. La educación debe formar personas conscientes de su trabajo en una sociedad integrada.

El humanismo para una educación nacional está presente en el *Esquema sobre el artículo 3ª constitucional*, en cuya estructura Rafael Moreno nota una preocupación por la formación armónica de todas las facultades del ser humano. El nacionalismo que allí se expresa no es más que la búsqueda de un sentido de moralidad e igualdad de los hombres.

Sobre *la enseñanza de las humanidades*, Luis Villoro distinguía entre la formación humanística dentro de las carreras científicas y la que corresponde a la formación profesional. Como la primera ha sido un fracaso en las clases, propone enfocar esta formación al ámbito extracurricular. Para los estudiantes de alguna carrera en Filosofía y Letras, que no se pueden especializar, la solución estaría en llevar la especialización al posgrado y ofrecer una carrera interdisciplinaria de humanidades.

Para una *Pedagogía de las lenguas clásicas*, Bernabé Navarro considera que el griego y el latín son modelos humanos de los que se forma el lenguaje científico. Considera que se debe cambiar las formas tradicionales de enseñarlas, hablando al alumno sobre su sentido y sus fines, en su propia lengua y cultura.

En su indagación sobre las *Nuevas rutas en la filosofía en México en el siglo XXI*, María del Carmen Rovira Gaspar, aunque acepta el magisterio de Gaos, se preocupa por hallar nuevas categorías para abordar el pensamiento mexicano. Encuentra que hay un humanismo originario en México, orientado hacia comprender la identidad del otro. Es un humanismo antipoder, antiesclavista, que no distingue razas ni culturas.

Por su parte, Mauricio Beuchot reflexiona sobre *la hermenéutica analógica y su aplicación a una educación*

*intercultural*, esto es, que respete la diferencia, pero que no renuncie a la integración y a la universalidad humanamente alcanzable. Así como la hermenéutica proporciona un acercamiento a la verdad mediante el escrito, el diálogo y la acción dentro de una tradición y una cultura, así puede verse la acción significativa en el aula.

En una sociedad donde la filosofía ya no tiene impacto, ni siquiera en la formación de las élites que marcan el ritmo del país, Guillermo Hurtado considera urgente una *educación para la democracia*. Siguiendo a Leopoldo Zea, propone que la filosofía académica mexicana, sin renunciar a la investigación especializada, se comprometa con la realidad concreta.

La enseñanza de la filosofía, entre la *reproducción y resistencia*, implica desde la perspectiva de Victórico Muñoz Rosales, ver a la filosofía como un ejercicio a desarrollar dentro de un contexto determinado; no solo como un repensar lo ya pensado. Considera adecuado romper el individualismo y el aislamiento para trabajar más en cuerpos filosóficos colegiados.

Un ejemplo del esfuerzo de la comunidad filosófica, se encuentra la *Declaración del Observatorio Filosófico de México en el Senado de la República para el año 2013*, presentada por Gabriel Vargas Lozano y José Alfredo Torres. Allí consideran imprescindible que la razón humanística se difunda en toda la sociedad, para tener un espacio donde se luche por la justicia, por la defensa de la opinión ciudadana, construyendo realmente un país, mediante el diálogo y el reconocimiento de la interculturalidad.

*Manuel López Forjas*

**Naessens, Hilda,** *La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero,* México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, 371 pp.

El presente libro ofrece, en mi opinión, un doble interés. Por un parte, constituye un estudio de antropología filosófica a propósito de las propuestas de dos filósofos del siglo XX que dedicaron a esta cuestión contribuciones valiosas por sí mismas. José Gaos culminó de hecho su obra filosófica más madura, ambiciosa y personal, y, en definitiva, su trayectoria intelectual, con dos libros voluminosos, áridos y de difícil lectura, complementarios entre sí, como *De la filosofía* y *Del hombre*, este último publicado en 1970, poco después de su muerte un año antes. Fue similar el caso de Francisco Romero, quien publicó su *Teoría del hombre* en 1952, tras una dilatada y fecunda trayectoria en la que esta cuestión se había ido abordando desde diversas perspectivas y bajo un enfoque sobre todo fenomenológico. Ambos filósofos fueron contemporáneos, compartieron los problemas y los debates de su tiempo, así como la creciente relevancia de disciplinas novedosas por entonces como la antropología filosófica. Ambos se leyeron el uno al otro y se cartearon, orientaron sus respectivas reflexiones a partir de problemas, inquietudes y referencias teóricas comunes, dando lugar a propuestas diferentes (mayormente centradas en el sujeto concreto y en sus razones personales intransferibles en el caso de Gaos, en la apertura a la trascendencia en el de Romero), pero con cierto aire de familia, por así decirlo. Pero además –y de ahí el interés doble– ambos fueron pensadores de lengua española y ambos compartieron la circunstancia de la filosofía lati-

noamericana, a cuya profesionalización contribuyeron decisivamente. Gaos fue un filósofo destacado durante su etapa juvenil, en la llamada Escuela de Madrid, y uno de los más representativos del exilio republicano en México, en donde desarrolló la mayor parte de su obra. Romero, por su parte, fue uno de los pensadores más relevantes de la generación argentina que pasó la página, definitivamente, del positivismo, e imprimió a la filosofía un carácter maduro y a la altura de su tiempo. El presente trabajo de Hilda Naessens también supone, por tanto, una aportación muy notable a los estudios sobre pensamiento iberoamericano, en el que se adentra a propósito de una pareja de autores cuya elección resulta atinada.

Afortunadamente, este doble interés no es bicéfalo ya que no se entiende el uno sin el otro, y éste es, precisamente, uno de los principales propósitos del libro, si es que no el más relevante y también el más explícito: calibrar y poner críticamente en valor las aportaciones de estos autores, en tanto que filósofos iberoamericanos, al bagaje del pensamiento occidental. Para ello la autora sigue una estructura diáfana y sistemática. Tras las aclaraciones metodológicas de rigor, en las que desempeña un papel particularmente relevante la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot –sin dejar de tener en cuenta otras referencias, de autores como Javier Sasso, Arturo Roig u Horacio Cerutti-, el primer capítulo hace un planteamiento general del estado de la cuestión en el que se hacen delimitaciones terminológicas y conceptuales fundamentales (qué se entiende por filosofía del hombre, antropología científica, antropología filosófica, etc), se definen obras de autores y corrientes de pensamiento que influyeron en los dos protagonistas del libro (Husserl, Hartmann, Scheler, Ortega…), y se da cuenta también en cuenta los climas filosóficos, mexicano y argentino, en que se maduraron sus reflexiones. Se suceden a continuación dos capítulos de síntesis e interpretación sobre las respectivas concepciones antropológicas de Gaos y de Romero, seguidos a su vez de un capítulo final en el que se objetivan sus aportaciones, se distinguen diferencias y semejanzas entre uno y otro, y se plantean algunas observaciones críticas. Un apartado de conclusiones y la correspondiente bibliografía cierran el libro.

A lo largo de este recorrido prima el análisis conceptual y podría echarse de menos un mayor seguimiento de las conexiones históricas entre los itinerarios y las circunstancias de uno y de otro. No es que fueran vidas paralelas o algo parecido, pero sí vidas filosóficas contemporáneas, embarcadas en una aventura intelectual muy similar. También es verdad que si este aspecto se desarrollara mayormente, las dimensiones del libro podrían ser excesivas, y eso mismo puede hacerse, dado el caso, en otros trabajos complementarios. Hay que agradecer, además, a la autora, que se haya adentrado en ciertas facetas del pensamiento gaosiano, muy exigentes intelectualmente, que suelen eludirse o soslayarse, salvo excepciones, desde los enfoques hispanistas, latinoamericanistas o meramente historiográficos. Precisamente son reflexiones sesudas como las que Gaos dedicó en su madurez a la cuestión del hombre y de la filosofía misma, lo que a veces puede mostrarnos de verdad aquello que de singular y original hay en la filosofía iberoamericana o en un "pensar en español", tanto o más que el repetido problema de España, Hispanoamérica y lo hispánico, sin que esto último sea, obviamente, despreciable o insignificante.

Podría echarse también de menos, por otra parte, un planteamiento metodológico más personal y creativo, o menos condicionado por la hermenéutica analógica de Beuchot, un método sin duda de referencia, respetable y valioso, pero cuya presencia en este caso pareciera delimitar en exceso, en algún momento, los cauces de la interpretación. En todo caso, se trata de un estudio sólido, serio y riguroso que toca autores y problemas neurálgicos de la filosofía iberoamericana del siglo XX.

*Antolín Sánchez Cuervo*

**Nieto Blanco, Carlos**, *La religión contingente*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2013, 328 pp.

Parece que se confirma la hipótesis de que existen jóvenes de todas las edades. Al menos eso prueba la publicación del ensayo *La religión contingente*, escrito por Carlos Nieto desde la juventud de una madurez que no bebe en ningún resentimiento sino en la mejor tradición de Montaigne.

La tesis fundamental del libro está contenida en su título, aunque para evitar equívocos conviene adelantar que no se pretende analizar un tipo de religión contingente frente a una hipotética religión necesaria, sino que se presenta como contingente a cualquier religión. Para ello el autor adopta un procedimiento literario arriesgado y valiente, al montar el ensayo sobre dos discursos paralelos, que se nutren de las reflexiones personales y de los trabajos académicos. Ambos se alían para tratar un problema que preocupa desde la biografía propia del autor y desde la filosofía que él ha enseñado y pensado durante toda una vida.

Parte Carlos Nieto de una perplejidad muy de cualquier tiempo, ver en nuestro presente y ante nuestro futuro, el nacimiento de fantasmas que se creía haber dejado en el pasado. Lo que la razón crítica parecía haber puesto en su sitio, emerge de nuevo en sus viejas formas. En las primeras líneas del ensayo se nos dice: "cuando el mundo occidental creía haberse... instalado en una era posreligiosa... lo sagrado reaparece". Es cierto, lo religioso emerge, tanto en el mundo musulmán, como en el cristiano, incluso dentro de las comunidades judías. Resulta frecuente hablar del Islam como una amenaza para eso que se denomina con premura como "cultura occidental". Sin embargo, el ensayo nos invita a mirar en el interior de las sociedades occidentales y comprobar cómo están creciendo movimientos "neo" religiosos que sueñan en teocracias de baja intensidad donde "lo natural" esté íntimamente relacionado con "lo sagrado".

Ante estos hechos el autor no ofrece un manual de acción, ni un libro de autoayuda, ni un libro periodístico escrito como literatura fungible, sino que desarrolla un genuino ensayo filosófico estructurado en una introducción y cuatro partes. Un ensayo que resume la reflexiones de toda una vida, los puntos de vista aquilatados desde lo personal, lo aprendido en el estudio de los clásicos, lo reflexionado en la soledad de las deliberaciones, lo obtenido en las conversaciones con amigos, con los ya desaparecidos a través de sus libros, con los coetáneos en las conversaciones donde la discrepancia es fuente de creatividad. No le asustaría decir, como Quevedo, *"con pocos, pero doctos libros juntos, vivo en conversación con los difuntos, y escucho con mis ojos a los muertos"*.

Comienza el ensayo con una introducción donde, sin dilación, el autor

expone tanto el punto de partida como las herramientas que va a emplear para analizar la religión como hecho cultural contingente, no desde el punto de vista de la antropología cultural sino desde la tradición de la filosofía crítica. Esta introducción y la última parte titulada *La contingencia de la religión*, contienen la parte más genuina del ensayo. En medio, las tres partes restantes presentan síntesis personales de tres aspectos claves para entender el devenir de la religión en nuestra cultura. Ya advierte el autor al final de su reflexión que "en esta obra se habla de una forma casi exclusiva de una religión, que es la religión cristiana...", lo que no quiere decir su análisis se pueda aplicar a cualquier religión. Sin embargo, esta apreciación sí sirve para entender la primera parte del ensayo, donde se presenta un resumen histórico de cómo se gestó esta religión, de cómo terminó colonizando la sociedad antigua a partir del siglo IV. Siguiendo a Quevedo sin pretenderlo, el autor se inspira en algunos libros escritos sobre el origen del cristianismo, no desea tener en su torre la biblioteca universal, sino una selección de fuentes bien leídas con las que sólo trata de ofrecer un esbozo histórico del ascenso del cristianismo, sin atender a los reclamos de los apologetas que exigen reconocer intervenciones divinas en el proceso de fundación del cristianismo.

En la segunda parte da cuenta de cómo se vio la religión en lo que denomina "era de la razón", para concluir, casi, en una tercera parte, donde el autor analiza varios de los debates sobre los límites de la religión habidos durante los dos últimos siglos. En ambas partes Carlos Nieto muestra el conocimiento reposado y reflexivo de la filosofía contemporánea, orientando siempre el discurso con pertinencia hacia un conjunto de problemas que sin duda le han preocupado durante toda su vida intelectual, que coincide casi por completo con toda su vida. Para él preguntarse por la posición de la religión exige responder a la pregunta de la posición de la razón, para luego situar ambas en los contextos de conocimiento, éticos y políticos de nuestro mundo.

El ensayo podría haber terminado así, pero el autor se adentra en la cuarta parte ya mencionada, cambia el tono del discurso, regresa a la actitud de la introducción, y nos habla de forma más directa, menos académica. Regresa la voz que se pregunta por cuestiones radicales y que asegura: "una prueba de que la religión es contingente se encuentra en que se puede vivir sin religión". Sin embargo, ese poder no expresa ninguna carencia, no quiere decir que si no hay más remedio se pueda vivir sin religión, como si su ausencia fuera una forma de enfermedad, asegurando que se podría sobrevivir con ese mal, la arreligiosidad. Todo lo contrario, la religión es solo una opción, y no optar por ella, optar por un laicismo, supone elegir una forma de humanismo en positivo que permite construir una forma sana de cultura donde el ser humano opta por legitimar una sociedad ética y políticamente libre, y por lo tanto, más humana.

La lectura del ensayo deja el buen sabor de boca de desear seguir leyendo, pero también la convicción de que el autor podría suscribir las palabras del (humanista) Montaigne:

"Me he esforzado por volverme agradable en la medida que veía gente molesta, y más firme en la medida que la veía blanda, y más indulgente en la medida que la veía violenta, y más bueno en la medida que la veía malvada".

*Javier Ordóñez*

**Nogueroles, Marta,** *Fernando Savater. Biografía intelectual de un joven filósofo*, Madrid, Endymion, 2013, 466 pp.

Quisiera comenzar mi intervención en este acto dando las gracias por su invitación a los organizadores del mismo, encabezados por Victoria Caro. Y, por supuesto, quiero también agradecérsela de modo muy especial a la autora del libro que presentamos hoy, mi buena amiga Marta Nogueroles, quien tuvo la amabilidad de hacerme llegar esta estupenda *Biografía intelectual* del "joven filósofo" que por lo visto, y releído, sigue siendo nuestro también buen amigo Fernando Savater. Remontémonos, así pues, a aquellos años venturosos en los que filosofía y juventud resultaban sin más inseparables en un país como el nuestro.

En un reciente repaso de semejante saga de los un día tenidos por "filósofos jóvenes", su autor –nuestro colega de la Universidad de Cádiz el profesor Francisco Vázquez– registra allí la alegría con la que, en tanto que ya anciano por entonces de la tribu, celebraba yo mismo algo así como "la conversión al racionalismo de un aparente crítico de este último como Fernando Savater", afiliación ésa racionalista que todavía distaba de estar clara por aquellos años noventa del pasado siglo y que a mí me dio pie para considerar a Fernando "un racionalista enmascarado", algo así como "el guerrero del antifaz" llamado a asumir la oposición filosófica a la sinrazón de la Filosofía Escolástica todavía dominante en nuestras Facultades de Filosofía por aquellas fechas.

Como elegantemente advertía Fernando a la sazón, el propósito de su todavía incipiente producción no era el de confutar a aquel prelado que tan fatuamente dudaba de la envergadura de su obra. ¡Aviados estarían los filósofos si, además de batallar sin tregua con su propia insatisfacción, hubieran de afanarse en dar satisfacción a los obispos! Pero había otro clero, sin embargo, al que uno se apresuraba a prevenir contra la tentación de darse demasiado fácilmente por satisfechos con la producción savateriana, la por entonces presente no menos que la pasada. Me refiero a la Iglesia filosófica constituida por los compañeros de gremio de Fernando entre los que yo mismo me contaba. Y es que hubiera sido demasiado fácil, en efecto, solazarse en su imagen de ensayista brillante –además de prolífico y versátil cultivador de otros diversos géneros literarios, etc., etc., etc. – para amenguar su talla como filósofo-filósofo, si se nos permite el mal gusto de echar manos de esa tan campanuda reduplicación con la que suele designarse a sí mismo quien ejerce de filósofo a palo seco. ¿No gustaba Fernando de autocalificar su propia actividad filosófica como un zascandileo, zahiriendo para colmo con sus puyas la severidad de nuestro austero menester? Pues dejémosle por lo tanto en su lugar, esto es, al margen… (Que es lo que algunos de sus críticos han pretendido en vano hacer a veces con él).

No creo que semejante ubicación le haya importado nunca mucho a Savater, que ciertamente ha desdeñado frecuentes ocasiones de acreditar su vocación o su estima hacia la práctica del sacerdocio filosófico. Pero a los sacerdotes de la filosofía –que los hay como en toda Iglesia, y en ésta casi tantos como fieles– sí que debiera importarles eso. Pues sería evidentemente injusto por su parte no saber apreciar que a Savater, como a

Zaratustra, la hostilidad a la casta sacerdotal no le ha impedido nunca la noble confesión del parentesco de sangre que le une con ella.

Como Marta Nogueroles nos recuerda en su libro, la madurez de semejante apreciación tiene lugar para Fernando en lo que da en llamar "la apuesta por la ética" a comienzos de los años ochenta del pasado siglo, cuando aparecen en cascada libros tales como *La tarea del héroe: elementos para una ética trágica*, *Invitación a la ética*, *El contenido de la felicidad*, *Ética como amor propio* y *last but not least*, ya en los años noventa, su nada desdeñable *Ética para Amador*.

Mas, comoquiera que ello sea, he de advertir que por mi parte no he venido aquí tanto para hablar de la producción filosófica de Fernando cuanto del excelente libro que Marta Nogueroles le dedica. Como ella puntualiza, ya desde la Introducción de este último, su libro pertenece a ese género literario que en nuestro gremio se conoce como "Hispanismo Filosófico" (cumplidamente personalizado en esta Mesa por nuestro colega el profesor José Luis Mora), género que reserva en su catálogo un espacio a la Filosofía no menor ya a estas alturas que el hasta ahora reservado al Arte, la Ciencia o la Literatura dentro de la Cultura Hispánica.

Enhorabuena, pues, a todos los que tienen que ver con semejante empeño; y que cunda el ejemplo de este libro excelente que con tanta fruición aguarda a ser leído…

*Javier Muguerza*
(Palabras pronunciadas
en el Ateneo de Madrid con motivo
de la presentación del libro,
18.12.2013)

**Ortega Esquivel, Aureliano y Corona Fernández, Javier (coord.),** *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, México, Universidad de Guanajuato/MAPorrúa, 2014, 190 pp.

Esta reciente publicación reúne seis ensayos críticos, resultado del *Posgrado en Pensamiento Mexicano e Iberoamericano*, un programa internacional e interinstitucional de universidades españolas y mexicanas: Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Guanajuato, financiado por la Dirección de apoyo a la Investigación y el Posgrado de la Universidad de Guanajuato, en el proyecto titulado: *La "Filosofía de lo mexicano". Pensamiento, política y cultura en México: 1934-1968*.

La meditación vertida en cada y por cada autor, a saber: José Luis Mora García: "Filosofía(s) iberoamericana(s): exilio, memoria y progreso", Antolín Sánchez Cuervo: "El pensamiento exiliado español de 1939 en México y su contribución a una crítica de la razón totalitaria", Fernando González Vega: "Dificultades y alcances epistemológicos de la historia y la filosofía en la construcción del pensamiento mexicano del siglo XX", José Mendívil M. V.: "Accidentalidad y contingencia en la poscolonialidad a partir de *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga", Aureliano Ortega Esquivel: "Pensamiento, cultura y política en México hacía 1934*"* y Javier Corona Fernández: *"*La transición a la Modernidad: elementos para una filosofía de la cultura en México", logran dibujar un panorama cabal y crítico del *México del siglo XX* y más allá de él.

El libro plasma la necesidad de analizar con una mirada crítica las diversas

historias iberoamericanas de las que hay múltiples investigaciones para revisar en profundidad de qué filosofía hemos de hablar para el futuro de nuestros países como discurso de legitimación de los respectivos Estados; y aunque incomoda escuchar o leer que la función de la filosofía ha sido la legitimación del orden (Estado) y que ninguna filosofía es neutra o ingenua, se plantea la necesidad de una reforma de hacer filosofía, puesto que es desde quien hace filosofía que se construyen continuos equívocos, parece que una de las malas costumbres que se tienen en la filosofía iberoamericana consiste en mirar al exterior, y abandonar la reflexión de las propias tradiciones, campo que ha sido bien aprovechado por pensamientos conservadores, de ahí que una de las críticas vertidas en esta obra consista en cambiar la dialéctica tradición-modernidad por la de tradición-progreso, y tener en consideración al individuo como parte fundante de la cultura, de la sociedad y del Estado, lo que exige buscar formas de igualdad que no se limiten a formalizar la realidad, en palabras de Mora García.

Por su parte, Ortega Esquivel, Corona Fernández, González Vega y Mendívil, exponen el advenimiento de la interpretación de *lo mexicano,* a través de la conformación de un país que emerge después de tres siglos de colonización, que ha pretendido hacer la recuperación de un pasado pletórico de significado, y conduce al inevitable derrumbe y desmembramiento de aquel proyecto nacional que no logro cuajar al excluir e intentar homogeneizar a la población indígena, un periodo de cambios profundos que constituyeron los discursos políticos y académicos de la denominada *identidad nacional* del periodo posrevolucionario mexicano. En el contexto que ofrece la historia de México, después de la derrota del dictador Porfirio Díaz y del triunfo revolucionario, hubo la necesidad de construir nuevas categorías y una disciplina colectiva para encaminar al país hacia la democracia. Emerge entonces, nos dice Ortega Esquivel, *el pueblo* por vez primera, como idea aglutinadora de un sentimiento de arraigo; el *pueblo como sujeto* para construir o forjar una idea de *Nación*, tarea que un grupo de genuinos intelectuales mexicanos, al calor del proceso posrevolucionario y de un dilatado proceso histórico en cuyo curso se van configurando tanto las instituciones que lo constituyen y representan como las formas discursivas en las que tendencialmente se construyen y expresan sus señales de identidad: una misma lengua, una misma historia y una misma espiritualidad amalgamadas por el entrelazamiento de un "destino" providencia y un "compromiso" político-cultural, ese proyecto integrador del país que dio vida al nuevo imaginario de la identidad nacional, en el que las humanidades, las ciencias y el proyecto educativo, tomaron la batuta, para construir y arraigar la revolución ya hecha, que ensalzó a sus héroes y "redimió" *al pueblo* mexicano como sujeto de la historia. Y fue en la ciudad de México, donde se dan cita las expresiones y formas artísticas, sociales y culturales que caracterizaron y definieron el *ser* o *la identidad del mexicano*; no obstante, en todos los casos, se trata de construir condiciones nuevas, imaginarios nuevos, costumbres nuevas, ciudadanos nuevos, mediante la *dimensión histórica del hombre*.

El pensamiento exiliado español de 1939 que estudian Sánchez Cuervo y

Mora García, realiza una contribución ejemplar a la crítica de la razón totalitaria, la llegada de los intelectuales exiliados a México y América en general, fue consecuencia de una compleja geopolítica internacional marcada precisamente, entre otras cosas, por el ímpetu del fascismo, que evidenciaba claramente la crisis del proyecto emancipador y contradictoriamente daba vida a una *razón totalitaria y fascista;* hay entre los intelectuales exiliados, quienes efectúan un claro distanciamiento de las interpretaciones filosóficas tradicionalistas que todavía hoy intentan regular, prescribir y patrocinar determinadas interpretaciones de la realidad y que hace más de cincuenta años denunciaron en su justa dimensión tanto Eugenio Ímaz como María Zambrano, a través de una agria crítica a los intelectuales y a la razón racionalista moderna.

No podemos obviar los trabajos que se presentan en esta obra, sus lecturas son clave para una proyecto esclarecedor de la cultura, de la política, de la historia, de la filosofía y de la moral, tiene su propio hilo de Ariadna, nada hay acerca de la significación real de lo mexicano, ni de lo español, ni de lo iberoamericano, ni pretenden ofrecer verdades absolutas, en cualquier caso, sin pretender ocultar que hoy día *México es un lugar podrido*, que no requiere forjar una historia, ni una cultura propia, porque ya tiene muchas historias y muchas culturas propias; por el contrario, dejan claro que hace falta una *Revuelta a la memoria*, una *Reforma del entendimiento humano* y la realización del *Bien común* para que iniciemos el camino a la *Reconciliación del mundo,* por lo pronto, mexicano, español e iberoamericano.

*María Guadalupe Zavala Silva*

**Ortega Muñoz, Juan Fernando**, *Tratado de Filosofía Primera: nuevos estudios de Metafísica a partir de Aristóteles*, Málaga**,** Universidad de Málaga, 2014, 421 pp.

Hay ocasiones en las que el título de un libro adelanta cabalmente los contenidos que en él se enuncian; otras veces, sin embargo, sólo después de leer el texto somos capaces de dar cuenta del sentido oculto bajo ese rubro inicial. No cabe duda de que este *Tratado de Filosofía primera* exhibe ya desde el título y con toda rotundidad algunos presupuestos teóricos de los que el autor se servirá a lo largo de una obra comprometida y asistida por una personalidad filosófica reconocible. Este gesto, de estimable valentía, queda ordenado en dos grandes partes que separadamente bien podrían gozar de una cierta autonomía por lo que, propiamente, podríamos reconocer dos libros perfectamente trabados pero que quedan reunidos bajo un mismo rótulo.

En la primera parte (*Introducción histórica a la metafísica*) el autor realiza un repaso panorámico por nuestra tradición metafísica, partiendo de los filósofos preplatónicos y deteniéndose con especial pormenor en las figuras de Aristóteles y Kant. Esta propuesta desvela, ya desde el principio, unos presupuestos hermenéuticos para los que el autor no reclama una legitimidad absoluta sino que, como advierte en el inicio de esta panorámica, no vendría más que a esbozar un camino destinado a sondear el horizonte de posibilidad actual de la labor metafísica. La tarea emprendida tiene, por tanto, algo, –o mucho– de apologética a favor de aquella ciencia que Aristóteles distinguió como filosofía primera.

En esta primera parte el autor realiza una lectura crítica no sólo de los grandes

momentos de nuestra tradición sino también, y este acaso sea otro mérito reconocible, del modo deficiente con el que en distintos capítulos de nuestra historia se ha tratado de capitalizar erróneamente un legado tan complejo y esquivo como es el aristotélico. Esta historia de la metafísica es, si se quiere, una historia del pensamiento que toma la filosofía primera como un hilo conductor capaz de imprimir unidad a nuestra siempre fragmentaria e interrumpida historia del pensamiento filosófico. En su ejercicio de evaluación crítica de esta tradición, Ortega Muñoz trata de depurar algunos de los implícitos erróneos que habrían comprometido la correcta apropiación de la metafísica aristotélica para reactivar, así, aquellas condiciones bajo las cuales, todavía hoy, la metafísica podría hacerse no sólo posible sino, además, pertinente. Es, a partir de este intento, cuando el texto de Juan Fernando Ortega Muñoz comienza a incorporar las voces de los grandes nombres de nuestro contexto filosófico inmediato para hacer dialogar a los Ortega, Zambrano, Zubiri o Morente con algunas de las dificultades que habrían lastrado la recepción, no sólo de algunos autores señeros, sino, además, de algunos problemas filosóficos principales.

Si en la primera parte del texto encontramos una aproximación a la historia de la filosofía primera, en la segunda mitad de este libro Ortega Muñoz presenta, de un modo tan sistemático como didáctico, aquellos presupuestos que habrían de vertebrar la posibilidad de, diremos con Kant, una metafísica futura. Es digno de elogio el esfuerzo que realiza el autor por organizar conceptualmente un edificio tan complejo y esquivo y es que, en su aproximación, Ortega Muñoz demuestra un manejo solvente de los principales conceptos presentes en la metafísica aristotélica e incluso se apresta a enmendar algunas traducciones consolidadas desde antiguo para actualizar su rendimiento contemporáneo. En su lectura no faltan interpretaciones que, sin duda, podrían problematizarse y que se harían cuestionables desde otras perspectivas pero, con todo, el libro de Ortega Muñoz inaugura una actualización valiente y personal de lo que para algunos no sería sino una ciencia obsoleta. Como no podría ser de otro modo, la consistencia de las conclusiones, la viabilidad del proyecto y la solidez en la fundamentación de este tratado habrán de ser arbitradas el lector. Sin embargo, podemos saludar sin riesgo un proyecto filosófico como éste toda vez que, en un tiempo como el nuestro, un libro con una impronta tética tan reconocible como la que demuestra este tratado no debería dejar a nadie indiferente.

Por su planteamiento son varias las aproximaciones posibles al texto de Ortega Muñoz pero creo que es especialmente meritorio el modo en el que el autor intercala las voces de aquellos nombres principales de la filosofía española del s. XX. Este libro podrá así convocar el interés de aquellos lectores interesados tanto en el pensamiento español como en la metafísica en general y, desde luego, reclama la atención de aquellos lectores preocupados por sondear el rendimiento actual del pensamiento aristotélico. En este sentido resulta especialmente pertinente el modo en que Ortega Muñoz trata de reactivar la vigencia del pensador de Estagira en un contexto filosófico como el nuestro en el que, casi de manera exclusiva, se recurre a Aristóteles para capitalizar su legado moral y que, ciertamente, parece haber desatendido aquellas nociones metafísicas sin las que su ética sería del todo ininteligible.

*Diego S. Garrocho Salcedo*

**Palacios Bañuelos, L. (coord.),** *Donde habita el olvido. Las Humanidades hoy*, Madrid, CSED, 2013, 432 pp.

Planea sobre nuestro mundo, aldea global, un problema de largo alcance del que se vienen ocupando con insistencia pensadores representativos de nuestra época, de Heidegger a H. Jonas y de K. O. Apel a Habermas, sin olvidar a Ortega y Gasset. A saber: la relación entre civilización tecno-científica, con sus resultados económicos y políticos creando desarrollo y bienestar, y la cultura ético-humanista, con sus valores y sus ideales, generando deber y responsabilidad. Ese problema de largo alcance se proyecta hoy de manera alarmante en un sector destinado a satisfacer demandas y soluciones que afectan a las entrañas de nuestra convivencia social: a nuestro mundo académico, a su configuración y gestión, a la educación que acuña nuestro estilo de vida. Y tiene un planteamiento concreto: el puesto de las *Humanidades hoy* en nuestro sistema docente, especialmente en la docencia universitaria.

Permítanme un breve apunte histórico para contextualizar el problema: en contraste con la civilización técnico-científica y su pragmatismo político-económico, la cultura ético-humanista (*Paidea, Humanitas, Bildung),* pretende un sistema educativo que tenga como centro al hombre y a las disciplinas que nos hablan de él, de sus aventuras en la historia, de sus preferencias axiológicas, de sus decisiones arriesgadas, de sus afanes creadores. Así lo entendieron nuestros clásicos en Grecia, nuestro creyentes en el Medievo y nuestro *ilustrados* en la modernidad. Durante la Ilustración (Herder, Humbold) se generalizó el término *studia humaniora,* fórmula añeja acuñada nada menos que por Cicerón (*Pro Murena*, 61; *Pro Caelio*, 24), para modernizar el plan de estudios que el tardío Medievo llamaba *Studia humanitatis* y en el que se abogaba por el estudio de las lenguas y autores clásicos para formar hombres cultos y educados. Sus contenidos se agruparon en disciplinas como la filología, la historia, la filosofía, la teología, el arte... La pedagogía renacentista lo reformó como plan de estudios enriqueciéndolo con aquellos estudios filológicos e históricos que habrían de subsumir al plan de *Studia divinitatis* vigente en la época anterior. Con el progreso durante la Ilustración de los saberes "realia", de carácter empírico y formalizados en fórmulas matemáticas, creció un área temática diferente y autónoma respecto a los *humaniora*, las llamadas *ciencias de la naturaleza*, que pronto compiten con aquellas y se despliegan en ciencias como la astronomía, la física, la química, la biología, la geología, etc. y que diseñaban la imagen científica del cosmos.

Las añejas *Humaniora* han sido rebautizadas en las lenguas modernas con diferentes nombres: los ingleses las llaman *humanities,* los españoles *humanidades,* los franceses *ciencias humanas* y a veces *bellas letras* y los alemanes, endeudados con Hegel y Dilthey, c*iencias del espíritu,* y a las que contemporáneamente se las engloba en las llamadas *ciencias sociales* e incluso *morales.* Es de recordar que existe una prestigiosa academia en España que se titula *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.* Su estudio está encomendado a un elenco de disciplinas tales como la filosofía, la historia, la filología, las bellas artes... Las humanidades, por tanto, configuran un plan pedagógico reivindicando el primado de la cultura y su hermanamiento con la ciencia, con el hombre como creador,

gestor e interprete, plan sedimentado en una idea en torno al sentido de la vida y del quehacer humano. Por recordar a Hegel, desplegar una vida en la que se objetiva el espíritu y el sistema de valores que convierten al hombre en persona y a un colectivo en sociedad de ciudadanos *cultos e ilustrados,* según famoso dicho de Kant, hombres que han llegado a la mayoría de edad por ser capaces de pensar y decidir por si mismos. Sin caer en dualismos conflictivos ni esquizofrenias patológicas ya que un grave error al respecto ha sido contraponer *ciencias y humanidades*, en lugar de ensamblarlas y cohesionarlas en torno a quien crea ambas para propio servicio: el hombre. La inserción de las ciencias de la naturaleza en una visión humanista de la vida confiere sentido a estas y diluye sus crisis como magistralmente expuso Husserl en su célebre *La crisis de las ciencias.*

Pues bien: la labor y empeño del Prof. L. Palacios Bañuelos al frente del Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos se encuadra en ese proceso. El sonoro aldabonazo que el libro coordinado por él: *Donde habita el olvido. Las Humanidades hoy,* acaba de propinar a la conciencia cívica española se encuadra en ese marco global, si bien concretándolo en la vida universitaria. El libro despliega como queja y grito de alarma que las Humanidades están hoy "allí donde habita el olvido". La oportunidad de su aparición, en el momento en que se estaba debatiendo la *Ley de Educación* del *ministro Wert,* salta a la vista, tanto más cuanto que aporta criterios y valores que deban ser tenidos en cuenta para que una ley más sobre el problema no se convierta en un fracaso más y una enfermedad más de nuestra sociedad, frecuentemente tan mal diagnosticada cuanto peor tratada y que enquista una dolencia endémica de nuestra sociedad. Es obvio que se trata de una cuestión que reiteradamente se debate y que no por enquistada y reiterativa pierde urgencia y actualidad porque toca fondo en nuestro estilo y comprensión de la vida.

El libro que comentamos consta de dos partes bien diferenciadas que se complementan recíprocamente. En la primera, el Prof. L. Palacios describe a lo largo de 125 paginas el estado de las Humanidades en la España democrática en tres perspectivas: la educación, reclamando un lugar relevante para la formación integral de la persona; la cultura, en cuanto soporte de una sociedad purgada de consumismo y banalización y la democracia, aquejada de carencia de valores e ideales. De seguir el texto te salen al encuentro razonamientos que pasan de la crítica a la propuesta, de la sugerencia al deseo. He aquí algunos: las Humanidades entendidas como estudio de las manifes-taciones y creaciones del hombre en la historia; con las Humanidades el hombre se pregunta y responde sobre cómo se ve a si mismo; sin los valores del humanismo se carece de base para la ética y la política; se precisa habilitar espacios de encuentro para las ciencias, las técnicas y las Humanidades; se concreta qué peso deban de soportar las Humanidades en los planes docentes, qué disciplinas básicas y qué contenidos las representan: arte, historia, literatura, pensamiento; Se trata de los territorios que configuran la cultura; las eficaces interacciones entre la cultura, la economía y la política, sobre todo con la democracia como puesta en escena del valor humano de la libertad... Todo un programa imaginario de lo que pudiera ser un fecundo Instituto de humanidades, con el recuerdo puesto en dos referentes inolvidables: la Institución Libre de Enseñanza y el proyec-

to de Instituto de Humanidades puesto en marcha por Ortega y Gasset y por J. Marías, adjuntando el clarividente texto fundacional del mismo. Todo un programa salpicado de testimonios de nombres conocidos de aquende y de allende los Pirineos. Para acabar con una exposición sobre el estado de las humanidades hoy en España al hilo de un grito de alarma por sentirnos "al borde del abismo".

La segunda parte, 277 paginas, reúne textos densos de 42 destacados profesionales de la vida académica que se pronuncian sobre el tema desde perspectivas diversas. Son juristas, historiadores, físicos, filósofos, teólogos, periodistas, químicos, ingenieros, economistas, médicos... que diseñan un cuadro rico en matices y diferenciado en enfoques. Muchos de ellos son nombres conocidos en el mapa cultural español, todos ellos acumulan una larga experiencia docentes e investigadora, acreditada con multitud de publicaciones y avalada frecuentemente con cargos de responsabilidad y honores. El resultado es un mosaico dominado por un color: la preocupación por una situación que, como describe el epílogo final, se encuentra al borde del abismo. El diagnóstico puede rezumar pesimismo pero en ningún caso desaliento o desesperanza.

A lo largo de los sucesivos textos de los autores te salen al encuentro una serie de ideas que se reiteran cual variaciones sobre un mismo tema musical. Destilarlas resulta inevitable y acaso empobrecedor al separarlas de su autor y de su contexto. Pero es el cometido asumido en una recensión. Las Humanidades, se lee, son requeridas para responder al sentido de todo saber, incluido el científico; sin Humanidades se pierde el universo de valores que sustenta una cultura, las Humanidades permiten recuperar la unidad de la razón en una civilización tecno-científica atomizada por la especialización, las Humanidades rescatan al hombre como creador y destinatario del quehacer universitario, las Humanidades razonan las decisiones éticas que avalan las responsabilidades que asumimos, nos diseñan la visión del mundo que orienta nuestras vidas, nos hablan, en una palabra de quién es el hombre y de los asuntos que le conciernen. Además de especialista en un sector de la ciencia, el científico es hombre situado en un mundo personal de vivencias, creencias y convicciones, la universidad transmite conocimientos en vistas a la praxis pero ante todo educa ciudadanos (*Bildung*), sin Humanidades se desfonda lo que llamamos cultura, el profesional especialista no solo inventa y descubre, lo hace envuelto en experiencias estéticas, creencias religiosas o vivencias personales que acuñan su visión del mundo y del quehacer científico. ¿Pueden ser arrinconados tales asuntos en el trastero *donde habita el olvido?* ¿O es que es cabalmente ahí donde nuestra civilización tecnocientífica arriesga relegar al hombre?

Una pregunta para finalizar: ¿Y si existe tanto consenso sobre esta cuestión, por qué no se pone en práctica lo que el consenso revalida, legitima y aconseja? El libro que presentamos pudiera ser tildado quizás de pesimista, porque diagnostica encontrarnos al borde del abismo, pero pudiera ser visto como un estimulante apelo a la acción. Las palabras transmiten verdades pero solo la acción soluciona problemas. Juzgo más eficaz y sincero rescatar lo que Ortega y Gasset quiso hacer y en parte realizó, –el libro lo describe en detalle (pp. 67-80)–, que citar retóricamente un par de pasajes de sus ensayos en inauguraciones de curso o celebraciones académicas. Cosa tan tópica, por otra par-

te, en nuestras universidades. En la retórica de los discursos están presentes las citas y las palabras pero los hechos están ausentes y por eso obligan a mantener la pregunta: *¿se encuentran las humanidades donde habita el olvido?*. El libro coordinado por el Prof. L. Palacios lo reitera en coro de voces cargadas de experiencia y dedicación desde la convicción moral de testimoniar su lealtad al hombre.

Por todo ello reiteramos nuestras gracias al coordinador, gracias a los colaboradores y enhorabuena a la editorial por este relevante servicio a nuestra cultura.

*José María García Gómez-Heras*

**Parente, Lucia**, *Segreti mutamenti. "Concetti fluidi" sulla creaturalità e naturalità dell'essere umano*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012, pp. 163

En su *Prefazione* el crítico Rocco Ronchi destaca la capacidad de Lucia Parente, autora de este sugerente volumen titulado *Segreti mutamenti. "Concetti fluidi" sulla creaturalità e naturalità dell'essere umano*, para insertar la poesía en la filosofía, hasta el punto de convertirla en elemento estructural de la reflexión. En considerar los versos en continuidad con el pensamiento han influido tanto su conocimiento de autores como Ortega o Zambrano, como una sensibilidad femenina llevada con orgullo. Y es que, filosóficamente hablando, la poesía se revela capaz de contestar a la pregunta sobre la cosa en sí, que pide que la intuición no sea filtrada por espacio y tiempo, ni esquematizada; lo cual es igual a decir que a la poesía se le atribuyen facultades de videncia.

Parente no duda, a la hora de introducirnos en su libro, en citar *La promesa* de la criatura de Zambrano. Para el hombre es necesario sentir-se y comprender-se, reflexionar a partir de sí mismo, para respetar el devenir de su ser criatura, para (re)encontrar la autenticidad de su vivencia existencial. Porque reflexionar permite considerar aquellos *segreti mutamenti*, aquellos cambios secretos que van perfilando su existencia, y escuchar *la* palabra creadora que posibilita la autenticidad de la existencia, es decir "la palabra que somos", que fluye en nuestros pensamientos.

Con acierto reivindica Parente, para estos tiempos de temor e incertidumbre, el volver a apropiarnos de nuestros sentimientos, de nuestras emociones y sensaciones; en definitiva, de nuestro *auténtico ser persona*, con todo lo que conlleva en lo físico, en el carácter y relaciones con los otros, el Otro y otro lugar.

El primero de los cuatro ensayos que componen este libro se titula *Muovere dal corpo*, pues el cuerpo al que tanto exalta Nietzsche está en un diálogo continuo con el alma, a la vez que nos pone en comunicación con el mundo a través de los sentidos. Entre éstos, como bien entendieron Heráclito, Platón y los modernos, destacan el oído y, sobre todo, la vista, cuya importancia lleva a la autora a mirar la historia del hombre a través de los cambios de visión, entre los que se dan la visión retiniana de lo real, y la visión fulmínea de la videncia, que lleva a la intuición de las vanguardias.

Los sentidos evocan en cualquier caso un cuerpo y una psique en función, un ser humano vivo y concreto celebrado por la *razón vital* orteguiana. Solo los sentidos permiten diferenciar entre realidad de las cosas y auto-identidad del pensamiento, y también realizar aquella apertura intencional a las *circunstancias* que asegura objetividad y subjetividad de la existencia.

El hombre vive *en el* cuerpo y *con* el cuerpo, es una criatura carnal cuya identidad es trazada por la unidad dialéctica de vitalidad-alma-espíritu orteguiana. El hombre por su cuerpo se mueve en el mundo, al que le vincula no solo el contacto físico, sino también una relación originaria, de términos no contrapuestos, sino que se remiten el uno al otro: el cuerpo es el *lugar* indefinido en el que acontece sin cesar el devenir mundo del Yo y el devenir Yo del mundo.

La relación entre el hombre y la naturaleza es el tema central del segundo de los ensayos, *L'uomo e la natura*, al que dan comienzo unos versos del *De rerum natura* de Lucrecio. La responsabilidad del hombre ha de extenderse a la naturaleza, y retomar la tradición ética para generar una relación con el mundo más humana que la que instaura la técnica. Porque la naturaleza es algo vivo, no una mera máquina, que solo la maravilla de la mirada poética puede penetrar a fondo, como los versos de la poetisa Carmen Yáñez, llegando hasta el misterio que envuelve la existencia.

La poesía es "canción del alma" de los poetas-filósofos y de los filósofos-poetas, que nace de una ósmosis fecunda entre los sentimientos del hombre y los fenómenos naturales. La naturaleza está en el centro del equilibrio del ser humano, y también del coloquio con él: para Zambrano es indispensable el *sentir* y el *sentir-se* en el horizonte, para Ortega es la línea oscura que rompe el cielo lo que le hace advertir lo que percibe su alma. La mirada poético-filosófica, que bien describe la autora en *De la aurora*, es capaz de sumergirse y capturar la esencia del paisaje, y de expresarla en versos. La escritura poética es pensamiento-sonido, por el que, por otras vías respecto al *logos*, es decir a través de la entonación, la sonoridad o la pausa, el hombre desea comunicar consigo y con el otro a través del ritmo silencioso de su Ser. Zambrano bien ha entendido la música interior de la naturaleza y el sentido de la armonía exterior, y también aquella mirada que le permite aceptar la soledad natural de la condición humana. Y que el sentir originario del hombre como criatura del universo se percibe en el silencio, que permite conectar con la propia interioridad, buscar la propia vocación y construir un proyecto existencial y social. Si hoy en día el silencio aparece como una realidad que nos es ajena, en realidad representa la única condición para sentir la existencia y evitar que la confusión del mundo nos absorba, sin que la escucha silenciosa signifique aislamiento de la experiencia de la vida.

Es la *razón poética* de María Zambrano la que permite explorar aquel espacio al que el ojo de la razón no puede llegar, y la que podría salvar la filosofía de las tergiversaciones y trampas en las que se la ha apresado. Parente reconoce a los poetas, a los místicos y a los filósofos la existencia de una conexión circular entre razón y sentimiento, filosofía y poesía, hombre y naturaleza, existencia y ser, que identifica con un mundo sumergido que la poesía deja entrever. Para el hombre es importante la relación con este lugar, como lo es la atmósfera especial de algunas ciudades, como Segovia para Zambrano, que se convierten en lugares en los que tener una visión privilegiada y sentir el respiro libre. Y si la pintura también puede ser lugar para percibir el respiro de la creación, las palabras conectan lugar exterior y lugar interior, permitiendo descubrir la dimensión profunda de la interioridad, y llegar al ensimismamiento indispensable para la acción individual en lo social.

La palabra se convierte entonces en la prueba de que el poeta y el filósofo han aceptado *desnacer*, regenerar su estar en el mundo; en la única posible curación para las heridas del ser humano, respetuosa tanto con la naturaleza del ser como con los seres de la naturaleza.

El título del tercer ensayo de Parente, *Non cesseremo di esplorare*, trae inspiración de unos versos de Thomas S. Eliot que invitan a reconocer el misterio de la existencia para llegar a su manantial. Aunque el comienzo de la vida nos revele después un abismo y nos ponga como náufragos en un universo no elegido, y aun cuando la niebla existencial se adense, es importante seguir explorando, afirma la autora, seguir experimentando y buscando nuevas melodías para cantar. Parente explora entonces el concepto de conciencia en sus principales matices, es decir ético y epistemológico, llegando a definirla como "presencia al ser". Piensa, como Ortega, que la conciencia no existe de por sí, sino en relación con las cosas, que coexiste con ellas; y que cada célula de nuestro ser vibra con el universo entero. Un universo en el que las partes se injertan atraídas por las que son parecidas, y que es una sinfonía de sonidos de la que no es necesario entender todo, sino captar la sonoridad, para tomar conciencia de ser parte de la naturaleza.

Termina este libro con el ensayo *Io sono in te il segreto mutamento* iniciado por unos versos de Píndaro que expresan el deseo de vivir según las posibilidades, sin buscar la inmortalidad. El hombre puede (y debe), según Parente, prestar atención a sus "*segreti mutamenti*", a sus "cambios secretos"; esto conlleva buscar un espacio interior, comprender y modular las notas de su existencia según las circunstancias externas. Es necesario que el pensar interrogue al ser humano con constancia y valentía, sin esperar respuestas definitivas, sino más bien detectando la presencia de fuerzas contrastantes que hay que asumir, y de conexiones nuevas identificables con la creatividad.

La sugerencia que Parente hace constantemente al lector es la de pararse a reflexionar, para poder aspirar a una auténtica creación de nosotros mismos. Sigue en ello a Ortega, que recomienda apartarse para ir en búsqueda de alguna luz, quizá aquella luz –real y simbólica– de la que Zambrano dice alumbrarse cada día la autenticidad del ser humano, y por la que se hace claro el bosque. La autora remarca que volver a la interioridad no ha de ser una huida, sino un esfuerzo de la voluntad, y que no existe una guía para llegar al *ensimismamiento*, aunque puede ser útil tomar conciencia de la vanidad de muchos deseos, para volver a lo que realmente da sentido a la existencia. También subraya que la conquista interior ha de ir acompañada por el *foris*, es decir, por un recorrido armónico de mente y cuerpo.

La de Parente es una invitación a estrechar cada uno consigo mismo un "pacto solidario cotidiano" de búsqueda y conquista de la propia esencia vital, y a *sentirse* criatura, unidad psicofísica que vive su aventura humana en la más grande aventura del universo. Resultado de ello es el *hombre auténtico*, que acepta sus luces y sus sombras, y comprende las elecciones de su vida. No se trata, en definitiva, de decidir sobre el mundo, sino de pensar en él desde el propio camino, que marca "los momentos de nuestra eternidad".

*Maria Cristina Pascerini*

**Parente, Lucia**, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, 180 pp.

Ortega y Gasset, en *La pedagogía de la comunicación*, escribía que sus aspiraciones consistían en «llegar a ser un profesor de tirar piedrecitas en los estanques», para romper la ficticia calma de su superficie cristalina y causar vibraciones, burbujas que delataran la existencia de un fondo vivo. Los círculos que las piedrecitas arrojadas por Ortega han producido, siguen alterando la superficie de nuestra cultura y dando vida a originales reflexiones que, partiendo del pensamiento orteguiano, alcanzan horizontes más amplios y dan voz a diferentes matices de la realidad histórica, cultural y filosófica. Este es el caso del brillante libro de Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*, publicado en Italia por la Editorial Mimesis y que es parte del Proyecto de Investigación Fundamental *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*.

Se trata de un ensayo filosófico-literario, como lo define J. San Martín en la *Prefazione*, que la autora escribe a partir de una peculiar sensibilidad filosófica y poética, de una "vital curiosidad" que comparte con el filósofo español y que le permite dialogar con su pensamiento. Si, por un lado, Parente ofrece un detallado y atento análisis de las raíces españolas y europeas de la formación de Ortega (cap. I y II), por el otro, se aleja de la mera *glossa* y consigue destacar las peculiaridades del pensamiento orteguiano insertándolas y utilizándolas como inspiración para su personal reflexión filosófica. Desde esta perspectiva, resultan de gran interés los capítulos que la autora dedica al papel de la metáfora en el pensador español (III, IV y V): a través de un cotejo con otros pensadores –como Lakoff, Johnson, Blumenberg, Lyotard, Ricoeur, Sini, Barth, Baliñas, etc.–, lejos de repetir cuestiones lingüístico-retóricas ya hondamente estudiadas, Parente se centra en el uso específico orteguiano de la metáfora, «aislada» o como «una serie de metáforas unidas en forma de racimo». La metáfora resulta ser un ejercicio filosófico de dinamización y enriquecimiento del pensamiento, no un simple instrumento de la razón, sino que «el elemento que dona consistencia apropiada al contexto reflexivo del que revela la semilla secreta, su primer constituirse, y su misma razón de ser». Carne del pensamiento orteguiano, la metáfora se configura como el elemento indispensable para entender temas fundamentales del filósofo y que bien se prestan al uso de metáforas: la estructura íntima del ser humano, el amor, el papel de la mujer (cap. VI, VII y VIII). Parente centra su atención en *Vitalidad, alma, espíritu* y, en el papel del cuerpo, en sus dimensiones de *intracuerpo* y *extracuerpo*, como vehículo y al mismo tiempo vínculo de significación. Dialogando con la fenomenología husserliana y con pensadores como Galimberti, Merlau-Ponty, Freud, la autora pone en relación cuerpo y alma, afirmando que lo importante no consiste en estudiar la influencia del uno sobre la otra, o viceversa, sino en dar voz a lo que de su unión resulta: la vida humana. La filosofía ha de acompañar y revelar la maduración de los diferentes aspectos «emotivos, sentimentales, cognitivos, volitivos de la vida interior del hombre en sus implicancias corporales, anímicas y espirituales». Desde tal perspectiva, la cuestión del amor –y no de los "amores" ni tampoco del "enamoramiento"– aparece central en Ortega: acto anímico y

temporal, que encuentra en el verso poético su privilegiada forma de expresión, está estrechamente vinculado con las reflexiones acerca del papel de la mujer en la historia y en la cultura. A partir de un lúcido análisis de la idea de mujer y de lo "femenino" en Ortega, en particular en su *Epílogo al libro "De Francesca a Beatrice"*, Parente se aleja de las ideas del filósofo y, a través de las reflexiones de la pensadora argentina, Victoria Ocampo, aparece acercarse a un feminismo de la igualdad que rechaza cualquier exacerbación y que admite la dualidad, la conflictividad, no como categorías cristalizadas, sino como expresiones del ser humano, cuya naturalidad la filosofía tendría que intentar armonizar con el amor, la amistad, la colaboración.

En los dos capítulos que cierran el libro, Parente se acerca a la filosofía de María Zambrano y, sin dejar de dialogar con Ortega, da voz a su personal propuesta filosófica: una actitud que, sostenida por la "vital curiosidad" orteguiana –por «el deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea»–, no es exclusivamente política, estética o científica, sino que se caracteriza por ser una actitud de responsabilidad "creadora" hacia la vida. Es decir, una actitud filosófica que, a través de la renuncia al absoluto epistémico, intenta dar voz y cuerpo a la inextricable mezcla de pensamiento y vida, razón y sentimiento, cabeza y corazón de la existencia humana. Siguiendo el camino zigzagueante, abierto y crítico de Ortega, Parente no sólo mira e interpreta las encrespaduras generadas por las "piedrecitas" tiradas por el filósofo, sino que, responsablemente, elige sus propias piedras y las tira al estanque, invitándonos a la lectura y a la dinamización del pensamiento.

*Elena Trapanese*

**Pinilla, Ricardo**, *Krause y las artes*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2013, 317 pp.

El último libro del profesor Ricardo Pinilla Burgos contribuye a la liquidación de una de las grandes deudas de la historia del pensamiento filosófico español, adquirida con la figura del filósofo alemán K. Ch. F. Krause (1781-1832), en este caso centrándose en su teoría de los estilos y su teoría especial de las artes. Esto no sólo cubre un incómodo socavón de nuestra propia historia de la filosofía, sino que al mismo tiempo cierra un proyecto personal iniciado con la feliz publicación de su estudio sobre *El pensamiento estético de Krause* (2002), obra a la que nos remitiremos en varias ocasiones y que ya venía precedida de una serie de valiosos estudios que el profesor Pinilla habría iniciado a comienzos de la década de los noventa, destacando entre ellos los trabajos sobre el concepto krausiano de drama (1993) o la teorización musical (1998). El tiempo que sigue hasta la actual publicación está trufado de otros profundos e incontestables trabajos, por ejemplo, sobre el papel del arte en la filosofía social de Krause como «obra fundamental» de la humanidad (2002) o la recepción de la *Crítica del Juicio* de Kant en el pensamiento de Krause (2004), delatándose así una firme trayectoria de trabajo académico muy serio y sugerente que, parcialmente recuperada para la producción de este libro, brilla con luz propia entre sus otras líneas de investigación.

El mérito de esta obra, sin embargo, no descansa únicamente en la excelente factura de su redacción, el excelente diseño del aparato crítico o la exquisita jerarquización de contenidos, sino en la propia elección de un autor como Krau-

se, ciertamente incómodo para quienes, en lengua castellana, nos dedicamos a la filosofía. La primera y más evidente razón para ello reside en las profundidades laberínticas de su propio pensamiento filosófico, a veces «caricaturizado como un pensador de la armonía y la unificación» (p. 221). Forjado a la luz de un extraordinario compromiso sistemático que constituye un «empeño» (p. 14) irrenunciable personal que atraviesa toda su filosofía, conmina a sus estudiosos a invertir grandes dosis de tiempo y esfuerzo para detectar las vigas maestras que sostienen el edificio entero y a las que se remiten, de continuo, todas las teorías y doctrinas emanadas del mismo, tanto las de rango general como las especiales. El hecho, además, de que apenas haya traducciones de su extensa obra explica suficientemente los casos de quienes confiesan a hurtadillas su fracaso en el intento de leer, rastrear y reconstruir su pensamiento. La naturalidad sistemática de Krause, que al principio se erige como una de las notas específicas de su innegable valía filosófica, no tarda en ser causante de que la tranquila travesía del profano se convierta en el asedio hermenéutico de una fortaleza conceptual inexpugnable. Esa misma naturalidad sistemática se convierte en prueba de resistencia para quien intenta y, aun con todo, desea y logra quedarse dentro. Afortunadamente, existen personas capaces de hacerlo, y tal es el caso del profesor Pinilla, a quien ha de reconocerse el mérito y agradecerle la fluidez con que se mueve por un pensamiento como el de Krause, al que lee, trabaja y estudia en su legua original, por no mencionar la facilidad con que conduce a su lector por los entresijos e intimidades de una teoría especial de las artes que, precisamente por su nivel de concreción, presenta un mayor nivel de dificultad al estar referida a aspectos centrales de su filosofía, desconocidos para la inmensa mayoría de los lectores habituales de filosofía y, sin embargo, fundamentales en el articulado y desarrollo de la misma. Este afán de clarificación de ideas y, sobre todo, de relaciones conceptuales del propio sistema es garantía de que las dificultades no son obstáculo, sino hitos de continuidad para el lector, no siendo necesario gozar del mismo corazón especialmente longánimo, paciente y solícito con que los estudiosos de Krause, como Pinilla, abordan las arduas e indispensables tareas de su exposición.

El libro comienza revelando la convicción programática krausiana de que «la misma contemplación y estudio de cada una de las artes, en sus obras y sus distintos estilos y épocas» constituye «una parte indispensable de la formación del filósofo», y no sólo, por tanto, de quien desea «ocuparse de la Estética» (p. 13). Esta dimensión formativa no responde sólo a la profunda sensibilidad artística de Krause, teniendo en cuenta que el estudio de las artes no es «ni mucho menos algo añadido y al margen» (p. 14) de su sistema, sino que sirve al propósito de «interpretar la realidad en todos sus niveles» (p. 17), (1) considerando la belleza como criterio de semejanza a Dios en la finitud de cada ser y de cada obra, (2) tratando consecuentemente lo bello como imperativo esencial de la Humanidad y (3) concibiendo el arte bello y, en consecuencia, la actividad artística de cada individuo, cada pueblo y de la propia Humanidad como «tarea inaplazable» (p. 17). Una tal exigencia implica la necesidad de superar los límites de la amable delectación para poder adentrarse en las intimidades de la historia de las formas artísticas. Si en su anterior libro sobre la estética de Krause abordaba Pinilla los

orígenes y los conceptos centrales de su teoría de la belleza, esta nueva obra comienza con el estudio de la idea de arte bello, pero tomado en su diversidad originaria y correspondiéndose así con los objetos tratados en la segunda parte de la teoría general del arte, en particular, del «análisis de la diversidad del arte según el contenido y la forma de lo bello» (p. 23), a la luz de un criterio de creación artística que, por evidente, no deja de ser quebrantado –a veces, sistemáticamente–: la idea de que la elección de la forma ha de encontrar su fundamento «siempre en la esencia de la obra y de la disposición que el artista expresa» (p. 96), y no a la inversa, es decir, elegirse el estilo para adecuar después el contenido.

Krause no realiza una taxonomía de los tipos de belleza, un trabajo que ya habría completado en su propia Estética y la que Pinilla dedicó en su día parte de su anterior estudio (2002: pp. 96-103); tampoco hace una mera clasificación de las artes, aun cuando inevitablemente colabore en la construcción del panorama reflexivo del s. XIX sobre este asunto, siendo utilísima, a este respecto, la panorámica que el profesor Pinilla realiza en torno a esa cuestión (pp. 18-21). La idea krausiana se refiere más bien a los modos generales de arte que surgen según los modos de belleza, en otras palabras, se trata de una «tipología y clasificación general de los estilos y los géneros artísticos» (p. 24), pero atendiendo al modo de belleza del que surgen, lo cual implica que no se trata de una parcial y difícilmente universalizable clasificación de lenguajes formales o más propiamente estilísticos, sino que se plantea la necesidad de dar un salto abstractivo profundo para hallar la esencia del contenido de las obras y de lo que expresan como fundamento de esta parte, rigiéndose, en este caso, por los modos de «lo bello humano». El capítulo, en gran medida preparatorio, dedica así numerosas páginas a perfilar una teoría general de los estilos, con las debidas precauciones y aclaraciones terminológicas –es destacable, por ejemplo, la distinción krausiana entre los conceptos de «estilo» y «manera» (pp. 28-30)–, dejando paso en seguida al capítulo al engarce entre la teoría especial del arte con la teoría general a partir del concepto esencial del arte bello como organismo vivo de las artes, una relación de la que se deducen las ideas de cada arte en particular y que, a su vez, se corresponden con los capítulos restantes del libro, donde se dedica un estudio detenido a cada arte concreto: el arte bello de la vida (pp. 67-82), donde se trata de la vocación e imperativo moral del poeta de «amar, propagar y formar lo bello en todos los órdenes de la vida» (p. 81); el arte bello de la poesía como el lenguaje del espíritu (pp. 83-120); el arte bello de la música como lenguaje del ánimo (pp. 121-166); el arte bello de la pintura y escultura como artes espaciales en fijación y reposo (pp. 167-200; el arte bello de la mímica y la orquéstica como artes espaciales en movimiento como expresión del cuerpo (pp. 201-216); el arte bello del drama como expresión de la vida y cooperación de las artes (pp. 217-247); el arte bello de la arquitectura como ciencia del embellecimiento de la tierra (pp. 249-287). El principio rector de exposición de las artes se radica en que cada una de ellas expresa un ámbito de la belleza sensible, pero también, y de forma mediata, la vida del espíritu y su belleza (p. 170). En consecuencia, un estudio particular de cada una de ellas contribuye en la ganancia de una mayor perspectiva dentro del sistema.

La poesía a la que Krause se refiere distingue entre poesía interior y poesía

literaria, siendo la primera la representación e ideación interior de toda belleza. En este sentido, esta poesía interior constituiría la base de toda producción artística, gozando así de un cierto «carácter de origen o de partida de la expresión artística en general» (p. 81), lo cual resulta un tanto desconcertante, al quedar emplazado el estudioso a no sobrevalorar la poesía, en tanto que género, despreocupándose así de las demás artes. Es a la luz de las distintas elaboraciones del propio Krause como sus ideas estéticas «hacen coherente el partir de la poesía y del problema de la expresión de lo bello a través del lenguaje en general», pues no en vano se trata de «uno de los medios genuinos de comunicación humana y una de sus obras fundamentales» (p. 85). Por ello, precisamente, la poesía es prácticamente concebida no sólo como un importante instrumento expresivo del hombre o de los pueblos en general, sino que llega a embridar el propio proceso creativo de las artes, donde lo concebido a partir de la fantasía encuentra su exteriorización y comunicación de la belleza, contemplada y articulada interiormente, a partir del lenguaje como medio expresivo singular, dominante y más significativo en las contribuciones de los hombres al desarrollo de la Humanidad. No es extraño, por tanto, que el estudio sobre la poesía acabe refiriéndose al lenguaje como un elemento irrenunciable y fundamental dentro de la teoría de las artes, atendiendo, en especial, a su doble consideración como órgano de signos que permite designar y referir toda la realidad y dotado, en segundo lugar, de una estructura acorde a la de los seres y, por ello, partícipe de unidad, diversidad y armonía, a juicio de Krause, categorías de la belleza. En esa relación íntima con la belleza, el lenguaje poético puede entonces designar «lo bello interior» (p. 86) y, en un segundo momento, eso bello creado y contemplado interiormente que sería susceptible de ser concretado objetiva y exteriormente por el lenguaje. La belleza poética se divide, consecuentemente, en dos niveles: (1) la belleza «del lenguaje mismo y (2) la de la belleza de lo designado» (p. 89), o sea, forma y contenido, dos dimensiones que le sirven a Pinilla para articular su propia exposición de la poética y de todas las artes en los dos momentos del propio sistema krausiano: en primer lugar, la *forma externa* de la manifestación concreta de los poemas, donde abordará la estética del lenguaje poético a partir de tres elementos básicos, (1) sonido o acústica, que debería obedecer al criterio estético de la eufonía; (2) significatividad o expresividad, que remite a los vectores estéticos de la riqueza trópica, así como a la ductilidad, la flexibilidad o la plasticidad de la poesía; (3) rítmica, donde no se aleja de su sentido usualmente formal, «estudiando los aspectos más comunes de la ciencia poética», o sea, «la rima, la métrica y las formas poéticas» (p. 97). Por lo que respecta al segundo nivel de la belleza poética, Pinilla dedica la última sección de este capítulo a la *poética material*, a la que Krause se refiere como consideración del poema mismo según el contenido y su manifestación en la forma del propio lenguaje poético (p. 89), dedicando una extensa parte del capítulo a los criterios de clasificación y ordenación de los géneros y tipologías literarias (p. 105-119).

El siguiente capítulo está dedicado al tratamiento krausiano de la música. Teniendo como precedente un magnífico artículo de 1998, Pinilla plantea el tema desde una brillante tarea de rastreo, síntesis y posterior reinserción, dado que ni siquiera el propio filósofo la trabajó en

el marco de la teoría especial del arte, aun cuando, en efecto, «estaba en sus intenciones». Esto se debe a «la misma amplitud de su obra musicológica», lo cual, a juicio de Pinilla –y aunque esta circunstancia complique enormemente su propia labor expositiva– «hace justificable que […] no se extienda sobre la música en la *Estética*, y que no le dedique un desarrollo en la *teoría especial del* arte » (p. 125). Renunciando explícitamente a hacer un trabajo pormenorizado de toda la teoría musical krausiana –al ser, sin lugar a dudas, el arte que más desarrolla el filósofo alemán-, Pinilla se va a limitar a elaborar una introducción general e instrumentalmente muy significativa, al permitir a los profanos situar la música en el contexto de la teoría del arte general krausiana y evaluar la valía de los vectores que se trazan desde sus intenciones programáticas. Por lo demás, la música se define como la expresión de la vida del ánimo en su belleza y desarrollo, en este caso, a través del lenguaje tonal, pero, al igual que sucedía con la concepción del lenguaje desde su dimensión estrictamente comunicativa en oposición a su dimensión interior, operando al mismo nivel que la poesía interior, el tono al que se va a referir esencialmente Krause no será la vibración o movimiento exterior de los cuerpos cuyo efecto sería el sonido, sino que va a dirigirse a esa vibración específica que, en bella y afortunada formulación, «viene a ser la expresión de la intimidad de la materia» (p. 122). Se trata, como en la poesía, de seguir un camino de descenso en nivel de profundización y concreción desde la vibración exterior del sonido hacia la necesidad de trascender la dimensión de lo físico, para alcanzar esa vibración interior que se encuentra articulada en el sentimiento y el ánimo. El capítulo se enfoca, así, hacia la propia vida de los tonos, hallándose su origen no en la forma externa o en la superficialidad de la expresión del sentimiento, por adecuado que ésta sea a su contenido, sino en la misma poesía interior de la que se habló con anterioridad. En esta línea, los fenómenos son oídos en el exterior, pero escuchados *desde el interior*. Una prueba de ello radicaría en la capacidad de escuchar y concebir piezas polifónicas, pues aun cuando físicamente sólo nos sea posible emitir sonidos mediante una sola voz, no es menos cierto que disponemos de la capacidad «para escuchar y concebir varias voces a la vez», lo que se interpreta como «condición de posibilidad de la misma composición, pues de lo contrario el músico sólo podría imaginar y concebir músicas monódicas» (p. 122). La originalidad del planteamiento, de resonancias agustinianas y, más concretamente, pitagóricas (p. 151), se concretó en una obra fundamental de Krause, la *Teoría de la música*, a la que se dedica una síntesis detenida (pp. 135-141) y en la que se distinguen claramente tres partes: (1) filosófico-teórica, donde se exponen los conceptos fundamentales de la música en el marco de una filosofía general de la misma y que aborda con posterioridad el propio Pinilla (pp. 151-164); (2) física-acústica, donde se expone una teoría física del tono según sus manifestaciones y donde despliega Krause todo su conocimiento técnico del arte musical; (3) combinación de (1) y (2), donde se abordan los elementos clásicos de la teoría musical, entendido como un «despliegue orgánico de la obra musical en el tiempo» (p. 137). El capítulo, además de presentar una espléndida síntesis de los principales momentos bibliográficos de la teoría musical de Krause y la formación de la misma (pp.

125-141), contempla una útil relación de consecuencias para la reflexión musicológica actual (pp. 164-166), que sirven de incubadora de ideas y plataforma de estudios sobre la filosofía de la música krausiana, que ayudan, por otro lado, a incrementar el valor de su teoría musical para el presente.

Las artes plásticas son divididas en artes espaciales en fijación y reposo, de un lado, y artes espaciales en movimiento como expresión del cuerpo, de otro. La tarea central consiste en exponer lo visible en el espacio, expresando las distintas dimensiones de lo corporal y de la naturaleza sensible, o sea, la belleza sensible. Las artes en reposo trabajan para la vista, sin tiempo y expresando todo en simultaneidad, manifestándose la belleza en la forma de su permanencia, de su calma y su eternidad, de tal manera que esta carencia de tiempo no es una insuficiencia, sino que muestran una apertura a lo eterno y permanente, existiendo una afinidad profunda entre todas las prácticas artísticas espaciales y en reposo. El gran logro de estas prácticas consiste en «elegir precisamente ese momento que nos representa» lo pintado o lo esculpido «con vida», condensando todo un proceso donde se articulan, en armónica disolución de presente, un pasado que «anticipe el futuro» (p. 174). Esta última idea hace que las artes espaciales en movimiento –mímica y danza u orquéstica– sean, propiamente, las encargadas de mostrar el cuerpo humano como «expresión idónea» de un cuerpo organizado y articulado, donde el cuerpo del artista se entrega «a lo puramente bello y lo divino» (p. 203) por medio del tiempo y del movimiento. En ambos casos, desde la fijación o desde el movimiento, se trata de expresar la senda de la belleza desde lo sensible a lo suprasensible en un acto intelectual de contemplación que se apoye en la armonía, la unidad y la diversidad.

El teatro, y, sobre todo, su momento irrenunciable del «hecho escénico», suele ser el gran olvidado en los manuales de estética o en los textos de teoría del arte. En el peor de los casos, no sólo no aparece, sino que es reducido, siguiendo el célebre prejuicio aristotélico de la preminencia del texto sobre la escena, a su forma de género literario, una tendencia habitual que es quebrantada no sólo por Krause, sino por el profesor Pinilla, que pone buen cuidado en distinguir claramente ambas dimensiones y en referirse, de forma explícita, a la concepción krausiana del sentido filosófico de la escena. Así, desde su punto de vista sistemático, «el drama […] culmina la "teoría del arte bello", tanto por su objeto, […] como por lo que supone de cooperación del resto de las artes» (p. 218), recogiéndose, en cierta medida, no sólo algunas reminiscencias de las propias teorías wagnerianas en torno a la posibilidad de reunión de todas las artes en una sola pieza artística (pp. 232-237), sino la idea krausiana central de que el drama sería el arte capaz de asumir el cometido completo del arte bello –en especial, la ópera, al convocar el lenguaje musical del ánimo además de la propia poesía dramática– (pp. 237-247). En síntesis, el drama es el «punto de llegada en que confluyen y se encuentran todas las artes» en su aproximación a la vida misma, «en toda su variedad y belleza como su principal objetivo» (p. 219), todo ello al ponerla en escena y bajo el objetivo prioritario de enlazarla con la propia vida de la Humanidad. El trasfondo sobre el que opera Pinilla en su labor reconstructora lo despliega la idea de que el drama es capaz de representar la unidad originaria de las artes como un medio de expresión que puede unificarlas

al tiempo que presentarlas bajo la forma armónica de una sola obra, considerándose así como «una "recuperación" factual de la unidad primaria del arte» (p. 220), pese a que éste no sea su principal objetivo o, más bien, el rasgo más representativo del drama, sino la posibilidad de expresar «la vida en su desarrollo a través del teatro, la acción y el diálogo» (p. 221).

Uno de los capítulos más originales del libro es, sin lugar a dudas, el dedicado a la arquitectura, las artes constructivas y la ciencia del embellecimiento de la tierra, presentado como un epílogo práctico para un pensamiento estético y donde se abre una línea de investigación y experimentación estética *de* presente y *para* el presente. La arquitectura es el arte capaz «unir o acoger a otras artes», y, a diferencia del drama, con el que «no va a entrar en competencia» por su vocación unificadora, puede de ser considerado «entre el arte bello y el útil a un tiempo» (p. 250, 253-254; 2002: pp. 92-94 y 109-113), radicando su importancia en el estrecho vínculo existente entre la tarea inexcusable del artista como buscador de la belleza y como embellecedor del mundo, en concreto, de la Tierra, siendo «el sujeto y destinatario activo de este arte» la propia Humanidad (p. 283). La propuesta, adecuadamente reorientada por Pinilla en su epílogo, se dirige entonces hacia la necesidad de repensar la relación del hombre con los espacios de la tierra desde una perspectiva que aúna preocupaciones estéticas, artísticas, ecológicas, etc., enfocadas hacia la necesidad humana del «habitar». La sistematización de la arquitectura, no tratada por Krause con tanta profusión como la música u otras artes, es presentada desde una cuidadosa labor hermenéutica a partir de textos krausianos muy concretos y dispersos, lo cual hace de este capítulo un texto sin lugar a dudas original y arriesgado, que, por cierto, enlaza con otros de los intereses académicos del profesor Pinilla, expuestos en distintos trabajos monográficos sobre el problema del «habitar» como tarea a la luz de la labor de artistas como Chillida o filósofos como Heidegger, Zambrano o Bachelard. Es, sin lugar a dudas, un texto de compromiso personal y que no hace sino enriquecer una obra de por sí valiosa.

La lectura de este libro tiene la capacidad de convertir el estudio de la obra de Krause, filósofo incómodo, en quehacer inaplazable para quien desea abrir, profundizar y generar nuevos caminos en la investigación, en particular, de las artes. Aun cuando no se superen las dificultades consustanciales de un pensador sistemático como Krause, no es menos cierto que el objetivo de transmitir y sintetizar con honradez y fidelidad los estudios específicos de las diferentes teorías especiales se logra con destreza inusitada, concluyéndose que tales teorías no son momentos fundamentales derivados directamente de los principios –en un acto previsible, pero también artificioso–, sino que las mismas revelan la capacidad de las artes para, en «el aterrizaje de la reflexión en cada una de las diferentes manifestaciones y problemas expresivos», permitirnos descubrir un material valioso «para el incansable camino de la filosofía» krausiana (p. 294), en especial, la profundización en el misterio de la belleza desde la pluralidad de sus modos. El libro, en resumen, se escribe con rigor, calidad y entusiasmo. De echarse algo en falta, sería tal vez una mayor presencia de textos del propio Krause, teniendo en cuenta el profundo conocimiento que el profesor Pinilla tiene de los mismos y su innegable don

para seleccionar los más idóneos en aras de ilustrar una doctrina, idea o relación específica. Por lo demás, es una obra que se alinea con otras de innegable prestigio sobre Krause, como las de Rafael Orden Jiménez (1996) o Enrique Ureña (1991, 2000 y 2002), y que se complementa estupendamente con el propio estudio de 2002 sobre *El pensamiento estético de Krause* del propio Pinilla.

El tradicional desapego que los españoles sentimos por nuestros propios pensadores o las tradiciones en las que se insertan desaniman a más de uno a iniciarse en el pensamiento de Krause, teniendo en cuenta, además, la falta de traducciones y de obras monográficas en castellano, salvando honrosas excepciones recientes como, entre otras, las del propio profesor Pinilla, las de Rafael Orden Jiménez (1996) o Enrique Ureña (1991, 2000 y 2002). Y, pese a todo, hacerse cargo de nuestro propio legado implica la adopción de una perspectiva que garantice la honestidad intelectual y el cariño de la profesión en el abordaje científico de nuestros modos de pensamiento más íntimos y originales. En este sentido, la filosofía española no sólo pasó de puntillas, sino que se detuvo con profusión y entusiasmo en la filosofía krausiana y en la experiencia krausista, experiencia que se proyectaría con fruición en distintas vertientes no sólo académicas, sino pedagógicas, culturales y hasta políticas. De este modo, la filosofía de Krause sigue siendo, al menos desde autores como Sanz del Río (1814-1869), Giner de los Ríos (1839-1915), Salmerón (1838-1908), de Azkárate (1840-1917), González Serrano (1848-1904) o González-Posada y Biesca (1860-1944) una parada ineludible y una deuda adquirida desde hace décadas, al existir toda una serie de pensadores *de acción* y de primer orden que, a pesar de haber sido rescatados por la importante labor de hispanistas filosóficos como Antonio Heredia, Juan López Morillas, Eloy Terrón Abad, José Luis Malo, Juan José Gil y otros, siguen hoy sin recibir un merecido reconocimiento, tal vez porque la propia matriz filosófica de la que partieron sigue siendo hoy enormemente desconocida.

*Adrián Pradier*

**Puleo, Alicia**, *Ecofeminismo para otro mundo posible,* Madrid, Cátedra (colección Feminismos), 2011, 439 pp.

Pero el ecofeminismo ¿no era una ideología esencialista que debería resultar sospechosa para las gentes de izquierda, sobre todo si profesan alguna forma de constructivismo social? ¿No encerraba además grandes peligros para las mujeres, por situarlas tan cerca de la Naturaleza como hubiera podido desear cualquier patriarca dominador? Quien se haya dejado llevar en el pasado por esta clase de prejuicios tiene ahora una buena ocasión para reexaminarlos críticamente: se ha publicado por fin un libro en el que la profesora Alicia Puleo (de la Universidad de Valladolid) llevaba largos años trabajando y que –a mi entender– está destinado a ser una obra de referencia. Me refiero a *Ecofeminismo*.

La propuesta de la autora se plasma en lo que llama un *ecofeminismo crítico*, que recoja la herencia del pensamiento ilustrado (en la línea que fecundamente abrió en nuestro país Celia Amorós) sin obviar por ello los aspectos problemáticos y sombríos de la Modernidad. Alicia Puleo busca, nos dice, "un ser humano reconciliado con los demás seres vivos en un momento particularmente dramá-

tico de la historia en que la capacidad del ecosistema Tierra para sustentarnos está desbordada. Intento esta reconciliación con métodos 'homeopáticos', tratando de 'curar las Luces con más Luces', utilizando algunos elementos fundamentales de la Ilustración para ir más allá de ella misma. Su legado de crítica al prejuicio y sus ideas de igualdad y autonomía son una base sólida para combatir el sexismo, el racismo y el etnocentrismo, el clasismo, la discriminación por opción sexual y el antropocentrismo" (p. 30).

La autora traza con rigor y tenacidad la genealogía ilustrada del feminismo, el ecologismo y la defensa de los animales no humanos: se trata de recuperar esas dos "Ilustraciones olvidadas" que dieron lugar a líneas filosóficas feministas (sirvan como ejemplos señeros Poulain de la Barre u Olympe de Gouges) o críticas del antropocentrismo excluyente (y aquí cabe mencionar a Maupertuis o Voltaire, además del mejor conocido Bentham). Enlazar con esas tradiciones minoritarias nos permitirá quizá esquivar algunos de los peligros que acechan a los esfuerzos emancipatorios contemporáneos, pues "corregir no es destruir. La crítica feminista al sesgo androcéntrico de la ciencia no ha de llevar a una deslegitimación de la razón. Erosionar las bases ilustradas de la Modernidad sin distinción de sus componentes prepara el terreno al retorno de las cadenas. El sueño de la razón produce monstruos. Cuando sobrevenga el cansancio ante los discursos ininteligibles de algunos posmodernos que ocultan el vacío conceptual tras la proliferación de las palabras, cuando las mentes hayan perdido el entrenamiento del pensar, agotadas por los vanos intentos de encontrar alimento intelectual donde no lo había, allí estarán esperando los predicadores con textos simples e inapelables que dan respuesta segura a toda pregunta sobre la conducta moral y el sentido de la vida. El viejo desierto patriarcal aguarda tras la niebla del relativismo farragoso." (p. 432).

Los temas tratados son numerosos, y van desvelándose en su articulación mutua con finura de análisis y las dosis necesarias de erudición (nunca gratuita): la diversidad conceptual y política de los ecofeminismos, la ambigüedad de los discursos sobre la transgresión que han proliferado en los decenios últimos, la liberación auténtica de Eros en la "sociedad del riesgo", la ciudadanía ecológica en clave ecofeminista, la crítica del androcentrismo y el productivismo en economía desde las éticas del cuidado, la orientación de una educación ambiental que supere sus actuales carencias, cómo evitar las trampas del multiculturalismo desde la interculturalidad, en qué medida puede interpretarse el activismo ecologista y animalista de muchas mujeres como una suerte de "huelga de celo" al patriarcado… Acompañemos la pasión de la autora, ya hacia el final de su largo e inteligente discurso: "Huérfanos de guías providenciales y despojados de coartadas teleológicas, descubrimos nuestra insignificancia en la infinitud del cosmos. En el universo desencantado por la ciencia, la técnica y la filosofía, sólo una mirada empática hacia humanos y no humanos puede rescatarnos del nihilismo. No somos los únicos seres arrojados a cruel vorágine del devenir, poseemos el privilegio de conceptualizarlo pero no la exclusividad de vivirlo. El materialismo filosófico del Siglo de las Luces incluyó la consideración moral hacia todos los seres vivos capaces de sufrir. Al franquear los límites de nuestra especie, daba un primer paso hacia las éticas ecológicas contemporáneas. Vemos, pues,

que esta evolución de la ética no sólo es compatible con el espíritu ilustrado, sino que pertenece a su misma historia, bien es verdad que, como fuera el caso del feminismo, en tanto pensamiento minoritario…" (p. 433)

*Jorge Riechmann*

**Quondam, Amedeo**, *El discurso cortesano*, Edición e introducción de Eduardo Torres Corominas. Colección *La Corte en Europa*, vol. 11, Madrid, Ediciones Polifemo, 2013, 462 pp.

Amedeo Quondam, Catedrático de Italianística en la Universitá degli Studi di Roma «La Sapienza», y el Instituto Universitario «La Corte en Europa» de la Universidad Autónoma de Madrid nos regalaron a finales del año pasado este libro excelente, que tiene visos de convertirse en una referencia obligada en el campo de los estudios sobre la cultura clasicista y que supone una aportación sobresaliente a la comprensión del papel desempeñado por la filosofía práctica, entre otras artes liberales, en las sociedades del Antiguo Régimen durante los siglos XV y XVI. Quondam ha sabido ver con una lucidez encomiable y exponer con un estilo elegante y ágil el vínculo trabado en ese período entre la difusión de los modelos de *institutio* humanista y la transformación de la «forma de vida» cortesana, desplazando así tesis anteriores que ubicaban dicha metamorfosis en la pretendida *grandeur* de las costumbres versallescas. Para él, por el contrario, resulta decisivo en ese proceso el *exemplum* de la corte de Urbino –al que se dedican aquí varios ensayos imprescindibles– retratado por Baldassarre Castiglione en su *Libro del cortesano* de 1528, capaz de convertirse en toda Europa en el código canónico del *habitus* virtuoso de la «cortesanía»: un arte del comportamiento y del buen juicio, una «segunda naturaleza», según nuestro autor, surgida *ex novo* que, unida a la recepción del petrarquismo italiano, modificaría para siempre, y como siempre, esto es, conforme al sueño y a la recreación de la *pristina forma* grecorromana, la tipología cultural moderna.

A partir de lo que él denomina el «sistema de la gracia» de la sociabilidad cortesana, Quondam pone a la luz la trama simbólica y axiológica, ética y estética, de las prácticas discursivas de los nuevos *geltiluomini* del Cinquecento, y muestra cómo su liberal economía, ligada a la nueva *ratio* del dispendio honorable, supo hacer valer su lógica del don en la configuración de un nuevo ideal antropológico: el distinguido «hombre de palacio», susceptible de recibir honores e instruido por una «civil conversación» cuyos intercambios de argumentos habían de sucederse –tal era el patrón estatuido– con la misma prodigalidad y abundancia, con la misma justa medida que prescribía la moral del gasto apropiado y sus modernas virtudes (*beneficentia*, *magnificentia*, *splendor* y *conviventia*, tal como rezaban los títulos de los célebres tratados publicados por Giovanni Pontano en 1498, a los que Quondam dedica aquí un ensayo capital).

A su vez, nuestro autor delinea el entramado de técnicas de la *convenientia* y de la *homología* que se añadió entonces a la tópica del gobierno del alma de la ética clásica para posibilitar la fusión del *galateo* con el *ordo* y la *norma* de los *studia humanitatis*. El texto muestra de ese modo el esfuerzo de los humanistas por elaborar una imagen paradigmática de sujeto (más *eikón* que *eîdos*) que

ciñese en corto la individuación del *bellator* medieval, su desproporción y su rusticidad. El noble guerrero, apegado antaño a la rudeza de la vida castrense y a la desmesura del *compagnonnage*, era inducido hogaño a encarnar las buenas maneras del caballero «civil», embutido de citas, sentencias, *auctoritates* y *exempla* aportados por la frecuentación de la cultura escrita. Quondam señala la importancia de textos poco atendidos como *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae* de Pier Paolo Vergerio o *De educatione* de Antonio de Ferrariis llamado el Galateo en el desarrollo de una pedagogía general que trasladó el equilibrio de la armonía renacentista y el buen sentido y el decoro de sus formas a la subjetividad del joven aristócrata llamado en un futuro a evidenciar los frutos de esa docencia en su cuidado de sí y de los otros, bien como príncipe, bien como ministro o magistrado, bien sin más como *pater familias* o «gentil cortesano» honorable. Para ello, para su *perfección*, el *palatinus* no sólo debía encarnar ejemplarmente el emblema de su linaje, sino practicar las *bonae artes*, la docta lectura de los antiguos y la aguda escritura de los modernos, y todo ello con tal dominio que no se dejase ver el trabajo, la *fatica* de la que hablaba Castiglione, sino la desenvoltura, la *sprezzatura* de quien había hecho suyas las letras de tal modo que cada una de sus acciones, cada prueba de su ingenio, cada movimiento de su pluma parecieran estar investidos de una *gratia* proveniente no ya de la majestad trascendente representada por el *princeps*, no solamente de su *potestas* vicaria, sino del parecer de los otros miembros de la Corte, de su necesaria alabanza.

*El discurso cortesano* narra, por tanto, la génesis de lo que más tarde se denominará «sociedad civil», de muchas de sus prácticas e instituciones, de sus usos inconscientes. Pone de manifiesto la raigambre de nuestros sistemas educativos, de nuestra sensibilidad por el gusto y la estética del lujo, de muchas de nuestras formas contemporáneas de subjetivación, e indica también las pérdidas, las derivas semánticas, el diferente modo en que sigue declinándose hoy en día la presunta «regula universalissima» de la arcana corte, su *grazia*, su aparente descuido y su ajustada *mediocrità*. Cuenta cómo la Italia moderna, dominada políticamente por potencias extranjeras, trató de persuadir a la Europa del Emperador Carlos V de la superioridad de su *forma*, legítima heredera de la *norma* clásica, y cómo buscó conquistar culturalmente, al igual que la antigua Grecia en su trato con Roma, las voluntades de los señores españoles y franceses, imbuidos aún de religiosidad gótica («bárbara» a los ojos del Galateo) y ajenos a las bondades de la naciente *res publica* literaria.

En lo que respecta a los intereses más inmediatos de nuestra revista, Quondam subraya el influjo de la Italia aragonesa en la diseminación de esa nueva gramática del alma humanista, y, sobre todo, permite poner en contexto de manera magistral la apropiación de la *paideía* erasmiana en la península ibérica, al igual que obras clave como el *Libro de motes de damas y caballeros*, de Luis de Milán, editado en Valencia en 1535, o el *Libro intitulado El Cortesano*, del mismo autor, publicado en 1561, que sólo cobran pleno sentido, a su juicio, junto al architexto de Castiglione.

Por último, es menester reseñar que uno de los protagonistas destacados de este trabajo es el siempre elocuente fray Antonio de Guevara, a quien se dedica un buen número de páginas, mostrando igualmente su sintonía con la nomología

de la *civilità* articulada por el diplomático de Mantua. Quondam se detiene por extenso a comentar el *Libro del emperador Marco Aurelio con el relox de príncipes*, publicado en Valladolid en 1529, sólo un año después de *El cortesano* (adviértase, no obstante, que una edición previa del *Libro áureo*, no advertida por Quondam, había aparecido un año antes en la ciudad de Sevilla). Se hace aquí mención del extraordinario éxito del franciscano en Italia, Inglaterra y Francia, de las numerosísimas ediciones de las que gozó en estos y otros países europeos durante los siglos XVI y XVII, a pesar del desproporcionado grosor del volumen, que lo convertía en un *codex* casi inmanejable, y se apunta la relevancia política que adquirió de inmediato, al estar escrito por el predicador e historiador oficial del Emperador, quien tenía cometidos señalados en el aparato del Estado. Guevara evidencia el interés de Carlos V por unir su figura a la de Marco Aurelio, a la forma de vida filosófica del antiguo emperador estoico, adaptada ahora, glosada, comentada y no poco tergiversada para servir de apoyo a la moderna educación de los príncipes cristianos, en clara conexión con el *speculum* de la moralidad erasmiana. Su libro es clave para comprender tanto la centralidad de la historia como *magistra vitae* en aquel período, la búsqueda *ab antiquo* de la cristiandad, como para ver ejemplificado de forma magistral el tema del *contemptus mundi*, del proceso de degradación continua de la naturaleza humana desde el paraíso edénico o desde la edad de oro, según los casos, hasta la miseria inmunda del presente teatro de la *vanitas*, tal como decreta Guevara, anticipando motivos que serán más caros al Barroco. Para Quondam, el franciscano compone un *oratorium* inmenso sobre el tiempo destructor, un colosal «libro de horas» para aquellos que, rodeados por la ruindad y el pecado de su condición, deseen volver a vivir civilmente, incorporando las máximas, los avisos y los proverbios enunciados en su *Relox*, y ahí es justamente donde se deja ver su parecido de familia con los lugares comunes y la máquina del buen sentido de Castiglione. Según Quondam, así sucederá siempre en Guevara, incluso en el adiós de su «sermón» *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, publicado en 1539, más de una década después, en la ciudad de Valladolid. Pese a volver a traer a escena el referente arquetípico de la vida bucólica y solitaria del campo, en contraste con la excesiva *curiositas* de la ciudad palaciega, Guevara estaría tratando de salvar en este libro la posibilidad de actuar con dignidad e incluso heroicidad en la casa del rey, como evidencia el *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* publicado junto con el *Menosprecio* ese mismo año, *remedium* contra la mentira estructural del hábitat de la representación y sus máscaras que sabrá proveer de recursos honrados a aquellos virtuosos que aún estimen su honor, y que tal vez precisen por ello ser igualmente apreciados, lo que constituye una nueva referencia al *tópos* de la *approbatio* de Castiglione.

No quisiéramos dejar de nombrar, por último, otros dos importantes trabajos incluidos en la compilación, que hacen aún más interesante si cabe este libro de Amedeo Quondam, que esperamos sea el preludio de nuevas traducciones de su ingente producción: «Del hombre ocurrente al hombre de ingenio. Apuntes sobre las raíces cómicas de Europa», que recorre la bibliografía de la época sobre la retórica *de ridiculis* y el arte del recreo deleitoso (Bracciolini, Arlotto, Cornazzano, Carbone, etc.), y «El cortesano, la

corte y el príncipe. Retratos verdaderos y retratos virtuales», en el que se estudia la iconografía libresca empleada por el duque Federico de Montefeltro en los retratos que encargó a lo largo de su vida, y donde se deja ver, por cierto, la participación del palentino Pedro Berruguete, en colaboración con Justo de Gante en torno a 1480, en un retrato excepcional de Montefeltro y su desafortunado hijo Guidobaldo en el *studiolo* del Palacio Ducal de Urbino, epítome de la *translatio imperii* del discurso cortesano.

*Gabriel Aranzueque*

**Riechmann, Jorge**, *Tratar de comprender,* Quito, Editorial IAEN, 2013, 272 pp.

Jorge Riechmann es, además de profesor de filosofía moral, poeta, ensayista y traductor. A pesar de su juventud (1962) tiene ya una considerable obra compuesta por varias decenas de ensayos sobre cuestiones de ecología política y pensamiento ecológico, el último de los cuales es *Un buen encaje en los ecosistemas* (segunda edición revisada de *Biomímesis*, Ediciones de la Catarata, Madrid 2014). También ha escrito un considerable número de poemarios que cabría inscribir en lo que se ha denominado "poesía de la conciencia. Sobre esta dimensión de su obra acaba de aparecer un completo estudio sobre su obra poética elaborado por Alberto García de Teresa, con el título *Para no ceder a la hipnosis. Crítica y revelación en la poesía de Jorge Riechmann* (Madrid, UNED, 2014).

El libro que reseñamos aquí tiene, entre otros, el mérito de haber sido publicado en Quito, en el Instituto de Altos Estudios Nacionales. Lleva, además, una dedicatoria a dos relevantes figuras del pensamiento español ya desaparecidas, Manuel Sacristán, fundador de la perspectiva ecomarxista en España, de quien Riechmann fue discípulo, y Francisco Fernández Buey, de quien, además de amigo, Riechmann fue colaborador. Efectivamente, ambos escribieron varias obras juntos y lucharon durante años en el mismo frente por la construcción del ecosocialismo, es decir, un nuevo humanismo no antropocéntrico que, además de combatir las bases en las que se fundamenta este capitalismo salvaje en el que estamos inmersos, no busca colocar el animal humano como centro de todo lo que existe, sino que sabe que no es posible pensar al hombre si no es en interacción con su entorno.

*Tratar de comprender* –nombre que lleva, también, el nombre del blog del profesor Riechman– busca que tomemos conciencia sobre las agresiones a nuestro planeta y de cómo la ética no puede quedar circunscrita exclusivamente a la búsqueda de la buena convivencia entre los ciudadanos sino que debe extenderse al ámbito de nuestra relación con la naturaleza, sin dejar excluidos, tampoco, a los animales no humanos. La ética ecosocialista que se plantea en estos ensayos nos abre la puerta a nuevos valores como, por ejemplo, la responsabilidad, entendida como hacerse cargo de las consecuencias o la autocontención.

Es evidente que formamos parte de un todo –no hace falta ser un místico para intuirlo–, del que nos hemos ido desprendiendo a lo largo de la historia hasta llegar a una situación cada vez más desesperada en todos los ámbitos: ecológico, social, económico, político, energético, etc. A lo largo de los diez ensayos que componen el libro, el profesor Riechmann nos va dando pistas muy lúcidas

para poder volver a reintegrarnos a ese todo y salir airosos de "Este siglo de la Gran Prueba" (así se titula también este reciente ensayo suyo publicado por Baile del Sol, Tegueste, Tenerife, 2013), para lo cual se necesita –como apunta en la presentación– "un marxismo sin productivismo, y un ecologismo sin ilusiones acerca de los supuestos capitalismos verdes". Especial interés tiene uno de los trabajos dedicados a la ecología de Marx y Engels donde, siguiendo la línea trazada, en primer lugar, por su maestro Manuel Sacristán y continuada luego por su amigo Fernández Buey, nos muestra la faceta ecológica de la obra de los fundadores del marxismo. No menos interesante es otro de los ensayos titulado "¿Pueden un socialista o una comunista del siglo XXI no ser vegetarianos?" donde denuncia sin tapujos los hábitos de consumo que implican el sufrimiento y el sacrificio de los animales no humanos y que, a su vez, tienen un impacto muy negativo en la salud, en el medio ambiente y, lo que es peor, en el acceso a los alimentos de buena parte de los habitantes de la Tierra. El libro se completa con una utilísima bibliografía para quien quiera ampliar los temas abordados en los ensayos.

De lo que trata, en definitiva, este libro es de superar la fractura, no solo entre la naturaleza y el hombre, sino entre los propios humanos, para construir lo que Fernández Buey llamó una "conciencia de especie". Y, para ello, es necesario plantear, como nos dice el profesor Riechmann, nuevas reglas de juego, tanto para la economía como para la relación entre seres humanos y naturaleza.

Un libro, sin duda, muy valioso no solo por el rigor con el que está escrito sino porque trata sobre cuestiones que tienen que ver con nuestra propia existencia y la de nuestro planeta. Un libro, sin duda, imprescindible porque nos muestra, sin tapujos, la verdadera cara del capitalismo y del neoliberalismo.

*Marta Nogueroles Jové*

**Rivera García, Antonio y Villacañas Berlanga, José Luis (eds.),** *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*, Murcia, Edit.um, 2013, 302 pp.

Entre los años 1980 y 2003, Gonzalo Díaz publicó una obra monumental titulada *Hombres y documentos de la filosofía española*. En sus siete volúmenes (aparecieron, sucesivamente, en los años 1980, 1983, 1988, 1991, 1995, 1998 y 2003) el investigador fue encontrando una ingente cantidad de bibliografía e información biográfica de todos aquellos autores que hoy consideramos "filósofos españoles", y esta labor supuso una de las mayores aportaciones en el campo de la investigación filosófica de finales del siglo XX.

Diez años después de la aparición del séptimo y último volumen lo hace *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española*, un libro-homenaje tanto al autor como a su obra. Esta categorización, sin embargo, no ha de confundirnos: de los doce artículos que conforman el texto, sólo en los dos primeros (*El centro de documentación Gonzalo Díaz y María Dolores Abad en la Biblioteca Saavedra Fajardo* y *Gonzalo Díaz: su aportación a la filosofía española*) nos encontraremos con algo semejante a una loa del autor. En ellos, Miguel Andújar Miñarro y Juana Sánchez-Gey Venegas nos ofrecen información sobre la vida del propio Gonzalo Díaz y sobre el archivo de la Biblioteca Saavedra Fajardo que lleva su nombre. Cabe notar la importancia de este centro

de documentación en el conjunto del libro, ya que la mayoría de artículos que lo componen harán referencia –a veces en numerosas ocasiones– a él. Esta última observación nos permite ver, en términos generales, cómo el empleo de las llamadas nuevas tecnologías va encontrando su lugar en el ámbito de la investigación en humanidades, especialmente en filosofía; y, en términos más particulares, la creciente riqueza bio-bibliográfica que ofrece el portal Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (www.saavedrafajardo.org).

Los otros diez artículos que aparecen en *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española* pretenden rendir homenaje al autor de una manera diferente. Así, lo que en su totalidad los mueve es el anhelo por inspeccionar y recorrer la historiografía filosófica española a través del estudio de algunos de sus puntos nucleares. En este sentido, podemos diferenciar fundamentalmente dos tipos de estudios: los que se centran en un autor concreto (Juan de Lucena, el Bachiller Sabuco, Antonio Rubio, Uriel da Costa o Eduardo Nicol) y los que prefieren ahondar en corrientes o conceptualizaciones (el concepto de "rey" en las *Partidas* de Alfonso X, la educación en torno al liberalismo en las Cortes de Cádiz, los afrancesados o una investigación a propósito de una gnosis española que habría ido formándose desde Menéndez Pelayo hasta María Zambrano). Ordenados de manera cronológica, disponemos de una serie de textos que abordan un amplio abanico de épocas, dando la posibilidad de recorrer casi ocho siglos de filosofía española.

Que estamos ante un libro que homenajea a *Hombres y documentos de la filosofía española* resulta evidente en la medida en que en varios de los artículos ofrecidos se presentan como intentos de reconstrucción biográfica. En este sentido, resultan particularmente notables los textos firmados por José Luis Villacañas (*Sombra y fantasma. Juan de Lucena como testigo*), Domingo Henares (*Nueva Filosofía del Bachiller Sabuco*) y Fernando Rodríguez de la Torre (*El filósofo rodense Antonio Rubio, S. J.*). En ellos hay un núcleo fundamental: la determinación, precisamente, de quiénes eran Juan de Lucena y el Bachiller Sabuco, o la prueba de que Antonio Rubio procedía, efectivamente, de la localidad albaceteña de La Roda (y no, como algunos han sugerido, de Rueda, en la provincia de Valladolid). El guiño a los volúmenes de Gonzalo Díaz, en este caso, resulta patente.

En lo que respecta al segundo tipo de estudios, los que se centran en conceptos o corrientes, encontraremos, en general, artículos un tanto más arriesgados, defendiéndose en ellos posturas poco consideradas hasta ahora. En este sentido, y a modo de ejemplo, podemos destacar *Ensayo sobre los afrancesados*, de Javier López Alós, donde el autor sostendrá que «si de alguien cabe predicar su absolutismo es precisamente de los afrancesados», en contra de la opinión de Artola (p. 194).

Independientemente del contenido de los textos, un último punto a destacar de esta compilación es la abundancia de documentación que ofrece. En este sentido, no sólo nos encontraremos con el aparato crítico habitual, citado a pie de página, que corresponde a los trabajos académicos, sino que podemos apreciar la presencia de una ingente cantidad de documentos que no sólo sustentan las tesis defendidas por los autores, sino que pueden servir de apoyo para investigaciones futuras a propósito de estos temas. En este aspecto, son dignas de mención

las cartas de Andrés Cobos y David G. Bacca que ofrecen José Luis Mora, Marta Nogueroles Jové y Soledad de Andrés; los documentos que acreditan la autoría por parte del Bachiller Sabuco de la *Nueva Filosofía* y cómo cedió los derechos a su hija Oliva; o la pormenorizada catalogación de las obras de Antonio Rubio, que incluye numerosos estudios monográficos al respecto.

En definitiva, *Gonzalo Díaz y el archivo de la filosofía española* nos ofrece una visión panorámica de los últimos ocho siglos de filosofía española, haciendo calas en distintos periodos y autores, y permitiendo una doble aproximación: tanto la del investigador que esté dispuesto a hacerse con una interesante recolección de documentos y tesis, como la del novel en el ámbito de la filosofía española que pretenda dar sus primeros pasos, apoyándose en bibliografía primaria y secundaria, en el mundo apasionante del pensamiento hispánico.

*Rodolfo Gutiérrez Simón*

**Roberts, Stephen and Sharman, Adam,** *1812 Echoes. The Cadiz Constitution in Hispanic History, Culture and Politics,* Cambridge Scholars Publishing, 2013, 455 pp.

Casi imposible dar noticia tan completa como requerirían los méritos de esta mirada británica sobre la Constitución gaditana de 1812, que tanto interés suscitó en Inglaterra por buenas razones pues no se olvide que Inglaterra y España eran aliados en el conflicto que les enfrentó a la Francia napoleónica. También porque a Inglaterra se dirigió una parte importante de los españoles que se vieron obligados a salir tras finalizar –cuando no antes de que terminara– la llamada guerra de Independencia que escondía, en su seno, una guerra civil como el propio exilio probó.

Al celebrarse el bicentenario de "La Pepa" tuvo lugar en la Universidad de Nottingham un Congreso –*Conference*– los días 23-25 de marzo de 2012 (cuatro días después del famoso 19 de marzo de 1812 como hacen notar sus editores con la precisión propia de la cultura que crece a la sombra del *Big Ben*) conjuntamente con una exposición que recogía material, libros, panfletos, reproducciones pictóricas, etc. que habían sido preparados en Madrid y en otras ciudades europeas desde años atrás. Esas celebraciones son la base del libro publicado el año pasado en una edición elegante, muy cuidada, en la que no faltan ni la noticia sobre los autores ni un buen índice onomástico.

Mas esta referencia al origen del libro no debe predisponer a considerarlo como de compromiso o un simple agregado de capítulos pues es, por el contrario, un libro comprometido. Hablamos de un libro en el pleno sentido de la unidad interna del mismo y de una obra densa y muy homogénea en la que se nota la orientación férrea de sus editores por mantener la coherencia y la idea de hacer una monografía muy sólida.

El libro está dividido en tres partes, muy bien planificadas, que contienen veintiún capítulos ordenados y numerados del primero al último y no atendiendo a la parte en que se encuentran. Considero que es una propuesta consciente y responde a la idea de continuidad entre el contexto histórico, cultural, literario y político de los textos que componen la primera parte con las otras dos dedicadas a las lecturas literarias, la segunda; y la influencia en constituciones posteriores, la tercera.

Los capítulos de la primera parte proporcionan al lector todos los elementos necesarios para la compresión de lo que significó aquella constitución de tanto interés en cada uno de los apartados: Luces, Religión, Política, Estado, cuanto corta vigencia inicial por las tensiones a que fue sometida. Pero esta es la lección que se desprende del libro al aproximarse a una Constitución cuyo espíritu ha sobrevolado permanentemente la historia de la España liberal hasta la Constitución de 1978. Es lógico, pues, que los últimos capítulos estén dedicados a la España democrática, incluida una entrevista magnífica, mantenida por Stephen Roberts y María José Martínez con el político del PSOE, Alfonso Guerra, uno de los actores del *backstage* que una empresa de estas dimensiones siempre requiere. La idea del "efecto retardado" o de las energías históricas mejores que en un momento dado quedan por desarrollar y deben ser aprovechadas en momentos posteriores es, sin duda, un reconocimiento por parte de todos los autores, excelentes hispanistas, a las minorías que siempre ha habido en España, capaces de sintonizar con la mejor Europa y mantener abiertas las conciencias, o, como dijo Pérez Galdós muy gráficamente en el prólogo al libro de Salaverría *Vieja España*, "desatarlas".

La primera parte contiene, como decíamos, ocho capítulos que cubren un amplio espectro ideológico y cultural en torno a la Constitución: el análisis de las tensiones entre Absolutismo y Liberalismo, Ilustración y antiilustración, junto con el papel de la religión y la iglesia que, sin duda, frente a las Luces constituyen el núcleo imprescindible para valorar las luces y las sombras de aquella Constitución, pensada al lado del Guadalquivir y desarrollada casi en la punta más sureña de la Península Ibérica, no lejos de Gibraltar cuyo enclave jugó un papel logístico más importante del señalado generalmente en España y que este libro pone de manifiesto. Al fondo de estos estudios la construcción del Estado, como se pone de manifiesto en el texto de Adam Sharman, quien toma las ideas de Hegel como contrapunto.

Son de especial interés, para un lector español, los capítulos en que se analizan las amistades de intelectuales españoles e ingleses, los casos de Jovellanos y Lord Holland, y la evolución de José María Blanco White, un autoexiliado en la temprana fecha de 1810 cuyo periódico *El Español*, incluyendo críticas a reaccionarios y revolucionarios, llegó pronto a Cádiz con la consiguiente repercusión. Y se incorpora un capítulo realmente interesante: el que da cuenta de las actividades de los refugiados españoles en la *City* hasta sus regresos temporales a España en 1820 y en 1834 o con el traslado de bastantes de ellos, más tarde, a Francia o a las repúblicas americanas, algunos de cuyos líderes pasaron tiempo, también, en las Islas Británicas. Es una de las cuestiones más interesantes del libro: el desplazamiento del foco de cualquier atisbo de casticismo a la visión periférica, mas no ajena de un texto político y un tiempo a los que Inglaterra no fue ajena en absoluto.

Se incluye en esta parte un estudio –junto a los tres que firman autores españoles–, que se diferencia en parte del resto, al dedicarse a analizar el discurso interno de la Constitución en el marco de sus relaciones con aspectos concomitantes. El profesor Albaladejo divide su propuesta en varios apartados que permiten seguir con nitidez su propuesta al mostrar la constitución, no como un tex-

to cerrado sino como reflejo de muchos "ecos": desde el preámbulo de Argüelles que tendría unidad propia hasta los discursos intermedios en los debates, incluidos los metadiscursos. Todos ellos conforman círculos que se entrelazan. En este sentido, es muy pertinente su referencia al que fue discurso sobre la abolición de la esclavitud que sería retomado por Blanco White en su *Bosquejo del comercio de esclavos y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política y cristianamente (*Londres, 1814), apenas dos años después, con una información precisa sobre los mecanismos de funcionamiento del mercado y su necesaria erradicación. El firmado por Jordi Roca Vernet sobre la presencia catalana durante el trienio liberal, seguramente alcanza mayor interés en estos momentos en que se debate de nuevo la representación de la soberanía.

La segunda parte contiene cinco capítulos que dan cuenta de la simbolización de la Constitución gaditana a través del arte, incluyendo la propia Exposición realizada con motivo del Congreso de Nottingham. Desde la pintura hasta el teatro pasando por la novela o el cine, se ofrece una muestra muy interesante del papel desempeñado por la pintura, el cine o la literatura en la construcción de los mitos nacionales. Especialmente sugerente es esa lectura a contraluz que propone Stephen Roberts y que va de adelante hacia atrás, entre el film de Luis de Lucía, *Lola la piconera* (1952), basado en la obra de José María Pemán, *Cuando las Cortes de Cádiz* (1934) y el *Cádiz* (1874*)* de Pérez Galdós. Esta visión antropológica en torno a la relación entre cultura popular –pueblo– y soberanía, con el reaccionario Padre Alvarado poniendo el contrapunto del discurso frente a la acción del bravo soldado Otero para sostener la idea de la *cultural populism* y no *popular sovereignty* queda patente como un retroceso frente a la propuesta galdosiana cuya novela "shows the noble *pueblo* of Cadiz observing, participating in, and clearly celebrating the opening of the Cortes". Muy lúcida esta contraposición pues en torno a la idea de pueblo se ha dirimido una buena parte de la historia de España.

Los ocho capítulos de la tercera parte están dedicados a mostrar el significado de constituciones posteriores en el mundo hispánico, señalando la influencia que en ellas ha tenido aquella que nació en 1812. Se incluyen aquí estudios sobre la Nueva Granada y Venezuela, sobre Colombia (Cúcuta, 1821); sobre Argentina (en torno a 1860-1862 cuando se produce la unificación de la República); y sobre los casos de México en la segunda mitad del siglo XIX y de Cuba. Por lo que a España se refiere, hay un capítulo dedicado a la Constitución de 1931 y la extensa entrevista realizada a Alfonso Guerra, ya mencionada, en que se da cuenta de la "intrahistoria" de su confección y aprobación con comentarios y reflexiones sobre el ambiente, las personas que intervinieron, el momento histórico en que se confeccionó, etc. etc. también sobre algunos silencios o interpretaciones personales de un momento de la historia de España, tan singular como difícil. Sin duda, un testimonio muy valioso que debe ser leído con atención.

Cierra el libro un capítulo de Paul Kennedy, profesor en la Universidad de Bath, en que habla de las reformas que esta constitución ha tenido al hilo de la crisis económica . Termina con una reflexión digna de tenerse en cuenta tras señalar la que considera con razón "irónica", utilizada esta palabra en el muy

noble de la tradición británica para señalar indirectamente las "vueltas que da la historia". Cierra muy atinadamente con esta reflexión y con ella el libro: "Further proposals to amend the Constitution in a federalist direction may provide a solution to this issue of growing regionalist demands, which, after the economic crisis itself, constitute the most important challenge facing Spain in the second decade of the twenty-first century. It is therefore to be hoped that the next major amendment of the Constitution does not have to wait as long as the first one carried out by Zapatero in 2011. It is also desirable that it not be carried out with the haste displayed on that occasion, which ultimately reflected badly on the state of democracy in both Spain and the EU" (pp. 406-407).

Con seguridad este libro es un canto a los intentos de quienes, a lo largo de la historia moderna, y más concretamente a los que soñaron y realizaron la Constitución de 1812 y a los que han ido haciendo lo propio con aquellas que pueden ser consideradas sus hijas y nietas. Todos pertenecen a la misma tradición que ha consistido en poner la economía al servicio de la política, la política al servicio de la moral y esta, una vez liberada de dogmas, dejarla vinculada a la conciencia como la facultad que nos hace ser hombres. Hombres libres, claro está. Hay una tradición británica que ha defendido estas ideas desde hace mucho tiempo. Que el grupo de hispanistas que ha diseñado el libro vea España con estos mismos ojos proyecta una idea, basada en la historia y no menos en el futuro, que es una esperanza para esta parte de la Unión Europea que es España.

*José Luis Mora García*

**Rovira Gaspar, María del Carmen**, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. Prólogo de Aureliano Ortega. Universidad de Guanajuato, 2013, 213 pp.

Tiene el lector, en sus manos, un libro deslumbrante por el contenido de los textos rescatados, gracias a la investigación duradera y constante de la Dra. Carmen Rovira a quien tanto debe el pensamiento mexicano y, por extensión, el pensamiento americano y español. Llega a ellos este lector, erudito o simplemente curioso, a través de una exhaustiva introducción, tan documentada como comprometida, desarrollada a través de casi cien páginas que presentan una faceta bien poco conocida de la historia de la filosofía mexicana durante las décadas en que se conformó la identidad del nuevo Estado-Nación, desde 1820 hasta el triunfo del liberalismo en 1854 y la Constitución de 1857, poco antes de la reforma de Benito Juárez. Tras esa introducción, el lector se encuentra con el análisis de dos textos desconcertantes, uno de cada autor, bien diferentes entre sí, imprescindibles pero coincidentes en los objetivos, para conocer uno de los soportes que no quiso renunciar a estar presente en la configuración del joven Estado. Carmen Rovira ha optado por calificarlos de utópicos, marcando las diferencias con la naturaleza del género que en Europa dio nombre a un pensamiento proyectado a un mundo originario, creado mediante la imaginación o casi la fantasía y que conocemos como Utopía. La propuesta de la profesora Carmen Rovira, bien señalada en el prólogo que antecede al libro y que se debe a la pluma del profesor Aureliano Ortega, es mantener esta denominación para hablar de un pensamiento que pre-

tende ser anticipador y funcionalmente activo en la construcción de una sociedad que aspira a tener una dimensión cosmopolita. Así pues, aquí no hay remisión a ningún otro plano que nos obligue a salir de la historia pues o es la especie humana la que debe triunfar o es el ser humano el que ha recibido la capacidad de ejercer de providencia de la propia historia. La clave entre la presentación del discurso y su operatividad está en el "desfase" bien subrayado por Aureliano y que, luego, queda bien patente en la propuesta de Carmen Rovira. Alguna vez he escrito que España es un país de efectos diferidos como manera de explicar que los mejores deseos toman tiempo hasta que se realizan y que ello exige estar atentos para que no se malogren o se vean sujetos a fuerzas reaccionarias. Parece valer este juicio, también, para México.

Este concepto, "desfase", me parece más interesante y preciso. Efectivamente, las utopías mexicanas del clérigo Severo Maldonado, desarrollada en *El triunfo de la especie humana sobre los Campos Elisios del Anahuac* (Guadalajara, 1830) y la del polifacético, hombre de ciencias y letras, Juan Nepomuceno, en el *Catecismo de la Providencialidad del hombre deducido de los sentimientos de religiosidad, moralidad, sociabilidad y perfectibilidad propios de la especie humana, he indicantes del destino de esta sobre la tierra* (México, 1862), del que aquí se publica una selección, ofrecen la fascinación de la brillantez en la escritura, la osadía en las propuestas sobre las que debe construirse una sociedad y la sutileza moral en la defensa de minorías (por ejemplo, de los derechos de la mujer) pero, a su vez, del olvido de los indígenas. No dudan, para ello, en tomar ideas donde creen que pueden obtener provecho: desde el viejo pensamiento clásico, pasando por el humanismo renacentista, tan presente, hasta la ilustración con preferencia a Rousseau, y la crítica frontal al papel inquisitorial de las religiones.

Juan de Olavarría publicó en España una *Memoria dirigida a S.M. sobre el medio de mejorar la condición física y moral del pueblo español* (1834) como ejemplo de que esta literatura fue común en la época al tratar de ofrecer "soluciones" a problemas que afectaban a la constitución de la propia sociedad. Que, años después, Krause tuviera asiento en la filosofía española, al tiempo que su influencia en Juan Nepomuceno también parezca clara, según muestra Carmen Rovira apoyándose en el estudio de Antolín Sánchez Cuervo, muestra bien a las claras las conexiones entre corrientes de pensamiento que buscaban fijar las bases de una fraternidad de base masónica que corrigiera la desigualdad inherente a la sociedad decimonónica y si, hablamos del "desfase", también de la nuestra.

Conocíamos a ambos autores, gracias a sendos estudios de Carmen en el volumen I de sus *Ideas Filosóficas en México*, pero esta edición de los textos originales, con la grafía de la propia publicación originaria, permite ver muchos matices que un estudio más general no es capaz de presentar.

Con la edición de estas "utopías" Carmen Rovira continúa su incansable labor por ofrecer una investigación sólida, labor de una vida, que se inició con la atención puesta en los eclécticos portugueses, que ha continuado con los jesuitas criollos del siglo XVIII, con la realización, por ella misma o impulsando otras investigaciones, le análisis de los problemas filosóficos que planteó la conquista española y los problemas de los indígenas, tal como fueron abordados por Vitoria o Bartolomé de las Casas hasta

llegar, por ahora, a este ejemplar estudio. Disponemos así de un conocimiento más completo de lo que México ha ofrecido desde un punto de vista filosófico durante los años de su formación como nación. Estos discursos dejan ver el contrapunto de un pensamiento avanzado y reaccionario, nacionalista y cosmopolita, atento a la ciencia pero sin renunciar al sustento de la religión, deseando mejorar técnicamente las condiciones de la producción pero sin renuncia a ciertos atavismos, en fin, un eclecticismo rico pero, por ello, paradójico si no contradictorio, que quizá define la "identidad" mexicana, incapaz de renunciar a cualquier realidad que tenga algo que ver con el ser humano. Son textos, pues, imprescindibles.

No conviene olvidar el compromiso mostrado por la Universidad de Guanajuato al editar este libro por cuanto viene mostrando un interés creciente en el campo del pensamiento mexicano. Buenas razones asisten a la ciudad minera para hacerlo.

*José Luis Mora García*

**Ruiz Calvente, Martín,** *D. Antonio Machado, profesor. La educación en su época y en la nuestra,* Baeza, Grupo M&T Impresores, 2014, 215 pp.

Se trata del primer libro de Martín Ruiz Calvente, aunque ya ha publicado bastantes artículos de filosofía y es participante y contribuyente asiduo de los congresos de profesores de la especialidad en Castilla La Mancha y en Andalucía. Recuerdo que durante un tiempo codirigió la revista *Alfa* de la Asociación Andaluza de Filosofía. *D. Antonio Machado, profeso*r" es, en cierta medida, uno de los frutos del grupo de trabajo la "Quinta del Mochuelo" que lleva reuniéndose mensualmente en Úbeda desde hace una década y del que se dio cuenta en la *Revista de Hispanismo* Filosófico (2011).

Estamos ante una obra que no pretende llenar ningún hueco en la erudición machadiana, sino más bien poner al alcance de un público amplio las reflexiones que suscita la vida profesoral de Machado, cómo fue su práctica docente y qué planteamiento de la educación subyace a su obra. Desde ahí hace una reflexión filosófica y coral sobre el mismo tema en la actualidad. En efecto, uno de los valores del libro es que, además del autor principal, han intervenido otros docentes. Particularmente, algunos de idiomas, una profesora jubilada inglesa, una profesora argentina, un profesor de filosofía e, incluso, Martín Ruiz Calvente no ha dudado en sacar el micrófono para entrevistar a los "usuarios" de la educación, alumnos de diferentes niveles del instituto en el que trabaja y también niños de primaria. Encontramos textos en tres idiomas, lo que realza la originalidad de esta reflexión pedagógica realizada de la mano de Machado.

El libro empieza con el estudio de la experiencia educativa del poeta. A ello se dedica la primera parte. Martín se ha documentado en profundidad sobre la trayectoria de Antonio Machado como estudiante y luego sobre su acceso a la docencia como profesor de francés, primero en Soria y luego en Baeza. Ofrece así mismo un capítulo sobre los escritos machadianos, en prosa y verso, en los que se hace alusión a la pedagogía o a la educación en general. Lo más interesante es, sin duda, la reflexión pegada al terreno que sobre los problemas cotidianos de la enseñanza realiza Martín Ruiz. No se trata de un discurso pedagógico al uso, sino de un intento por compartir experiencias

y problemas que cualquier enseñante se encuentra en su día a día, tomando pie de las vivencias del poeta sevillano. Así descubrimos que algunas deficiencias que acosan hoy a la escuela española en general parecen que son males con hondas raíces en nuestra historia social.

Dado que Machado fue profesor de francés, el autor del libro se detiene especialmente en el comentario de la pedagogía de los idiomas. A principios del siglo XX la enseñanza de francés estaba casi calcada de la del latín o el griego. Muy pocos profesores de la materia viajaban a Francia y su conocimiento de la lengua era más bien teórico. Machado estuvo en cuatro ocasiones en el vecino país, conocía la literatura pero no hizo grandes esfuerzos por aprender la lengua de una manera práctica y tampoco era ese el estilo de enseñanza en los institutos.

Hay mucha filosofía de la educación en este libro. Así, todo el capítulo 3 en el que se para revista a algunos de los poemas machadianos y a los que hace un sucinto comentario. Machado educa con la descripción romántica de los paisajes, con el valor que da a la vida rural y a las gentes del campo, con la sensibilidad estética que se despierta ante una sociedad no afectada por el desarrollismo industrial como era la Andalucía de entonces y todavía sigue siéndolo la de ahora. Sus versos contienen abundantes enseñanzas morales que llevan a implementar el famoso lema de la Ilustración. *El Viajero*, *Recuerdo infantil*, *Las moscas*, *Un criminal* son algunas de las composiciones machadianas que Ruiz Calvente comenta desde el punto de vista de la filosofía educativa que encierran. Especial peso tienen los profesores apócrifos Abel Martín y Juan de Mairena que con su Escuela de Sabiduría moral trataba de devolver al animal humano su dignidad de hombre. Aparecen los maestros de la Institución Libre de Enseñanza, Bartolomé Cossío y Giner de los Ríos, ambos muy preocupados por la educación infantil y de la España rural.

Si todo el libro está escrito de forma muy personal, este carácter se acentúa en el capítulo cuarto en el que Ruiz Calvente revisa todos los aspectos relacionados con la educación actual: sistema de selección del profesorado, formación continua, forma de vestir y autopresentación, autoridad del profesor, el tabaco en los docentes, movilidad, cargos y sueldos, evaluación de nuestro trabajo, aulas, bilingüismo…etc.

Al final hay interesantes contribuciones de Lindsay Handcock, profesora y directora de una escuela en Inglaterra, ya jubilada, que ofrece su particular perspectiva sobre la enseñanza en ese país; Amanda Lottie Pym, profesora de inglés en España; Gisela Destefanis, profesora argentina de educación especial y José Biedma López. Este último, autor de una "Sofística imaginaria" al modo machadiano muy inspirada.

En definitiva, un libro que demuestra que los profesores de filosofía en la enseñanza secundaria también existen cuando se trata de reflexionar sobre los autores señalados del pensamiento español en sentido amplio y sobre la educación.

Alguna vez deberían los legisladores educativos consultar a la base, aunque sólo fuera por curiosidad. Leer esta obra de Martín Ruiz sería un buen baño de realismo para muchos "expertos en educación" que jamás han pisado un instituto. Los profesores tenemos un grano de arena que aportar a la educación y a la filosofía desde nuestra experiencia cotidiana en las aulas.

*Ana Azanza Elío*

**Ruiz Ortiz, María**, *Pecados y vicios en la Andalucía Moderna (Siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*, Córdoba, Rubeo, 2013, 384 pp.

Existen debates que vistos bajo la perspectiva de la Historia de la Filosofía parecen cancelados y carentes de interés en nuestro presente. Aquella, dedicada a una historia interna consistente básicamente en el estudio de la historia de las conexiones entre autores y conceptos filosóficos dejando al contexto en un más que segundo plano, tiende a estudiar las ideas bajo una perspectiva egipcia, como "momias conceptuales" que decía Nietzsche, y pocas veces atiende a las apropiaciones y efectos cotidianos de las teorizaciones filosóficas. Así, se puede saber mucho respecto a tal o cual corriente o problemática filosófica, pero poco acerca de los efectos concretos que la misma pudo tener en su tiempo, y con ello, los filósofos se enrocan y se vuelven a sí mismos incapaces de contribuir a la generación de nuevos conocimientos sobre procesos históricos sobre los que tendrían bastante más que decir.

Eso ha ocurrido, y este libro multidisciplinar, escrito por una historiadora, es prueba de ello, con un debate muy importante en el seno de la modernidad filosófica española, el cual no fue otro que el que dominicos y jesuitas llevaron a cabo respecto a la relación entre la salvación, la gracia y el libre albedrío. Como es sabido, en la segunda mitad del siglo XVI, en un contexto de combate ideológico tanto contra el protestantismo como contra la filosofía política que defendía la "razón de estado", la orden dominicana tendió a defender la necesaria intervención de la gracia en la salvación del alma humana, mientras que la orden de los jesuitas defendió casi corporativamente el libre albedrío como lugar en el que anidaba la responsabilidad de la persona humana ante sus actos y ante Dios, reactualizándose un debate que ya mantuvieron Erasmo y Lutero. Así, partiendo de la defensa de la importancia del libre albedrío que realizó Luis de Molinos, autores como Gabriel Vázquez y sobre todo Francisco Suárez fundaron un sistema ético que se vino a llamar "probabilismo", el cual constituía una teorización moral adaptada a las demandas de la modernidad y que ampliaba los estrechos márgenes de la ortodoxia en el contexto de la Contrarreforma. Se trataba de una problemática ética que derivaba de otra epistemológica: la de la certeza. Así, para los probabilistas, si había duda sobre un precepto moral, era lícito inclinarse por la libertad y elegir aquella acción que contase con opiniones favorables a su favor. En su contra, el probabilismo tuvo al rigorismo y a todos aquellos hombres de Iglesia que consideraron que dicha posición fundaba una moral excesivamente laxa y de hecho, será prácticamente condenada con la bula *Sanctissimus Domine* de 1679, que canceló esa vía de moralidad para el caso español –en Francia fue duramente atacada por Blaise Pascal–.

Así que, en el siglo que transcurrió de éxito relativo de tal posición, que iba unida a la extensión y éxito paralelo de la Compañía de Jesús -que no tuvo el monopolio de tal teoría ética-, se generó una ingente literatura y tratadística en materia moral que como las *Sumas de conciencia* o los manuales de confesores ponían en marcha y aplicaban tanto la doctrina probabilista a través de la exposición de opiniones concretas en materia moral como la de los rigoristas, entrando en competición. Entre los dos polos, el del rigor y el de la laxitud, se situaban la mayoría de

ellas. Dicha literatura trataba de legislar y teorizar sobre la conducta apropiada en materia moral de todas las personas que componían la sociedad castellana aunque atendió a ciertos sectores de la población más que a otros, dependiendo mayormente de la posición social, su localización rural o urbana, y los oficios a los que se dedicaban. Pues bien, el libro que aquí se comenta realiza una auténtica panorámica de la vida cotidiana andaluza del periodo referido a través de los ojos de los moralistas y confesores de su tiempo al tener como fuente documental principal la emisión impresa moralística de los siglos XVI, XVII y XVIII. Así, frailes, confesores, teólogos, filósofos, etc. intentaron moralizar exhaustivamente a un pueblo sometido a un proceso disciplinario de eficacia relativa que combinaba la simple represión de la conducta a través del Tribunal de la Inquisición con el dominio de los fueros internos a través de la pastoral y de mecanismos como la confesión. Hay en este libro varias historias entrelazadas debido a esa atención de los planos del discurso, la representación y la realidad: una historia de los intentos de sistematización moral en el contexto de nacimiento, auge y caída del probabilismo a través de la producción de obras de carácter penitencial; una historia de las apropiaciones cotidianas –usando el concepto de apropiación en la línea de Foucault y Chartier– de esos discursos, y con ello, una historia de la vida cotidiana de la Andalucía de entonces.

El libro queda estructurado básicamente en capítulos que atienden a los diferentes pecados, errores y vicios que los moralistas atribuyeron a los diferentes oficios. Así, ofrece una perspectiva distinta a lo que uno se podía esperar si se quedase únicamente con el título: el de una historia de los pecados y vicios relacionados con la sexualidad que sin embargo aquí apenas se tratan, entre otras cosas, porque habitualmente han sido los que habitualmente han interesado a los historiadores. Sin embargo, la intervención de la moral católica fue mucho más allá de la materia sexual –que también la intervino, y exhaustivamente– y afectaba a todas las esferas, como la economía, la justicia, etc.

Dada la heterogeneidad inevitable de una sociedad estamental que contenía muchas desigualdades y donde la mayoría de los individuos estaban condenados a buscarse la vida muchas veces mediante medios poco lícitos, esa conjunción entre Iglesia y Estado, entre dogma y ley, emanaba una pluralidad de códigos que aplicaban las normas morales según el estado u oficio de los penitentes: no habría una única moral, ni siquiera una simple doble moral según el género, sino también una moral para el noble, otra para el soldado, otra del campesino u otra del artesano. Con ello, los confesores se especializaban según estados o gremio específico. El estado de mayor perfección era el religioso, seguido del estado de matrimonio, así que sobre este último se establecía un rígido control moral que alcanzó su culminación con el *De sancti matrimonii* del cordobés Tomás Sánchez. Por ejemplo, Bartolomé de Medina clasificó las faltas o errores en el seno del matrimonio en tres grupos: las relativas al contrato matrimonial, las relacionadas con el acto conyugal, y las que concernían al gobierno de la casa y la familia. En el primer caso, los errores podían derivar de saltarse los preceptos ceremoniales impuestos desde Trento tales como celebrar una boda con excesiva ostentosidad, por la vía del secuestro de la amada sin permiso paterno o por supuesto casarse sin sacerdote. Había también errores re-

lacionados con la falta de sinceridad y las promesas del matrimonio, como el caso de la impotencia, que perjudicaba la continuidad del matrimonio si persistía en el tiempo, la copulación contra natura o durante la menstruación, o el uso de medidas contraceptivas. Respecto al gobierno de la casa, pues por ejemplo su descuido por llevar una vida ligera o simplemente dedicada al cotilleo –especialmente entre las mujeres de las clases altas–, o el uso de alimentos o sustancias pecaminosas, como el chocolate.

La mayor parte del libro no obstante está dedicado a los pecados y vicios relacionados con los oficios. Así, en el capítulo dedicado a los artesanos y menestrales, María Ruiz cataloga la serie de faltas asociadas a la producción, como el engaño con las calidades (la mezcla de aleaciones baratas y la falsificación de la calidad de los metales en el oficio de los plateros cordobeses por ejemplo) o el abuso con los precios, incurriendo en pecados como la codicia. Además, era objeto de diatriba moral el carácter mecánico o liberal de esas profesiones, pues de ello dependía la gravedad del trabajo en día festivo –polémico por ejemplo en el caso de los impresores–. Los orfebres y los que se dedicaban al sector textil eran los que más literatura generaron pues eran los oficios de mayor ascendencia social, y la mayoría de sus pecados se asociaban al abuso y el engaño. Así, la representación de los sastres como truhanes que aspiraban a caballeros, llenó poesías, refraneros y chascarrillos, como aquel de Quevedo: "Ved cuáles son los sastres que es para ellos amenaza el no dejarlos entrar en el infierno". Igualmente preocuparon labores dedicadas o vinculadas con la religiosidad, tales como la de los propios orfebres –que hay que recordar que desempeñaban un oficio que el imaginario social vinculaba con los judíos– o los que elaboraban pinturas o lienzos –por ejemplo, en materia de control iconográfico–.

Igualmente, había pecados y errores propios de los profesionales liberales: médicos que falsificaban sus títulos, barberos sin preparación para desempeñar sus delicados oficios, jueces corruptos o abogados impostores, docentes falsos y sin preparación o que incluían contenidos poco piadosos, y estudiantes de moral muy relajada, constituían toda una clase media urbana muy susceptible de verse con su alma más que condenada. Y otros pecados propios de mercaderes, de tahures y casas de juego, buhoneros, etc. Especial atención recibieron también los soldados, en tanto que gentes itinerantes, mal pagados y acostumbrados a practicar abusos allí por donde pasaban, y bastante menor la recibieron los campesinos, pastores o cazadores, a los que normalmente se les atribuyó el origen de sus faltas y errores a su supuesta incapacidad intelectual. Siendo muy habitual entre ellos la blasfemia, la Iglesia trató de legislar con poco resultado su conducta indisciplinada y muy apegada a ciertas tradiciones y visiones de las cosas de origen pagano. Diatribas morales asociadas a estos temas eran las que giraban en torno a la ignorancia de los labradores, lo cual generaba polémicas entre rigoristas y laxistas acerca del grado de pecado o culpabilidad de sus errores. Esto permite diferenciar entre una moral como se ha visto heterogénea aplicada al mundo urbano, sin duda a la que más se dedicó la Iglesia, y una moral vinculada a un mundo rural que era difícil de domeñar, muchas veces porque era imposible practicar la misma política de la presencia que los administradores de lo sacro practicaron en las ciudades.

Como se ha dicho, la confesionalización y el proceso disciplinario que se disparó tras el Concilio de Trento en una España que fue representada por la Iglesia y muchas élites como un martillo de herejes buscaba la conversión de la pluralidad y diferencia de las gentes que la habitaban en una unidad cohesionada y fácilmente controlable. Sin embargo, la heterogeneidad se encontraba en el seno de una sociedad en realidad rizomática difícilmente uniformable a través de la religión y que más bien desarrolló una pluralidad de respuestas frente al hermanamiento de la Corona con la Inquisición y la disposición de la dirección de la conciencia como mecanismo de control desarrollado por los confesores y moralistas. Estas respuestas fueron múltiples y cambiantes: desde la asimilación e interiorización de sus códigos al culto a las apariencias y el desarrollo de una doble moral –una pública, otra privada–, la disidencia directa o la indisciplina crónica... de tal modo que aquel proceso tuvo una eficacia relativa. Sin embargo, su continuidad en el tiempo, su labor de siglos, consiguió que se instalase en el fuero interno de los gobernados múltiples miedos y dudas que alcanzan al presente más de lo que se suele creer: la inquisición interna de la que habló Unamuno. Así, si Bartolomé Benassar dijo una vez respecto a la Inquisición que una de sus armas principales fue la "pedagogía del miedo", también habría que hablar de toda una escuela de la escrupulosidad y de la culpa respecto al intenso trabajo que llevaron a cabo los moralistas, fieles aplicadores de doctrinas éticas de fundamento filosófico-teológico, respecto al gobierno y auto-gobierno de estas poblaciones.

*Álvaro Castro Sánchez*

**Sánchez de Andrés, Leticia y Presas, Adela (ed.)**, *Música, Ciencia y Pensamiento en España e Iberoamérica durante el siglo XX,* Madrid, Música y Musicología 1, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, 478 pp.

Como indica Begoña Lolo en la Introducción, estamos en presencia de un libro muy ambicioso científicamente pero que, a la vez, está llamado a ser el primero de una serie de trabajos que puedan contribuir a fundamentar un marco común que rompa con la separación tradicional entre los investigadores españoles e iberoamericanos en el ámbito de la musicología. La consecución de un verdadero espacio superior de investigación y de trabajo común entre todos los que utilizamos la misma lengua es una tarea urgente y que en el ámbito de los estudios musicales de todo tipo requiere de un esfuerzo sostenido. El trabajo viene avalado tanto por la calidad de las colaboraciones como por el prestigio y la seriedad de la producción anterior de las editoras, Leticia Sánchez de Andrés y Adela Presas. Leticia Sánchez de Andrés ha publicado algunas obras de referencia insoslayables como *Música para un ideal* (2009), una monografía esencial sobre las concepciones musicales del krausismo español. Es ella quien ha dirigido el proyecto de investigación "Música, Ciencia y Pensamiento" que está en el origen del libro aquí reseñado.

Las colaboraciones de este volumen aparecen divididas en tres bloques. El primero lleva como título *Discursos estéticos*, en el que se pueden encontrar reflexiones sobre las relaciones de la música con la ciencia, con la literatura, con la filosofía de López Quintás o Eugenio Trías y un repaso a algunos elementos estéticos presentes en las obras

del compositor catalán Robert Gerhard; el segundo, titulado *Nuevos aspectos de la creación musical contemporánea*, más extenso que el anterior, repasa diferentes aspectos relacionados con el arte sonoro, con la electroacústica, con la espacialización, o con la siempre presente estela de la música atonal y los retos que todavía hoy sigue planteando; el tercero de los bloques, *Identidades, ideología y cultura* es, tal vez, el más heterogéneo, ya que alberga trabajos sobre la danza en España, la crítica de ópera, las identidades musicales en dos momentos diferentes de la cultura cubana y mexicana, la huella de Wanda Landowska en España o la obra que Robert Gerhard titulaba *Flamenco* en 1943. En cada uno de estos bloques se pueden encontrar tanto trabajos de investigadores ya consolidados y sobradamente conocidos por los especialistas como otros que inician su andadura o que están consolidando en los últimos años su dedicación a la investigación. No es posible, como es obvio, reseñar cada uno de los capítulos ni mencionar a todos los autores, pero es imposible no referirse a Josep Soler, Ricardo Pinilla y Miguel Salmerón en el primer bloque; a Yvan Nommick, Carlos Villar-Taboada, Rubén López Cano y José Luis Carles en el segundo; y a Victoria Eli Rodríguez, Consuelo Carredano y Beatriz Martínez Fresno en el tercero.

Es de desear que esta iniciativa, que comienza con la publicación de este volumen, no finalice nada más comenzar como tantas veces sucede por culpa de coyunturas económicas que están trastocando muchos nobles esfuerzos de investigación y creación en los estudios de las disciplinas humanísticas. Lo logrado en los primeros años de la transición democrática española en todos los ámbitos de investigación que tienen que ver con la música y la creación sonora corre el peligro de sufrir una regresión a tiempos anteriores de la que sería muy difícil volver a salir. Este volumen es, por lo tanto, un motivo de confianza y de esperanza para todos los interesados en la investigación musicológica española e iberoamericana en un sentido amplio.

*Antonio Notario Ruiz*

**Sánchez de Andrés, Leticia**, *Pasión, desarraigo y literatura: el compositor Robert Gerhard*, Madrid, Fundación Scherzo, Antonio Machado Libros, 2013, colección Musicalia Scherzo, 617 pp.

Roberto Gerhard es, indudablemente, uno de los compositores españoles más relevantes del siglo XX, y ya solo por esta razón saludamos la aparición de esta monografía, surgida por iniciativa de Javier Alfaya, admirador y gran conocedor de la obra de Gerhard, y admirablemente concebida y escrita por Leticia Sánchez de Andrés. Pero hay además otra razón para felicitarnos por la publicación de este libro: siendo Gerhard, como resalta la autora, "el único discípulo español de Schoenberg, un músico innovador y arriesgado, pionero en muchos aspectos, polifacético y culto", es conocido únicamente por un reducido círculo de expertos, pero prácticamente ignorado por la mayor parte de los aficionados. Y, aunque en los últimos años se le han dedicado varios congresos y un buen número de artículos científicos, impulsados especialmente desde la Universidad británica de Huddersfield, hacía falta un estudio que revisara su figura y la pusiera al alcance de cualquier aficionado. En este sentido coincidimos con Alfaya cuando

afirma, en su prólogo, que "es necesario que la vida y la obra de un grandísimo compositor como él la conozcan no solo los melómanos, sino todas las personas que tienen interés por la cultura, dentro y fuera de este país".

Como revela el título, Leticia Sánchez de Andrés aborda la figura de Gerhard desde una perspectiva original: las relaciones entre música y literatura que presenta una gran parte de su producción compositiva. La elección de esta perspectiva está justificada por la propia autora en primer lugar por la imposibilidad de abordar con rigor y profundidad toda la obra de Gerhard, y en segundo lugar porque algunas de sus composiciones más relevantes están inspiradas en obras señeras de la literatura universal –de Cervantes, Shakespeare, Calderón de la Barca, Camus…-, a través de las cuales el compositor plasma sus propios ideales ideológicos y estéticos. Sin embargo, esto no significa que la autora deje al margen las obras de Gerhard no vinculadas con la literatura, ya que estas son comentadas, aunque mucho más someramente, en la primera parte del libro, dedicado a trazar un perfil biográfico del compositor.

El libro está estructurado en seis capítulos que podrían sintetizarse en tres grandes secciones: el primer capítulo, el más extenso, está dedicado a trazar un perfil biográfico del compositor; el segundo a analizar las claves ideológicas y estéticas que presiden la vida y la obra de Gerhard; y los cuatro siguientes, a comentar detalladamente sus composiciones relacionadas con la literatura: los ciclos de canciones y cantatas, los ballets, las óperas y la música incidental. Esta estructura da pie a algunas inevitables reiteraciones y movimientos de ida y vuelta, pero a cambio ofrece una clara visión, con carácter comprehensivo, de la evolución del pensamiento de Gerhard o de su concepción de algunos géneros. En todo momento nos encontramos ante una aproximación rigurosa –con extensas y completas notas explicativas a pie de página y abundantes referencias documentales– pero al mismo tiempo divulgativa. Lo único que podemos reprochar a la edición es que el índice no recoja los apartados o subepígrafes de cada capítulo y que no se incluya un índice onomástico, pero estas son cuestiones menores.

Sin quitar valor a las demás secciones, valoramos muy especialmente el esfuerzo de Leticia Sánchez de Andrés por ofrecer una biografía de Gerhard rigurosa y actualizada, elaborada a partir de una gran cantidad de datos y documentos inéditos exhumados de entre los múltiples archivos públicos y privados en los que se encuentra dispersa la documentación sobre el compositor. Los datos biográficos están en todo momento analizados en función del contexto y de la personalidad de Gerhard y vinculados con su actividad compositiva, inseparable de la vida y del pensamiento del compositor. Con su acostumbrada lucidez, la autora desmonta tópicos o ideas extendidas sobre el compositor, como su supuesta relación de amistad con Salazar, por quien Gerhard, "en el fondo, sentía cierto desprecio"; su relación con Falla, de quien probablemente el compositor esperaba obtener mucho más cuando le visitó en Granada en 1921; su complejo sentimiento catalanista, que evolucionó desde un catalanismo independentista a un antinacionalismo de corte universalista en la última etapa de su exilio británico, condicionado en parte por un fuerte sentimiento de desarraigo; o la supuesta fama de Gerhard en Inglaterra, desmentida en parte por las enormes dificultades económicas que tuvo que

afrontar durante toda su vida. En este sentido, adquiere todo su sentido el término *desarraigo* empleado por la autora en el título de esta monografía.

Es muy interesante y novedoso el capítulo dedicado a analizar la ideología y pensamiento estético de Gerhard, ya que, como afirma la autora, "en la bibliografía existente acerca de Robert Gerhard se ha pasado de puntillas acerca de sus principios ideológicos, políticos o religiosos", y estos aspectos no pueden disociarse de su actividad compositiva. Este apartado, que trata aspectos tan diversos como su vinculación con el nacionalismo catalán, su escepticismo, su defensa de la libertad y autonomía individuales o los diferentes aspectos técnico-musicales de un sistema de composición absolutamente personal, que integra elementos tan dispares como la utilización del material popular e histórico aprendido con Pedrell, las técnicas seriales fruto del magisterio de Schoenberg o su fascinación por los nuevos procedimiento electrónicos, muestra de manera especialmente clara la individualidad de Gerhard frente a la mayor parte de los compositores españoles de su época.

Los apartados dedicados a las obras de Gerhard vinculadas con la literatura (las canciones, los ballets *Ariel* y *Don Quijote*, la ópera *La Dueña*, la cantata *La Peste* o sus piezas de música incidental), aunque de extensión y profundidad desigual, plantean un fascinante acercamiento a las claves estético-ideológicas y musicales de la obra de Gerhard, plasmadas a través de sus personales acercamientos al personaje universal del Quijote, a las metáforas sobre la humanidad extraídas de las situaciones camusianas o incluso a los clichés españolistas a los que tuvo que plegarse por necesidades económicas, tratados habitualmente de manera irónica.

Coincidimos con la autora cuando, en su "Coda final", aboga por una mayor atención hacia la música de Gerhard: "La riqueza de su personalidad, su inmensa cultura (musical, científica, humanística y literaria), sus valores y su antidogmatismo, su carácter contradictorio y brutalmente sincero y, principalmente, su legado musical, en el que Gerhard abordó todos los géneros con éxito y enorme calidad (aunque con escaso reconocimiento), hacen de él un compositor enormemente atractivo, que vale la pena y conocer y, sobre todo, escuchar". Y, efectivamente, tras la lectura de esta monografía nos quedamos con ganas de escuchar, de descubrir, la música de un gran músico español y universal con el que aún tenemos una deuda pendiente.

*María Nagore Ferrer*

**Santasilia, Stefano**, *Simbolo e Corpo. A partire da Eduardo Nicol*, Napoli, Guida Editori, 2013, 110 pp.

Como indica justamente el autor en la introducción al libro que aquí reseñamos, en la última década la reflexión sobre el cuerpo humano ha alcanzado una relevancia única en la historia del Pensamiento filosófico Occidental. Con *Simbolo e Corpo* Stefano Santasilia nos introduce en esta rama de la investigación filosófico-antropológica y, como sugiere el subtítulo del libro, lo hace al hilo de la propuesta filosófica de Eduardo Nicol.

En efecto, la obra de este pensador catalán exiliado en México es el punto de partida, elegido por Santasilia, para adentrarse en la cuestión de las problemáticas relaciones entre cuerpo, expresión simbólica y comunicación, cuestión que interesó al mismo Nicol y que constituye

el núcleo de su pensamiento que, según afirma el investigador italiano, posee una marcada connotación antropológica.

El libro de Santasilia se estructura en dos partes. En la primera el estudio persigue la sutil línea que une las páginas de *Psicología de las situaciones vitales*, el primer volumen publicado por Nicol, con la que es probablemente su obra maestra, *Metafísica de la expresión*, demostrando cómo la reflexión acerca del cuerpo y su relación con la dimensión simbólica representa un momento crucial en el desarrollo del pensamiento del catalán.

Santasilia hace hincapié en la necesidad, explícita en la obra de Nicol, de la elaboración de una antropología filosófica, es decir, de un saber integral sobre el hombre. Éste es el objetivo de la psicología filosófica: aspirar a ocuparse del hombre en cuanto problema, comprendiendo inmediatamente la experiencia, describiéndola y organizando esta comprensión en conceptos estructurales. La psicología filosófica nicoliana representaría el primer paso hacia la elaboración de una antropología, en la medida en que intenta dar solución a la fundamental paradoja gnoseológica con la cual acaba topando toda clase de reflexión sobre el hombre: si por un lado la experiencia de la vida es algo inmediato y su conocimiento está al alcance de todos los seres humanos, por otra parte parece que nunca podremos alcanzar un conocimiento del hombre objetivo y sistemático, parecido al que tenemos de otras realidades externas.

Afirmando que el ser del hombre es la vida, Nicol decide solucionar el problema basando su propuesta sobre la categoría formal de "situación vital" que, introduciendo la temporalidad, libera al hombre de la categoría de "ser natural" para reconocerle un estatuto esencialmente histórico. El hombre es así un ser en constante cambio entre un "antes" y un "después" que concurren a definir su momento presente, su "situación vital". En esta óptica, también el cuerpo humano asume un nuevo significado: si es necesario pensar al hombre en acción, puesto que se encuentra -"está", dice Nicol- siempre en una situación vital en continuo cambio, su cuerpo será siempre "expresión" de ese "estar". La sola presencia del cuerpo humano será, entonces, expresión: he aquí el descubrimiento de un conocimiento antropológico fundamental puesto que, hablando en términos estrictos, solamente el hombre puede tener expresión y la sola presencia de su cuerpo manifiesta su condición esencial.

Bajo esta perspectiva innovadora, el cuerpo asume también una dimensión simbólica. En efecto, en el cuerpo, y por medio de él, el ser humano conoce y reconoce: a sí mismo, al otro, el mundo, su comunidad y su circunstancia. Su "presencia" lo obliga a descubrir y a descubrirse, en una dimensión que es simbólica porque, mientras lo separa del otro, también lo obliga a com-penetrarlo. El ser humano se perfila como un ser esencialmente simbólico y su *logos* es, por lo tanto, inter-subjetivo, histórico y compartido.

En esta primera parte del libro, Santasilia no se limita a reconstruir y describir la propuesta de Nicol, sino que se insinúa entre las reflexiones del pensador catalán y entra en diálogo con él, de forma clara y meticulosa, según unas pautas de estilo fenomenológico, resaltando las posibilidades implícitas en una reflexión rigurosa sobre la relación entre el cuerpo y su dimensión simbólica.

Tras esta apertura de carácter marcadamente teorético, en la segunda parte de su libro, Santasilia ofrece dos ejemplos de cómo la reflexión de Eduardo Nicol

puede y tiene que ser traída a colación a la hora de investigar temáticas afines en la obra de otros autores.

Así, el libro se compone de otros dos capítulos en los que añade una breve reconstrucción histórico-filosófica de la relación entre Eduardo Nicol y Ernst Cassirer –señalando la influencia de éste en el pensador catalán y las diferencias fundamentales entre las posturas de los dos filósofos–, y concluye con un ensayo de hermenéutica, donde describe el encuentro entre el pensamiento de Nicol y el de Paul Ricoeur, un encuentro deseado que nunca aconteció –según especifica el mismo Santasilia– pero que, en términos filosóficos, puede resultar muy interesante por las cuestiones tratadas a lo largo del libro.

Con *Simbolo e Corpo*, libro breve y ágil, Santasilia invita a considerar los momentos cruciales del desarrollo del pensamiento de Nicol, al tiempo que va delineando su propia postura frente a la cuestión de la reflexión sobre el cuerpo y su dimensión simbólica. También deja claro la importancia de la posición nicoliana con respecto a estas temáticas, confrontándola sin temor con las de pensadores clásicos de la historia de la filosofía contemporánea como Cassirer y Ricouer.

En definitiva, podemos afirmar que tras haber ya publicado una de las mejores introducciones al pensamiento de Eduardo Nicol disponibles en lengua italiana (*Tra metafisica e Storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Firenze, Le Cáriti Editore, 2010, reseñada en el número 16 de esta misma revista), con *Simbolo e Corpo* Stefano Santasilia confirma su profundo conocimiento de la obra de este filósofo español y sigue contribuyendo meritoriamente a la difusión de su pensamiento.

*Roberto Dalla Mora*

**Santesmases, Antonio García y la Rocha Rubí, Manuel de (coords.),** *Luis Gómez Llorente: educación pública y socialismo,* Madrid, Catarata, 2013, 278 pp.

El 5 de octubre de 2012 falleció Luis Gómez Llorente, uno de los dirigentes del PSOE que en los últimos años defendió con tesón la Educación para la ciudadanía dentro del currículo escolar, la cual ahora está en riesgo de desaparecer tras la última reforma educativa. A raíz de su fallecimiento, el secretario general de la Unión General de Trabajadores (UGT) Cándido Méndez propuso hacer un homenaje a su figura. El evento estuvo coordinado por Antonio García Santesmases, catedrático de Filosofía Política de la UNED y exportavoz de Izquierda Socialista y Manuel de la Rocha Rubí, abogado y exportavoz, también, de Izquierda Socialista. Ambos decidieron realizar una recopilación de las intervenciones que allí se hicieron y publicarlas en este volumen. La primera parte del libro agrupa aquellos testimonios y confidencias relacionados con su militancia estudiantil antifranquista, el contacto del homenajeado con el exilio, su época como diputado por Asturias y su participación decisiva en la constitución de Izquierda Socialista. El segundo apartado, el más amplio, es aquel que recoge los discursos que enfatizaron en su firme compromiso con el ámbito de la educación. En el tercer apartado se señala el importante legado que, a juicio de los participantes, dejó para el pensamiento socialista. El libro concluye con unos breves epílogos de los dirigentes y coordinadores de las organizaciones en las que militó, Colectivo Lorenzo Luzuriaga, Federación de Trabajadores de la Enseñanza (FETE-UGT), el Partido Socialista (PSOE) y la Unión General de Trabajadores (UGT). Además incluye un álbum fotográfico.

Hoy en día, en el que las políticas tanto de gobiernos progresistas como de conservadores parecen confundirse, es preciso destacar la razón moral, de la cual no debe prescindir la razón política. La integridad moral y la convicción de Luis Gómez Llorente es un valor que destacan todos los testimonios. Vivimos un contexto de profundas transformaciones sociales, económicas y políticas para el que resulta revelador conocer el pensamiento de una de las figuras que ha contribuido de manera decisiva en la conformación de un Estado democrático después de la dictadura franquista. El que fuera uno de sus compañeros en la época de alumbramiento de la Constitución Española en 1978, Alfonso Guerra, habla de Luis Gómez Llorente como un ejemplo supremo de trabajo riguroso y ético. Asegura que sus visiones sobre el socialismo podían diferir, pero la suya era siempre una visión ética, desvinculada de intereses o banderías. Su ideal republicano de autonomía es algo que lo iba a acompañar siempre, como recoge una cita: "El socialismo no es sino una gran pasión por la libertad, y todas las reformas económicas que deseamos no tienen otro objetivo que hacer más libres en la realidad cotidiana a las mujeres y hombres de nuestro país".

Recuerda Aurora Ruiz, coordinadora del colectivo Lorenzo Luzuriaga, vinculado al ámbito de estudios e investigaciones sociales de UGT, que Luis Gómez de Llorente perteneció a aquella generación de estudiantes activistas que se había formado contra la dictadura. Fue en su etapa de estudiante de Filosofía y Letras y Derecho en la Universidad Complutense de Madrid cuando inició su actividad política en la Agrupación Socialista Universitaria, ingresando en 1958 en el Partido Socialista Obrero Español. Juan Antonio Ortega Díaz Ambrona, Ministro de Educación con el gobierno de Unión de Centro Democrático, fue su compañero de estudios, y relata que siempre defendió con vigor sus ideas, motivo por el cual no le perdían el ojo en la Facultad. Llegó a ser procesado en 1962 por un delito de "propaganda ilegal", pues se decía que tanto él como sus compañeros "profesaban las ideas del socialismo marxista" y que organizaban en España a las Juventudes Socialistas; además se les acusó de haber viajado a Toulouse y haber entrado en contacto con exiliados. Por todo ello les cayeron siete meses de prisión y 7.000 pesetas de multa.

Durante la transición democrática tuvo un papel significativo, tanto al defender la posición socialista sobre la República como al pactar los artículos relacionados con la educación y la Iglesia. Manuel de la Rocha Rubí señala que su etapa como dirigente en el PSOE estuvo muy marcada por la reivindicación del reconocimiento de la diversidad de sensibilidades dentro del partido frente a una homogeneización creciente de la mano del "felipismo". En 1976 fue elegido Secretario de Formación de la Comisión Ejecutiva del PSOE tarea que desempeñó con tesón, muy preocupado por la formación ideológica e histórica de los nuevos militantes socialistas. Su propósito era que los nuevos militantes conocieran el marxismo y los textos de Marx y sus epígonos, así como la historia de las luchas del movimiento obrero y del socialismo español. El mismo año de su nombramiento en la ejecutiva mostraría la fuerza de su oratoria en uno de los primero mítines tras la muerte de Franco, en el que defendió la necesidad de que el PSOE mantuviera su carácter de partido de clase y transformador.

El consenso en relación a la Constitución, también traía consigo la desmovili-

zación. Este asunto requería una reflexión crítica que encabezaría Luis Gómez Llorente y que agruparía a los sectores más a la izquierda dentro del PSOE. Por entonces, la estrategia de Adolfo Suárez con la que ganó las elecciones de 1977 por mayoría con Unión de Centro Democrático, fue deslegitimar el discurso socialista, e instigar el miedo hacia ellos acusándolos de mostrar un discurso moderado y ocultar otro de izquierda mucho más radical. Las consecuencias no se hicieron esperar y en el Congreso del PSOE en mayo del 1979, pese a que inicialmente la alternativa del sector más crítico encabezado por Gómez Llorente tenía un gran apoyo, muy pronto comenzó a ser visto por un sector del partido como un obstáculo para el liderazgo de Felipe González, que era más proclive a abandonar el marxismo y la lucha de clases con el fin de captar el voto de centro y moderado para así poder gobernar. Al ser dos posiciones prácticamente incompatibles, Felipe González renunció a ser candidato del PSOE. Esto movilizó a muchos militantes que después votarían por él en el congreso extraordinario de septiembre, ante el miedo de perder a su líder. El resultado de las elecciones fue únicamente un 8 por ciento de votos para la candidatura de Gómez Llorente, frente al 87 por ciento que obtuvo Felipe González. Sin embargo, no se correspondía con la relación de fuerzas del congreso, sino que por el sistema de votación por cabezas de delegación, evidenció un modelo democrático manifiestamente insuficiente. Manuel de la Rocha Rubí recuerda que fue escandaloso y bochornoso observar que, por este sistema, el voto de la mayoría de los miembros de la candidatura que encabezaba Luis Gómez de Llorente iba a parar a la candidatura contraria. Pese a la derrota de la candidatura, Gómez Llorente aglutinó al sector más crítico con el "felipismo". Posteriormente se organizaría y reclamaría el reconocimiento de las minorías en el partido. Así adquirió la forma de corriente de opinión llamada Izquierda Socialista. Esta corriente criticaba duramente el viraje de la directiva hacia un partido interclasista y de la pérdida de sus señas de identidad para ganar las elecciones, en lugar de intentar convencer al electorado de los principios de la propia ideología. Algo parecido ha ocurrido con el gobierno de Rodríguez Zapatero que en su segunda legislatura cambió radicalmente su programa de gobierno cediendo a las presiones de la troika (Fondo Monetario Internacional, Comisión Europea, Banco Central Europeo) que a ojos de muchos buscan implantar un modelo neoliberal dentro de Europa. A día de hoy se ha extendido la opinión de que el PSOE ya no defiende a la clase trabajadora.

A medida que se acercaba el triunfo de Felipe González en las elecciones generales de 1984, Luis Gómez Llorente pensó que la mejor forma de resolver su dilema era retirarse de la vida institucional, pero continuaría con la formación de los cuadros socialistas y, sobre todo, con su trabajo dentro del área de la educación en FETE-UGT, donde se sentía muy cómodo. Allí pudo desarrollar intensamente su constante preocupación por la educación. Como bien señala Victorino Mayoral, presidente de la Fundacion Cives, organización que tiene como objetivo promover la educación ético-cívica basada en los valores democráticos, los Derechos Humanos, el respeto y la solidaridad, Gómez Llorente era todo un ejemplo de ciudadanía y coherencia con sus principios, "capaz de hablar magistralmente al corazón de la gente sobre el poder transformador de la educación". Muchos esperaban que fuera Ministro de Educación con el primer

gobierno socialista de Felipe González. Siempre insistía en la reivindicación de la educación como palanca de nivelación social y compensación de desigualdades sociales; la escuela pública integradora, gratuita; socialmente igualadora y laica; la gestión democrática de la educación; la educación ético-cívica proporcionada por una escuela apta para la formación de ciudadanos conscientes de sus deberes y derechos civiles, políticos y sociales. Ese compromiso se ve reflejado en el artículo 27 de la Constitución que gracias a Gómez Llorente fue pactado, y que ha sido el único pacto escolar conseguido en España alguna vez y en el que se hace tanto hincapié en la "gobernanza democrática" de los centro escolares. Relata Jaume Carbonell que en sus publicaciones en *Cuadernos de Pedagogía* siempre defendió esos ideales bajo la idea de la escuela pública comunitaria. Para Alejandro Tiana Ferrer, rector de la UNED, las reflexiones de Luis Gómez Llorente resultaron indispensables a la hora de plantear la asignatura Educación para la Ciudadanía durante el gobierno de Zapatero. Era fundamental que esta asignatura no fuera una alternativa a la religión, pues de lo que se trataba era de garantizar la libertad de conciencia. Desde esta perspectiva la religión podía mantenerse como optativa y no como opción a la ética. Todas estas ideas contrastan con los principios que han regido la última reforma.

Es claro que los planteamientos de Luis Gómez Llorente se sitúan en línea con Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. Este alineamiento se ponía en evidencia, según relata Luis María Cifuentes Pérez, presidente de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía, cuando ejercía como docente de filosofía en el IES La Paloma de Madrid y corregía los cuadernos de trabajo que se llevaba a casa con el objetivo de evaluar a sus alumnos con métodos similares a su querida Institución. La Filosofía debía estar al servicio de la educación de los ciudadanos y ser un instrumento para promover en los adolescentes los ideales éticos y políticos de libertad, igualdad y fraternidad. Al mismo tiempo vivió durante el Gobierno de Aznar, y con Esperanza Aguirre como ministra de Educación, las dificultades de desarrollar la transmisión de los conocimientos en un contexto de renovaciones educativas envueltas en elucubraciones tecnocráticas, imbuidas de un lenguaje psicopedagógico en muchos casos intinteligible y fuera de la realidad. Según lo describe Juan Manuel Martínez, su compañero del departamento de Filosofía en el Centro de Enseñanzas Integradas de Alcalá de Henares, "era un tipo sobrio, generoso y austero, en la mejor tradición republicana de filosofía moral. Una austeridad, la suya, evidentemente, en las antípodas de la cruel, coactiva y antidemocráticamente impuesta austeridad fiscal neoliberal de nuestros días, pues brotaba de la fuente del autoconocimiento y del autodominio".

Por último, los autores destacan que fue un fiel continuador del pensamiento de su maestro, Pablo Iglesias, es decir socialista en su condición de obrerista y luchador por la causa de los trabajadores. En 1977 fue fundador de la fundación Pablo Iglesias, que surgió con el objetivo de reconstruir la memoria de lo mejor del pensamiento socialista, dar la palabra a todos aquellos que estaban siendo olvidados en aras del electoralismo y la desideologización del PSOE. Tal como relata Antonio García Santesmases, su posición no fue abandonar el partido, sino realizar un acompañamiento solidario y crítico a los compañeros de Izquierda Socialista, alejado de los focos mediáticos. UGT sería el lugar

donde realizaría esa labor de apoyo. En su faceta en el sindicato apoyó la posición de su ejecutiva encabezada por Nicolás Redondo Urbieta, en temas como la negativa a a la permanencia de España en la OTAN. Tuvo un gran interés en desarrollar un trabajo profundo en el campo ideológico para dotar de filosofía, de una identidad a los quehaceres cotidianos de los sindicatos. Para Gómez Llorente el "socialismo surge precisamente de una clase que no se siente oprimida solo por el poder del Estado y por el poder de la Iglesia, sino que se siente oprimida por el poder del dinero, por el poder patronal, por el privilegio social y que da cuenta, por lo tanto, de que la libertad real de la mayor parte de los individuos tiene que ser protegida frente al poder del dinero y el poder patronal". Asimismo la República era, a su modo de ver, la manera de "combatir el caciquismo, simplemente para algo tan elemental como conseguir unas verdaderas libertades públicas y un régimen democrático honesto". Sus palabras, dice Alfonso Guerra, recordaban a las de Manuel Azaña.

La figura de Gómez Llorente y sus ideas sobre la educación, el socialismo y la República todavía tienen un largo camino que recorrer en la historia de los derechos sociales en España. Hoy, la reivindicación de esos derecho es fundamental. Por esa razón, la lectura del libro ofrece algunas claves históricas para entender los momentos críticos de la política progresista durante la transición española, de la mano de sus protagonistas, y anima a continuar su lucha. Alfredo Pérez Rubalcaba, exsecretario general del PSOE, afirma que "en momentos como los que corren, de vendavales contra nuestros valores y nuestros principios, la enseñanza y el ejemplo de Luis son especialmente necesarios".

*Manuel David Espinel Ramírez*

**Santullano, Luis A.,** *Arraigos y exilios. Antología*. Edición y notas de Antolín Sánchez Cuervo. México, El Colegio de México, 2012, 362 pp.

Esta antología de Antolín Sánchez Cuervo contribuye de manera sobresaliente a la recuperación de la figura y la obra de Luis A. Santullano (Oviedo, 1879-México D.F. 1952), una de las personalidades ligadas al institucionismo de la Edad de Plata española y una referencia intelectual del exilio de 1939 en México.

Santullano tuvo un destacado papel en la renovación pedagógica propugnada por la Institución Libre de Enseñanza: fue primero becario y luego Vicesecretario de la Junta para la Ampliación de Estudios; ejerció como secretario de las Misiones Pedagógicas en la estela de su maestro Manuel B. Cossío, y siempre se interesó por las cuestiones docentes, como buen profesor que fue; entre otros títulos, tenía el de la Escuela Normal. Su dedicación no se limitó a la docencia, sino que abarcó un abanico profesional mucho más abierto: se encargó de hacer varias ediciones de clásicos españoles, escribió novelas y cuentos originales, y se aproximó a los medios de prensa como experto en Didáctica y en Literatura, pero también como intelectual interesado en los temas de actualidad.

La persona y la obra de Luis A. Santullano han sido ya objeto de atención preferente en estudios de Joaquina Rodríguez Plaza, Carmen Servén, Aida Terrón Bañuelos y el propio Antolín Sánchez Cuervo, entre otros. Cada uno de los investigadores mencionados dedica su trabajo a exhumar alguna de las facetas de la figura y la presenta en el contexto pedagógico, literario e intelectual en que se desenvolvió. El libro que ahora tenemos entre las manos constituye una nueva exploración,

por completo original, de la trayectoria de Santullano, puesto que ofrece una interesante aproximación a su labor en la prensa.

Antolín Sánchez Cuervo titula su libro "*Arraigos y exilios*" y subtitula "*Antología*". Ciertamente, el núcleo del volumen es una antología de textos periodísticos de Santullano. Los textos corresponden a distintos momentos de la vida del intelectual asturiano, tanto de su etapa española como de su etapa mexicana, y se agrupan en tres bloques que el editor considera "los grandes ejes temáticos" (p. 39) en la producción de Santullano: una primera parte, bajo el rótulo "La educación del hombre" recoge textos de carácter pedagógico, procedentes de libros o revistas, y que reflejan las doctrinas renovadoras e institucionistas de su autor; la segunda parte, titulada "Letras hispánicas" procura un vistazo a las ideas literarias de Santullano, vertidas en prólogos y reseñas previamente; la tercera parte, "Americanismo", proporciona una perspectiva sobre la presencia española en América y sobre la poesía popular de tierras americanas.

Con todo lo dicho no se agota el contenido del libro ofrecido por Sánchez Cuervo; hay en él un apartado novedoso que contiene documentos inéditos del epistolario Luis A. Santullano/Alfonso Reyes, como muestra del interés que puede suscitar la correspondencia mantenida por el asturiano con distintas personalidades de la época. Y además, se acompaña todo ello de un catálogo bibliográfico que es la gran traca final en el libro, un repertorio de referencias relativas a los escritos de Santullano, que se hallan ordenadas en varios bloques: libros originales, traducciones y ediciones críticas, artículos en revistas y colaboraciones en libros, y artículos en periódicos. Algunos de estos grupos vienen a completar las entradas al respecto ya ofrecidas por otros estudiosos; pero el último constituye el fruto de una búsqueda nueva y minuciosa en las páginas de la prensa cotidiana, de los diarios de carácter informativo, tanto en España (*El Globo, El Imparcial, El Sol...)* como en México (*El Nacional*).

El libro contribuye, como su autor pretende, a "delimitar la confusa semántica del término *institucionismo"* (p. 13), que impregna también otros exilios en Inglaterra (José Castillejo y Alberto Jiménez Fraud), Estados Unidos (Fernando de los Ríos y Pedro Salinas), Argentina (Lorenzo Luzuriaga y María de Maeztu), Puerto Rico (Juan Ramón Jiménez y Federico de Onís) o en Colombia (Luis de Zulueta). El exilio de 1939 en México, que ha sido estudiado con creciente interés durante las últimas décadas, se ilumina notablemente gracias al rescate de personalidades que no forman parte del núcleo canónico de nuestras letras, pero que se hicieron imprescindibles como aglutinantes del colectivo de exiliados españoles y promotores de una fructífera asociación cultural entre el país de origen y el de destino: Santullano, tras pasar por otros países intermedios, arraigó en México, donde vivía su hija, se incorporó a la Unión de Intelectuales Españoles en México, fue miembro fundador del Ateneo Español de México y miembro del Patronato del Colegio Madrid. Siguió cultivando sus raíces institucionistas, y supo hacerlas florecer en su tierra adoptiva. Es, pues, una figura que conviene conocer al hacer la historia de la cultura hispánica de la primera mitad del siglo XX. En este intelectual convergen las líneas maestras de movimientos que agitaron el pensamiento español en esa época.

Como señala Sánchez Cuervo en esta antología, la copiosa obra escrita de Santullano ofrece "múltiples posibilidades editoriales" (41) que desearíamos ver con-

vertidas en realidad, para una mejor comprensión de la Edad de Plata española, del exilio mexicano y de la historia de la pedagogía hispánica. De momento ve la luz este libro que se fraguó con una beca de El Colegio de México a partir de 2001 y bajo la tutoría de Javier Garciadiego; pero, tras este volumen prometedor, el trabajo sobre el intelectual asturiano debe proseguir, tanto en España como en México; Antolín Sánchez Cuervo abre caminos para un mejor conocimiento de la historia del pensamiento y de nuestra cultura.

*Carmen Servén Díez*

**Serra Puche, Mari Carmen; Mejía Flores, Francisco; Sola Ayape, Carlos (eds.)**, *De la posrevolución mexicana al exilio republicano español,* México, FCE, 2011, 479 pp.

Cuando se cumplen setenta y cinco años de uno de los exilios más significativos de la Europa de entreguerras, si es que no de la Europa del siglo XX, son todavía numerosos y diversos sus aspectos pendientes de explorar. No cabe duda de que el exilio español republicano de 1939 se ha convertido en un tema de referencia en numerosos ámbitos y disciplinas, incluida la historia del pensamiento iberoamericano, de que posee una notoria actualidad y de que hasta irradia cierto magnetismo; pero el horizonte de cuestiones y debates que despliega es poco menos que inabarcable y por eso un criterio objetivo para sopesar el valor de un estudio más sobre el mismo bien podría ser, entre otros, el de la novedad. El enfoque novedoso, además de amplio y al mismo tiempo preciso, es precisamente uno de los principales rasgos de este libro colectivo, publicado en la Biblioteca de la Cátedra del Exilio que coeditan esta misma cátedra y el Fondo de Cultura Económica, y que en los últimos años ha dado a conocer ya un buen números de estudios y reediciones de gran interés. La novedad a la que me refiero y que el propio título revela no es otra que una cierta genealogía del exilio en cuestión a partir de las herencias de la Revolución mexicana, consumada esta última, no olvidemos, apenas un par de décadas antes de la emblemática fecha de 1939. Quizá esta novedad no sea tal o sea sólo relativa para la historiografía mexicana, por razones obvias, pero sí lo es, sin duda, para la historiografía de esta orilla, tan habituada a menudo a descubrir la piedra angular del pensamiento exiliado del 39 en la obra de Ortega, en las escuelas de Madrid y de Barcelona o de alguna otra ciudad menos sonada si es necesario, o en alguna otra referencia capital de la llamada Edad de Plata española. Sin duda estas referencias genealógicas son indiscutibles, pero no son, ni mucho menos, las únicas. Toda historiografía, ya sea de inspiración liberal o conservadora, tiende por defecto y salvo excepciones, hacia el nacionalismo cultural. Pero pocas experiencias como la del exilio han cuestionado tanto los relatos de nación vigentes, tan deudores de esa misma historiografía. Si a la historiografía española del exilio le ha costado tanto –y le sigue costando– reconstruir el pasado cultural y político de las últimas décadas desde la perspectiva crítica e interpeladora del exilio –otra cosa bien distinta es "incorporarlo" a las tradiciones, discursos e ideologías dominantes, que es lo que se hace habitualmente–, más aún le costará dirigir la mirada hacia circunstancias ajenas a la propia nación, como la posrevolución mexicana en este caso. La historiografía española del exilio filosófico del 39 en México ha tenido a bien algunas veces –más bien pocas y

casi siempre con parquedad– reconocer la relevancia de instituciones fundamentales para su supervivencia y su desarrollo como El Colegio de México y la UNAM, por ejemplo, o de interlocutores asimismo decisivos como un Samuel Ramos, un Antonio Caso o un Alfonso Reyes; pero muy poco o nada hasta ahora ha tenido en cuenta otras referencias menos obvias como la que el presente libro quiere poner sobre la mesa. Por eso su aportación más inmediata, para los lectores de esta orilla sobre todo, bien podría ser una invitación a alterar la mirada e incluso a rectificar ciertas inercias miopes; y de paso, a conocer mínimamente un episodio que debería formar parte de la cultura general de cualquier hispanista interesado en las relaciones hispano-mexicanas e incluso hispano-americanas del siglo XX, como la Revolución mexicana y su larga estela.

El presente libro reúne un total de diecisiete trabajos que, repartidos en tres partes, ofrecen una larga panorámica de aspectos diversos del exilio a partir de su confluencia histórica, política e ideológica con la posrevolución mexicana. Bien es cierto que a medida que la lectura avanza el origen se va perdiendo progresivamente de vista y al final puede aparecer la sensación de que la panorámica ha ido demasiado lejos, hasta salirse, incluso, del cuadro, o de que en realidad habría contenidos para dos o tres libros en lugar de uno. Pero eso no significa que haya contenidos que sobren, pues todos ellos aportan conocimiento y reflexión con rigor y seriedad.

El primer bloque de trabajos, a cargo de Agustín Sánchez Andrés, Fabián Herrera López, Ricardo Pérez Montfort, Mauricio César Ramírez Sánchez, Carlos Sola Ayape, Mª de los Ángeles Corpas Aguirre y Rafael Loyola Díaz, abunda sobre todo en las relaciones diplomáticas e institucionales entre el México posrevolucionario y la República española antes y durante la guerra. Queda claro que para México esta guerra fue en todo momento un conflicto internacional, en cuyo marco hizo valer la dignidad jurídica y las justas razones de la república amiga, agredida y desangrada. Es bien sabido que la hospitalidad de México fue extraordinaria al acoger, mejor o peor y con todos los matices que se quieran y deban hacer, a un colectivo que en muchos otros lugares del planeta, incluyendo algunos muy significados, era visto como indeseable. Y reconocerlo no significa reinventar mitos o narraciones sentimentales: en esta primera parte se exploran también el sentido estratégico y autolegitimador de esas políticas de hospitalidad, así como algunos contrapuntos a la complicidad entre ambas naciones. Junto a la confluencia entre el liberalismo republicano español y el laicismo revolucionario mexicano, por ejemplo, se distingue el impacto de la guerra en colectivos y medios de comunicación mexicanos afines a Franco.

La segunda parte nos introduce ya en el exilio, con el que aquella complicidad esencial empieza a ramificarse y diversificarse. Los capítulos de José Francisco Mejía Flores, Aurelio Velázquez Hernández, Victoria León Aranda, Javier Dosil Mancilla, Jacqueline Alejandra Ramos García y Alberto Enríquez Perea, analizan así el entramado de diversas instituciones vinculadas con el exilio, tales como la Federación de Organismos de Ayuda a los Refugiados Europeos o el Colegio Madrid; las vacilantes relaciones comerciales con la España de Franco, nunca consumadas de una manera formal; o el papel y la labor de periodistas, de científicos y de pensadores del exilio como Gaos, en la cultura mexicana contemporánea.

La tercera parte, a cargo de Pablo Jesús Carrión Sánchez, Aurelia Martín

Nájera, Felipe Nieto, Mónica Fernández Amador y Emilia Martos Contreras, se centra mayormente en el papel y en los debates de formaciones políticas como las liberales y socialistas, a la hora de reconstruir o poner al día el proyecto republicano; en militantes emblemáticos que alternaban el exilio y la clandestinidad como Semprún; o en la visión e incluso participación política de supervivientes que regresaron en los años de la transición como Alberti .

En definitiva, con la lectura de este libro cualquier estudioso del pensamiento del exilio español en México podrá conocer un poco más el "humus" del que se nutrió y entender también un poco mejor por qué filósofos como Gaos, entre otros, dedicaron parte de su obra a la filosofía mexicana.

*Antolín Sánchez Cuervo*

**Suances Marcos, Manuel**, *Marcelino Menéndez Pelayo. 100 años después*. Fundación UIMP-Campo de Gibraltar, Grupo Editorial Universitario, 2013, 158 pp.

En esta breve monografía, *Marcelino Menéndez Pelayo. 100 años después,* el catedrático emérito de Historia de la Filosofía Española en la UNED, Manuel Suances Marcos, presenta la figura del historiador montañés en cuanto intelectual católico que "se empleó a fondo en el problema radical del siglo XIX español: hacer la síntesis de tradición y modernidad requerida en aquel momento." (p. 16). El profesor Suances se hace eco de la tesis procedente de los herederos del 98 literario, según la cual "la plasmación real de esa síntesis no fue fecunda" (*Ib.*), y dedica su estudio a "averiguar el por qué de esa infecundidad…." (*Ib.*). La obra, que tiene un carácter divulgativo y didáctico, marca abiertamente sus fuentes secundarias, y se articula en cuatro partes, enriquecidas con una selección de textos de Menéndez Pelayo y una bibliografía general.

La primera parte, "Contexto político, ideológico y cultural de Menéndez Pelayo", sigue la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán en la descripción del contexto histórico-político, y *La España inteligible* de Julián Marías en la reconstrucción del contexto ideológico y social. Su elaboración del contexto filosófico y religioso, apoyándose en *El pensamiento español contemporáneo* de Luis Araquistaín, defiende que el krausismo floreció en ese contexto por su "empatía místico-religiosa" con la tradición española de pensamiento heterodoxo que va desde el erasmismo hasta la Ilustración; Menéndez Pelayo, en cambio, "no vio esa profunda conexión del krausismo con la mística española" (p. 36). Este apartado concluye con una aproximación a la polémica de la ciencia española, en la que se apoya también en la *Historia crítica…* de Abellán.

La segunda parte del libro, tras una breve aproximación a su vida, a su personalidad, y a sus fuentes de inspiración, afronta el capítulo central, el octavo: "El puesto de Menéndez Pelayo en su momento histórico: el intelectual católico de la Restauración", en el que elabora la razón fundamental de su supuesta esterilidad que no fue otra, a su juicio, sino su acendrado e impenetrable catolicismo romano, refractario a cualquier forma de heterodoxia, y con ello a la influencia de las tendencias místicas y espirituales renovadoras: "No vio D. Marcelino que por los krausistas corría sangre mística y que por ello emparentaban con la mejor heterodoxia española, que se remontaba al

siglo XVI. ¿Por qué no conectó con esa mística? Porque era heterodoxa y perseguida por Roma y la Inquisición" (p. 72). El profesor Suances sitúa políticamente a Menéndez Pelayo entre el integrismo carlista y la Unión Católica (p. 68), cuando en realidad perteneció a ésta agrupación de Pidal y Mon desde su fundación y en sus filas llegó a ser diputado y senador del partido liberal conservador de Cánovas.

La tercera parte, "Síntesis de su pensamiento histórico y filosófico", elabora la concepción pelayiana de la filosofía, siguiendo principalmente *Las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo* de Muñoz Alonso, la concepción pelayiana de la historia, apoyándose en *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* de Laín Entralgo, y la concepción pelayiana de la historia de la filosofía española, siguiendo de nuevo la obra citada de Muñoz Alonso. Me parece forzada esta síntesis de la concepción filosófica de Menéndez Pelayo, quien se consideró más bien un historiador de la filosofía en un período crítico, kantiano de la misma, y que no tematizó ninguna filosofía, ni la supuso en sus estudios de filosofía española, los cuales se desarrollan desde sus fuentes documentales en el marco de concepciones historiográficas como la hegeliana de ciclo, o la historicista del carácter histórico-cultural de las filosofías, sean sistemáticas o críticas.

La cuarta parte del libro, titulada "Conclusiones", reconoce, por un lado, la aportación histórica de Menéndez Pelayo que "enseñó a los españoles a mirar la verdad de su pasado tantas veces oculta por tópicos" (p. 122), pero critica, por el otro, al intelectual católico que no fue capaz de someter su fe romana a las exigencias religiosas y culturales de los tiempos modernos. ¡Qué síntesis de tradición y modernidad hubiera tenido España, parece concluirse, de haber sido el historiador montañés un cristiano liberal en las filas del krausismo, sensible a la tradición místico-espiritual libertaria que recorre la intrahistoria moderna de España!

La marcada perspectiva intelectual y religiosa con la que el profesor Suances enfoca la tensión "tradición-modernidad" en la España contemporánea afecta a esta presentación de la figura intelectual de Menéndez Pelayo pues se resiente de una cierta inadecuación entre su formato, que es el de una introducción breve y didáctica, y su aspiración discursiva a demostrar que la esterilidad de la síntesis de tradición y modernidad, realizada por Menéndez Pelayo, radica en su irreductible catolicismo romano. Tal vez por esto, no queda claro ni el significado, ni el alcance de esa supuesta infecundidad. ¿Se refiere a la proyección intelectual de su figura y de su obra en su tiempo? ¿Afecta a la proyección, en el nuestro, de su legado, es decir a su enorme obra histórica y a la de sus herederos –v. g. la obra de Bonilla y el desarrollo efectivo de su plan, en el caso de la historia de la filosofía española? En este último caso, hubiera sido necesario precisar el significado y el alcance de esa supuesta infecundidad, mediante el análisis de la distorsión que ha producido su fe católica –fe de carbonero, la llama con Araquistaín el profesor Suances– en sus series históricas, clarificar en el estudio de su personalidad las esferas de influencia de sus resortes íntimos, p. e. de su catolicismo, así como precisar su tipología intelectual. Pero esto no se hace, o no se hace bien.

La historia de las ideas y de las literaturas hispánicas desarrollada por Menéndez Pelayo, y por sus discípulos Bonilla San Martín y Menéndez Pidal, no fue infecunda, ni en su tiempo, ni en el nuestro. Los miembros de la generación del 14 que

cultivaron la historia de nuestra cultura en los años treinta y tras la Guerra Civil así lo reconocieron. Tarde y mal comprendieron que la historia está para dar cuenta del pasado que certifican los documentos, no para confundir el futuro sido con el propio deseo de supuestas tradiciones "intrahistóricas" o "contrafácticas". En *El pensamiento español contemporáneo,* por ejemplo, Luis Araquistaín se basó en *La historia de los heterodoxos…* para desarrollar su alucinante materialismo dialéctico de la historia de España, e interpretó mal el conocido pasaje de esa obra, "pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad", sin tomar en consideración la explicación que ofrece Menéndez Pelayo en la *Historia de las ideas estéticas*…, según la cual el krausismo echó raíces en la tradición cultural española por compartir uno de los rasgos fundamentales de su pensamiento, el armonismo.

La explicación de Araquistaín que justifica el arraigo del krausismo en nuestra cultura por su conexión con nuestra "intrahistoria mística" –lo digo así, porque sus afirmaciones sobre la conexión de la mística árabe y judía con el krausismo, no resisten el más superficial análisis documental–, responde a su tesis de que nuestras agrupaciones y movimientos sociales no se suelen fraguar en torno a "ideas o intereses", sino en torno a "personalidades sugestivas y providenciales". Esta interpretación del krausismo como una forma moderna de misticismo ético español responde a un interés político central de la obra de Araquistaín, y que no es otro sino presentar tanto a los krausistas, como a sus herederos, los intelectuales "burgueses" del 98 literario y del 14, como místicos y visionarios ilusos, nefastos desde el punto de vista político y responsables últimos del trágico final de las dos repúblicas españolas. Falaz metodología histórica es la que adopta interpretaciones políticas parciales como guías de la especulación histórica, aunque sean las "políticamente correctas".

*Gerardo Bolado*

**Teruel, José,** *Los años norteamericanos de Luis Cernuda,* Valencia*,* Pre-textos/Fundación Gerardo Diego, 2013, 266 pp.

El derrumbe de los ideales románticos confrontados con la áspera realidad; la *extranjería* y el peregrinaje por un mundo ríspido y distante; la contemplación de la experiencia amorosa y sus desdibujadas sombras; el olvido que se aprende viviendo; la fusión con la tierra a través de lo sensual y lo corpóreo, así como la asunción de lo poético como un destino, son algunos de los ejes inseparables que vertebran la vida personal-artística de Cernuda y que son examinados por José Teruel en *Los años norteamericanos de Luis Cernuda*. En esta obra su autor traza en diez ensayos la singladura existencial y literaria de Cernuda en su destierro por tierras americanas, el periodo menos frecuentado por la crítica, que va desde su arribo a Nueva York, en 1947, hasta su deceso en la Ciudad de México, en 1963.

El volumen ha sido coeditado por Pretextos y la Fundación Gerardo Diego, en 2013, como resultado de la concesión a su autor del XII Premio Internacional «Gerardo Diego» de Investigación Literaria 2012, otorgado en Santander. Varias son las cualidades que distinguen el libro de José Teruel. Salta a la vista el rigor y el acucioso manejo de una selecta bibliografía y hemerografía críticas sobre la obra de Cernuda, a las que se agregan otras fuentes de primera mano: cartas, memo-

rias, archivos, testimonios, biografías, entrevistas y grabaciones sonoras; destacan también las interpretaciones de Teruel sobre los textos de Cernuda, lectura analítica que en todo momento busca conjuntar la ambivalencia entre el hombre y el poeta; a estos atributos agregamos la amenidad y la buena factura narrativa, lo que da como resultado una obra accesible, aun para los no familiarizados con el tema. De este modo, *Los años norteamericanos de Luis Cernuda* se une a los mejores estudios e interpretaciones que otros especialistas han emprendido sobre la poética del autor español, un exiliado de su siempre recordada, inventada y olvidada patria.

En este conjunto de ensayos, José Teruel examina puntualmente la producción artística de Cernuda por las geografías americanas, como enuncian los títulos de algunos de los capítulos; por ejemplo, el apartado dos: "En el estado de Nevada/ Los caminos de hierro tienen nombres de pájaro. Remotas vislumbres de las Américas y llegada a Nueva York"; el quinto que tiene como rótulo "Los nuevos poemas de Mount Holyoke College: Luis Cernuda finaliza *Vivir sin estar viviendo*"; el sexto que es "El deslumbramiento de México y Regreso a la sombra: *Variaciones sobre tema mexicano* y término de la traducción de *Troilo y Crésida*"; el séptimo que trata sobre "La Pesadilla del Norte: *Con las horas contadas*"; el octavo que va de "La contemplación de la experiencia amorosa: Poemas para un cuerpo", y el décimo que se denomina "La voluntad artística: el mito y las circunstancias. *Desolación de la quimera* (1956-1962)"; por cierto, ésta última obra poética fue compuesta por Cernuda en varias etapas, según sus estadías por tierras californianas y mexicanas.

Es de llamar la atención que la propuesta de Teruel es una mirada que cohesiona el proceso creador de Cernuda con su permanencia en Estados Unidos y México, una biografía poética y humana que difiere de la opinión de una parte de la crítica, en el sentido de que este periodo del literato es el menos afianzado en el recuento de su quehacer artístico. Estados Unidos significó, explica Teruel, un ámbito de estabilidad laboral y económica para Cernuda, pero siempre lo invadió la soledad y el hastío propiciados por los fríos extremos, la carencia de sol y la añoranza por la lengua materna; rastros de estas desazones quedan de relieve, por ejemplo, en el poema "Ser de Sansueña" –concluido durante la estancia académica en Mount Holyoke College–. En estos versos, Teruel resalta el tema del exilio, pues explica que la lejanía de España vivida por el autor andaluz "es una variante del mito de la expulsión eterna del edén, un ingrediente más de la existencia desarraigada del poeta, siempre *extranjero* frente a un mundo hostil y ajeno, cuya extranjería le terminará apartando del exilio mismo o de cualquier nostalgia de una patria perdida o posible".

Por el contrario, México fue la reactualización del recuerdo de la Andalucía cernudiana, unos nuevos bríos para su labor estética, un mundo más habitable al germinar dentro de él "un inesperado brote de felicidad sensual» que le recordará una nueva Sansueña, una incorporación a la tierra a través de un cuerpo y de una renovada pasión amorosa, como aprecia el ensayista de las propias palabras que cita de Cernuda: «En un abrazo sentiste tu ser fundirse con aquella tierra; a través de un terso cuerpo oscuro, oscuro como penumbra, como terso fruto, alcanzaste la unión con aquella tierra que lo había creado…". Además, México significaría un lugar de reencuentro con otros artistas y escritores exiliados españoles, así como un nuevo

ámbito para relacionarse con creadores nacionales, principalmente con el pintor Manuel Rodríguez Lozano y con Octavio Paz, su protector en México. Por eso, *Variaciones sobre tema mexicano* es, a juicio de Teruel, un libro único en el conjunto de la obra madura de Cernuda, una obra particular que revela «variaciones sobre las experiencias de un poeta español, transterrado en países de habla inglesa, de cuarenta y siete años de edad, que, al entrar en contacto con su idea del edén, se olvida momentáneamente del exilio y otras pérdidas».

El estudio del profesor de Literatura Española de la Universidad Autónoma de Madrid repasa también los roces de Cernuda con sus compañeros del "grupo del 27", desencuentros y malentendidos ocasionados por los celos literarios del poeta sevillano hacia figuras como Jorge Guillén, Pedro Salinas o Dámaso Alonso, recogidos en epistolarios entre los propios escritores; a estas fricciones suma Teruel la constante percepción de Cernuda de sentirse menospreciado e ignorado por sus paisanos, una apreciación equivocada del poeta, pues "su obra no ha sido condenada al olvido, como nunca fue un poeta olvidado". Tampoco descuida el estudioso el trabajo ensayístico de Cernuda, una actividad ejercida –lo señala el autor en el capítulo que dedica a la prosa analítica– al amparo de su arte poético, como bien lo expresa el bardo en una entrevista a una revista madrileña, y que Teruel reproduce en su texto: «la crítica no es para mí sino producto marginal de la actividad poética».

Nos interesa subrayar la observación de Teruel sobre la crítica literaria de Cernuda, una actividad practicada siempre bajo el paradigma de T.S. Eliot, razón para que el propio poeta se considerara un "poeta crítico". El académico sostiene y demuestra que la obra analítica de Cernuda arroja luces sobre su propia creación poética. Al tenor de esta idea, el ensayista afirma que una de las más lúcidas y originales contribuciones de Cernuda para los estudios hispánicos fueron sus estudios sobre la poesía de Cervantes y Unamuno, pues ejerce las valoraciones despojado de trivialidades y repeticiones críticas, costumbres habituales en la historia de la literatura española. En este sentido, nos resulta particularmente interesante el capítulo titulado "El poeta crítico. La vindicación de Cervantes y Unamuno como poetas", segmento en el que el estudioso da seguimiento a las influencias y dialogismos de estos escritores con la propia visión artística y del mundo del escritor sevillano.

Destacable es también el capítulo final de *Los años norteamericanos de Luis Cernuda*. En el apartado, Teruel diserta sobre *Desolación de la quimera*, poemario que es considerado como el testamento poético de Cernuda: "en él se hace balance de la vida y se ajusta cuentas con su tiempo". El presentimiento de la muerte cercana y el estado de conciencia de la vejez dota a esta colección de poemas de una conjunción temática que va de la relación conflictiva con España hasta sus preocupaciones sustentadas en los problemáticos nexos del artista con el mundo. Pese a los hundimientos, el creador se redime mediante su voluntad imaginativa, ya que Cernuda –enfatiza el investigador–, "concibe y experimenta que la tentativa poética y la fuerza del desdén son respectivamente las únicas formas de salvación y defensa frente al no saber vivir del poeta verdadero en parte alguna". De acuerdo con la lectura de José Teruel, el deseo angustiado por huir de la prisión del *yo* y la zozobra del ser artístico ante la falta de asideros a su alrededor, es una constante en todo el itinerario poético de Cernuda.

El genuino legado del creador de *Donde habite el olvido* está más allá de su leyenda superficial y apócrifa; como bien refiere el crítico, Cernuda destacó por su honestidad sexual, literaria y política que muestra a un autor entregado a una inquebrantable vocación de poeta, un espíritu vertical y sensible que supo fusionar la estética con la ética, aunque eso le costara una situación marginal ante los predominios literarios en el exilio y en España. La moral y la lógica cernudianas apuntaron en todo momento hacia la nobleza humana; éste es el testimonio de un hombre y de un esteta que con su vida y obra "siempre apeló a la individualidad por encima de la visión rampante de la ideología".

Alguna vez Cernuda escribió que la finalidad de su disertación sobre el autor de *El Quijote* no era descubrir a Cervantes, sino descubrirnos a nosotros, hombres de hoy, en Cervantes. A propósito de lo expresado por Cernuda sobre Cervantes, el libro de José Teruel no solo nos convida a (re)descubrir al poeta andaluz en su andadura existencial y literaria por tierras americanas, sino a descubrirnos a nosotros mismos en Cernuda.

*Carlos Vadillo Buenfil*

**Torre, Guillermo de**, *De la aventura al orden.* Selección y prólogo de Domingo Ródenas. Madrid, Fundación Banco de Santander, 2013, 395 pp.

Esta magnífica edición de Guillermo de Torre, llevada a cabo por el profesor de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, Domingo Ródenas, pone al lector ante uno de los ensayistas más brillantes con que ha contado España. Iniciado en la poética vanguardista, pronto se asentó en labores de crítica literaria, realizada esta con una finura y sutileza difíciles de encontrar en otras plumas. De su proceso intelectual, de las etapas de su vida y de los encuentros que fue teniendo –manteniendo o abandonando– a lo largo de su vida, entre finales de los años veinte y su fallecimiento, acaecido en 1971, nos da cuenta su editor en una detallada y extensa introducción. Un estudio, en definitiva, de una trayectoria que aúna la calidad de la crítica con la ética. En ese proceso "de la aventura al orden" que Ródenas marca en torno a la fecha de 1936, dejó de Torre textos de referencia, incluido su libro, *Literaturas europeas de vanguardia* (1925), algún artículo que resultó polémico como aquel "Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica" (1927) y otros clarividentes como "El existencialismo en la literatura" (1948). Fue, precisamente, en este artículo donde puso en evidencia las bases ideológicas del nazismo, fermentadas muchos años antes al calor del nihilismo existencialista y por ello se adelantó en años a la posterior polémica sobre la adscripción de Heidegger al nacionalsocialismo que algunos han querido deslindar de los fundamentos de su propia obra.

Fue un hombre de equilibrio, próximo al proyecto que, desde Argentina, se propició como *El puente*; intelectual vinculado, también, al proyecto de *Ínsula*, la revista impulsada por Enrique Canito y José Luis Cano que tan importante papel desempeñó para que las relaciones entre los autores del exilio y quienes habían quedado en la España de la posguerra no se despeñaran, Guillermo de Torre abordó siempre que pudo las relaciones entre esos grupos, buscando su entendimiento. Por este motivo, no dudó en reivindicar figuras que quedaron adscritas al tradicionalismo español como Menéndez Pelayo ("Menéndez Pelayo y

las dos Españas" 1943). A este propósito señala Ródenas que "adoptó una actitud conciliadora desde la que pudo separar al gigante de la erudición, equiparable en su capacidad de reconstrucción del pasado a los grandes historiadores del siglo XIX –los Mommsen, Gibbon, Burkardt o Macaulay, citados por Torre-, "titán" admirable, del que denomina "banderizo", el tradicionalista recalcitrante, el fóbico de la heterodoxia (sobre todo católica), el reaccionario polemista y rígido, sobre el que el régimen franquista había el monumento falaz de un Menéndez Pelayo monolítico precursor del nacionalcatolicismo…" (p. XLIII). Podríamos añadir que vamos sabiendo que Menéndez Pelayo fue mejor tratado por la tradición republicana que por la franquista. No dudó, tampoco, en posicionarse en polémicas como la mantenida por Julián Marías y Robert G. Mead. El artículo publicado en *La Torre* (Puerto Rico, 1953), "Hacia una reconquista de la libertad intelectual", proponía una posición equilibrada, que no distanciada, entre quienes no admitían nada positivo en la España interior, tras la guerra civil y quienes se reivindicaban como lo hizo el propio Marías. La clave estaba, lógicamente, en la necesaria libertad intelectual que toda vida humana necesita y con ella el trabajo de creación filosófica, literaria o científica. Entraba así en una fecha aun bien temprana en un debate aun por cerrar, al menos en lo que al exilio filosófico se refiere (y, también, muy probablemente al literario como se desprende del libro de Fernando Larraz, *El monopolio de la palabra*. *El exilio intelectual en la España franquista*, 2009). Quizá su adscripción al grupo de los *self-emigred* le ponía en una posición favorable para conseguir este objetivo, al tiempo que mantenía relaciones con los representantes más relevantes del exilio pero no rompía del todo con quienes se alinearon con los triunfadores, desde Giménez Caballero con quien colaboró en *La Gaceta Literaria*, hasta Gómez de la Serna o Eugenio Montes; y con Américo Castro, Juan Ramón Giménez, Juan Marichal, León Felipe, Juan Larrea, etc. Esas dos Gavetas literarias, incluidas en esta edición, completan otros epistolarios ya publicados (*Las letras y la amistad. Correspondencia (1920-1958) Alfonso Reyes-Guillermo de Torre*. Edición de Carlos García, 2005; *Gacetas y meridianos: Correspondencia Ernesto Giménez Caballero/Guillermo de Torre ( 1925-1968)*, Ed. de Carlos García y María Paz Sanz) son muy ilustrativas de la personalidad de este español que terminó emparentado con la familia Borges, que pasó una parte importante de su vida en Argentina en dos periodos, el segundo (1937-1971) su "etapa definitiva", como califica Domingo Ródenas a estos largos años en los que mantuvo "siempre una actitud inequívocamente contraria al régimen franquista desde un liberalismo que fue republicano y puede calificarse luego de socialdemócrata" (p. LV). Desde esa actitud colaboró en *Ínsula*, en *Índice* mas, también, en *Papeles de Son Armadans*, la revista de Camilo José Cela, al igual que lo hicieron otros muchos exiliados, incluida la propia María Zambrano. Y no perdió, más bien lo contrario, su dedicación a las letras americanas que se tradujo en libros importantes: *Tres conceptos de literatura hispanoamericana* (1963); *Al pie de las letras* (1967) y *Claves de la literatura hispanoamericana* (1968). Al final de su vida le quedó, por las letras, su fervor indeclinable, "más allá de escepticismos o presiones desnaturalizadoras" (p. LVII).

Una muy cuidada edición la realizada por Domingo Ródenas, en definitiva, con una selección de textos basada en el co-

nocimiento minucioso de la obra de Torre, con excelente presentación y el interés de la lectura de textos tan bien escritos como escritos con profundo sentido.

*José Luis Mora García*

**Vega Reñón, Luis**, *La fauna de las falacias*. Madrid, Editorial Trotta, 2014, 364 pp.

Después de la segunda edición revisada y ampliada del *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. (2012), el catedrático de Lógica de la UNED, Luis Vega Reñón, ha publicado este tratado de las falacias que representa otra importante aportación al campo de la teoría de la argumentación. La obra merece también atención por parte del historiador del pensamiento español e iberoamericano, porque integra aportaciones de lógicos y pensadores españoles en su aproximación histórica a la teoría de las falacias. Este fecundo punto de vista lo había puesto ya en práctica en su obra *Las artes de la razón. Historia de la demostración en la Edad Media* (1999).

*La fauna de las falacias* que lleva una precisa introducción, tiene una sección primera con una parte sistemática y otra parte histórica, y una sección segunda, titulada "Selección", que es una breve antología de textos de notable utilidad didáctica. Sus distintos epígrafes están enriquecidos con selecciones bibliográficas muy cuidadas.

La exploración introductoria, con la que se abre la obra, concluye estableciendo una distinción en el campo de la mala argumentación entre "casos de mal proceder", "errores o ilusiones inferenciales" y la "comisión de falacias", caracterizando, además, las falacias mediante tres rasgos: 1. Faltas contra la pragmática comunicativa; 2. Faltas comunes o repetidas; 3. Aparentan ser conformes a la pragmática comunicativa.

La primera parte, sistemática, revisa desde el punto de vista conceptual, teórico y filosófico, la viabilidad de las teorías normativas o descriptivas de las falacias y explora la posibilidad de construir una teoría de las falacias, discutiendo las hipótesis nulas que niegan la posibilidad de semejante teoría, las hipótesis mínimas de Walton, y de Woods, y las hipótesis máximas de Lawrence H. Powers, y de P. Ikuenobe. En el tercer apartado de esta parte, sistemática, expone distintas representaciones de las falacias en el campo de la teoría de la argumentación: la teoría tradicional o estándar, las perspectivas clásicas –lógica, dialéctica y retórica-, y la perspectiva de la "lógica del discurso civil".

La segunda parte, histórica, que nos interesa aquí, ofrece una perspectiva diacrónica del campo de las falacias, en la que se parte de Aristóteles, se detiene en el medievo, en Bacon, en Port-Royal, en Locke, en Feijoo, en Bentham, en Whately, en Schopenhauer, en J. S. Mill, para concluir en la *Lógica viva* de Carlos Vaz Ferreira. En el capítulo, "Una versión medieval de las falacias", hay referencias a las *Súmulas* de Pedro Hispano, a la *Logica nova* de Ramon Llull, a Alonso de la Veracruz, y, en especial, al *Compendio de lógica* de Juan de Santo Tomás como representante de la "escolástica posmedieval".

El capítulo titulado "El desengaño ilustrado de Feijoo" que incluye referencias a Pedro Simón Abril, Baltasar Gracián, y Andrés Piquer, llega a la conclusión de que Feijóo reduce las falacias a formas de razonamiento ambiguo. En la "Selección" de su sección segunda y final, el libro incluye un texto de Feijoo que es una selección de fragmentos tomada de las partes "A. Una reforma de

la disciplina de la Lógica", "B. Abusos dialécticos y sofismas. Una propuesta de reducción a la ambigüedad", y "C. Apéndice sobre la referencia a autoridades", del Teatro crítico universal,

En el capítulo, "El pulso de los paralogismos en la *Lógica viva* de Vaz Ferreira", el profesor Vega defiende que esta lógica de Vaz Ferreira "es la muestra más lúcida y sugerente de lo que cabe entender por "lógica civil" en la cultura hispana, una tradición Guadiana, de apariciones y desapariciones, que se remonta al siglo XVI" (p. 241). *La fauna de las Falacias* se acerca a esa tradición hispana que lleva, desde Simón Abril, en el siglo XVI, hasta Vaz Ferreira o Recasens Siches en el siglo XX, pasando por Gracián, Piquer, Mayans, Feijoo o Balmes, en el contexto más amplio de la tradición lógica occidental. La sección segunda y final del libro incluye una selección tomada de la *Lógica viva* (1910), que incluye fragmentos sobre "Errores de falsa oposición", "Apéndice sobre cuestiones explicativas y normativas", "Pensar por sistemas y pensar por ideas para tener en cuenta", etc.

En este libro, el profesor Luis Vega, recientemente jubilado de su cátedra, ofrece el resultado de décadas de reflexión, de discusión y de docencia en un campo como la teoría de la argumentación, que más allá de su especialización, ha sido el objeto de su pasión intelectual.

*Gerardo Bolado*

**VV.AA.,** *Andrés Laguna, un científico español del siglo XVI*, Madrid, Fundación Lilly, Unión Editorial, 2013, 168 pp.

La Fundación *Lilly*, dedicada a la promoción de la investigación en salud y la formación de profesionales sanitarios, ha puesto en marcha, en colaboración con la Universidad de Alcalá, la afortunada idea de instaurar una "Lección Magistral", con carácter anual, encargada a una personalidad de prestigio en el ámbito de las ciencias de la salud. La iniciativa, muy al estilo de propuestas parecidas en el mundo académico anglosajón, sirve como oportunidad de recoger de primera mano la labor del personaje elegido al tiempo que el reconocimiento a su trayectoria profesional. La idea es también afortunada en la elección del nombre que preside el proyecto, el del médico segoviano del siglo XVI, Andrés Laguna, quien encarna como nadie los valores del humanismo, de tanta tradición en la historia de la medicina española.

El acto inaugural de la *Cátedra Andrés Laguna* –acto que se anticipó en diez días a la primera lección magistral, que recayó en el laureado científico Salvador Moncada- se celebró el 8 de octubre de 2012, en la Real Academia de Medicina. Allí, en mesa redonda intervinieron diferentes especialistas que rindieron homenaje, desde ángulos diversos, al médico segoviano que aporta el nombre al ciclo. El libro *Andrés Laguna, un científico del renacimiento* reúne en este libro las intervenciones de aquella sesión, incorporando un artículo introductorio, para la ocasión, del profesor Luis Sánchez Granjel, clásico referente en los estudios en historia de la ciencia española.

La relación completa de autores y títulos es la siguiente:

José Antonio Sacristán del Castillo y José Antonio Gutiérrez Fuentes: "El porqué de este libro. La Lección Magistral Andrés Laguna"; Luis Sánchez Granjel: "Introducción. Andrés Laguna y su tiempo"; Elena Ausejo Martínez: "Estado del pensamiento y la ciencia europeos en el siglo XVI"; Juan Riera Palmero: "La figu-

ra de Andrés Laguna en la Medicina del Renacimiento"; Jon Arrizabalaga: "Las aportaciones de Andrés Laguna al avance de la medicina"; Francisco Javier Puerto Sarmiento: "Andrés Laguna (Segovia, c. 1510-1511- Guadalajara, 28 de diciembre de 1559), humanista"; Alberto Gomis Blanco: "Andrés Laguna, medico y naturalista"; Antonio Horcajo Matesanz: "Andrés Laguna (*Segobiensis*), Europeísta y Viajero".

El libro comienza con una justificación del proyecto y del nombre elegido por parte de los responsables de la iniciativa, a modo de prólogo. Se exponen en él detalles de la valía de Laguna: prohombre del Renacimiento, clínico moderno, protoeuropeísta, con alguna licencia en cuanto a datos biográficos, como el hecho de tomar por buena la fecha de nacimiento de Laguna propuesta por Diego de Colmenares, hoy descartada, que la haría coincidir con la de la propia Universidad de Alcalá. También se opta por adjudicar una cátedra a Laguna en aquella universidad, en la que ciertamente mantuvo una estancia breve, pero seguramente como profesor o colaborador invitado.

En las páginas del libro encontramos, repartido entre sus artículos, aproximaciones al contexto histórico e intelectual, biografía y obra de Laguna.

La labor de Andrés Laguna (1510/11-1559) se sitúa en la época en la que aún brillaban los médicos humanistas españoles, antes de que hicieran efecto las nefastas Pragmáticas de Felipe II de 1559 que prohibían el estudio en el extranjero. Por el contrario, Laguna fue un viajero impenitente (a este rasgo le dedica su artículo Antonio Horcajo) expelido a labrar su fama y fortuna fuera de España dada su condición de pertenencia a un linaje converso.

Un marco genérico del panorama intelectual de la época, que abarca, con brevedad, un abanico amplio de los conocimientos científicos y principales avances tecnológicos, nos lo proporciona el artículo de Elena Ausejo. Allí se sintetizan, también, los fundamentos socioeconómicos de los cambios del XVI, dejando a otros artículos el análisis del personaje histórico.

Una contextualización muy medida sobre la herencia de los saberes médicos árabes medievales aparece con solvencia en el trabajo de Jon Arrizabalaga, presentando lúcidamente la polémica abierta en el ámbito médico renacentista entre los galenistas avicenistas, y los helenistas que utilizan su preparación filológica para depurar adherencias medievales en los autores clásicos.

Buena contextualización, igualmente, y complementaria, la del profesor Juan Riera, quien nos explica cómo la tradición galenista griega no desaparece del todo en el mundo bajo medieval (especialmente en Italia) y es por aquí por donde rastrea el posicionamiento posterior de la obra de Laguna. Por otra parte, Riera nos recuerda, como en otras ocasiones, las peculiaridades de la práctica médica española de la época y su repercusión en la utilización y elección de la lengua (latina o castellana) en los tratados terapéuticos.

En diferentes lugares del libro se apremia a futuros investigadores, algo que ya había inquietado a Teófilo Hernando en su trabajo de 1968, corregir la falta de un tratado serio sobre las aportaciones de Laguna al galenismo renacentista. Cierto es que la anatomía galénica se vio arrinconada pronto por el impacto definitivo de la obra de Vesalio a mitad de siglo, y que Laguna en este sentido se contenta, como media Europa, con la labor de revitalización de los clásicos al modo de la nueva ra-

cionalidad. O, en mejores palabras del profesor Riera, "Laguna cierra a Galeno, un Galeno renacentista definitivo, para ser desbancado por la anatomía de Vesalio". Realidad que no impide la necesidad de recuperar la importancia de Laguna como galenista, aspecto del médico segoviano que, además, fue en su época ampliamente seguido en Europa. En ésta y otras materias de crítica conceptual tal vez hubiera ayudado la inserción de algún texto (y esto pudiera entenderse como un pequeño *debe* al libro que comentamos) desde el ámbito del reciente análisis filológico comparativo, que tantas luces ha aportado al estudio del grado de originalidad y de valía en el poliglotismo de Laguna. La inclusión de esta perspectiva hubiese completado, a nuestro juicio, las herramientas de análisis actuales sobre la obra del médico segoviano. Estamos pensando, por ejemplo, en trabajos como los de González Manjarrés, citado, cómo no, en alguno de los artículos.

El texto cumbre de Laguna, como es sabido, es su versión del clásico del helenismo *Sobre la materia médica*, de Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Traducido, transcrito e interpretado innumerables veces desde la antigüedad al Renacimiento, el *Dioscórides* de Laguna, en castellano, incorpora comentarios personales (científicos o no), rectificaciones, novedades, actualizaciones e ilustraciones, que hicieron de él obra de referencia en la farmacopea europea durante varios siglos.

Sobre el *Dioscórides* versa, como es lógico, buena parte de las páginas del libro. Podemos encontrar datos referentes a su gestación, su ubicación en el contexto español y europeo, sus deudas y aportaciones con otros *Dioscórides* renacentistas, su rango y estilo dentro de la medicina del momento, su importancia práctica, su importancia literaria, las razones de utilización del castellano, su estilo… El interés del *Dioscórides* como compendio del conocimiento del medio natural en el XVI lo estudia específicamente Alberto Gomis, seleccionando y comentando en su artículo una muestra de los aciertos en el campo de la investigación estrictamente naturalista (conocimientos botánicos, zoológicos, mineralógicos y hasta paleontológicos).

Pero el *Dioscórides*, tanto o más que un *vademécum*, es una obra literaria.

Por humanismo renacentista entendemos una ubicación intelectual que engloba dos aspectos: el magisterio en lenguas clásicas al servicio de la revisión del mundo clásico, y una actitud compartida por repensar una humanidad racional y racionalizada a la altura de una recién inaugurada modernidad. El texto de Javier Puerto rastrea el Laguna humanista en esta segunda acepción. Con amenidad expurga algunos de los comentarios no directamente científicos que entreveran aquí y allá las páginas del *Dioscórides*, presentándonos al Laguna irónico y excelente escritor.

En conjunto, la obra ofrece al lector un amplio registro de la vida y obra de Laguna. La fragmentación en artículos de intereses diversos no obstaculiza una cabal presentación global del personaje en su faceta científica. Dicha fragmentación no puede evitar que se repitan, casi artículo tras artículo, reseñas biográficas del autor, con mayor o menor detalle, con referencias orientadas a uno u otro aspecto. En este sentido no se aportan novedades respecto a estudios precedentes, incluida la irrenunciable obra del doctor Teófilo Hernando. Podríamos destacar, no obstante, por su concisión y elegancia, la biografía presentada por

el profesor Granjel, las sugerentes aperturas hacia entornos históricos de Jon Arrizabalaga, o la síntesis comentada de Javier Puerto. En el artículo de este último se aporta, además, una completa bibliografía sobre la vida de Laguna.

Página a página, a lo largo del libro vamos construyendo y repasando lo esencial de Laguna. Acerca de su trayectoria vital, se nos relata la de un hombre cuya curiosidad y circunstancia le obliga a peregrinar por una Europa en efervescencia; el aprendizaje al lado de los mejores especialistas; el ingente trabajo como traductor, del griego al latín, especialmente; los éxitos en el tratamiento de la peste en la ciudad centroeuropea de Metz; la prolongada estancia en Italia en busca de simples medicinales y –todo sea dicho– de posición social; la participación en camarillas médicas de papas y cortes; la mediación diplomática en conflictos entre protestantes y el imperio…

De su obra, se resalta la actividad específicamente científica. Se reitera aquí y allá, como hombre típicamente renacentista, su apuesta por la racionalidad, en un momento donde a menudo es difícil diferenciar la ciencia de la magia, confusión en la que el propio Laguna cae ocasionalmente, sin contradicción si nos atenemos al contexto histórico. Se pondera su actitud experimental ante el trabajo de campo y ante el enfermo. Se justifica su fidelidad a la anatomía clásica, pese a lo cual se le atribuye algún descubrimiento novedoso en el sistema urinario.

De la faceta humanista de Laguna hay un par de aspectos importantes que no son tratados específicamente, aunque inevitablemente son apuntados en alguna de las colaboraciones del libro. Nada que objetar, pues se trata de reivindicar al Laguna científico. Nos referimos a su capacidad literaria y a su conocido *europeísmo*. Traductor al latín de primera línea, los dos textos en su lengua materna (un pequeño tratado sobre la peste y el monumental *Dioscórides*, mucho más que una traducción) nos ofrecen una escritura incisiva, ágil y fresca. No en vano Antonio Gamoneda afirmaba no entender la inclusión de Laguna en la historia de la ciencia y no en la de la literatura. De esto, no obstante, así como la relación de Cervantes con el *Dioscórides*, algo nos dice Javier Puerto en su artículo.

Lo que sí aborda una mayoría de los coautores del libro es la famosa polémica sobre la autoría de la novela(?) *Viaje de Turquía*. Con más o menos vehemencia, se opta por Laguna como su autor, en la tesis clásica de Bataillon, superando incertidumbres posteriores. Los términos de la polémica nos los aclara perfectamente Puerto en su artículo.

El otro asunto, ligeramente tratado en el texto de Antonio Horcajo, es el del *europeísmo* de Laguna. Dejando al margen su propia vida empapada de geografía europea, coincidimos con la tesis del nuevo premio *Príncipe de Asturias*, Joseph Pérez, según la cual nos hallamos ante el primer europeísta de la historia, si entendemos por Europa una unidad cultural, más allá de lo meramente geográfico o político.

Por último, no se trata con la extensión que requeriría un volumen dedicado a la obra integral de Laguna –y no sólo a su quehacer científico– el influjo del erasmismo en el médico segoviano, pese a que tal línea de pensamiento no está solo presente en su labor diplomática o en sus comentarios irenistas, sean conciliadores o mordaces, sino en muchas, creemos, de sus actitudes racionales hacia la actividad terapéutica.

En definitiva, estamos ante un libro confeccionado por especialistas de primer orden en historia de la ciencia, que

recopila lo que hoy conocemos sobre la obra científica de Laguna y, cuando menos, sugiere, a quien así lo estime, caminos para el conocimiento de nuestros mejores valores intelectuales de la historia. Una obra saludable.

*Juan Manuel Moreno*

**VV. AA.,** *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Ed. de Javier Zamora Bonilla. Granada, Comares, 2013, 372 pp.

Con la palabra *guía* queremos significar tanto la persona que nos dirige o acompaña, para mostrarnos la –o una– dirección, llamar nuestra atención sobre las cosas notables de una ciudad o de un museo, cuanto un tratado que nos encamina hacia esos mismos intereses. Material o figuradamente. El número tres de la iniciativa editorial sobre la que ahora damos noticia, teniendo como precedente inmediato un magnífico volumen sobre Zubiri, está dedicado al pensamiento de José Ortega y Gasset. El libro, que por su formato y título nos retrotrae a las guías de viaje con mapas y otras orientaciones útiles que se suelen llevar en el automóvil o adquirir antes de un viaje, es una antología de textos, escritos por especialistas, sobre aspectos diversos de la obra del pensador madrileño. La iniciativa puede ser simplemente atractiva por el tema elegido y su carácter abarcador, escogido y a la vez amplio, que dadas las características del mundo del siglo XXI, con sus energías tan dispersas y sus voraces estímulos, favorecen cierto retorno al enciclopedismo medieval de las *summae*. Una especie de resumen, de vademécum, de breviario o de *reader*, a los que estamos tan acostumbrados pero que, a menudo, resultan tan útiles para fines académicos. Tanto el filósofo como la nómina de autores y asuntos que aquí se atienden y se explican bastarían para augurar éxito editorial al libro.

No obstante ello, esta compilación no es una simple reunión acumulativa o yuxtapuesta de breves ensayos sobre un aspecto u otro de la obra de un filósofo, sino un medido volumen, muy acertado en el tono, en la selección de colaboradores y en la estructuración del material. Exceptuando la tarea individual de cada autor, sobre la que sumariamente hablaré más adelante, gran parte de este juicio positivo reside en el editor, Javier Zamora Bonilla, director del Centro de Estudios Orteguianos. El planteamiento del volumen no parece inclinarse hacia una mera antología, en la cual, el gusto o la opinión personal del antólogo puede incluso ser causante de una visión demasiado sesgada de lo ofrecido. Cuántas veces una escuela filosófica, un pensamiento determinado, o simplemente una escuela literaria, han sido recibidos de manera quizás equívoca por una selección desafortunada o desnivelada. Viceversa también, y ello forma parte del juego diacrónico del conocimiento. En este caso, el editor ha puesto sobre la mesa el juego metafórico de los caminos y los mapas de las guías, sin caer en un enfadoso alegorismo, y nos propone la posibilidad de elegir distintas rutas, diferentes aproximaciones, senderos y hasta callejones, esto es, un cierto paralelismo con la puesta en valor orteguiana de su crítica al racionalismo: el hombre, en cada perspectiva, construye de nuevo la verdad de cada objeto desde elementos vitales, sociales o históricos. Pero, adentrándonos en el razonamiento, este perspectivismo no es propio únicamente del sujeto que percibe sino un componente de la realidad que se nos expresa en cuanto perspectiva. La razón vital e

histórica es el instrumento o modelo con que Ortega enfocará la vida, que debe de ser el centro del pensamiento. Y ello se concibe como la verdadera clave de esta publicación. Javier Zamora, en tanto primer responsable, presenta un trabajo que él mismo reconoce que podía haber contado con otros especialistas, o incluso con retazos de obras consagradas, y poco habría que reprocharle. Se ha preferido, sin embargo, decantarse por los colaboradores y los textos señalados en función de un esquema ajustado a la progresión del pensamiento orteguiano, completando con ello una arquitectura muy próxima a la evolución de la vida del filósofo y la progresión de su pensamiento. La variedad de enfoques, la personalidad de los autores y su juicio, abundando en el *perspectivismo* a que antes aludía, no son proclives ni a una visión canónica excluyente ni a un relativismo inespecífico y desorientador. No sería la primera vez que se sugiere en Ortega un modelo cercano a la deconstrucción, aunque fuera por un cierto desajuste en el retoricismo de su estilo y el origen retórico del lenguaje sobre la crítica a la metafísica occidental de Derrida. El origen en Nietzsche es común a ambos, así como la oposición a la reacción correctora en Heidegger. Consciente de que haya aspectos discutibles o perfectibles en la organización del libro, ya se trate de la difícil combinación de objetividad de análisis y de subjetividad de juicios, o de unas interpretaciones en jerarquía sobre otras, el editor ha partido de una serie de premisas y ha estructurado el libro de manera que estos desajustes puedan superarse.

Respecto de lo primero, se parte de una realidad cuantificable: la abundancia y calidad de los estudios orteguianos en la actualidad, de lo que son buena muestra los estudios presentados, que denota un perfecto acoplamiento, o simbiosis, de figuras consagradas y experimentadas junto a otros investigadores más jóvenes cuya producción ya ha sido evaluada y medida. Se señala, además, la importancia que en este renacer ha tenido la reciente edición de las *Obras completas* de Ortega (10 volúmenes, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010), debido a la reevaluación de la obra de nuestro pensador a que han conducido sus características y sus logros: la fijación y calidad de los textos publicados en vida –y sus variantes– y de los póstumos, el conocimiento de textos inéditos ahora incorporados, la clarificadora disposición cronológica y la información consecuente, junto al utilísimo índice de conceptos de Domingo Hernández Sánchez en el tomo X. Ello nos acerca, aunque sea simplemente como paseantes que disfrutan del paisaje intelectual, al ejercicio placentero de la relectura bajo otros parámetros, provocando en nuestras miradas nuevos juicios, constantes actualizaciones que la naturaleza de los textos en su última edición completa favorecen. No cabe duda de que esas interpretaciones están inmersas, además de en un *corpus* más riguroso, en un contexto más perfilado: vital en general, filosófico en particular, y desde luego, político, cultural y económico. Quizás esa novedad permita ir despojando de innecesarios prejuicios, o convertirlos en otros, y sea esto inevitable, un pensamiento ávido de encontrar lectores dispuestos a conducirse entre estímulos muy diversos en riqueza, variedad y profundidad. Un pensamiento que hunde sus raíces en una tradición vital e imaginativa tan rica y tan nuestra como han sido el racionalismo y el cientifismo, y que atiende a la vida y a sus categorías, a la política, a la sociedad, al lenguaje, al derecho, a la literatura y

al arte..., en fin, a una miríada de intereses que, con seriedad y elegancia, posee por su propia naturaleza un principio de interés que trasciende la recepción estrictamente filosófica hasta hacerse familiar e íntima a otros saberes como la técnica, la historia o la estética, por citar algunos.

Desde estas premisas, la estructuración del libro ha tomado cuerpo en un paralelismo organizador que aúna la vida y la producción orteguianas mostrando la evolución de su filosofía apegándose, casi ciñéndose, a las producciones fundamentales que permiten, sin un sistematismo inmovilista y rígido, explicar las fases más relevantes de un pensamiento en constante progresión y crecimiento. De las cuatro partes en que se divide esta *guía*, es quizás esta primera la más uniforme pese a la heterogeneidad de los autores, ya que la disposición diacrónica y la primacía de una serie de textos nos retrotraen a la general, pero segura, descripción de la cronología vital y productiva de Ortega, casi en perfecta consonancia. La *Biografía de una filosofía* se compone de seis ensayos. El primero, de Pedro Cerezo Galán, uno de los especialistas determinantes en las actuales y más desprejuiciadas interpretaciones orteguianas, nos acerca a los años de formación del filósofo, su pasión por intervenir en el debate sobre España, el viaje a Alemania y el neokantismo y sus primeras superaciones. Este esquema climático, que cristaliza agrupándose en las publicaciones de una época determinada, y que se repetirá en todas las aportaciones, llega a su cúspide en las *Meditaciones del Quijote*. Javier San Martín dedica su espacio a los trabajos cercanos a *El tema de nuestro tiempo*, años de transformación y de ruptura, debido a la influencia que la Fenomenología –apuntada ya por Pedro Cerezo al señalarnos la inspiración del primer libro de Ortega en momentos culminantes como la famosa "metáfora del bosque de la Herrería"– tuvo en la evolución de su manera de pensar durante los cruciales años veinte del siglo pasado. Los primeros años treinta, "el período académicamente más productivo y filosóficamente más decisivo de su biografía intelectual", es responsabilidad de José Lasaga Medina. En los cursos universitarios de este fin de década y hasta la mitad de la siguiente, las ideas de Ortega cuajan en diferentes cursos académicos, predominando *¿Qué es filosofía?*, donde el comienzo de la famosa "segunda navegación" a que apeló el autor al final del prólogo a sus *Obras* de 1932 no es una promesa de futuro sino la constatación de que las bases que hacen de las ideas orteguianas algo propio y reconocible (la razón vital e histórica, el interés en la vida humana como centralidad en el acto de filosofar, la búsqueda de un método...) han sido plenamente desarrolladas. Hasta los años cuarenta, con el hiato doloroso y triste de la Guerra Civil, ocupa su espacio Javier Zamora Bonilla. En él analiza con detenimiento el concepto de razón histórica, complemento y correspondencia enhebrada de la razón vital, pues no de otra manera puede enlazarse el raciovitalismo, desde su rechazo a la razón cartesiana, con el fluir de la realidad, en tanto razón móvil, viviente, constructiva, plena de historicidad, enlazando así con Vico y después con Dilthey a través del método de las generaciones. Durante los años cuarenta predomina en Ortega un interés especial por establecer los basamentos de una nueva sociología a través de la teoría de los usos. Isabel Ferreiro Lavedán vuelve a poner de manifiesto que una filosofía vital debe atender a la naturaleza específica del ser humano en su vertiente personal y social. La conferencia y cursos llamados *El hombre y la gente* sitúan a Ortega a la vanguardia de la sociología y

en debate con los grandes nombres: Weber, Durkheim, Bergson, o Jhering en el ámbito del derecho. El hombre, que vive inmerso en las fases de ensimismamiento y alteración, no puede, por ello, vivir sin sociedad; desde la costumbre, a la política o la cultura, todo se desarrolla en ese ámbito de interrelaciones. La contribución final, de Agustín Andreu, cierra con una reflexión sobre el que sería proyectado y escrito unitariamente como libro, *La idea de principio en Leibniz*, póstumo como en el caso de numerosos cursos desde los años veinte, tan centrales para el conocimiento del raciovitalismo. Frente Leibniz, creador de una "metafísica de bolsillo", Ortega parece renegar de toda la filosofía occidental que empezó preguntándose por el ser, cuando debía de haber iniciado su andadura haciéndose cargo de la vida, es decir, haciéndose razón humana y no solamente racional.

La segunda parte de este libro, *Estilo de un pensamiento abierto*, nos invita a otro modo de reflexionar sobre la manera de pensar de Ortega: su modo, sus formas o la materialidad de su escritura. No cabe duda de que cierta sensación abrumadora en la lectura de los textos de nuestro filósofo proviene, no tanto de un oscurecimiento por prurito y mal entendido, sino de una propuesta admirable de uso lingüístico y estilístico. No es posible separar lo que decimos de cómo lo decimos, así Ortega se ha convertido en un modelo de escritura literaria en la que, a veces de un modo escolar, aprendemos construcciones de frase, etimologías –o suma audacia para encontrarlas–, usos metafóricos, períodos... Desajuste en el que no cree Francisco José Martín, dando luz a la difícil paradoja de la recepción de un modo de escritura que pareciendo literatura es filosofía. Esa propiedad de elegancia cortés, y también de claridad, se da como consecuencia necesaria de ofrecer casi toda su obra en los periódicos. A ello dedica su contribución Ignacio Blanco Alfonso, pues en el artículo del día se concentra un modelo de creación, quizás un ejercicio necesario de concentración: atenerse a lo que cabe en ese espacio, y después ir preparando concéntricamente la estructuración de los libros, que ya no podrán desprenderse de una peculiar hechura que los hace inconfundibles. Jesús Conill, por su parte, ya se aleja un poco de lo que pudiera haber sido el tercer trípode de este enfoque –quizás la relación entre la oralidad y los géneros de la escritura y de la filosofía atendidos por Ortega frente al tratado o al manual, más propio de un profesor– para hacernos reflexionar sobre las consecuencias a que nos conduciría una lectura hermenéutica de la razón vital. Inspirado en Nietzsche, fundado en Dilthey y dirigido, por ello, hacia su propio giro fenomenológico, el modo hermenéutico de conocer la vida se impone de manera superadora a la oscilación entre idealismo y subjetivismo desde la noción de "circunstancia" hasta el "estudio de la vida humana".

La tercera parte abre una expectativa hacia algunos *Temas orteguianos* centrales en su obra, no adicionales o liminales. Atención prestada, por ello, a sus impulsores conceptos de *meditaciones* o *salvaciones*, estudiados por Jaime de Salas y entendidos como la práctica del pensamiento situándose en una perspectiva vital –el problema de España– necesaria dentro del contexto de cada ser humano. La naturaleza del, también determinante, pensamiento político de Ortega, las transformaciones y sucesiones en su concepto del liberalismo, desde *La rebelión de las masas*, también texto clave en la sociología orteguiana, hasta una tercera fase más conservadora siempre dentro de la

democracia liberal, es objeto del análisis de Jesús Díaz. La atención que el fenómeno estético, literario y artístico sustancialmente, si bien los intereses del pensador madrileño se ofrezcan igualmente al *ballet*, la música, el cine o el deporte, todo ello parejo a las empresas culturales por él promocionadas, acrisolada pero no única en *Revista de Occidente*, toma cuerpo en las páginas que dedica Eve Fourmont Giustiniani a las ideas sustanciadas en *La deshumanización del arte*. Rodeado de escritores, de pintores, de artistas, el filósofo ejerció incluso de modelizador de una expectativa de escritura, de árbitro de una poética vanguardista y renovadora que tuvo frutos, inesperados quizás para él, incluso un enfrentamiento con la tradición más insospechadamente antitradicionalista desde la pura técnica narrativa. Cierra este capítulo Agustín Serrano de Haro, sobre el nuclear problema del cuerpo y en la explanación de una fisiología y teoría completa del cuerpo humano en Ortega, cuya evolución derivó, desde Scheler y tras Heidegger, hacia la ontología de la vida frente a lo que hubiera podido, de otra manera, reposar en una antropología del sujeto.

El cierre, atinado y muy informado, da la oportunidad a Tomás Domingo Moratalla de exponer los más actuales acercamientos a la vida, la obra y la época de Ortega, a través del diálogo con la *Bibliografía* última y ultimísima, orientándonos en esa selva provechosa y fértil que son los estudios orteguianos. Dando sentido pleno a esa idea germinal de la guía de mapas y senderos con que yo iniciaba mi reseña, esta bibliografía final contiene la urdimbre de las colaboraciones, la seña máxima del interés que los estudios orteguianos poseen en nuestros días. Personales e incitadores, específicos o académicos, en suma, bien construidos. Y en muchas –y buenas– ocasiones arriesgados, como podrán comprobar los afortunados lectores que decidan adentrarse en los caminos que tan ejemplarmente transita la *Guía Comares de Ortega y Gasset*.

*Felipe González Alcázar*

**Zambrano, María**, *Obras Completas VI. Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990). Delirio y destino (1952)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, 1607 pp.

Poco más de dos años después de la publicación de la primera entrega de las Obras Completas de María Zambrano –la correspondiente al volumen III, dedicado a los libros que de la filósofa vieran la luz desde 1955 hasta 1973– tenemos ya la suerte de contar en las librerías con la segunda, que según el plan de los editores cerraría las Obras Completas recogiendo sus escritos de carácter autobiográfico, sus reflexiones personales o verdaderas confesiones, sus "delirios" y poemas. A esta ingente cantidad de textos, tomados en buena parte de la investigación crítica de más de cien manuscritos inéditos, se añadiría naturalmente el libro de 1952 *Delirio y destino. Los veinte años de una española*. Como se sabe, la dirección y coordinación de la edición crítica de las Obras Completas de Zambrano está corriendo a cargo de Jesús Moreno Sanz, quien además ha figurado como editor de este volumen VI, junto a los investigadores Goretti Ramírez, Fernando Muñoz Victoria y María Luisa Maillard. A todo este esforzado equipo hay que añadir el sabio trabajo de colaboradores como Pedro Chacón Fuertes, Sebastián Fenoy Gutiérrez y Antolín Sánchez Cuervo. Conviene citar, por lo

demás, el apoyo prestado por instituciones como la Fundación María Zambrano y la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

A Jesús Moreno Sanz le debemos, además, la Nota Introductoria al volumen y la valiosa y exhaustiva "Cronología de María Zambrano", que amplía y corrige sus anteriores cronologías, y que por ello se puede considerar definitivamente una herramienta imprescindible para todos los que aspiren a investigar y a profundizar en el pensamiento de la autora. Logro de Goretti Ramírez serían las Presentaciones a cada una de las dos Partes en que la obra se divide, la segunda dedicada íntegramente a *Delirio y destino* y a los escritos inéditos relacionados con este libro. Si la intervención de Jesús Moreno Sanz le aclararía al lector la complejidad de las relaciones temáticas entre todo el conglomerado autobiográfico-confesional aquí publicado y los núcleos filosóficos capitales de la razón poética, los escritos de Goretti Ramírez le iluminan y le organizan esa complejidad al encuadrarla además en los valiosos esquemas hermenéuticos y narratológicos de la investigación actual en torno al género autobiográfico. Se trataría sin lugar a dudas de la valiosa aportación orientadora de dos consumados expertos en la obra zambraniana, su contexto histórico-cultural y su significado filosófico.

La estructura de la edición crítica, lógicamente, es en lo básico la misma para todos los volúmenes, ya publicados o en curso de publicación. Al concluir el texto de María Zambrano –en este volumen eso sucede nada menos que en la página 1115–, se añaden unos Anejos, que en el caso que nos ocupa incluirían la Descripción de cada una de las dos Partes y los criterios de la edición, aparte, claro está, de las correspondientes notas al final. Unas notas de extraordinaria riqueza que nos tienden una tupida red de referencias y relaciones que conecta los temas y los personajes esenciales, o simplemente relevantes, de la obra completa de la autora, llevándonos cuando la ocasión lo requiere a los demás volúmenes.

Si para acercarse comprensivamente a escritos de esta naturaleza de cualquier escritor lo primero que se requiere es prescindir de la deformidad de la mitomanía, en el caso de María Zambrano ese requisito se hace imperioso dada la deslumbrante belleza y seducción de su escritura, y habida cuenta del interés apasionante de su peripecia vital en cuanto enmarcada en unas circunstancias históricas sin duda complejas y cruciales para nuestra misma actualidad. Además nos las hemos aquí con una filósofa, y eso por otra parte exige de ella y de sus lectores, en mucha mayor medida que en los no filósofos, acertar a reconstruir el hilo conductor, la *unidad* que dio sentido a los mil avatares de su existencia. Porque en estas páginas nos encontramos de todo, absolutamente de todo, y al pensador más que a otro ser humano se le supone la necesidad y por tanto la capacidad de organizar los fragmentos. Se puede decir que el problema del pensamiento zambraniano, tal vez del pensamiento en general, sea ese de la unidad. Pero en el caso de María la unidad había que lograrla sin domar la suerte sino, al revés, dejando ser a las cosas y a las personas de su vida a través de su experiencia de ellas. El estilo confesional del saber de la experiencia atiende a armonizar los acordes siempre disonantes de la vida humana. Y esa armonización, por vía filosófico-poética, es lo que opera la escritura zambraniana en estos apuntes, artículos, poemas, "delirios", autobiográficos.

En una vida humana se enzarzan el yo y los otros, la subjetividad y la otredad,

el juego de la reflexión y la alteridad. Por eso estas páginas nos van a dejar muy claro quién era para sí misma María Zambrano: en lo esencial no una filósofa, ni tampoco una escritora, sino simplemente, y siempre, una estudiante de filosofía. Estudiar filosofía como la mejor manera de colmar el hueco de todos los vacíos; el vacío de amor, de dinero, de salud, el vacío de la muerte y también el vacío de Dios, tan necesario para ella como unamuniano límite que te hace ser, por aquello de que la muerte de Dios es también la del hombre. Y sin duda el vacío de patria, que en absoluto lo hubo, porque estaba en todo caso la patria del exilio, la patria del apátrida que nunca fue Zambrano. Pero el yo vuelto sobre sí mismo siempre contiene a los otros o al gran otro o al otro generalizado, siempre significativo, y sólo por eso es yo. Desde la penetrante lente del yo zambraniano nos abrimos en estas páginas a la catastrófica realidad española y a la general catástrofe del mundo occidental. Y nos abrimos también a todos los grandes del espíritu que le fueron contemporáneos, a su padre Blas, a Machado, a Unamuno, sobre todo a Ortega. Y a los grandes del pasado, Spinoza, Leibniz, Hegel, Nietzsche. Pero la lista de poetas es también interminable, Lezama, Cernuda, Lorca, Miguel Hernández, Guillén, Prados, Altolaguirre, Alberti, Gil de Biedma, Valente... Y luego gente de la calle, el pueblo español en general. En estos escritos del volumen VI de las Obras Completas de María Zambrano está incluido el mundo de toda una época, que por supuesto se nos entregaría a los lectores sólo en cuanto vivido por ella, como atrapado en el medio nada más que a medias transparente de su subjetividad. Por otra parte, alcanzaría la genialidad el modo exhibido por la autora de perfilar lo esencial de un personaje a través de un par de anécdotas. Porque es muy probable que Alfonso Reyes fuese en esencia tal y como se le descubrió a María Zambrano en sus conversaciones con él. Y no digamos Ortega, ese meditador callejero que cuando se ensimisma se sumerge en un medio transparente del que sale regalando claridad al amigo, al discípulo y al lector. Ortega llevando a unos alumnos a dar un paseo en coche por el secarral de Vicálvaro para decirles que España necesita una conversión, Ortega rechazando el importante artículo de Zambrano que todos sabemos y haciéndola llorar con ello, Ortega pensando en deslizar un artículo "en un pliego de cordel" poco antes del estallido de la guerra para advertir a los madrileños de que algo trágico se avecinaba…

Absteniéndose de la mitomanía que hace imposible la auténtica comprensión, lo más natural es que haya también lectores que abran las páginas de este volumen buscando algunas claves para desentrañar la difícil filosofía de Zambrano. Y como es lógico esos lectores no se van a ver defraudados. Esto lo decimos acompañado de la advertencia de que el psicologismo constituye una táctica que también obstruye el acercamiento comprensivo a una pensadora, como muy bien observó Pedro Chacón en la presentación del volumen que tuvo lugar en la Complutense. No se trata en absoluto de que teniendo en cuenta la psicología de Zambrano vaya alguien a decir que se pueda explicar la razón poética, aunque sin duda familiarizarnos con su peculiarísima sensibilidad, con el ritmo de su pensar, nos pueda ayudar mucho. Pero tampoco va a ocurrir que nos encontremos en estos sus escritos autobiográficos, mucho menos en los poemas ni en los delirios, con justificaciones doctrinales de la novedad y la sustancia de la razón poética–todo lo

más, hallaremos recapitulaciones de los pasos que la llevaron hasta ella. Es decir, de lo que sí podemos enterarnos es de aquello que los filósofos de la ciencia iban a llamar el contexto de descubrimiento, por ejemplo en este texto tomado de la Presentación que Soledad Ortega le encargara a Zambrano ya en el verano de 1988 para el número de la *Revista de Occidente* dedicado a "Cien años de poesía en español. En el centenario de *Azul*": "He tenido el proyecto de encontrar los lugares decisivos del pensamiento filosófico, encontrando que la mayor parte de ellos eran revelaciones poéticas. Y al encontrar y consumirme en los lugares decisivos de la poesía me encontraba con la filosofía" (p. 751).

En resumidas cuentas, nos hemos de felicitar de que la edición crítica de las obras de María Zambrano vaya superando todas las dificultades de estos tiempos tan difíciles gracias al esfuerzo, realmente denodado y desinteresado, de un excelente equipo de especialistas dirigidos por el incansable Jesús Moreno Sanz. Y particularmente de la aparición de este volumen VI, que puede interesar también a todo el que sienta curiosidad y respeto por la historia intelectual de un periodo tan trágicamente intenso de la historia mundial, colocado bajo la mirada de un talento de excepción.

*Mariano Rodríguez González*

***Humanitas*, LXVIII, 1-2, "*María Zambrano: la política come «destino comune»*",** Brescia, Morcelliana, 2013, 320 pp.

Las reflexiones acerca de lo "político" son una constante en el pensamiento de María Zambrano: desde *Horizontes del liberalismo* (1930) y *Los intelectuales en el drama de España* (1937), hasta *La Agonía de Europa* (1945), *Persona y democracia* (1958) y muchos otros textos, ensayos y artículos, como los dedicados a Antígona. No es baladí que Elena Croce, refiriéndose al período romano de su exilio, la recuerde como "una genial figura de filósofa con rasgos, intensamente poéticos, de profetisa, que hacía que se integrara en la gran tradición mística española: salvo el hecho de que había sido, y seguía siendo, políticamente apasionadísima". La originalidad de la propuesta zambraniana consiste, en primer lugar, en su punto de partida: no la "política" como tal, sino que más bien las relaciones de la política con la vida, es decir, lo que ella ya en 1930 denominaba la "actitud política frente a la vida". En segundo lugar, Zambrano tiene el mérito de señalar la necesidad para tal actitud de mantenerse en el difícil equilibrio entre el afán de reforma, de transformación de la realidad, y la aceptación de los límites. La política se configura entonces como una actitud de "elasticidad" frente a la vida, de necesaria interrelación: un "destino común", como bien apunta la sección monográfica (n. 1-2, 2013) de la revista italiana *Humanitas* (fundada en 1946), dedicada al pensamiento político de María Zambrano, filósofa española especialmente amada y estudiada en Italia. La sección, titulada "María Zambrano. La política come «destino comune»" y coordinada por Silvano Zucal, es en parte el resultado de las jornadas de estudio celebradas en la Universidad de Trento (Italia) el 20 y 21 de octubre de 2011, de las cuales se publicó un informe en el n. 17 de la *Revista de Hispanismo Filosófico.*

El fascículo se articula en cuatro secciones: "Orizzonti del liberalismo", "Le donne e la pólis", "Persona y democracia" y "L'Europa e la sua «agonia»". La

primera sección, que retoma el título del fundamental texto de Zambrano de 1930, reúne las aportaciones de M. Nicoletti, F. Ghia, N. Bombacci y L. M. Durante, en las que los autores subrayan el carácter histórico, temporal, comunitario y liberal de las reflexiones políticas zambranianas. Los textos de S. Bignotti, A. Buttarelli, E. Nobili, C. Zamboni, W. Tommasi y F. Falappa, reunidos en la segunda sección, se centran en uno de los "sentidos" fundamentales de lo político en Zambrano: la relación de las mujeres con la *polis*, su vínculo "material-maternal" y "fraternal" con la realidad, entendido no como un residuo, sino como algo pasivo y creador al mismo tiempo, fecundo y capaz de ofrecer una alternativa a la lógica tradicional impuesta por los vencedores, de ofrecer "otro" trato con la alteridad –como en el caso de la figura de Antígona–. En la tercera sección, que retoma el título de otra obra fundamental de Zambrano de 1958, las contribuciones de S. Piromalli, R. Mancini y L. M. G. Parente ofrecen reflexiones que atañen a temas centrales del pensamiento de la filósofa veleña, como la hospitalidad, la piedad, las relaciones entre cristianismo y democracia, la dimensión "filial" de nuestra existencia y la memoria como factor de responsabilidad política. La última sección, dedicada al tema de Europa y su agonía, recoge los textos de S. Zucal, M. Mariani y A. Fronza, quienes enfocan su mirada en la propuesta zambraniana para la salvación de lo humano y de la dimensión "comunitaria" de Europa, a través de un replanteamiento de la relación con lo divino, con la muerte y con el nacimiento.

Cierra el fascículo una sección titulada "Educare e scrivere come atti politici", que reúne las contribuciones de A. M. Pezzella, A. Fronza y C. Brentari, centradas en el análisis del papel del maestro, de la escritura como acto de compromiso político con la realidad y de la peculiar antropología que Zambranoo desarrolla a partir del concepto de crisis.

Por último, el fascículo de *Humanitas* se enriquece con un interesante apartado de documentos con traducciones de cartas de María Zambrano a Pablo de Andrés Cobos y a José Ortega y Gasset, hasta ahora inéditas en italiano y al cuidado de L. Parente y de E. Trapanese. Bien conocido es el intento zambraniano de rehabilitar filosóficamente géneros literarios que han quedado al margen, excluidos y hasta humillados por no ser sistemáticos, por ser considerados "parafilosóficos", literatura y nada más: entre ellos, los epistolarios, género que en la vida y en la obra de la filósofa tuvieron un papel central, pero, pese a esto, poco estudiado. Los documentos ofrecidos en esta sección tienen entonces el mérito no sólo de arrojar luz sobre la génesis del propio pensamiento zambraniano en relación con el pensamiento de sus maestros e interlocutores filosóficos y literarios, sino también el de ofrecer informaciones sobre figuras desafortunadamente poco conocidas (como el caso del maestro Pablo de Andrés Cobos, intelectual de gran sensibilidad y figura clave del diálogo entre la España interior y los exiliados) y detalles sobre figuras como la de Ortega y Gasset a través de la atenta y heterodoxa mirada de su discípula.

*Humanitas*, que en 2012 (LXVII, 3) ya había publicado un inédito de la filósofa española sobre Miguel de Molinos, se configura como un punto de referencia indispensable para todos aquellos que quieran acercarse y profundizar en el estudio de María Zambrano y de las múltiples vertientes de su pensamiento.

*Elena Trapanese*

## LIBROS RECIBIDOS

**Bergamín, José,** *Las voces del eco (Antología poética)*, edición de Nigel Dennis, Sevilla, Renacimiento, 2013, 204 pp.

La presente antología poética, cuya selección de textos se debe al cuidado del hispanista Nigel Dennis, tiene el propósito de ofrecer al lector una muestra de las diferentes vertientes de la labor poética de José Bergamín. Con el intento de perfilar las diferentes «voces» del Bergamín poeta, los poemas han sido divididos en cuatro apartados, sin seguir ningún criterio convencional o cronológico: cada agrupación corresponde a una «voz» –popular, romántica y de tradición simbolista, contemplativa, satírico-burlesca– de la poesía del autor. De carácter polifónico y multiforme, la poesía de Bergamín es «infantilmente anciana» (el autor publica su primera colección de poemas en 1961) y se mueve alrededor de temas recurrentes, como el amor, la muerte, el tiempo, el sueño, la soledad. La escritura bergaminiana, comenta Dennis, se configura como «un acto de disidencia o rebeldía» frente al silencio de la censura y, en sentido más amplio, de la muerte: un acto sostenido por una honda fe en la palabra y en la poesía. Su voz es la voz de «un coro de voces y ecos», que «se levanta hoy por encima del silencio de su propia muerte para seguir hablándonos». Esta antología se compone entonces de diferentes ecos: los ecos de la voz poética de Bergamín y los ecos de la sensibilidad intelectual de Nigel Dennis, a quien queremos recordar como uno de los más importantes especialistas de la obra de Bergamín.

**Campbell, Federico**, *La memoria di Sciascia*, Maria Capua Vetere (CE), Ipermedium libri, 2014, pp. 224.

Este que recibimos es el segundo libro de Federico Campbell, periodista y escritor mexicano, que la editorial *Ipermedium libri* presenta al público italiano (en 2011 vio la luz el libro *Padre e memoria*) y está enteramente dedicado a analizar la obra del siciliano Leonardo Sciascia en sus facetas como escritor, político e historiador.

El objetivo de Campbell, profundo conocedor de la cultura italiana y, particularmente, de la obra de Sciascia, es sacar a la luz las analogías entre la circunstancia mexicana y la italiana (sobre todo, la siciliana) debidas, según explica el autor, a la compartida herencia española. En este sentido, Campbell se refiere a Sciascia describiéndolo como un autor mexicano que escribía sobre el México sin haber estado nunca en México.

Con respecto al original en castellano, la edición italiana, en la bella traducción de Elena Trapanese, se enriquece con una interesante entrevista realizada el año pasado a Campbell por la misma traductora, de un aparato de notas riguroso y una introducción de Gianfranco Spadaccia, político e intelectual italiano.

Publicado apenas un mes después de la muerte de Federico Campbell, esta edición de *La memoria di Sciascia*, además de resultar muy interesante por su contenido (sobre todo por la entrevista inédita), representa también un tributo al escritor mexicano, recordado aquí con una versión italiana de su obra que rinde honor a la original.

**Castillo Ferrer y Rodríguez, Milena**, *Diez ensayos sobre Realidad. Revista de Ideas (Buenos Aires, 1947-1949),* Granada, Fundación Francisco Ayala/Universidad de Granada, 2013, 271 pp.

Los ensayos que componen este volumen fueron presentados en el Simposio Internacional "En torno a *Realidad. Revista de Ideas* (Buenos Aires, 1947-1949) que tuvo lugar en Granada los días 22 y 23 de febrero de 2013, organizado por la Fundación Francisco Ayala y por el Departamento de Literatura Española de la Universidad de Granada. Será reseñado de manera más extensa en el próximo número de esta revista

**Chacel, Rosa,** *La lectura es secreto*. Prólogo de Ana Muiña, Madrid, La linterna sorda, 2014, 319 pp.

Esta bella edición recoge textos de la escritora vallisoletana publicados por Júcar en 1989. El lector puede acceder de nuevo a escrituras, "secretas" por haber sido publicadas acá y allá, a lo largo de su vida sobre los muchos personajes que conoció, leyó y admiró. Sin duda, el escrito poco después del fallecimiento de José Ortega y Gasset de quien se consideró discípula y publicado en *La Nación* de Argentina es de los más importantes. Este "Ortega a otra distancia" merece ser leído de nuevo ahora que se celebra el centenario de *Meditaciones…"* Mas la fina pluma de Chacel se percibe en cada línea de cada uno de los textos que se leen con verdadero interés.

Sirva, también, esta breve aproximación al libro de Rosa Chacel, como reconocimiento a los nuevos editores que están publicando, con esfuerzo, pequeñas joyas que reivindican el libro como objeto de culto, apetecible a la vista y al tacto.

**Garrido Ardila, Juan Antonio (coord.),** *La narrativa subversiva de Unamuno. En el centenario de Niebla (1914-2014)***,** número monográfico de *Ínsula*, 807 (marzo de 2014), 36 pp.

La obra de Unamuno, en todas sus vertientes, está más en alza que nunca entre lectores y estudiosos. En el centenario de la publicación de *Niebla*, la revista *Ínsula* ha dedicado uno de sus monográficos a las novelas de Unamuno, con un total de diez artículos que reconsideran varios aspectos de la novelística unamuniana. Coordinado por Juan Antonio Garrido Ardila, uno de los grandes expertos en la obra de Unamuno y, actualmente, el mejor conocedor de *Niebla*, este número cuenta con las colaboraciones de un equipo internacional de destacados unamunistas procedentes de España, Reino Unido, Estados Unidos, Italia, Suiza y Dinamarca.

En el artículo introductorio, "Miguel de Unamuno: génesis de la novela contemporánea", Garrido Ardila lanza una rápida pero detallada mirada a la trayectoria de la novelística de Unamuno, denunciando algunos lugares comunes presentes aún en los estudios sobre el tema y apuntando una serie de direcciones para futuros trabajos. Garrido Ardila recuerda cómo hace solo dos años Jon Juaristi calificaba el concepto "nivola" de "broma sin mayor trascendencia", afirmación que pone como ejemplo de hasta qué punto se ha malentendido la idea que Unamuno tenía de la novela como género. Por el contrario, el coordinador de este volumen nos recuerda la ironía del prólogo de *Amor y pedagogía* como ejemplo del

tono burlón con el que Unamuno se rebelaba contra los críticos que se resistían a aceptar las innovaciones técnicas. Con el mismo propósito, explica Garrido Ardila, Unamuno inventa el término "nivola", con el que se burla de los críticos puristas para decretar que él escribe un tipo de novela nueva. Esa novela renovada que Unamuno lideró en España es la misma que por entonces se publicaba en otros países de Europa. Para Garrido Ardila, las novelas de Unamuno deben considerarse hermanas y en muchos casos precursoras de sus correspondientes europeas (y nombra a autores como Virginia Woolf, James Joyce y Marcel Proust). La "nivola", como concepto literario, sería pues la novela modernista europea, pero también una clara precursora de muchas características de la novela postmodernista española. Partiendo de esa base, Garrido Ardila explica la evolución del novelar de Unamuno y cómo fue ensayando diferentes técnicas modernistas como la interiorización o la ironía.

Esta amplia introducción se sigue de los otros nueve artículos, sobre varios aspectos de las novelas de Unamuno. "Unamuno y cómo se hace el género de la novela", de Jane Neville, relee *Cómo se hace una novela* para destacar en ella el empleo de la narración "non-eventual", típica de la novela modernista europea, a la vez que explica que esa misma característica la sitúa como la obra precursora del postmodernismo. El artículo de Luis Álvarez Castro, "Nivola y metaficción en la narrativa española de Vanguardia", también alaba a Unamuno como maestro de la metaficción y recuerda el número de novelistas que otros críticos han presentado como continuadores de la metaficción unamuniana, por ejemplo Ramón Gómez de la Serna, Benjamín Jarnés, Rosa Chacel, Max Aub, etc. "El paratexto en la obra narrativa de Miguel de Unamuno. Una guía intencional", por Bénédicte Vauthier, estudia la variedad de prólogos y epílogos en las novelas de Unamuno para valorar su función teórica. "Ejemplos de intertextualidad unamuniana: moscas, abejas y cochorros", por Assunta Scotto di Carlo, pasa revista a las alusiones que a los animales del título se hacen en varias novelas de Unamuno. El artículo de Scotto di Carlo se vuelve una reivindicación de la originalidad de Unamuno en contra de quienes lo han descalificado por supuestos plagios, pues demuestra que el autor vasco reconocía los orígenes de sus citas encubiertas.

Los dos artículos siguientes alaban la profundidad filosófica de las novelas de Unamuno. En "Ser, existencia y forma en la novela unamuniana", Katrine Helene Andersen defiende la idea de que Unamuno pensó sus novelas como modos de expresión de su filosofía. "Claves para una aproximación a la hermenéutica unamuniana", por Gemma Gordo Piñar, explica brillantemente y con gran precisión cómo el conocimiento que Unamuno tenía de la hermenéutica filosófica resultó clave para su concepto de la novela como género.

Los últimos tres artículos están dedicados a *Niebla* como ejemplo superior de las novelas de Unamuno. En "El autor-Dios de *Niebla*: agonismo e ironía romántica", Julio Jensen escribe sobre los paralelismos que hace Unamuno entre la relación autor-lector y la relación Dios-hombre, que entiende como una característica romántica. "La ruptura originaria y sus ecos en *Niebla*", por Sergio Arlandis, repasa algunos componentes existencialistas en *Niebla*. Edward Friedman, en "La niebla metonímica: Unamuno y yo" presenta las ideas que marcaron el modo en que tradujo *Niebla* al inglés, con el título *Into the Mist* (Juan de la Cuesta, 2011).

Este número de *Ínsula* ofrece a los lectores interesados por Unamuno un grupo de ensayos importantes e innovadores que nos ayudan a entender mejor la razón de ser de sus novelas. Es una excelente y esencial aportación a los estudios unamunistas, lograda por el esfuerzo conjunto de un equipo internacional de profesores, dirigidos por el buen hacer de Garrido Ardila, que se ha convertido ya en un reconocido estudioso de las novelas de Unamuno.

**Hall, Robert H. y Arellano, José Salvador**, *La casuística. Una metodología para la ética aplicada*, Universidad Autónoma de Querétaro/Ed. Fontamara, 2013, 397 pp.

Incluimos este libro que versa en general sobre cuestiones de Ética aplicada, ordenados en cuatro secciones, porque en la segunda, "Casos y asuntos", recoge un muy interesante capítulo firmado por J. Patricia Pérez Munguía, titulado "La desigualdad en la construcción de la sociedad del Nuevo Mundo" (pp. 191-210). La profesora de la Universidad de Querétaro aborda un tema de gran interés para los estudiosos del periodo siguiente a la conquista en que se establecieron relaciones entre dominadores y dominados. La conclusión a que llega la autora es la siguiente: "En su conjunto, la población americana conformada por las distintas migraciones dadas a partir del siglo XVI creó un todo desigual que fue construyéndose en distintos momentos en los que la vulnerabilidad de sus componentes variaba del maltrato abierto, al intento de control y la protección, las perspectivas canónica y jurídica permiten comparar derechos y el lugar social que ocupó cada componente según la distancia que tenían con Dios y con el rey."

**Lavín Bedia, Roberto**, *Beato de Liébana. Un político europeo de su tiempo. Rasgos de su personalidad forjada por el entorno muslime y reflejada en las fuentes.* Santander, Librucos, 2014. pp. 204.

*Beato de Liébana…* es una apasionada y sesuda revisión de la figura intelectual de ese monje de San Martín de Tureno en su contexto hispánico y europeo del último tercio del siglo VIII. Roberto Lavín subraya acertadamente la trascendencia histórica que tuvo la posición intelectual de Beato de Liébana en un momento crucial para la suerte de Europa y de la Península Ibérica. Su denuncia y crítica del adopcionismo frente a Elipando y a Félix de Urgel, y su aporte original a la formación del mito de Santiago como patrono de la España cristiana, representaron posiciones intelectuales de enorme proyección en la configuración política de una Península Ibérica en los caminos de Europa, pues significaron la apertura del incipiente Reino cristiano de Asturias al Sacro Romano Imperio Germánico, establecido por Carlomagno, al mismo tiempo que la defensa teológica de su independencia frente a la tendencia islamizante del arzobispo de Toledo, satisfecho con los beneficios (*dimma*) de su connivencia con el dominio musulmán del Emirato independiente de Córdoba.

**López Sáenz, M.ª del Carmen,** *Dos filosofías del Sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*, Saarbrücken, Alemania, Editorial Académica Española, 2013, 225 pp.

El estudio que M.ª Carmen López Sáenz ofrece en este libro, lejos de ser

un mero análisis comparativo entre la obra de Merleau-Ponty y la de Zambrano, constituye una reflexión abierta, rigurosa y fructífera en torno a un tema filosófico compartido por el fenomenólogo francés y la filósofa española: el sentir, entendido como una dimensión previa a las tradicionales dicotomías sujeto-objeto, alma-cuerpo, actividad-pasividad. La peculiar y atenta mirada de la autora –reconocida investigadora en el campo de la fenomenología– nos invita a leer las propuestas de ambos pensadores desde una perspectiva conciliadora, que encuentra en el diálogo con las filosofías de Bergson, Husserl y Ortega y Gasset –entre otros– las herramientas para interpretar la "rehabilitación de lo sensible", el "ensanchamiento" de la razón y el estudio del fenómeno de los sueños y del tiempo como puntos de contacto entre estas dos figuras clave de la filosofía del siglo XX.

**Martín Lago, Pedro y Martín Gómez, María,** *Filosofía para después*, Madrid, Tecnos, 2014, 351, 302 pp.

Escrito por la profesora de la Universidad de Salamanca, María Martín Gómez, y por Pedro Martín Lago, profesor de Bachillerato, este libro sobre la filosofía y su historia, quiere ser un ensayo de cómo filosofar "después" de la historia o cómo hacerlo desde el reposo y se presenta como una invitación a leer la filosofía de manera indirecta y sin urgencias. Sus catorce capítulos, el último de los cuales está dedicado a la filosofía española, pretenden explicar la filosofía de la manera cómo a los autores les hubiera gustado que se la hubieran enseñado a ellos. Un ejercicio de reflexión sin pedantería, bien escrito y estupendamente editado.

**Patiño Palafox, Luis Aarón**, *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, México, Novohispania, 2013, pp. 306

Es la segunda edición del bien conocido libro de Luis Patiño, profesor de la UNAM, quien publicara la primera hace ya seis años. Buena muestra del interés de la obra es que vea ahora una nueva edición que el propio autor, confiesa, apenas ha retocado. Los tres primeros capítulos del libro están dedicados a los precedentes sobre la esclavitud y la servidumbre en la tradición cristiana y los más inmediatos de la conquista, mientras que el último versa específicamente sobre Ginés de Sepúlveda. Ahí reside lo más importante de esta monografía cuyo apartado sobre la "polémica indiana" supone una aportación de fuentes verdaderamente importante. Así lo hace notar expresamente para esta edición la Dra. Virginia Aspe, directora del proyecto SEP-CONACYT quien amadrina esta investigación sobre la que se anuncia su continuación que aportará más luz sobre la vieja controversia vallisoletana. Como el propio autor cita en su introducción a Francisco Castilla quien ha trabajado desde España sobre este humanista, reconozcamos la inmensa labor que en ambos lados se está haciendo por esclarecer documentalmente las bases doctrinales sobre las que se basaron aquellas primeras relaciones entre españoles e indios americanos.

**Rodríguez Leal, Sixto (compilador),** *Juan Blanco el último filósofo griego*, Madrid, A parte rei, 2012, 301 pp.

Este libro de filosofía, al modo machadiano, recoge testimonios de la vida,

lecciones y testimonios de y sobre Juan Blanco, filósofo socrático y, por tanto, verdadero filósofo, anterior a la escritura y solo al alcance de amigos y conocidos. Mas la única manera de que no se pierda la palabra es ponerla por escrito sin traicionarla, es decir, sin que se pierda el sonido que guardan la mesa camilla o de café y las paredes desnudas que aún las escuchan. Esta es la tarea que ha realizado el compilador Sixto Rodríguez. Mas no se crea el lector que encontrará filosofía fácil, por el contrario, bien auténtica es, como recuerda Alfonso Guerra en su testimonio, al señalar que "nos invitaba de continuo a renovar el ideal que encarnaron los griegos, consciente de la necesidad de encontrar un sentido, una razón a la visión de la existencia de la sociedad contemporánea ciega ante el "ser" y rehén de la capacidad hipnótica de la posesión y la comunicación." Libro, pues, para leer pero, más aún, para escuchar, en la medida en que la filosofía consistía en tiempos de Sócrates básicamente en poner el oído.

**Santos Herceg, José**, *Conflicto de representaciones. América latina como lugar para la filosofía.* Santiago de Chile, FCE, 2010 (reimpresión, 2013).

José Santos Herceg, joven filósofo chileno, aborda el siempre conflictivo debate que surge al hablar acerca de una filosofía propiamente latinoamericana, buscando aclarar aquello que cualifica a la filosofía cuando se la presenta en estrecha relación con un lugar específico como América Latina, y cómo la cualifica. Desde una perspectiva novedosa y muy provechosa, instala su indagación desde ese 'quién' que la filosofía disciplinar quiere siempre esconder, intentando reflexionar y articular su investigación desde la propia experiencia personal y práctica de la filosofía. Cómo hipótesis principal, Santos afirma que de las diversas representaciones que entren en juego al referirse a América Latina dependerá el modo en que ésta influya finalmente sobre la filosofía: no será lo mismo la filosofía en el Nuevo Mundo que la filosofía en Nuestra América. Traemos aquí el recuerdo de este libro, debido al interés que su lectura tiene para comprender el significado de filosofar desde América, reimpreso de nuevo recientemente.

**Veríssimo Serrão, Adriana y otros (organizadores)**, *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro Dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia Da Universidade de Lisboa, 2013, 925 pp.

Los compañeros del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa han promovido este homenaje a quien fuera su fundador. Dividido en cinco secciones: Testimonios, Kant revisado, la Filosofía y su Historia, Filosofía de la Cultura y de la Educación y Ética y Filosofía Política reúne en torno a ochenta trabajos de especialistas en cada uno de estos campos, la mayoría en lengua portuguesa con la inclusión de dos capítulos en lengua española como reconocimiento a quien pasó por universidades de España y tiene un excelente conocimiento de la filosofía de ambos países. Leonel Ribeiro es un gran maestro como testimonia el número y calidad de los trabajos recogidos en este volumen.

Entre las actividades que el profesor Ribeiro ha impulsado se encuentra

la recuperación del pensamiento portugués que tiene una vida muy activa en el Centro de Filosofía de la mano de su continuador, el profesor Pedro Calafate. Nos hallamos, sin duda, ante una muestra muy cuidada del estado en que se encuentra la producción filosófica de nuestros amigos portugueses como reconocimiento a la trayectoria de un filósofo de gran formación, atento a todas las orientaciones desde su especialización en el filósofo alemán, cultivador de la ética del deber manteniendo, siempre, el gesto amable y humano cuya impronta se percibe en el Centro que deja en legado. Rigor filosófico y sentido humano se aúnan en este voluminoso libro donde el lector aprenderá tanto como sentirá el calor del afecto por el maestro.

**Villoro, Luis**, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE/El Colegio Nacional, Colección Centzontle, 2013, 171 pp.

Coincide esta segunda reimpresión de la obra de Luis Villoro, publicada por vez primera en 1992, con el fallecimiento de su autor, acaecido en marzo de este año 2014. Bellamente editada en la colección Centzontle, reúne diez ensayos apoyados en un índice onomástico y una bibliografía. Son fruto de sus clases, expuestas a comienzos de los noventa, y en ellas Villoro reflexionaba sobre los orígenes de la modernidad en un momento en que la imagen moderna del mundo parecía haber llegado a su final. Desde este momento histórico nuestro la reflexión de Villoro sobre la "Modernidad" y sus muchos sentidos adquiere actualidad por el conocimiento que el autor mexicano muestra de la baja Edad Media y el paso al Renacimiento como periodo del inicio de la misma pero con los matices que él desarrolla con detenimiento en estas páginas.

Un buen libro, que se lee con gusto al tiempo que se obtiene una visión equilibrada de un periodo de la historia de la filosofía, clave para entender los siglos que han venido después hasta finales del XX.

**VV.AA.,** *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos. Nuevas perspectivas*, Madrid, Editorial: Fundación Francisco Giner de los Ríos, 2013, 1971 pp.

Mención especial merece la reciente publicación de una edición en tres volúmenes que recoge en orden cronológico una colección de textos de temática krauso-institucionista, conjugando los textos clásicos con algunos textos novedosos, y en la que se aporta un nuevo enfoque a este tema. El eje temático en torno al cual se articula esta obra es la Institución Libre de Enseñanza y la regeneración de la educación en este periodo, sobre todo, de la mano del que fue su principal inspirador y fundador, Francisco Giner de los Ríos. El primer volumen aborda el tema del "Reformismo Liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española". El segundo volumen se titula "La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española" y el tercer volumen es una "Antología de textos" en la que se recoge una amplia selección de textos históricos que son de gran utilidad. En el próximo número 20 de la *Revista de Hispanismo Filosófico* se dedicará una nota extensa a esta obra, con motivo del I centenario de la muerte de Don Francisco Giner de los Ríos, ocurrida el 17 de febrero de 1915.

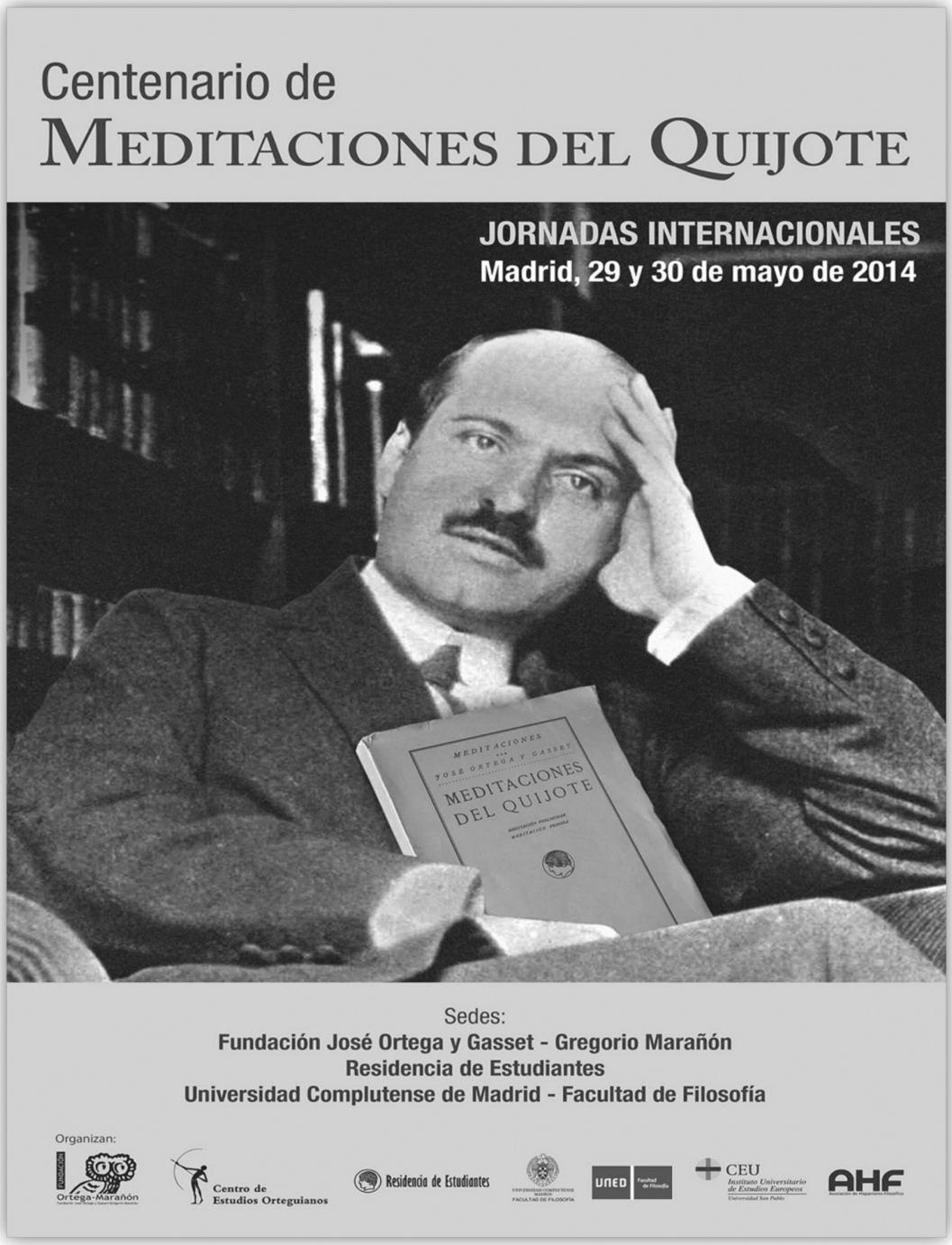
*Archiwum. Historii Filozofii. I Mysli Spolecznej (Archivo de Historia de la Filosofía y Pensamiento Social),* vol 58/2013, Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de las Ciencias, 390 pp.

Traemos a estas páginas el volumen que la importante revista de la Academia de las Ciencias de Polonia dedica a la Memoria de quien ha sido gran hispanista, Eugeniusz Górski. Preparado, inicialmente, como un homenaje a su trayectoria, su repentino fallecimiento lo ha convertido en homenaje póstumo, absolutamente merecido como recuerda su discípulo el profesor Jaglowski en el *In memoriam* que le dedica, en páginas anteriores de este número de la *Revista de Hispanismo Filosófico*. Veintitrés son los artículos dedicados a su memoria, entre los cuales el lector podrá encontrar nombres conocidos del pensamiento en lengua española, tanto de España como de América, así como de colegas polacos del Instituto al que tantos años perteneció. No falta ninguno de los temas que constituyeron su ocupación e interés en su intensa vida intelectual, incluido el que dedica Concha Roldán al pensamiento del propio Gorski; tampoco el diálogo entre Europa y América y los temas clásicos de la filosofía, entre ellos algunos que implican directamente a la historia de España como la polémica de Valladolid o lo que Francisco Suárez significó como filósofo para la modernidad. No faltan estudios sobre *El Quijote*, Unamuno, la generación del 98, Ortega, José Luis Cano; ni sobre algunos filósofos del exilio como lo fue Ferrater Mora; y, finalmente, tampoco faltan las reflexiones de orientación americanista sobre interculturalidad, teología de la liberación, etc. etc., hasta completar una semblanza justa con la trayectoria del querido colega polaco.

El volumen se cierra con un resumen de su actividad profesional y la relación de publicaciones de Eugeniusz Górski que proporciona esta visión de su personalidad, al tiempo que se trata de una herramienta útil para futuros estudios.

*FerrolAnálisis*, 28, 2013, 365 pp.

Nos llega el último número de esta magnífica revista (algunos de los anteriores ya hemos tenido oportunidad de recomendar en estas páginas) y lo hace por la amabilidad de Luis Mera, corazón de esta empresa, pues, como recordaba Zambrano, es el corazón, más que el cerebro, la base del pensamiento universal. Y es, precisamente, el corazón el que sostiene a Luis y a esta "hija" de papel refinado, cultivado, exquisito, lleno de imágenes y de texto cuidado y seleccionado. Solo el desconocimiento hace que no se aprecien en lo que deben revistas como *FerrolAnálisis* que acoge firmas de mucho nivel, aunque no entre en competiciones estériles. Ocho son las secciones en que se dividen los artículos en este número, con un importante peso de la historia. Mas, para los filósofos, es obligado destacar la sección que, bajo el nombre de Carlos Gurméndez, pensador tan querido para el grupo editor de la revista por buenas razones, está dedicada a la figura de la gallega ferrolana, Concepción Arenal. Seis son los artículos que la conforman y constituyen una aproximación completa a la figura de esta mujer, pionera en la lucha por los derechos de quienes habitan la prisión en algún tiempo de la vida.




**Cartel de las Jornadas Internacionales organizadas con ocasión del Centenario de la publicación de *Meditaciones del Quijote*.**

**En la foto, José Ortega y Gasset sostiene un ejemplar de la primera edición de su obra.**

## Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Nuño Aguirre de Cárcer Girón

### LA ACTITUD CONTEMPLATIVA A TRAVÉS DE LA OBRA DE CHANTAL MAILLARD

Directores: Dr. Tomás Albadalejo
y Dr. Ángel García Galiano
Universidad Autónoma de Madrid
(2012)

Se ha defendido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, en su Departamento de Lingüística General, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, el 20 de diciembre de 2012 la tesis doctoral "La actitud contemplativa a través de la obra de Chantal Maillard", tesis de Doctorado europeo presentada por Nuño Aguirre de Cárcer Girón, becario de Formación de Personal Universitario en dicho Departamento y actualmente Lector de Español en Jamia Millia Islamia (National Islamic University) de Nueva Delhi, India.

El tribunal ha estado formado por el Dr. Germán Gullón, de la Universidad de Amsterdam, Países Bajos, como presidente, por la Dra. Pilar González España, de la Universidad Autónoma de Madrid, como secretaria, y por los vocales siguientes: el Dr. Enrique Baena Peña, de la Universidad de Málaga, la Dra. Virginia Trueba Mira, de la Universidad de Barcelona y el Dr. Francisco Javier Rodríguez Pequeño, de la Universidad Autónoma de Madrid. La tesis ha sido dirigida por el Dr. Tomás Albaladejo, de la Universidad Autónoma de Madrid, siendo co-director el Dr. Ángel García Galiano, de la Universidad Complutense de Madrid.

El núcleo central de esta tesis doctoral es un análisis comparatista entre la propuesta de escritura de Chantal Maillard y los presupuestos teóricos de la contemplación en tanto estrategia de vida. La novedad de este planteamiento radica no sólo en la dificultad de comparar dos mundos conceptuales tan amplios, sino en el hecho de que la obra de Maillard no había sido abordada en su totalidad hasta el momento. El investigador deja fijado el corpus textual y argumenta la periodización de su obra, apoyándose en presupuestos filológicos, comparatistas y retóricos. También señala el hilo conductor central de la obra de Maillard: la cuestión del yo individual.

La tesis doctoral se divide en tres grandes secciones, precedidas de una introducción. Ésta se plantea como una presentación del estado de la cuestión, en donde se resuelven los interrogantes más importantes en relación con las fuentes primarias (problemática textual), la periodización (panorama general de la obra de Maillard) y la metodología empleada.

El primer capítulo aborda la etapa juvenil de Maillard, desde sus comienzos hasta la aparición del diario literario en su horizonte expresivo. Partiendo del análisis de la filosofía de María Zambrano, Maillard plantea una crítica constructiva de la razón poética, empleando elementos teóricos procedentes de lo que se ha dado en llamar la Lingüística Cognitiva. En su obra poética, sus obras están fuertemente influenciadas por los primeros viajes a India, así como la presencia constante de la muerte. Ambos vehículos

[1] Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

expresivos confluyen en el diario, por lo que el primer capítulo de la tesis se cierra con un análisis exhaustivo de este género literario, desde el punto de vista de la moderna Teoría de la Literatura, a la que se añaden los aportes de la Historia Literaria comparatista y las reflexiones personales del investigador.

El segundo capítulo dedica un gran número de páginas al análisis textual de los principales diarios escritos por Maillard en la década 1990-2000. Este esfuerzo comienza y termina con dos viajes a la India, en 1992 y en 1999, donde culmina la indagación interior y se produce el 'salto contemplativo' que conduce a la etapa de madurez que se analiza en el capítulo tercero. Junto a estos textos, el investigador analiza la producción ensayística de Maillard, en la que confluyen los estudios de estética oriental (*Rasa, El crimen perfecto, La sabiduría como estética*) y la investigación personal de la autora: *La razón estética*. También merece una sección separada el estudio de *Matar a Platón*, sin duda la obra de mayor repercusión de este periodo, dado que Maillard obtuvo el Premio Nacional de Poesía en 2004 por este texto. El capítulo se cierra con el análisis textual de *Benarés*, texto capital en el que se exploran los límites de la contemplación, empleando los dos géneros predilectos de Maillard como creadora: el diario y el poema.

El tercer capítulo comienza estableciendo una definición operativa de lo que se considera 'actitud contemplativa'. De ahí, se analiza su aplicación concreta en la obra de Maillard: primero en la producción ensayística del periodo 2000 – 2010 y posteriormente en su obra diarística y poética. Se llega así al análisis del dístico fundamental de la producción maillardiana, formado por el diario *Husos* y el poemario *Hilos*, al que acompaña *Cual*, punto culminante de las estrategias de escritura arreferencial maillardianas. Tras un análisis exhaustivo de las tres operaciones constitutivas de estos tres discursos, se ofrece un análisis comparativo entre el planteamiento de Maillard y las tradiciones de pensamiento indio en las que se inspira. Éste actúa al mismo tiempo como conclusión de la lectura de *Husos* e *Hilos* y como apertura de la obra de Maillard al universo conceptual oriental en el que se inspira. El capítulo se cierra con un análisis crítico de las últimas obras publicadas por Maillard hasta la fecha, centrándose en *Bélgica,* obra en donde la autora analiza su infancia y su retorno a Bruselas desde los planteamientos de auto-análisis contemplativo.

La tesis se cierra con unas amplias conclusiones cuya principal intención es contrarrestar el enfoque linear del planteamiento de los tres capítulos, mostrando el carácter dinámico, orgánico y circular de la investigación de Maillard. Centrándose en las tres ciudades centrales en la trayectoria vital de la autora (Málaga, Benarés y Bruselas), el investigador da una visión de conjunto en la que las lecturas de las diferentes obras encajan y muestran todo su potencial significativo.

La tesis doctoral de Nuño Aguirre de Cárcer Girón es, sin duda, una contribución imprescindible para la comprensión de la obra de Chantal Maillard. Destaca su minuciosidad en la lectura al tiempo que se plantea un marco general para comprender la obra en su conjunto. También es digna de mención su capacidad para mostrar las líneas de conexión entre el planteamiento contemplativo de la autora y sus fuentes de inspiración, tanto orientales como occidentales.

Antonio de los Bueis

## VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO DE MARCIAL SOLANA (1880-1958)

Director: Dr. Antonio Heredia Soriano
Universidad de Salamanca
(2012)

Marcial Solana González-Camino es uno de los autores del llamado *corpus* histórico de la filosofía española, desgraciadamente interrumpido en el XVI, justo en los tres volúmenes publicados por él mismo bajo el título *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. Siglo XVI* (Madrid: Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1940-1941). El diseño del citado *corpus* se debió a la pluma de Adolfo Bonilla San Martín, que, siguiendo los pasos de Gumersindo Laverde Ruiz y de Marcelino Menéndez Pelayo, lo inició él mismo y lo continuaron Miguel Cruz Hernández y los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau. De estos otros autores del *corpus,* poco, pero algo se ha escrito. Sin embargo, de Solana sólo artículos sueltos de periódico y algunas reseñas de su obra principal publicadas entre 1942 y 1944. Casi nada se sabía a fondo de este autor, por lo que lo primero que procedía hacer era una presentación amplia de esta figura, un estudio más expositivo que analítico de su vida, obra y pensamiento. Y en eso consiste fundamentalmente esta tesis doctoral.

El trabajo lleva la marca de una conocida escuela historiográfica nuestra, muy actual, caracterizada por poner delante de la necesaria tarea analítica e interpretativa los sólidos cimientos de unos materiales bien compactados y contrastados. A ello dedica la tesis toda la primera parte. En ella se desarrolla lo más ampliamente posible el llamado "estado de la cuestión". Apenas ha quedado en este punto nada por explorar, confirmando con ello lo pertinente del estudio, dada la pobreza de lo hasta ahora sabido sobre este autor.

Apoyado en fuentes de primera mano, muchas de ellas usadas por primera vez y aun inéditas, se pasa a continuación a trazar la biografía de Solana que, dividida para su estudio en cuatro etapas, aparece al final. No sólo será, como hasta ahora únicamente se decía, uno de los autores del *corpus* arriba citado, sino un pensador y escritor polígrafo inserto en la línea del tradicionalismo español, ocupado en muy diversas actividades de tipo social, religioso, político, cultural y económico. Seguidor de Menéndez Pelayo, Solana defendió con claridad la existencia y dignidad de una filosofía española, pero, contradiciendo a su mentor, puso la base más representativa de ella en la escolástica renacentista, idea que no casaba con la que tenía don Marcelino sobre el particular, asentada en lo que él mismo llamó el *vivismo*. En todo caso, Solana reconoció que en los escolásticos españoles del siglo XVI se dieron las condiciones necesarias para merecer el título de verdaderos filósofos: buscar la verdad ante todo, seguir un método riguroso y avanzar en el conocimiento aportando originalidad.

Una de las partes más valiosa de la tesis se ha dedicado al establecimiento del *corpus* casi completo y clasificado por materias (filosofía, historia, derecho y teología) de las obras de Solana (más de cien), apoyo imprescindible para quien desee continuar la labor investigadora. Incluso hay un apartado dedicado a su epistolario que, si no se presenta muy rico, con las noticias que se ofrecen sobre su archivo y ficheros de trabajo, abre el camino para seguir enriqueciéndolo.

Con el rescate de Marcial Solana –un autor ciertamente de segunda fila, pero no por ello menos digno de ser tenido en cuenta, al menos como tipo de un grupo humano real y posible de nuestra historia–, se ha intentado completar en esta tesis, con rigor y conocimiento de causa, y al servicio de la verdad histórica, una de las líneas más activas y presentes en la vida española de los siglos XIX y XX: la nacida y derivada del pensamiento tradicionalista, vivo aún entre nosotros. Pero este trabajo no clausura nada, sino que abre y anima a nuevos estudios y tareas, entre ellos:

1. La recopilación y edición informática de todas las obras de Solana, las escritas por él y las de su colección particular contenidas en su biblioteca privada y en los diferentes archivos.

2. El estudio comparativo de la biblioteca completa de Solana con su fichero bibliográfico, depositados en el Seminario de Corbán (Cantabria).

3. La publicación digital de las fotografías y documentos importantes relacionados con el autor que, por evitar inflación, han debido quedar fuera de la tesis.

4. La publicación de las obras y manuscritos no editados, cuyos borradores se encuentran repartidos en los diversos archivos ya localizados.

5. Una nueva edición crítica de su obra principal, la *Historia de la Filosofía Española,* que contenga todas las notas nuevas manuscritas e inéditas, rectificaciones, anexos, matices, ampliaciones… realizadas por el propio Solana, y que se conservan en su archivo personal.

6. Un estudio comparativo del autor con el resto de hispanistas e historiadores de la filosofía española, así como con autores de otras tendencias ideológicas y filosóficas: liberales, republicanos, krausistas, etc.

El polígrafo montañés Marcial Solana fue Doctor en Filosofía y en Derecho, Alcalde de La Concha de Villaescusa (Cantabria), Diputado a Cortes por Santander, Académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Caballero de la Orden de Malta, miembro del CSIC y de la Sociedad Menéndez Pelayo, Presidente del Centro de Estudios Montañeses, Cronista del valle de Villaescusa. Y, ante todo, un hispanista y pensador enraizado en filosofía en lo que consideró más valioso y permanente de la escolástica española renacentista, y en historiografía filosófica, en la escuela histórica española contemporánea derivada del magisterio de Menéndez Pelayo-Bonilla San Martín.

Rosa Benéitez Andrés

## ESTÉTICA DE LO INESTABLE: INCERTIDUMBRE, MULTIPLICIDAD Y DESPLAZAMIENTOS POÉTICOS EN JOSÉ-MIGUEL ULLÁN

Director: Dr. Domingo Hernández Sánchez
Universidad de Salamanca
(2013)

La escritura de José-Miguel Ullán ocupa una posición tremendamente anómala en el sistema literario español. Tanto la dificultosa adscripción del autor a los genéricos modelos comprensivos del hecho literario presentes en nuestra tradición, como su particular modo de enfrentar el trabajo poético manifiestan una clara excentricidad respecto a los habituales cauces de estudio y praxis de lo lírico. Esta investigación ha tratado, por tanto, de examinar los mecanismos

y principios estéticos que rigen la poética de José-Miguel Ullán, a través de un análisis pormenorizado de las particularidades que fundamentan su poesía. Para ello, el estudio se ha centrado no sólo en los libros de poesía publicados por el autor, sino también en aquellos otros textos que mantienen una afinidad y dependencia estética con respecto a los primeros. De este modo se ha pretendido solventar las posibles deficiencias que un examen excesivamente restrictivo del corpus pudiera ocasionar a la hora de comprender una actividad discursiva poco atenta a la norma y de límites difusos.

El método de trabajo adoptado ha perseguido, pues, respetar en todo momento esa versatilidad que determina a esta poesía, sin renunciar no obstante a exponer sus propósitos y principales líneas de actuación. Asumiendo de esta manera el rechazo que la propuesta del poeta muestra con respecto a las categorizaciones de naturaleza firme y excluyente, esta tesis ha buscado profundizar en los núcleos de conflicto estético a los que se enfrenta: la mecanización de la experiencia y sus códigos representativos, la tendencia a diluir posturas complejas en binomios incompatibles, la normalización de las hablas o la pugna en favor de lo idéntico y reconocible. Tal perspectiva investigadora responde, por otra parte, a la voluntad de asumir dos objetivos fundamentales: de un lado, destacar la escritura de un poeta que fundamenta su reflexión y práctica estética en el disenso frente a lo consumado y, de otro, hacerlo a través de diferentes modelos de pensamiento que abogan por una concepción de la literatura en términos de producción crítica de sentido en el lenguaje. Ha resultado imprescindible, por ello, apoyar el estudio en el marco crítico y conceptual proporcionado por la Estética y la Teoría de las artes, a fin de generar un diálogo entre las problemáticas concretas abordadas por el autor y aquellas investigaciones orientadas a interpretar procesos afines.

Haciendo especial hincapié en la reflexión que la estética ullanesca establece entre arte y realidad, ha sido la compleja trama de relaciones procedimentales y de pensamiento descrita por su poesía la que ha guiado el desarrollo de este trabajo. Asimismo, el carácter inestable de esta escritura es el que ha determinado una caracterización basada en la incertidumbre, multiplicidad y desplazamientos poéticos planteados por el proyecto textual de José-Miguel Ullán. En este sentido, el análisis y exposición de tales atributos ha quedado dividido en tres grandes secciones, que componen la estructura de esta tesis doctoral.

Así, en primer lugar, el estudio se ha ocupado del contexto creativo y teórico que envuelve la poesía de este autor. A lo largo del capítulo que da inicio al trabajo, se ha profundizado en los más destacados discursos de legitimación y exégesis que, durante la segunda mitad del siglo XX, trataron de describir el rumbo de la lírica española contemporánea. El propósito perseguido en esas páginas ha sido el de medir cómo ha incidido el modo de estructurar la realidad poética nacional de tal periodo en el proceso de formación y recepción de la poesía escrita por Ullán. Se ha intentado clarificar, pues, cuáles han sido las dinámicas formativas de los idearios poéticos más arraigados en los estudios literarios de nuestro país para, en un segundo momento, poder ubicar a José-Miguel Ullán en relación a esos mismos paradigmas. Tras esta revisión, se ha buscado comprender más a fondo el espacio disfrutado por la poesía del autor dentro del mencionado contexto. Para ello, en

el segundo capítulo, se han puesto en relación las principales líneas explicativas allí constatadas con las categorías que comúnmente han proporcionado un referente bajo el cual situar al poeta.

Las especificidades de esta textualidad han posibilitado, de este modo, un sólido argumento desde el que valorar tanto las aportaciones distintivas de su poesía a la trama literaria española, como el lugar otorgado al escritor. De ahí que la siguiente sección de esta tesis se haya dedicado a la que probablemente sea la singularidad más destacable del trabajo poético ullanesco en relación a la poesía nacional. En concreto, se trata de la especial relevancia que, a través de la escucha, este poeta otorga al ámbito de lo sensorial dentro de sus textos, en una línea que insiste en la alteración de los regímenes discursivos de índole convencional. El examen de las derivas experimentadas por el predominio de lo visual en la cultural occidental ha permitido evidenciar que esta poesía se propone deslizar los focos de atención hacia contextos experienciales con una baja codificación literaria y que aún permanecen ajenos a la normalización –y su consecuente pérdida de contenido– del lenguaje administrado. A este análisis ha seguido un trabajo pormenorizado sobre los textos del poeta desde una perspectiva que destacase ese deslizamiento sensorial practicado por su escritura. Dicho capítulo ha pretendido esclarecer las motivaciones que empujaron al autor a ocuparse de ese ámbito de experiencias arrumbadas por la práctica literaria, así como el tratamiento textual que le ha otorgado.

Tras haber atendido a los materiales más representativos de su escritura, se ha dedicado la tercera sección del trabajo a examinar aquellos procedimientos de indeterminación semántica empleados por el poeta con un interés subversivo similar al que se acaba de describir. El tratamiento irónico de la realidad que plantea esta poesía, así como sus figuraciones, han ocupado, pues, el quinto capítulo del trabajo. La ironía ullanesca se revela en este punto como método de pensamiento y acción clave en el desarrollo de su poética. Así, desde algunas de las características propias al proceder irónico –la ambigüedad semántica, la yuxtaposición de enunciados muy dispares, la ausencia de síntesis o la incertidumbre lectora– el paso hacia otros recursos de irresolución discursiva en la poesía de Ullán se hizo trayecto obligatorio. De ahí que, en el último capítulo de la tesis, se haya tratado de abordar esos medios escriturales con los que el poeta insiste en el desbaratamiento de las lógicas significativas de carácter normativo y normalizado. En este sentido, este apartado final no sólo recoge el principal repertorio de métodos empleados por el autor, sino también una síntesis interpretativa de la poética que subyace a los mismos.

El estudio se cierra con un epígrafe de conclusiones en el que se resalta que si bien las formas, técnicas, materiales, actitudes y propuestas de José-Miguel Ullán responden a una estética de carácter inestable, donde la variabilidad se erige como principio rector, todo ello remite sin embargo a una misma preocupación: la capacidad del lenguaje poético para alterar los modos de producción y recepción discursiva afianzados en conductas convencionalizadas y conniventes con la supuesta neutralidad de cualquier enunciación. Asimismo, junto a una amplia y rigurosa bibliografía, la tesis aporta un anexo documental en el que, entre otros materiales, se ofrecen diferentes textos inéditos pertenecientes al archivo personal de José-Miguel Ullán.

Daniel Castaños

## LO DIÁFANO EN ZUBIRI. CURSO 1931-1932

Director: Dr. Carlos Beorlegui
Universidad de Deusto (Bilbao)
(2013)

La investigación realizada en la tesis doctoral cuya recensión presento, tiene su origen en la creciente necesidad de los pensadores del nuevo siglo XX de superar y transgredir teorías y formas de pensamiento imperantes a lo largo de todo el siglo XIX. Renovar una larga época de rutina mental, oculta bajo los diversos "neos" agónicos ante el imparable avance social y científico (*Primeros Escritos (1921-1926)*.

Todas estas inquietudes filo-científicas Zubiri las toma de primera mano en su estancia de dos años en Alemania. Einstein, Schrödinger, Husserl, Heidegger, así como otros pensadores y científicos germanos de principios de siglo, le ayudaron a conformar las nuevas corrientes intelectuales en boga en aquellos momentos. El curso académico 1931-1932, impartido ya en la Universidad Central de Madrid, tras su regreso, resultó ser todo un ejercicio de descarga de aquellos conocimientos y reflexiones traídos de Europa.

El tema en el que se basaba este curso era el "Horizonte de la Movilidad", y fue una buena excusa para exponer de fondo los paradigmas heideggerianos y husserlianos a través de toda la obra, a través de todo el curso. Aunque la órbita investigativa de esta tesis doctoral ha estado marcada por la definición y aclaración del elemento "diáfano" como momento constitutivo y formativo del propio Horizonte de la Movilidad, no obvia el claro trasfondo filosófico de estos autores a lo largo de todo el curso en cuestión, a lo largo de todo el estudio.

Es precisamente el tema diáfano algo que muy posiblemente se trajo de Alemania ya que, como tal, no aparece con anterioridad a este curso académico, así como en trabajos o publicaciones anteriores. El Horizonte de la Movilidad sacaba a colación la pregunta clásica sobre el por qué del movimiento de las cosas, la admiración ante un mundo en constante cambio y transformación. Los temas presocráticos tenían este referente, la latencia de las cosas, el orden, la posición, la *physis*; en un intento por acotar qué era aquello que se mostraba ante nuestra mirada. Las distintas teorías surgidas de los distintos autores, Parménides, Heráclito, Anaxímedes (…), van poco a poco solapándose unas con otras, a pesar de ser en muchos casos contrarias en su sentido y exposición. Surge, por tanto, un primer momento diáfano en lo que respecta a la "positividad" o dinámica de las distintas teorías que se van entrelazando unas con otras, formando como un *corpus* de fuerzas sobre las que se constituirá la materia. A la postre, el propio ser se apoyará en esta materia como modo de continuidad espacio-temporal.

El hecho de que tales fuerzas poseyeran también una capacidad de imbricación, o como comentaba Zubiri, de "enfrontamiento", establecía una segunda dinámica diáfana en la conformación de la realidad en el ser. No sólo había dinámicas, sino que esas positividades se enfrontaban unas con otras. Aún así, y con todo, este transcurrir dinámico de la realidad no era inocuo: iba dejando "residuos" en su durabilidad. Poco a poco va surgiendo *physis*, universo; y es precisamente desde este surgir inestable constante donde se aperciben cambios y

ultimidades. Cada "ultimidad" conllevaba siempre un estadio estético, un *nous* que sugería cierta tendencia al agrupamiento de dicha materia, al menos en la captación virtual del sujeto. La ultimidad resultó fundamental en la posterior relatividad del concepto tiempo, algo que también asumiría plenamente la propia visión del ser.

Consiguientemente, lo diáfano radicaba en el Horizonte de la Movilidad, no en un sentido receptivo-pasivo de un ser en formación de realidad, era algo más que un mero espectador de realidades. Más que receptividad habría que hablar de "conceptividad", de capacidad para englobar sinergias que, por una causa u otra, iteraban en el movimiento de realidad en el sujeto. Además de Universo, surge el *cosmos* (cercano), y el mundo propio del sujeto. Se daba una tendencia a "totalizar" distintas franjas de realidad, absolutos disolutos ante el constante cambio en el que se veía sumido el sujeto de realidad. Totalidad cerrada y momentánea de su transcurso "físico" hacia lo real.

El decurso de la realidad (diáfana) en el ser, como poso latente de este transcurrir físico o atómico, convertía las cosas en algo predecible, muy causado en términos de su surgir (universal). El descubrimiento del *alogon* por parte de los pitagóricos, a través de la raíz cuadrada de 2, un número cuántico imposible de concretar numéricamente, echó al traste toda la visión sinérgico-causal de la realidad, su fluencia, la tendencia a la armonía como radicalidad atómico-universal. Esto obligó a tener que tomar como referentes al momento y al acto mismo en el que surgían las cosas, a su "fruir" de realidad, más que a su "fluir" epicéntrico. Los socráticos denominaron a este momento de fruición como "luz" del ser.

La relevante geométrica espacial se ve obligada a admitir un logaritmo alógico en cualquiera de sus presupuestos geométricos o geo-matemáticos. Toda verdad (*aletheia*) necesitaba forzosamente un relativo como constitutivo formativo de sí misma. El *alogon* se mostraba como algo anterior a la propia *physis*, y por ende al propio átomo; había una con-formidad alógica de la realidad. Esto queda en evidencia a partir de que el ser comienza a estructurar realidad propia hacia y desde sí mismo. Toda estructuración va siempre acompañada de un relativo que hace que la totalidad no termine nunca de absolutizarse, le provoca una ultimidad constante en todo su devenir de actos. Esto no era del todo negativo: la totalización siempre última o relativa le permitía viajar en actualidades que el propio mundo en el que está creciendo le va a ir aportando. El ser se convierte en un viajero de sí por su capacidad estructurante de "arrealidad", un tipo de absoluto largamente relativo.

El continuo concurso del acto en el cosmos cercano de cosas, de otros, va estructurando en él un perfil de realidad propia, algo parecido a una *physis* propia, debido a que los actos terminan deviniendo "con" las cosas, surgiendo una especie de pequeños horizontes en los que se tiene que desenvolver. Se crea un rastro "físico" de su fruir fluyente de realidad, surgen las "acciones", ahistoricidades que han de confrontarse con los actos, "creando" al mismo tiempo que está creciendo. El ser, además de estructurar, "construye" realidad. La demanda continua de realidad dentro y fuera de sí le obliga a estar presente como un "tal" real en cada acto y en cada acción. No sólo es trabajo de ser, necesita que ese trabajo "produzca" ser de sí, realidad de sí. La demanda de realidad ahora citada

se transpone en momentos-constructo hacia sí. Necesita crear un momento de "apersonalidad", crear una comunión extraña pero entrañable de sus acciones, construir un "anima" diáfano, y que en su *arithmos*, en su durabilidad, le permita cierta "animalidad" como base accional y ahistórica de su arrealidad.

El continuo entramado creciente y creativo le hace necesitario de un *iactus*, de una ruptura o separación para con las cosas, para consigo mismo, y así poder discernir en el momento de creatividad. En consecuencia, elabora todo un apartado "arracional", un "horizonte a distancia" que permita el control en el proceso creativo, en miras a su consecución accional. Sin mayores miramientos a lo que es, o a lo que pueda ser una cosa, ilumina parcial y equívocamente una franja de realidad en acción, posándose en la acción a realizar más que en el objeto iluminado. Necesita perspectivas múltiples y variables de sí, que le otorguen plasticidad y cambio, y así poder atender a todos y a cada uno de los frentes en los que está creciendo y creando.

La complejidad constructivo-productiva se ve finalmente complementada con el momento de la "apercepción", un apartado de corte yoico que le permite triangular a las cosas y a sí mismo desde perspectivas distintas de sí. La capacidad aperceptiva son totalidades diáfanas sitas en el sujeto. Hemos de ver estas totalidades como momentos ónticos "proaccionales" del ser. Tres son estos momentos absoluto-relativos, el *me*, el *mí*, y el *yo*. Podemos distinguir estas capacidades como ónticas anteriores a la ontologización en el sujeto; es decir, a la logificación (campal) o al propio fenómeno, como pro-cursores del mismo; o a la propia razón, donde el individuo ya consciente decide sobre esto o aquello.

Por lo tanto, lo diáfano (naturaleza) es una anterioridad al momento campal (paisaje) y al momento ulterior de la razón (valga como ejemplo lo diáfano como naturaleza o substrato bio-físico. Pero en realidad es mucho más, ha de entenderse lo diáfano como capacidad *dimensional* del ser). El desarrollo diáfano en el horizonte de la movilidad establece la existencia de una óntica con-formativa anterior, anteontológica, si se quiere. No somos conscientes de fuerzas o movimientos que interactúan en la realidad del sujeto, fuera y dentro de él, y que lo terminan direccionando hacia un mostrar atómico o eidético. Se trata de la anterioridad al surgir de las cosas, como tales cosas. La idea (átomo) es un momento ya logificado en el que el sujeto se ve arrastrado por la luz, por el propio surgimiento del objeto (Parménides).

Este estudio es un intento por ver qué fuerzas están presentes con anterioridad a la aparición de tal o cual pensamiento, de tal o cual cosa. Es también un intento por superar al psiquismo fenomenológico (sobresujeto) que situaba a dicho sujeto excesivamente en el epicentro de toda acción ante las cosas. Del mismo modo, intenta superar la sobretemporalidad que va asumiendo en el horizonte de su acción, y que terminaba totalizando dicha acción como "tiempo" del ser, como si en realidad el ser poseyera tiempo (óntico) (Heidegger, *Ser y Tiempo* ).

Se ha tratado de investigar cuáles son precisamente los factores decisorios en el surgir ontológico, en el surgir de su figura existencial temporal. En consecuencia, es una investigación sobre la "atemporalidad" que dirime su aparecer como sujeto tal, dentro de un presente relativo en el que ha de totalizarse siempre de manera provisional.

Antonio Mª Revilla Gutiérrez

## ORTEGA Y GASSET: REALIDAD Y CULTURA

Director: Dr. Sixto José Castro Rodríguez
Universidad de Valladolid
(2013)

Este estudio no tiene la especificidad de una investigación, más o menos exhaustiva, sobre un punto concreto del pensamiento de Ortega. Es el resultado de una lectura de sus obras con la idea de que ellas mismas hablasen a través de sus textos: *una presencia viva de Ortega que con su buen hacer literario hablaba al lector*. He querido que el lector descubriese la originalidad de Ortega y que percibiese de primera mano *la frescura de sus textos* y lo mucho que tienen que decir a nuestra época. La originalidad orteguiana es doble en pensamiento y expresión. No he querido escribir un libro sobre Ortega; sólo he pretendido acercar su pensamiento a quienes quizá no tengan tiempo de leer los diez voluminosos tomos de sus obras. He optado por una visión global de la filosofía orteguiana, *dejando hablar a sus textos*. Por esta razón la estructura de la tesis sigue un cierto orden, siempre a través de textos de Ortega, con un recorrido por la historia de la filosofía y, sobre todo, en el análisis intelectual de los años que él vivió como filósofo en la primera mitad del siglo XX. Si no fuese muy pretencioso diría que he intentado encajar en el esquema general, que sin duda tenía Ortega en su cabeza, aquellos textos que me han parecido más sugerentes para avalar su sistema.

Las cuatro partes en las que divido el trabajo son ya una interpretación del pensamiento orteguiano. No siguen otro orden que el de su reflexión lógica. En la primera parte el hombre se encuentra con las cosas y en ellas establece el baremo de la realidad y la verdad. La segunda parte, a la que Ortega dedica bastante más atención y extensión en su obra, sigue los derroteros idealistas: el yo solitario y encerrado en sí mismo. La tercera parte es el núcleo de la filosofía orteguiana. La realidad va más allá de lo que ha sido hasta ahora la explicación filosófica. Ortega expone su propia filosofía a partir de la vida como realidad radical. Mi vida es la base de que hay que partir para interpretar la realidad y para iluminar el yo que soy. Por último, en la cuarta parte se busca el llegar a todas esas realidades que son circunstancias con las que el yo no tiene más remedio que enfrentarse.

Francisco José García Lozano

## HERMENÉUTICA Y RECONOCIMIENTO. LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN EN PAUL RICOEUR Y SU RECEPCIÓN EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Directores: Dra. Juana Sánchez-Gey Venegas y Dra. María del Carmen Lara Nieto
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

La hermenéutica se ha ganado un lugar propio y diferenciado dentro del atomizado marco de "tradiciones" de pensamiento contemporáneo, siendo la *koiné* o el lenguaje común de la tardomodernidad. El siglo pasado estuvo marcado por la estela de Heidegger, cuya filosofía en torno a la "constitución del sentido" ha sido considerada a menudo como el hilo conductor y denominador común del

pensamiento filosófico contemporáneo. Sin embargo, lo heterogéneo de las propuestas filosóficas del siglo pasado y el agotamiento de muchas de ellas ha propiciado que la hermenéutica se haya manifestado como el nuevo paradigma de la modernidad. Tal preponderancia se debe, especialmente, a que la hermenéutica propone un método más afín a la realidad del siglo XXI, en el sentido de que resulta más eficaz para abordar problemáticas tales como la libertad de acción, la responsabilidad moral, la identidad, la individualidad, entre tantas otras. Hablamos de problemáticas al tratar los conceptos de "libertad" o de "responsabilidad", puesto que en nuestra sociedad occidental, que se caracteriza por el pensamiento fragmentado, por las comunicaciones globalizadas y por el predominio de la tecnología, tales nociones se encuentran en crisis o, por lo menos, necesitan ser reinterpretadas. La obra de Paul Ricoeur se inserta en este contexto fragmentario, buscando dentro del mismo las posibilidades de unificación y conceptualización de aquellas problemáticas precisamente a partir de esta heterogeneidad de posiciones y temáticas características de nuestra actualidad.

La tesis sobre la que gira *Hermenéutica y Reconocimiento. La filosofía de la acción en Paul Ricouer y su recepción en el pensamiento español*, pretende un acercamiento a uno de los posibles ejes que podemos localizar como vertebrador de todo su pensamiento. Considerada en su totalidad, y atendiendo a los múltiples cambios de orientación que Ricoeur ha realizado de década en década, su obra presenta una complejidad en apariencia difícil de conducir a una intención única que vertebre las múltiples inspiraciones que en ella confluyen. El propio Ricoeur tiende a distanciarse de una comprensión unitaria de su obra y considera el conjunto de sus publicaciones, determinada cada una por una problemática fragmentaria. "*Mis libros* –nos dice en una entrevista concedida en 1994– *poseen siempre un carácter limitado. Nunca me he hecho preguntas generales del tipo: ¿qué es la filosofía? Me preocupan los problemas particulares*". Sin embargo, y tomando distancia de la posición del propio autor al respecto, es posible encontrar en esa múltiple fragmentariedad una preocupación y una línea de investigación constante, a la que el autor vuelve una y otra vez. En efecto, recorriendo el conjunto de la obra de Ricoeur es posible identificar una pregunta y un propósito único y coherente: la pretensión de caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción. La problemática del actuar humano representa así un eje fundamental de su pensamiento. ¿Cómo caracterizar al hombre que actúa, que decide, que toma iniciativas y se hace responsable de ellas? ¿En dónde se enraíza esta capacidad que tiene el hombre de obrar libre y responsablemente? ¿Qué es, en definitiva, el actuar humano? En su conjunto, la filosofía de Ricoeur puede ser, por lo tanto, bien caracterizada como una filosofía de la acción.

Partiendo de estos presupuestos, la filosofía de Paul Ricoeur pretende, de alguna manera, "superar" el carácter fragmentario del pensamiento occidental, comenzando por el reemplazo del *cogito cartesiano* por un *cogito integral*. A través de la postulación del concepto de *desproporción*, que vertebra todo su pensamiento, y la postulación de un dualismo dramático presente en todas sus etapas (*voluntario-involuntario*; *polo finito-polo infinito*; *ipseidad-mismidad*), Ricoeur propone una unidad de concien-

cia y cuerpo que es anterior a la constitución del "yo". La búsqueda y propuesta de tesis ha consistido en localizar esas zonas de emergencia o, en terminología kantiana, ese "*tercer término*" que logre *identificar*, *unificar* y *articular* la polaridad o desproporción práctica de un "yo" o "sí mismo" auténticamente humano. Dentro de este programa consistente en explorar, según Ricoeur, "*la experiencia viva y sus significaciones*", hemos establecido un diálogo entre disciplinas y pensamientos mayormente contemporáneos localizando las distintas estructuras prácticas del actuar humano.

Junto a ello, el abordaje de la *Recepción del pensamiento de P. Ricoeur en el pensamiento español* nos ha permitido ampliar el campo reflexivo de la tesis inicial, debido a la poderosa fecundidad del pensamiento ricoeuriano en el ámbito hispánico. No resulta fácil abordar la recepción del pensamiento de P. Ricoeur en el panorama español, debido principalmente a la diversidad de temas y preocupaciones que siempre rondaban a un pensador tan inquieto como él. Sin embargo, hemos de reconocer que casi la totalidad de temas que preocuparon al pensador francés han sido abordados desde sus múltiples perspectivas en España (*fenomenología*: T. Domingo Moratalla, Manuel Maceiras; *hermenéutica general*: Marecelino Agís; *narratividad/temporalidad*: Mariano Peñalver, Ángel Gabilondo; *hermenéutica religiosa*: José Mª Rubio Ferreres…).

La respuesta ricoeuriana a la pregunta kantiana ¿qué es el hombre? es, por tanto, el *hombre capaz*. En efecto, a partir del reconocimiento de nuestra pasividad originaria, nuestro sí-mismo puede también empeñarse en una existencia activa, comprometida –la vida del hombre capaz–, buscando una identidad y un sentido que acaso se nos escapan, pero que jamás debemos dejar de buscar. Restableciendo el lugar central de la identidad del agente respecto al sentido de su acción, la importante herencia filosófica de Ricoeur sigue animando a los pensadores actuales y futuros, entre tantas otras, también a la tarea de recuperar y potenciar la responsabilidad del sí-mismo en una época especialmente despersonalizada y desresponsabilizada ante nosotros mismos, ante el otro y ante el propio mundo.

Gemma Gordo Piñar

## MIGUEL DE UNAMUNO Y MÉXICO. RELACIÓN Y RECEPCIÓN

Director: Dr. José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

Aunque se ha escrito en numerosas ocasiones sobre la relación entre Unamuno e Hispanoamérica, incluso entre Unamuno y México, no se trata de trabajos que aborden definitivamente esta compleja y omniabarcante relación. Partiendo del punto en que se hallaba la investigación hasta este momento, se ha investigado en esta tesis la relación, o más bien habría que decir relaciones, que se establecieron entre Unamuno y México, aportando nuevas líneas de reflexión en torno a diferentes cuestiones, abordadas desde diversos ámbitos del saber que no deberían ser excluyentes entre sí.

La intención primigenia de la tesis fue la de analizar la relación e influencias entre el vasco y autores e intelectuales mexicanos; mas debió ser, enseguida, ampliada para poder abarcar el estudio de la relación entre Unamuno y emigrados

españoles residentes en México. Aunque éstas son dos de las partes más destacadas y desarrolladas en la investigación, el estudio de la etapa que el padre de Unamuno pasó en México y las referencias a la emigración y a los emigrados que hace Unamuno en sus escritos resultan de un gran interés para la plena comprensión de lo que México significó para Unamuno y, también, lo que el propio Unamuno significó para México. La investigación ha quedado, finalmente, dividida en cinco partes. En la primera de ellas, y antes de abordar el caso concreto de México, se traza el panorama de las relaciones que se habían establecido entre España e Hispanoamérica a finales del siglo XIX y principios del XX, para lo que se presentan diferentes autores españoles interesados por las cosas de América (como Juan Valera, Marcelino Menéndez y Pelayo, Rafael Altamira, Valle-Inclán, Emilio Castelar) y algunos de los más destacados americanos que trabajaron en y por España en aquellos años (entre los que destacan Justo Sierra, Amado Nervo, Francisco Icaza…).

La segunda contiene los orígenes o pre-historia mexicana de Unamuno, y está centrada en la influencia de la figura paterna en relación con el surgimiento del interés de Unamuno por los hombres y cosas de México. Tras analizar el paso de su padre por tierras mexicanas y los recuerdos que Unamuno guarda al respecto, se hace un breve repaso de la figura del indiano en la obra de Unamuno, percibiendo la influencia que dicho tipo humano tuvo en su vida y producción escrita, pudiendo llegar a considerarlo uno de los yo ex-futuros de Unamuno. El análisis de las figuras del gachupín y del indiano nos sirve como prolegómeno para el análisis de la relación que entablaron diferentes emigrados españoles residentes en México con el vasco. Resultan de gran interés estas figuras, a las que se llega a través de la lectura de las cartas enviadas a Unamuno con diferentes motivos y en función de diferentes acontecimientos históricos tanto españoles (la dictadura de Primo de Rivera, la proclamación de la Segunda República...) como mexicanos (la Revolución de 1910…). Nada menos que todos "unos" hombres (usando la construcción unamuniana) como Telesforo García, Pedro Serrano, Julio Sesto o Gonzalo de Murga no sólo han sido relevantes para la colonia española en México, sino que sus aportaciones han contribuido al desarrollo cultural mexicano. Tras el análisis epistolar de las cartas de estos emigrados, se pasa al estudio temático de las cartas de autores mexicanos (entre los que se encuentran hombres tan prestigiosos como Alfonso Reyes, Amado Nervo, Francisco A. de Icaza, Martín Luis Guzmán, Luis G. Urbina, etc.). Pero la relación entre los mexicanos y el vasco no se limita al contacto epistolar, sino que hubo en muchas ocasiones un contacto directo o personal con figuras tan destacadas como Plutarco Elías Calles, Martín Luis Guzmán, etc.

El análisis de los artículos que Unamuno escribió sobre México conforma la tercera parte, en la cual podemos observar la postura de Unamuno ante los grandes acontecimientos y personajes de la historia de México: desde el dios Huitzilopochtli, pasando por Sor Juana Inés de la Cruz, Hidalgo, Benito Juárez, Porfirio Díaz… hasta llegar a escritores contemporáneos suyos como Amado Nervo, a cuya figura y obra dedicó la mayor parte de sus artículos de temática mexicana.

En la cuarta se analiza el papel de Unamuno en el imaginario mexicano, destacando el gran interés que su figura tuvo en relación a la revolución mexica-

na, como nos muestran los libros de Miguel Alessio Robles y José Vasconcelos.

La quinta parte de la tesis corresponde a la presentación y análisis de los datos y resultados obtenidos a través de diferentes gráficas y diagramas de red. Estas imágenes resultan no sólo sintetizadoras de los datos e ideas expuestos a lo largo de la tesis, sino que representan el papel de Unamuno en México en función del número de corresponsales y de la diversidad de relaciones que mantuvo con ellos.

Completan este trabajo de investigación varios anexos, entre los que sobresale la biblioteca mexicana de Unamuno, donde se encuentran los ejemplares sobre México y de autores mexicanos que el vasco tenía en su biblioteca personal.

En relación a la metodología, se ha apostado por la combinación y la complementariedad, sirviéndonos de la metodología de la historia de las ideas y la de redes para llevar a cabo los objetivos propuestos en esta investigación. La perspectiva de red intelectual ha modificado el planteamiento de anteriores trabajos y ampliado los métodos y las técnicas usadas. En consecuencia, uno de los objetivos que se han pretendido alcanzar en este trabajo ha sido reconstruir y analizar la relación que Unamuno tuvo con intelectuales mexicanos. Para poder realizar la construcción y análisis de dicha red nos hemos servido de varios programas informáticos.

Como se puede observar por lo arriba expuesto, la relación entre Unamuno y México fue muy intensa y de consecuencias importantes para España y para México, tanto en relación al pasado como al presente. Queda, sin duda, un margen abierto para continuar la investigación que habrá de completarse poco a poco.

Porque la historia se hace y/o rehace hacia atrás, para poder transitar el presente y poder seguir hacia adelante, nos hemos sentido avocados a llevar a cabo esta tesis, porque consideramos que sin aportaciones de este tipo cualquier propuesta de futuro, investigadora, académica y humana, no tiene sentido, sin un pasado que aceptar, negar, reafirmar o corregir. Y no se trata de una mera negación o crítica del adanismo sino de una voluntad de verdad, de justicia y legitimación histórica. La finalidad de esta tesis, la obtención de una mejor comprensión y conocimiento de la verdadera relación de Unamuno con la nación mexicana, no se entiende sin este marco mayor de inserción.

Beatriz Gracia Arce

## MARIANO RUIZ-FUNES: INTELECTUAL Y POLÍTICO (1923-1953). APORTACIÓN A LA MODERNIZACIÓN DEL SISTEMA LIBERAL-DEMOCRÁTICO EN ESPAÑA Y PROYECCIÓN INTERNACIONAL DE SU OBRA

Directora: Dra. Carmen González Martínez
Universidad de Murcia
(2013)

Esta tesis doctoral, defendida en Murcia el 29 de julio de 2013, fue evaluada por los miembros del tribunal, Drs. Jorge Novella, Alicia Alted Vigil, Sandra Souto Kustrín, María Encarna Nicolás Marín y Manuel Ortiz Heras; obteniendo la calificación de Sobresaliente *Cum Laude* por unanimidad.

La investigación aborda la trayectoria política e intelectual del Catedrático de Derecho Penal en la Universidad de Murcia, Mariano Ruiz-Funes, en sus múltiples facetas: como político compro-

metido con la II República española (ponente de la comisión constitucional de 1931 y dos veces ministro republicano) y como activista del gobierno republicano en el exilio, al tiempo que analiza su trayectoria como intelectual y jurista en el exilio mexicano hasta 1953, fecha de su muerte. En el estudio se ha priorizado la vertiente analítica política e intelectual del personaje desde una perspectiva multidisciplinar, valorándose el papel de Mariano Ruiz-Funes en el proyecto liberal-democrático de la II República y durante la Guerra Civil, así como su defensa de la legitimidad republicana en el exilio. Se presta una especial atención a la obra ensayística y jurídica desarrollada por el penalista murciano en el exilio, muestra de su vinculación con las corrientes políticas y de pensamiento más humanitarias en su concepción de la pena de muerte, el delito político, los crímenes de guerra o el genocidio, y reflejo de la huella trascendental del exilio republicano en los países que le dieron refugio.

La investigación se fundamenta en el análisis exhaustivo del fondo documental que constituye hoy en día el archivo personal de Mariano Ruiz-Funes (depositado en el Archivo de la Universidad de Murcia), de una gran riqueza y heterogeneidad de fuentes de época, lo que ha permitido realizar un estudio pormenorizado de su obra política y diplomática, pero también de su obra jurídica, pues contamos con los artículos originales mecanografiados y manuscritos de su obra jurídica publicada en el exilio. El resultado de la investigación, realizada desde distintas perspectivas (histórica, jurídica, cultural y político-social, opción no muy habitual en la historiografía sobre el periodo objeto de estudio, 1923-1953), muestra como aportación fundamental la evolución del propio pensamiento jurídico de Ruiz-Funes a través del análisis de la bibliografía de época generada por él mismo en su faceta de profesor universitario e intelectual preocupado por el mundo y las circunstancias que le tocó vivir: en efecto, la investigación afronta los distintos contextos históricos por los que transcurre su trayectoria vital y profesional (etapa primorriverista, II República, Guerra Civil y exilio), buscando siempre la aportación de Ruiz-Funes al discurrir de estos procesos históricos a partir de su inquebrantable apuesta por el republicanismo liberal y democrático, tanto en España como en el exilio.

Por lo que respecta a las conclusiones de la investigación, se destaca la aportación de Mariano Ruiz-Funes en el proceso de elaboración de la Constitución de 1931, que fue clave para entender la acción modernizadora subsiguiente llevada a cabo durante la etapa republicana, así como su contribución a la Ley de Congregaciones religiosas, la Reforma Agraria y, ya en plena Guerra Civil, la responsabilidad que detentó en el Ministerio de Justicia bajo su dirección, así como su ayuda a la República en guerra como encargado de negocios en Varsovia y embajador en Bélgica.

El estudio de la figura poliédrica de Mariano Ruiz-Funes favorece, además, la consecución de una visión más completa y diversificada del exilio de 1939 en México: su obra jurídica y ensayística, que constituye una valiosa aportación al desarrollo y evolución del Derecho en el exilio, pone en valor lo que este exilio significó, también, para el país de acogida a través de las instituciones y organismos con las que Ruiz-Funes estuvo vinculado y a las que contribuyó a prestigiar: en México, La Casa de España (después El Colegio de México), el Proyecto del Instituto de Estudios Penales mexicano,

y Doctorado en la UNAM, pero también en numerosas universidades latinoamericanas con las que colaboró asidua e intensamente, lo que incidió en su reconocida proyección internacional.

Una de las aportaciones más interesantes y novedosas de esta investigación es el análisis de la obra escrita en el exilio por Mariano Ruiz-Funes: desde su colaboración en las publicaciones puestas en marcha por los exiliados, hasta su obra ensayística en la que el penalista murciano reflexiona, críticamente, sobre España vista desde fuera, como un país oprimido por una dictadura, la franquista, que rechaza el liberalismo y una justicia con garantías que trastoca y elimina el modelo de lo que había sido la II República, al que tanto contribuyó Ruiz-Funes. Pero lo más interesante de esta faceta, creemos que es su capacidad de análisis sobre la Europa en guerra y las consecuencias de la guerra, donde podemos ver, claramente, una estrecha vinculación entre los conceptos políticos y la criminología, especialidad del Derecho en la que Mariano Ruiz-Funes va a destacar como un consumado especialista. Precisamente nuestra investigación también reivindica el análisis del elemento jurídico para mostrar la importancia del exilio en esta esfera científica, pues constituyó un verdadero motor allá donde fue acogido, mientras que para España supuso la pérdida de una de sus generaciones más prolíficas en todas las disciplinas del Derecho. En el caso de Mariano Ruiz-Funes, profundizamos, además, en su respaldo y contribución al Derecho Internacional Humanitario, pues fue uno de los pioneros en la conceptualización y contenido del delito de 'genocidio', estudioso de los 'códigos penales y el castigo' infringido por los países totalitarios; del impacto y consecuencias del Proceso de Nüremberg, sobre los 'crímenes de guerra' y la aplicación de la pena de muerte en la segunda posguerra mundial; además de que sus reflexiones contra la venganza como instrumento político-jurídico; la evolución del delito político o la problemática de la codificación penal de jóvenes y mujeres, y su reivindicación en torno a la humanización de la pena y las prisiones, hacen de Ruiz-Funes y sus planteamientos jurídicos un ámbito de estudio y de la historia del pensamiento profundamente actual y revalorizado por las distintas problemáticas que vive hoy la humanidad.

David Jiménez Torres

## RAMIRO DE MAEZTU AND THE ENGLISH: IMAGINARIES, REALITIES AND REPERCUSSIONS OF A CULTURAL ENCOUNTER (RAMIRO DE MAEZTU Y LOS INGLESES: IMAGINARIOS, REALIDADES Y REPERCUSIONES DE UN ENCUENTRO CULTURAL)

Directora: Dra. Alison Sinclair
University of Cambridge
(2013)

Se ha defendido en la Faculty of Modern and Medieval Languages de la University of Cambridge, en su Department of Spanish and Portuguese, el 11 de noviembre de 2013 la tesis doctoral *Ramiro de Maeztu and the English: Imaginaries, Realities and Repercussions of a Cultural Encounter* ["Ramiro de Maeztu y los ingleses: Imaginarios, realidades y repercusiones de un encuentro cultural"], tesis para el título de Doctor of Philosophy presentada por David Jiménez Torres, becario de la Fundación Gates Cambridge Scholars y actualmente Lector de Es-

tudios Culturales Españoles Contemporáneos en la University of Manchester, del Reino Unido.

El tribunal ha estado formado por el Profesor Bradley Epps, de la University of Cambridge, y el Dr. Stephen Roberts, de la University of Nottingham. La tesis ha sido dirigida por la Profesora Alison Sinclair y supervisada por el Dr. Stuart Davis, ambos de la University of Cambridge.

El núcleo de esta tesis doctoral es la relación de Ramiro de Maeztu con Inglaterra, el país donde residió durante quince años como corresponsal de la prensa española (entre 1905 y 1919). La novedad del trabajo radica en el doble acercamiento que se hace a la relación de Maeztu con Inglaterra: por una parte, su relación con Inglaterra como un espacio, como un tema periodístico y filosófico, como una serie de valores e imágenes asociados al vocablo 'Inglaterra' que luego transmitía a sus lectores; y, por otra parte, su relación con el ambiente intelectual post-victoriano y las ideas que absorbió de sus pensadores más señeros. También es novedosa la inclusión de fuentes muy poco tratadas por la crítica (artículos poco conocidos, la obra literaria del pensador vitoriano, los opúsculos *Inglaterra en armas* y *Defensa del espíritu*) al lado de obras más canónicas como *Hacia otra España*, *La crisis del humanismo* y *Defensa de la Hispanidad*. Dada la heterogeneidad de las fuentes y del objeto de estudio, el investigador utiliza herramientas metodológicas derivada tanto de la historia intelectual como del análisis de textos.

La tesis doctoral se divide en cuatro grandes capítulos, precedidos por una introducción. Ésta se plantea como un estado de la cuestión, en el que se examina el por qué de la escasa atención que ha recibido Maeztu en la historiografía acerca de la intelectualidad española de principios del siglo XX. El investigador subraya el difícil encaje de Maeztu en las categorías y los grupos más conocidos por los investigadores (las generaciones del 98 y el 14, el fascismo español, el pensamiento tradicionalista de principios del XX, las corrientes europeístas vinculadas a la Institución Libre de Enseñanza y la Junta de Ampliación de Estudios), recalcando las particularidades ideológicas y vitales de Maeztu. También se insiste en que esta condición *sui generis* de Maeztu nos ayuda a cuestionar algunas de las suposiciones más establecidas dentro de la historiografía de este periodo, como el efecto unívocamente progresista que habría tenido el proyecto europeizador de principios del siglo XX.

El primer capítulo examina la imagen que habría tenido Maeztu de Inglaterra antes de su estancia allí, englobándola en el contexto de la imagen de Inglaterra en España a finales del siglo XIX. El investigador traza la evolución de esta imagen a través de grupos como los exiliados liberales en Londres durante el reinado de Fernando VII, Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza, y los regeneracionistas y pensadores finiseculares. También se ponen en contacto las ideas de estos grupos con las de otros pensadores europeos como Hyppolite Taine. El capítulo concluye señalando que la actitud ambivalente de los pensadores españoles y europeos hacia los valores que supuestamente encarnaba Inglaterra explican las contradicciones que existen entre los artículos anglófilos de Maeztu de principios de siglo y su novela anglófoba *La guerra del Transvaal*.

El segundo capítulo aborda la imagen de Inglaterra que Maeztu transmitió a sus lectores españoles durante su larga estancia en Londres. El investigador señala el

paso de una imagen positiva de aquel país a otra negativa, y explica esta evolución en base a la influencia que sobre Maeztu tuvieron varios autores ingleses de la época y la mala impresión que ellos tenían de su propio país. También se examinan las breves fases de 'japonofilia' y 'germanofilia' de Maeztu durante estos años, y se concluye comparando su tratamiento de la vida y la política inglesas con el de otro corresponsal de la época, Ramón Pérez de Ayala.

El tercer capítulo investiga la influencia que tuvo el ambiente intelectual de Londres post-victoriano en la evolución intelectual de Maeztu desde el socialismo nietzscheano de su juventud hacia el tradicionalismo de su madurez. El investigador explica que hubo dos elementos fundamentales en esta evolución, a saber: el redescubrimiento de la religión y el rechazo de las premisas sociales, culturales y económicas de la modernidad; y sostiene que las influencias principales en ambos aspectos fueron inglesas, no españolas. En este sentido, el autor considera que las influencias de Hilaire Belloc, G.K. Chesterton y T.E. Hulme, además de las del gremialismo y el modernismo religioso ingleses, fueron mucho más determinantes que las de Ortega y Gasset, Unamuno o Antonio Maura.

El cuarto capítulo examina la relación que Maeztu mantuvo con Inglaterra tras su regreso a España en 1919. En contra de la opinión generalizada (y que el propio Maeztu quiso extender) de que la influencia inglesa no es importante a la hora de estudiar al Maeztu de los años 20 y 30, el investigador descubre un amplio abanico de instancias en las que Inglaterra y el mundo intelectual inglés siguieron influyendo en su producción. La más significativa de éstas es la influencia que tuvieron algunos pensadores ingleses en la formulación de la idea de Maeztu de la 'Hispanidad'.

La tesis se cierra con una conclusión que recalca el interés de la figura de Maeztu más allá de los parámetros en los que se le ha estudiado normalmente, esto es, la actuación de la supuesta 'generación del 98' y el pensamiento tradicionalista español de principios del siglo XX. La relación de Maeztu con Inglaterra nos sirve, en un sentido más amplio, para comprender mejor los procesos de transmisión cultural y de creación de imaginarios nacionales colectivos, y también para llegar a una comprensión más detallada del pensamiento político español y europeo de principios del siglo XX.

La tesis doctoral de David Jiménez Torres es una aportación fundamental para comprender a una de las figuras más ricas y complejas de la cultura española de principios del siglo XX. Son notables tanto su reconstrucción del mundo intelectual post-victoriano en el que se movió Maeztu, como su esfuerzo por cuestionar algunas de las interpretaciones más asentadas acerca de este pensador, ofreciendo así una imagen mucho más compleja de su figura.

Laura S. Muñoz Pérez

## INQUISICIÓN, PODER Y ESCRITURA FEMENINA EN TIEMPOS DEL CONDE-DUQUE DE OLIVARES (1621-1643): EL CASO DE TERESA VALLE DE LA CERDA

Director: Dr. Jeremy Lawrence
University of Nottingham (U.K.)
(2013)

Esta tesis trata de dilucidar la importancia de la mujer en la vida política y cultural de la corte española a través del caso de Teresa Valle de la Cerda, con-

sejera espiritual del poderoso valido de Felipe IV, el Conde-duque de Olivares. La crítica ha asumido en ciertas ocasiones que la mujer en el Siglo de Oro español jugó un papel minoritario entre la élite cultural y política barrocas; sin embargo, el trabajo que aquí se reseña demuestra que es una visión insuficiente de lo que fue el marco de actuación femenino. Por medio del análisis de diversas fuentes primarias: cartas, escritos literarios y procesos inquisitoriales, se muestra que las relaciones entre nobles y religiosas constituyeron un aspecto importante en el funcionamiento del mecenazgo barroco. Para ellos se resumía en una herramienta esencial de publicidad y poder, mientras que para ellas resultaba una poderosa forma de acceder al terreno literario.

El caso concreto de Teresa Valle de la Cerda es un ejemplo que aúna esos factores y demuestra su realidad en la España barroca. Se alza como paradigma de las tramas inquisitoriales del alcance del poder político de la religiosa y de la lucha por la conquista de la escritura femenina dentro del entramado cultural de la época. Teresa Valle fue la cofundadora y priora del convento benedictino de la Encarnación, llamado comúnmente de San Plácido, en el Madrid de Felipe IV. Contaba con un amplio apoyo popular en la Corte y con los privilegios otorgados por su amistad con dos de las personas más poderosas del momento: el Conde-duque de Olivares y la mano derecha de éste en el gobierno, el Protonotario Jerónimo de Villanueva. Tales relaciones facilitaron la visibilidad del caso, puesto que Teresa se preció de virtuosa carismática y amasó un gran poder en su comunidad hasta que la Inquisición se personó en el convento, inquietada por las acusaciones de que la gran mayoría de las monjas estaban endemoniadas y llevaban a cabo prácticas propias de alumbrados. El proceso inquisitorial sobre la comunidad desveló las intrigas ocurridas y la permeabilidad de los muros conventuales, aunque el escándalo de San Plácido no había hecho más que empezar. Teresa fue entonces conocida como una ilusa embaucadora y su apego a Olivares destinó su figura a ser objetivo principal de las plumas más perversas, pero, con todo, decidió apelar años después al Santo Oficio, instada también por sus amistades y obteniendo con ello la total absolución para ella y para su comunidad. De esta forma, el honor quedaba restaurado oficialmente, si bien el pueblo nunca olvidó la trama que supuso tal escándalo y la sospecha de intromisión de Olivares en el Tribunal.

Tienen cabida en esta investigación el análisis histórico de los hechos, que necesariamente ayuda a comprender el devenir del caso; el estudio del comportamiento e ideología de las monjas y su sociedad, para entender sus actos; y, especialmente, el acercamiento a los escritos de Teresa, en los que desarrolla una peculiar identidad literaria. En cuanto a éstos, se trata de la profusa correspondencia que mantuvo con Olivares, en la que ejerce el papel de consejera espiritual virtuosa y dotada del favor divino; además de esto, se encuentran los tres tratados utilizados como defensa ante la Inquisición y el memorial que escribió para defender su honor tras ser condenada. De este modo, los papeles inquisitoriales son fuente primordial para la realización de este estudio y, al contrario de lo que pueda pensarse, constituyen el germen de su análisis literario, puesto que como mujer no podía transgredir los parámetros oficiales de escritura religiosa, lo que propició que buscara resortes con los que conseguir su objetivo discursivo

de defensa, encontrándolo en motivos del género autobiográfico femenino y, especialmente, en los moldes confesionales. La autora de esta tesis se acerca a esos motivos y establece los elementos caracterizadores de las estrategias discursivas derivadas de la confesión, que en un futuro podría servir para trabajos comparativos entre escritos femeninos y con ello seguir aprendiendo de los modos de legitimación de la palabra que estas mujeres utilizaban. En este sentido, se presenta un acercamiento a los caracteres de la correspondencia de Teresa, que también podría ocupar un lugar entre la crítica uniéndolo a otros epistolarios de religiosas conocidas, añadiendo a esto que se aporta el rastreo de las copias del *Memorial apologético* y se realiza una edición crítica del mismo como parte integrante de la investigación.

El viaje de Teresa Valle por los senderos de la literatura nos ha permitido definir nuevos caminos de entendimiento de la escritura femenina de la Edad de Oro española y clarificar las estrategias discursivas con las que las religiosas tuvieron que negociar. El análisis de la evolución en la escritura de la monja y la adquisición de su conciencia como autora ayuda a comprender lo complicado que era para una mujer religiosa, procesada y humillada públicamente el plantearse la escritura en el ámbito semipúblico, donde sabía que sería juzgada inquisitivamente y debía ser cuidadosa con cada palabra. Su decisión de utilizar las fórmulas confesionales para desprender una fuerte emotividad y ganarse el favor del receptor fue acertada, pero también se enmarcaba en lo que la autora de la tesis define como la escritura experiencial, que comprendía el acto de poner por escrito las vivencias femeninas desde la ausencia de autoridad con el objetivo de hacerse escuchar y transmitir su emergencia expresiva. El caso concreto de Teresa Valle ayuda a comprender los modelos religiosos femeninos y lo fácil que era su desviación, la presencia sobresaliente de estas mujeres en la sociedad y el peligro de sobrepasar los muros privados del convento. El concepto de la mujer en la Edad Moderna, tal como lo presenta este caso, nace de la conjunción entre lo vivido por ella, lo expuesto sobre ella y lo pretendido por la sociedad, incorporando el mundo de la cultura con el religioso y lo político.

Beatriz Nájera Pérez

## LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO NACIONAL EN EL SALVADOR A TRAVÉS DE LA HERMENÉUTICA DE LOS TEXTOS POÉTICOS DE FRANCISCO GAVIDIA

Director: Dr. Marcelino Agís Villaverde
Universidad de Santiago de Compostela
(2013)

La investigación respondió a los objetivos de reconstruir el discurso nacional salvadoreño a través la comprensión del ideario de nación proclamado en los textos poéticos “Patria” y “Júpiter” de Francisco Gavidia, mediante la hermenéutica de dichos textos; comprender las fuentes y tesis filosóficas y políticas que fundamentan el ideario de nación proclamado, las relaciones contextuales, sus interlocutores y horizonte históricos, en los cuales apoya y edifica su ideario; y comprender, por último, el cómo y porqué del discurso y reflexionar respecto a la importancia e implicaciones situacionales del mismo en el escenario político, económico y social

de su época y en la actualidad, a través del diálogo entre los diferentes interlocutores involucrados en el pensamiento político. Por tanto, da cuenta de una triple problemática. En primer lugar, fundamentar la validez de la verdad poética y su capacidad para hacernos comprender la realidad. En segundo lugar, pasar del discurso poético a la comprensión del fenómeno histórico-político "la nación salvadoreña", interpretado en la imaginación y las ideas de las voces literarias de sus ideólogos, intelectuales, personas y su relación con los contextos locales y regionales. En tercer lugar, identificar e interpretar por qué se adopta el modelo nacional como proyecto político y cómo se imagina y legítima una ideología de la nación a través de sus discursos poéticos.

La hermenéutica en la obra de Francisco Gavidia, texto y contexto, constituye el capítulo de análisis de cuyos resultados damos cuenta en el capítulo final. Los resultados permitieron identificar y comprender la existencia, en el *corpus* analizado, de un pensamiento ético, educativo y filosófico constitutivamente coherente, a través del cual Gavidia sostiene un discurso político original utilizando categorías de la ideología y el pensamiento de la modernidad domeñada desde su experiencia cultural. Destacan los derivados del discurso nacional, en el que se integra la visión del mundo del pensamiento indígena y criollo, para dar cuenta de una manera particular de entender el sentido de la historia y la identidad salvadoreña.

El estudio concluye con el descubrimiento de Gavidia como un filósofo hermeneuta de la región. Su producción literaria está atravesada por una actitud hermenéutica básica vital e intelectual que guarda una coherencia profunda; la configuración de su sistema de ideas, temas, motivos, propuestas, enfoques, consiste en una profunda preocupación por lo que hemos llamado "el olvido de la pre-ocupación por el-otro"; o, como él lo llama en un poema, "la ley de Caín".

Otro hallazgo importante es la idea de Gavidia de la historia. Para él, allí se le revelan las fuerzas de tensión antropológicas fundamentales de la dinámica de las relaciones humanas: la aniquilación/el cuidado, la dispersión/integración.

Argumenta en su discurso poético, desde sus ideas históricas y antropológicas la posibilidad de un emerger de un ideal ético político que reafirma la necesidad de una nueva realidad humana, cuya condición de libertad y de razón instrumental no conducen automáticamente a los planes humanos de civilización y democracia proclamados teóricamente.

Para él, debe surgir la conciencia de la voluntad de diálogo y de reconocimiento de la humanidad del otro como base para el entendimiento entre los grupos humanos. Se propone una revolución que implica un proceso de intercambio recíproco de doble camino, desde el interior hacia el exterior y viceversa, en el que el ser humano se comprende y se convierte en propietario de su ser, en y desde la relación de la convivencia. Gavidia habla de ser "para la convivencia", en contraposición del al ser de la diferencia, el modo de ser para la dominación y la sumisión. Esta es la ideología que debe guiar a la nación imaginada, el encuentro, mediación y reconocimiento entre los diferentes.

Gavidia se adelantó a su tiempo, siendo un filósofo centroamericano nacido de una profunda crisis antropológica, social y existencial. En una región de carencias y un mundo en tránsito, atisbó los primeros síntomas de la globalización, que él ubica desde el encuentro de América y

Europa. Un hecho que interpreta como una posibilidad de enriquecernos e integrar el discurso humano disperso, pero que se echó a perder: "Escucha, pueblo/ cuando el mal aprieta / debe hablarte el poeta: / en su lengua está Dios y en Dios no hay miedo" (F. Gavidia, del poemario *Patria*).

José Manuel Pastor Tinoco

## ILUSTRACIÓN Y POLÍTICA EN NICASIO ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS (1764-1809)

Director: Dr. Pablo Badillo O'Farrell
Universidad de Sevilla
(2013)

En la segunda mitad del siglo XVIII los escritores ilustrados harán suya la idea de una literatura con función pedagógica y reformadora, asumirán el valor de la sensibilidad y unas nuevas formas estilísticas según las exigencias sociales de la época.

De este modo, en este trabajo se ha pretendido personificar los valores de la Ilustración española en la figura de Nicasio Álvarez de Cienfuegos, un ilustrado que sintetiza los valores de la tradición y el progreso. La vertiente neoclásica de su obra poética refleja una intensa huella clasicista, sobre todo en la poesía anacreóntica y bucólica bajo la forma de la traducción y de la imitación: sus primeros poemas contienen una preocupación moral. Su poesía responde a un fin altruista y desinteresado, un acto de responsabilidad moral y social en el que la moral está por encima de lo político. Cienfuegos cree que la obligación del hombre como ciudadano es actuar para defender los intereses públicos; y, como ser moral, su deber consiste en comportarse de acuerdo con la virtud. De este modo, pretende educar a sus contemporáneos con la eliminación de la intolerancia y la injusticia en favor de la hermandad de los hombres, objetivo que forma parte de la poesía neoclásica de la Ilustración.

Por la generosidad manifestada en la dedicatoria de sus obras y en sus versos, siente una inclinación natural al vínculo de la amistad, para él poderosa virtud que supera la muerte y produce la felicidad, siendo el principal camino para lograr la virtud. Cienfuegos combina los valores ilustrados de sus ideas con la sensibilidad de sus sentimientos. En un conjunto importante de poemas en los que el sentimiento supera a la razón y adquiere su mismo valor, lo instintivo y sentimental predomina sobre lo intelectual y racional. Influido por la estética de la sensibilidad, comunica las emociones experimentadas y une la moral y el sentimiento, que se refleja en la predilección por ciertos temas como el amor a la humanidad, la libertad, la justicia, la soledad y la muerte.

El teatro de Cienfuegos pertenece a la línea liberal moderada con una preocupación social. Sus tragedias son un reflejo de un hombre comprometido con la sociedad en una época difícil. Él traslada al ámbito teatral la defensa de la razón y de la virtud como leyes que deben regir el comportamiento del hombre; de hecho, la tensión dramática de sus obras deriva del conflicto entre razón y pasión, el orden natural y el desorden social, y el amor y el deber.

El tema fundamental de todas ellas es la virtud, si bien aparecen subtemas transferidos a los personajes: el impulso humanitario, la igualdad de todos los hombres, la fraternidad, la vida en armonía con la naturaleza… Cienfuegos escribe en una época en la que el conde de Aranda y el

partido aragonés se oponían al comportamiento tiránico de los ministros y estaban a favor de la moderación del poder de la corona. En ello estaba muy vigente el impacto que causó *El contrato social* de Rousseau en los ilustrados.

Sus tragedias se adscriben, contra las tesis españolas que legitiman el tiranicidio, a las tesis europeas que lo rechazan de un modo radical. La lucha contra la tiranía era una característica del siglo XVIII. Los escritores prerrománticos y románticos intentaban eliminar el clásico absolutismo y establecer una convivencia cívica; pretendían la defensa de los valores liberales frente al Antiguo Régimen. Entre los elementos culturales, y en el teatro sobre todo, se producen dramas históricos dentro de esta órbita de pensamiento. De aquí que la guerra de la Independencia se vea como una manifestación del pensamiento liberal, como consecuencia del contacto de los ilustrados con los enciclopedistas franceses leídos y comentados. Asimismo, Cienfuegos conocía la discusión en España acerca de la naturaleza de la monarquía y la posición del gobierno; en particular, era consciente de los derechos del pueblo ante el soberano tirano.

De Montesquieu toma la idea aristotélica de que el principio político fundamental es el bienestar del pueblo, así como la elección como forma de gobierno de la monarquía constitucional; de Voltaire toma la idea de necesidad de la tolerancia; de Locke y de la Escolástica, la defensa de la ley natural y de los valores morales, inamovibles y superiores a las leyes humanas, así como la idea de que el poder reside en el pueblo, que lo delega a sus gobernantes.

El concepto de monarquía que aquí defiende Cienfuegos es inherente a la virtud. Ésta debe regir las acciones humanas, incluidas las de los reyes, y tiene más valor que el poder del monarca, porque un monarca que no sea virtuoso, que no busque la felicidad para el pueblo, merece desprecio. Asimismo, la legitimidad del poder está basada en la justicia: si el rey no es justo, es lícita la rebelión del pueblo, porque no respeta los principios que lo legitiman. Cuando el rey no cumple su 'pacto' (en términos de Locke), su poder se convierte en absolutismo y por tanto la reacción del pueblo no sólo es justificable sino necesaria.

Para Cienfuegos, el fin del estado es la consecución de la felicidad del pueblo y la grandeza moral de sus súbditos. Por ello, el monarca ha de buscar sobre todo el ideal de virtud, equidad y justicia para todos ellos. La justicia es la máxima expresión de la razón y consiste en la aceptación de los principios de la ley natural, un bien supremo que ha de regir las conductas divinas y humanas. El fracaso del estado radica en la injusticia, porque cada hombre tiene sus intereses particulares, y sólo puede haber una regulación legítima con arreglo a un derecho que está por encima de todos.

Con la razón, facultad que sofoca las iras y envidias, y siguiendo la ley natural, el monarca ha de luchar por la igualdad, la libertad y la felicidad de los súbditos, y educarlos en el conocimiento del Bien.

Es novedosa la interpretación política de la monarquía: no la niega como institución, pero sí su manifestación absolutista. Diseña un soberano virtuoso que trabaja por el bienestar de su pueblo escuchándolo y dirigiéndolo, ya que está convencido de que el poder no viene de lo alto sino de la voluntad popular.

Sus discursos exponen los valores ilustrados del humanitarismo, la virtud y la ciudadanía, así como el progreso y las reformas para hacer una sociedad mejor.

En ellos se hace referencia a la *hombría de bien*, el prototipo del hombre político de la Ilustración con una dimensión racional y social, que sigue el dictamen de la razón y la moderación para discernir la virtud del error. Para Cienfuegos, 'el hombre de bien' es quien se dedica al ejercicio de la beneficencia y es protector, amigo y hermano de los hombres. Es un hombre preocupado por la decadencia de su país, que ve su sociedad afectada por difíciles conflictos y cambios ideológicos, y expone una solución de carácter ético: la búsqueda de la virtud y de la amistad, porque el hombre debe estar comprometido con la sociedad y debe luchar por el bienestar de los ciudadanos.

Asimismo sus composiciones (entre ellas su discurso de ingreso en la Real Academia Española) valoran la palabra como vehículo de energía del pensamiento. Este es un sistema de conceptos que pretende, mediante un cambio profundo, la generación de una sociedad nueva: una comunidad de intereses unida por vínculos fraternales.

Su descontento con la insuficiencia de la lengua para expresar sus emociones, la introducción de nuevas palabras y estructuras sintácticas, y las exageraciones e innecesarias repeticiones tienden a crear una inapropiada retórica y un matiz dramático en su expresión. Rechaza el inmovilismo y purismo lingüístico, y cree en la necesidad de incorporar palabras extranjeras porque lo humanitario y fraternal está por encima y subsume todas las diferencias de pueblos y de lenguas. Todo ello da a su obra un tono personal y moderno que sugiere el espíritu rebelde del escritor romántico.

A la hora de hacer una valoración de la figura de Cienfuegos, podemos decir que fue un apasionado sentimentalista, un escritor sensible del siglo XVIII y un ejemplo de patriotismo y categoría intelectual. Azorín lo calificó de "perspicaz, tradicional e innovador" que tendió un puente entre dos siglos. Fue un innovador en una época de transición entre el Neoclasicismo y el Romanticismo, adelantándose a su tiempo. Sus rasgos liberales y su prerromanticismo lo conectan con la generación romántica de 1830.

Mariano Nicolás Saba

## CONDICIONAMIENTOS CRÍTICOS DE LA OBRA DE MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO EN LA PRODUCCIÓN ENSAYÍSTICA Y DRAMÁTICA DE MIGUEL DE UNAMUNO

Directora: Dra. Florencia Calvo
Universidad de Buenos Aires
(2013)

La tesis se plantea como objetivo principal la indagación de un vínculo importante para la historia de la crítica moderna en España, sobre todo por su carácter ejemplar dentro de las confrontaciones sobre la tradición literaria que moldearon muchas veces ciertas características intrínsecas a las producciones intelectuales de entre siglos. Así, su hipótesis de mayor alcance puede definirse en estos términos: si Menéndez y Pelayo fue, de alguna manera, el "topógrafo" capaz de clasificar, diseñar e historiar el territorio de la literatura nacional a fines del siglo XIX, muchos de sus sucesores inmediatos debieron leer su legado como *recién llegados* (Bourdieu) dispuestos a inscribirse en la "geografía" de la tradición cultural de la nación, aún oponiendo a ese mapeo hegemónico cierta resistencia. Su experiencia de "caminantes"

buscaría muchas veces desmitificar la "cartografía" jerarquizada que el santanderino venía consolidando. Unamuno, en este sentido, encarnaría de manera notable la rebeldía ante esa "cuadrícula" que intentaba organizar la historia literaria de España por medio de lo que él entendía como una "nivelación" general, como si el agrupamiento archivístico de la pretérita tradición literaria –con lo valioso y también con lo perecedero– bastara para dibujar el perfil de una amplia "meseta" capaz de garantizar la identidad cultural de España, con la evidente prescindencia de los jóvenes escritores de entonces.

En esta línea, la investigación comprueba que la contienda crítica entre Menéndez y Pelayo y Unamuno –muchas veces oblicua, otras veces evidente– es factible de ser hallada en cierta selección representativa de la obra del escritor vasco, sobre todo dentro de los géneros ensayístico y dramático. De hecho, algunas de las características de estos géneros en el caso unamuniano deben su definición, en parte, a la circunstancia misma de esa contienda primigenia en que se originaron.

Para la argumentación de tales cuestiones el trabajo aborda toda una serie de fases sucesivas que van encadenándose en la explicación del eje que toma por objeto. En este sentido, lo primero que estudia son las maneras en que el posicionamiento intelectual de Menéndez y Pelayo –a fines del siglo XIX– logró captar la legitimidad suficiente para instaurarse como autoridad dentro del plano histórico-crítico de la literatura nacional. Así, logra la tesis confirmar en principio la estrecha relación que existió entre su desempeño como bibliógrafo y la acumulación de capital simbólico que lo habilitaba a promoverse como el más sólido crítico-historiador que exigía su contexto en crisis. Es decir, como "restaurador" de la historia cultural de la nación aun cuando sus criterios se vieran ligados por entonces sobre todo a la polémica contra el liberalismo krausista, responsable según el santanderino del atraso científico de España. Su temprana defensa de la ortodoxia y su preocupación por apuntalar la riqueza de la Biblioteca española, lo llevaron a la confección de catálogos y a la prescripción de una tarea científica que Unamuno tildaría de "bibliómana". Menéndez y Pelayo asume la tarea ciclópea de divulgar si no los libros, al menos el listado de un tesoro bibliográfico capaz de restituir la confianza de la España finisecular. Y por medio de esa sinécdoque de la Biblioteca, no sólo vertebra el comienzo de su vida académica, sino que logra fortalecer su poder simbólico dentro de un campo cultural en plena reivindicación nacionalista.

Para poder describir la postura específica de Unamuno en el contexto preciso donde los emergentes intelectuales españoles contendieron con la autoridad de Menéndez y Pelayo, la tesis revisa el panorama general que relacionaba al bilbaíno con sus contemporáneos. En esa línea tiende a problematizar el concepto mismo de Generación del 98 para volcarse más bien en la reflexión sobre la categoría de *voluntad* como verdadero núcleo vinculante de aquella juventud enfrentada al dilema del *declive*. A partir de la insistencia unamuniana en señalar el retorno al *individuo* como fuerza motriz de la historia, el estudio analiza –por medio de la recurrencia de la imagen de la "danza de la muerte" en varios textos pertinentes de la época– la estigmatización de la "cofradía" erudita como intento banal por conseguir una trascendencia falsa y terrena. La preocupación por la *interioridad* que aparece en Unamuno

resulta así explicativa de la *yoización* por la que brega en franca oposición al objetivismo cientificista y a la exigencia erudita de los libros cuando se tornan más significativos que sus lectores.

Esta constelación de señalamientos parciales, que se desarrollan en las primeras secciones de la tesis, proveen al lector de una información imprescindible para complementar el tema del cuarto capítulo: las intersecciones concretas que vincularon a los itinerarios intelectuales de Menéndez y Pelayo y de su discípulo. Aquí se trata de indicar que la inserción de Unamuno en el campo intelectual español finisecular estuvo estrechamente ligada a la figura de su antiguo maestro, con quien mantuvo a su vez serias controversias. Con el tiempo, y al respecto del erudito montañés, el joven escritor vasco debería experimentar un corrimiento desde las *estrategias de sucesión* a las *estrategias de subversión*. Unamuno jamás deja de indicar sus deudas de formación con Menéndez y Pelayo, pero tampoco dejaría nunca de señalar la distancia que lo separaba del proyecto erudito de su maestro. El mecanismo que utiliza el ensayista Unamuno para la construcción de ese enfrentamiento solapado es el de la *ironía*. Las diferencias ostensibles en cuanto a la recepción de su desempeño como traductor (en comparación con otros discípulos del santanderino más ligados a la *doxa*), el rastreo y análisis de la metáfora del erudito como "zorro", o la misma auto-censura que se impone con respecto a las alusiones burlescas a Menéndez y Pelayo, permiten a la tesis demostrar la posición *bifronte* que el antiguo alumno mantendría con el tiempo frente a quien podía legitimar o no su inscripción en el campo intelectual, y también en el canon literario de la modernidad nacional. Dentro de esta misma fase, el trabajo se ocupa de dejar en claro el contraste existente entre las opiniones de ambos escritores al respecto de sus precursores filosóficos y de la existencia de una filosofía nacional, cuestión esta última que implicaría luego de manera evidente el discernimiento en cada uno de "metodologías" críticas muy distintas. Mientras el maestro santanderino representó para Unamuno el intento erudito por catalogar e historiar la obra de los filósofos españoles, la apuesta regeneradora de la modernidad estaría justamente en desestimar ese intento y reorientar la búsqueda de la "verdadera" filosofía nacional a los sentidos subyacentes de cierta literatura canónica en la que Unamuno incluía al *Quijote*, al teatro calderoniano y a los poetas místicos.

El capítulo quinto, por tanto, desarrolla más profundamente ese contraste, pero prestando especial atención al viraje que hubo entre ambos autores respecto del modelo historiográfico a seguir. Así como en filosofía Unamuno se acerca a Kierkegaard sin renunciar a ciertos postulados hegelianos, en lo histórico –y al revés que su maestro– adherirá a la propuesta de Carlyle, la cual se exime del afán arqueológico tan presente en Taine y en la escuela positivista. El autor de *La agonía del cristianismo* intenta alejarse del legado pelayano y plantear así una nueva concepción de la historia ya no como conocimiento sino como experiencia, o lo que es igual, como *intrahistoria* a descubrir en los pliegues profundos y atemporales de la literatura nacional, y ya no como historia superficial de los "hitos" culturales de la cronología oficial. Unamuno proyecta al historiador como un titiritero que se exhibe como tal y que desdeña la ilusión objetivista por su falta de sinceridad. Prueba de esto se encuentra en el ensayismo ironista del escritor

vasco que se analiza en el sexto capítulo de la tesis, donde aparece una y otra vez la degradante calificación de la erudición histórico-crítica como versión análoga a las ciencias naturales y en especial a la paleontología. A raíz de las propias definiciones que el joven Menéndez y Pelayo había realizado sobre las funciones particulares de la historia crítica, Unamuno consigue producir una analogía burlona entre el erudito ligado al archivo y el científico dedicado a la historia natural, rodeado de fósiles y con ojos sólo para ellos. Recurriendo al enfoque foucaultiano que revela las deudas entre la filología decimonónica y la historia natural, la investigación demuestra que personajes como el de Joaquín Rodríguez Janssen (en su breve ensayo homónimo de 1899), su réplica en Antolín Sánchez Paparrigópulos (del capítulo XXIII de *Niebla*), o el protagonista de "Don Catalino, hombre sabio" (relato de 1915) son avatares satíricos que refieren muchas de las críticas a la figura del erudito y en especial a la de Menéndez y Pelayo. Lo interesante es que –más allá de si se trata un ataque al santanderino en particular o al arquetipo en general– Unamuno logra erosionar la confianza de la erudición en la "reja" de las palabras, en esa cuadrícula histórico-naturalista donde se creía que todo podía ordenarse y clasificarse. La obra unamuniana resulta ejemplar en cuanto a la sospecha que la modernidad planteó con respecto a la seguridad decimonónica en la visión omnipotente, científica y artística a la vez del crítico historiador. La historiografía (literaria) precedente es ironizada por Unamuno justamente debido a su fe en la potencia "reconstructiva" de los "fósiles", de esos objetos "caducos" entendidos como garantes de un saber en crisis.

A esta altura de su desarrollo la tesis propone un salto cualitativo desde el análisis del caso "ejemplar" de un vínculo concreto a su pertinencia significativa en un entorno más amplio: es decir, postula la idea de que Unamuno transformó el problema de la legitimidad o no de la erudición en un dilema metafísico sobre la comprensión de la literatura como fenómeno de lo muerto o de lo vivo. Para el escritor vasco, el juicio crítico del erudito parecía ampararse en un poder hegemónico que no sólo lo habilitaba a decidir entre lo que se consideraba canónico y lo que no, sino que además impedía la actualización del campo literario con el ingreso de la nueva literatura "viva" y, aún más, dificultaba cualquier tipo de interpretación literaria que buscara la revalorización del descubrimiento vital de sentidos filosóficos personales subyacentes a las obras leídas. En relación con esto, la imagen de la Esfinge se tornó para Unamuno en símbolo polisémico de la defensa de una Verdad que podía mirarse desde varios lados. La investigación demuestra que el erudito (y Menéndez y Pelayo en particular) es descrito varias veces por Unamuno como aquel que evade la mirada del monstruo que custodia la verdad para refugiarse en la indagación obsesiva de su fisiología. La venganza de la Esfinge contra su ceguera es la condena por elegir la pereza, la ignorancia de los sabios: el aislamiento sapiente de aquel que elige desconocer su realidad histórica para huir al pasado por medio de una literatura que a la vez rechaza como cifra de lo vivo. Por eso, la tesis despega en este punto de la especificidad del problema y logra situar a su objeto como parte del marco contextual del *antiocularcentrismo* europeo vigente desde fines del siglo XIX.

El trabajo proyecta entonces la idea de que las impugnaciones unamunianas de la obra de Menéndez y Pelayo no se

producen tanto con respecto a su ortodoxia "defensiva" sino más bien contra su exigencia analítica y "observadora", digna del paradigma romántico-positivista del infalible "ojo" científico que estaba entrando en crisis. Pero en vistas de lograr un análisis abarcador sobre las relaciones críticas entre Unamuno y su antiguo maestro, la investigación se propone hacia el capítulo séptimo revisar también la valoración positiva que Unamuno hace de ciertos aspectos de la producción del sabio montañés. Para esto, se produce un ineludible rodeo que va en busca de explicar la ratificación que el escritor vasco hallaría finalmente en la *Estética* de Croce, acerca de la necesidad moderna de erosionar la legitimidad de la crítica tradicional. Dado que sus embates contra el saber erudito habían estado siempre ligados a la propuesta de generar una nueva interpretación filosófica de los textos literarios –reñida ya con la historia crítica literaria y con la clasificación genérica–, Unamuno parece intuir que desde el ensayo –e incluso desde la ficción– se puede alcanzar un nivel de reflexión teórica sobre la literatura mucho más profundo del que se jactaba de tener el viejo historicismo. Para ello se vuelca en muchos de sus textos a tratar el tema del *estilo*, y es justamente a partir de esa categoría que logra rescatar tibiamente a Menéndez y Pelayo.

Unamuno piensa que la única crítica válida es en el fondo aquella que puede homologarse con la poesía, y cuyo fin primordial es la proyección de una filosofía a partir de la lectura renovada y personal del texto literario que se tome por objeto. De ahí que llegue a afirmar en *Del sentimiento trágico de la vida* que toda filosofía es una filología. Y de ahí también que el *estilo* se torne concepto tan importante para su planteo, desde sus inicios hasta la composición misma de *Alrededor del estilo* (1924). El estilo es en definitiva una especie de método crítico que refleja la personalidad de quien lo produce. En esta línea Unamuno elogia la posibilidad de un estilo "vivo", cercano al habla y a lo personal, y por ello a la contradicción. El estilo debe reconocer lo contradictorio como parte fundante de sí: por eso es capaz de comprenderlo como un "tejido" de contradicciones personales por medio del cual se constituye el "traje" del sujeto y por eso lo entiende como loable en Menéndez y Pelayo. De ahí también que Unamuno aceptara con tanta premura el lema de Buffon, "el estilo es el hombre". Ahora bien, la tesis halla aquí un hito central en su argumentación: al vincular la frase del naturalista francés con el elogio unamuniano al estilo de Menéndez y Pelayo, la investigación tiende a dar cuenta de las continuidades entre ambos autores, y no sólo de sus rupturas. Porque Unamuno promueve el "salvataje" de su maestro justamente por medio de un halago a lo que sólo puede definir en los mismos términos que otrora le objetara usar al santanderino. Es decir, al capturar para sí la categoría de *estilo*, Unamuno tampoco puede desasirse de las exigencias modélicas de la "historia natural": el concepto de *estilo* crece en la proliferación de sus definiciones hasta tornarse reflejo de una totalidad imposible que lo acorrala contra el mismo límite que había ridiculizado en su maestro, correlato bibliófilo del naturalista perdido en medio del bosque infinito y sin orden. El *estilo* llega a ser incluso el modo con que Dios ha elegido guiar el curso de la vida, cuya huella más significativa ve Unamuno en los monstruos antediluvianos que "descifrara" Cuvier. Como si todo recondujera a Foucault, las metáforas del bilbaíno en torno a este eje le permiten a la tesis

revelar así todas las contradicciones del propio *estilo* unamuniano, incluso alrededor del tema puntual de su vínculo con la obra de Menéndez y Pelayo y de las objeciones que le había hecho por su erudición "paleontológica", objeciones que resultan opinables al contrastarlas ahora con esta "paleontológica" visión del estilo que él mismo terminó por ofrecer.

El ensayismo unamuniano impulsa esta idea del *estilo* personal como contrario a la "ilusión objetiva" que había cimentado a los monumentos de la historia crítica de la literatura en España. Y en esta idea a la que alude el capítulo octavo puede distinguirse el rasgo más preciso que permite justamente definir el ensayo de Unamuno como modelo alternativo del historicismo académico: porque a través de sus interpretaciones ensayísticas de los textos literarios canónicos, la tesis intenta probar que el autor de *En torno al casticismo* había propuesto un nuevo modo de concebir la historia no de la literatura, sino de la experiencia personal de lo literario, siempre en constante re-escritura y como un "derrame" ininterrumpido hacia los otros. El ensayo, descrito por el propio autor, termina por ser entonces un hilvanado "a lo que salga" de ideas subjetivas en torno a un texto (o un eje) que las vincula entre sí de manera única y personal. Fuera de todo programa o sistema, la escritura unamuniana se desenvuelve en una profundidad capaz de construir algo así como una "historia vertical" reñida abiertamente con la "historia horizontal" de la Academia. Debe haberlo intuido Menéndez y Pelayo cuando en *Orígenes de la novela* imputa a Unamuno cierta falta de "paladar crítico" por atribuir en *Vida de don Quijote y Sancho* características propias de los libros de caballerías a las vidas de San Ignacio de Loyola o de Santa Teresa. Menéndez y Pelayo censura en Unamuno no sólo el tratamiento heterodoxo de la santidad, sino también su falta de rigor científico para la interpretación literaria. Nada de esto, sin embargo, impidió que Unamuno levantara las banderas de una exégesis simbólica que consideraba indispensable para extraer de ciertos textos clásicos una filosofía nacional regeneradora. Tal como afirma la tesis, esa divisoria entre dos tipos de historia generaría a su vez dos perfiles diversos de hacedor: el *savant* y el *sage*, el erudito y el "vate", dos figuras que entrarían en pugna por la definición del saber dentro de un terreno ligado a la literatura nacional.

El primer perímetro de esa contienda crítica fue el *Quijote*: el capítulo noveno de la tesis identifica y describe la batalla entre cervantismo y quijotismo que Unamuno evocó en múltiples análisis dedicados a lo que llegó a considerar la verdadera Biblia española. Mientras Menéndez y Pelayo encarnó el rol de autoridad erudita y despreció las lecturas filosóficas del texto que ignoraban la mediación del autor, Unamuno se alineó con la antigua versión quijotista del romanticismo alemán, descreyó de la conciencia cervantina y actualizó en sus opiniones la vertiente nacional de la crítica simbólica, estigmatizada muchas veces como esotérica. En este sentido, la tesis parece llegar a la idea de que el anti-cervantismo unamuniano es la cifra ejemplar de un constante rechazo a la erudición en general, a un método "anestésico" obsesionado con la recopilación de datos y de detalles. Esta operación que deja al *Quijote* en el lugar de un evangelio patrio capaz de tener entre sus más riesgosos exégetas a Unamuno, es también la que lo habilita a producir analogías entre el hidalgo manchego y Santa Teresa o San Ignacio. Todo ayuda a comprender que el escritor vasco

logró, a partir de su ensayismo quijotista, la construcción de un modo "crítico" para la lectura de ciertos clásicos españoles, una especie de lectura simbólica que luego trasladaría hacia sus interpretaciones de la literatura ascética o del teatro calderoniano.

Con respecto a este último, resulta un puntal invaluable para asentar la explicación que el capítulo décimo desarrolla con respecto a los condicionamientos que la tensión entre Menéndez y Pelayo y Unamuno impuso a la praxis dramatúrgica del antiguo alumno. La tesis recupera los procedimientos críticos por los cuales Menéndez y Pelayo logra consolidar a lo largo de su obra la centralidad canónica de Lope de Vega y deslegitimar a la vez la posición de Calderón. Este módulo resulta prolegómeno del análisis que demuestra luego cómo Unamuno apostó –en su primitiva poética de 1896, "La regeneración del teatro español"– por una modernización teatral que vinculara abiertamente la novedad de Ibsen con la tradición propia del autor de *La vida es sueño*. Y aún señala la investigación que si Unamuno llega por entonces a cuestionar a Calderón en *En torno al casticismo*, lo hace claramente no contra el dramaturgo, sino reenviando las culpas arrojadas sobre el clásico contra el propio acusador, Menéndez y Pelayo. Estos planteos culminan con la ratificación de ciertas marcas que la contienda anti-intelectualista habría dejado en la dramaturgia unamuniana, sobre todo en obras teatrales pioneras como *La Esfinge*. Así, es de este modo que la tesis termina por relevar toda una serie de factores que constituyeron la evidente tensión crítica entre ambas producciones, y concluye además dando cuenta de un vínculo específico difícil de agotar en su lectura, de un objeto complejo capaz de estimular siempre nuevos diálogos sobre el campo intelectual de entre siglos, donde se dieron los múltiples cruces existentes entre dos de los más notables pensadores de la literatura hispánica: Marcelino Menéndez y Pelayo y su "heredero hereje", Miguel de Unamuno.

Kübra Sari Seo Lecoq

## RECEPCIÓN DE LA LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA EN TURQUÍA

Director: Dr. Juan Carlos Gómez Alonso
Universidad Autónoma de Madrid
(2013)

La tesis doctoral titulada *Recepción de la literatura española e hispanoamericana en Turquía* consta de dos partes: la primera, de base teórica, describe el estado de la cuestión de la teoría de la recepción frente al objeto de trabajo de esta tesis (en los dos primeros capítulos), teoría que está diseminada a lo largo de todo el trabajo de investigación en su aplicación. Y la segunda es la aplicación práctica de la misma (en los cuatros capítulos siguientes). Este trabajo se puede enmarcar en la línea de trabajo de los estudios culturales actuales, en los de la recepción de las obras y autores de un sistema cultural en otros sistemas culturales. Profundizamos en algunos aspectos que fueron planteados en el trabajo de estudios avanzados (TEA) con el que inicié mi investigación, cuyo título era *Visiones del mundo turco en la obra de Juan Goytisolo*. La tesis está dividida en seis capítulos: los dos primeros están dedicados a los fundamentos teóricos de la recepción, a la imagen del otro en la li-

teratura y al concepto de alteridad frente al de identidad; mientras que los cuatro siguientes se dedican, respectivamente, a la historia de la traducción en Turquía, a las relaciones históricas y socio-culturales de Turquía con España y los países de América Latina y la recepción de la literatura española e hispanoamericana en las obras de Y. Kemail Beyatli y Cemil Meric.

La obra de arte verbal constituye el componente central del ámbito comunicativo general literario y, como tal componente, está situada en un determinado contexto de comunicación, al ser manifestación física del proceso comunicativo que un productor, situado en un determinado contexto de producción, realiza frente a un receptor presente en un contexto especifico de interpretación. El estudio de las relaciones con la dimensión contextual de la obra literaria (que está siempre caracterizada por factores de muy distinta naturaleza, entre los que destacan los históricos, los sociales, los culturales, los políticos, los económicos y los geográficos, entre otros muchos) ha sido el principal objetivo de algunas manifestaciones de la crítica literaria, como la de inspiración marxista. Y también se han ocupado de esta dimensión de análisis los estudios realizados desde la Estética de la Recepción, desde la Deconstrucción, desde la Teoría de los Polisistemas y, recientemente, desde los *Cultural Studies.*

Sin embargo, en esta tesis doctoral se ha planteado un estudio innovador, no realizado aún, sobre la recepción en Turquía de la literatura en español de España e Hispanoamérica, para establecer un canon de esta literatura (que se encuentra recogido en el anexo I) y las relaciones que establece con la cultura de llegada. El objetivo de esta investigación es, por un lado, analizar la recepción de las obras literarias (españolas e hispanoamericanas) traducidas del español al turco desde el punto de vista socio-crítico y cultural. Y, por otro lado, analizar el canon establecido de estas obras en las instituciones de enseñanzas turcas. Asimismo, se identifican los factores principales que inciden en la traducción de unas y otras obras literarias. Y por último, se establece la vinculación de la cultura de partida a la cultura de llegada a partir de las traducciones, de su selección, de los géneros literarios elegidos y de los mundos posibles literarios que conforman este canon.

Después de dar lugar a las opiniones de distintos críticos y teóricos de la literatura sobre la recepción literaria, esa parte teórica ha sido aplicada a la parte práctica. Gracias al estudio de la recepción se ha podido analizar la forma en que fue comprendida y valorada la literatura española e hispanoamericana en Turquía. El punto de partida fue el tema de la alteridad: ha sido analizada la imagen de los turcos en la obra de Juan Goytisolo, y después se ha estudiado el tema del otro en la literatura turca desde el punto de vista de algunos autores turcos. Este hecho ha permitido también dar a conocer a algunos autores importantes de Turquía como Omer Seyfettin, Cemil Meric y Yahya Kemal Beyatli, que son bastante desconocidos fuera de dicho país. Por otro lado, se ha realizado un repaso sobre la historia de la traducción en Turquía ya que, como es bien sabido, si no fuera por las traducciones literarias no se podría hablar de la recepción literaria. Gracias a las traducciones, muchas obras de la literatura occidental se dieron a conocer en la lengua turca. Pero ¿quién y cómo decide qué libros se traducirán? Los temas políticos son cuestión prioritaria para que los editores se animen a traducir libros del español a otros idio-

mas. Eso ha ocurrido en numerosos países y en distintas épocas. Los Premios Nobel también aseguran la traducción sin dilación, y el idioma español cuenta con once de ellos. Pero nuevos autores, otros menos conocidos u obras clásicas en español pueden no llegar nunca a ser traducidos a otros idiomas. Si no existen ayudas institucionales y a los editores no les interesa porque no les enriquece, terminan perdiéndose para una gran parte del mundo. No hay ninguna institución internacional que asesore sobre cuáles son los mejores títulos para ser traducidos. Los criterios son fundamentalmente editoriales y comerciales. A veces pasa que lo que se traduce en Estados Unidos es lo que siguen el resto de los países. De todas formas, las editoriales tienen un doble catálogo, uno configurado por "lo que vende", y el otro formado por "lo que da prestigio"; y eso facilita que algunos escritores menos populares tengan la posibilidad de ser traducidos. También en Turquía, por ejemplo, los editores aceptan el asesoramiento de los traductores para decidir qué libros se deberían publicar. En España no pasa tanto.

Con una creciente presencia en la producción cultural europea, Juan Goytisolo ha introducido el tema de lo árabe y del mundo turco: así logró la irrupción del mundo musulmán en toda su obra literaria, hasta llevarlo a su consagración como tópico de su literatura. De esta forma, también ha sido fuente de inspiración para la redacción de la presente tesis. Leyendo toda su obra, no sólo lo que alude al turco, ha sido observada su innegable simpatía, su identificación consciente con el mundo árabe y musulmán. En un mundo lleno de prejuicios como en el que vivimos, su acercamiento objetivo al tema del musulmán es más que apreciable.

Es verdad que la presencia de la literatura española e hispanoamericana es bastante reciente en Turquía; sin embargo, las cifras muestran claramente que cada vez aumenta más el interés del pueblo turco por la lengua, la literatura y la cultura española e hispanoamericana. Lo mismo está pasando en España. La imagen de Turquía en España también ha cambiado en los últimos años, en gran medida gracias a la cantidad de turistas que han conocido nuestro país. Atrás quedan las imágenes de los que se enfrentaron a La Santa Liga en Lepanto. Los turistas españoles, al volver a España, suelen estar satisfechos con sus vacaciones y la infraestructura turística. Por otra parte, Turquía se va haciendo un hueco en su integración en Europa, tanto a nivel político como económico o cultural. En cuanto a las relaciones de Turquía con los países de América Latina son mucho más recientes, pero, a pesar de eso, es explícita la misma simpatía y el interés de parte del lector turco por su cultura y literatura.

La tesis se cierra con una serie de conclusiones y unos anexos complementarios que son los siguientes. El primer anexo incluye la lista de los libros traducidos del español al turco, fundamental para la realización de esta tesis. En el segundo anexo ha sido aportada la lista de las películas españolas e hispanoamericanas que han sido estrenadas en el Festival Internacional de cine de Estambul entre los años 1984 y 2013. Los resultados de esta investigación demostraron que existe una relación fuerte y creciente entre Turquía, España y los países de América Latina en cuanto al cine, lo cual es reconfortante y prometedor para el futuro. En el tercer anexo se ha añadido la lista de los libros traducidos del turco al español con el proyecto Teda. Gracias a este proyecto, cada

vez se traducen más autores turcos a otros idiomas, incluido el español. El cuarto anexo contiene dos tablas: la primera es una lista de las publicaciones traducidas al castellano desde otras lenguas entre los años 2000-2009, y la segunda expone las subvenciones del Ministerio de Cultura español para la traducción a lenguas extranjeras entre los años 2004-2010. Estas cifras son importantes para dar una idea sobre el lugar que tiene el idioma turco en España. En el anexo quinto están las imágenes de las portadas de los números dedicados a la literatura española e hispanoamericana de dos importantes revistas literarias turcas, *Notos* y *Littera*. Finalmente, el sexto anexo contiene un cuestionario que se ha realizado con cinco profesionales, entre los que se encuentran catedráticos conocidos y traductores literarios. Estas encuestas sirvieron como complemento a las cuestiones expuestas a lo largo de la tesis en cuanto a la recepción de la lengua, literatura y cultura española e hispanoamericana en Turquía.

En definitiva, en esta tesis doctoral se ha podido determinar y analizar el canon literario establecido en las instituciones de enseñanzas turcas respecto a la literatura española e hispanoamericana, partiendo del conocimiento que de las mismas se tiene a través de sus traducciones, ya directas desde el español, ya desde otras lenguas. Lo mismo en el mundo cultural de Turquía, fuera del ámbito académico, a través de las manifestaciones realizadas a través del cine, de las ediciones culturales y de las revistas especializadas. Asimismo, se han identificado los factores principales que inciden en la traducción de unas y otras obras literarias, vinculando la cultura de partida a la cultura de llegada a partir de las traducciones, de la historia propia de la traducción en Turquía, de las relaciones histórico-culturales existentes y, por supuesto, de los escritores y traductores más importantes en este campo de estudio.

Rogelio García Espinosa

## LA ESCUELA DE SALAMANCA Y EL NACIONALISMO MEXICANO

Directores: Dr. Fernando Hermida de Blas y
Dr. Aureliano Ortega Esquivel
Universidad Autónoma de Madrid
(2014)

México es una nación multiétnica y pluricultural, con un extenso y bondadoso territorio, que le ha permitido construir históricamente una gran cantidad y variedad de manifestaciones regionales; es precisamente esa multicolorida riqueza la que ha proporcionado también muchos de los rasgos distintivos y de identidad que hasta la actualidad mantiene la nación americana.

Es bastante conocido que los pueblos del México prehispánico tenían una cosmovisión y una forma de entender el mundo y la naturaleza completamente diferente a la de los conquistadores españoles: la religión, los sistemas calendáricos, las festividades, la comida, la educación, la organización social y vida cotidiana eran totalmente diferentes a la de los europeos, por lo que toda esta forma de desarrollo se vio sensiblemente alterada, se rompió y destruyó violentamente con la llegada de los españoles.

Puede resultar evidente, entonces, que dentro del grupo español se presentan, cuando menos, dos claras y muy diferentes formas de pensamiento. Por un lado están las inquietudes del grupo mi-

litar, conquistador y que a toda costa ambicionaba el poder político y económico, que denigra y humilla al indígena y que con las argumentaciones de incapacidad racional trata de arrebatarle sus posesiones. Y, por otro lado, el grupo humanista que, fundamentando sus posiciones principalmente en los planteamientos de Santo Tomás, argumentaba que los indígenas eran seres cabal y plenamente racionales, con una muy particular forma de organización política, económica y social, que les había permitido generar una gran cantidad de bienes muebles e inmuebles, y con una gran cantidad también de lenguas, costumbres y tradiciones, todo esto, testimonio comprensible de la racionalidad del indígena y por supuesto, de la legitimidad de sus posesiones y de sus productos culturales.

En el desarrollo del trabajo se señala, con claridad, que los indígenas mesoamericanos eran, como ya se mencionó, seres totalmente racionales y que fue precisamente esa forma de articular la relación naturaleza-cultura lo que les permitió generar una producción cultural, difícilmente comparable con cualquiera de los grupos naturales que habitaban el continente americano. Producción que, gracias a la participación de personalidades como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, sólo por mencionar algunos, poco a poco va a ser reconocida, valorada y conservada como tal. De la misma manera se menciona y demuestra que el pensamiento escolástico español, emanado de la Escuela de Salamanca, sienta las bases para la construcción del nacionalismo en México. Por lo anterior, y con la intención de destacar la influencia de la Escuela de Salamanca en la construcción del Patrimonio Cultural y del nacionalismo mexicano, el periodo cronológico que principalmente se analiza en esta investigación se ubica en este primer momento del siglo XVI, que es el mismo tiempo de la imposición ideológica, del inicio del mestizaje y la colonización novohispana.

Como propuesta teórica y metodológica, se centra la atención en cuatro de los más brillantes humanistas y pensadores españoles, todos ellos pilares indiscutibles de la Escolástica y de la Escuela de Salamanca que, con su pensamiento e innovadoras propuestas, poco a poco fueron generando una nueva forma de entender e identificar a la España en construcción que los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, habían imaginado. Me refiero a Francisco de Vitoria y a Domingo de Soto por la parte peninsular, y a Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, por la Nueva España. Los cuatro son, sin lugar a dudas, de lo más brillante del pensamiento español del siglo XVI y los impulsores del humanismo salmantino en el Nuevo Mundo. Cada cual desde su posición, defienden con energía que los indígenas son seres totalmente racionales, se enfrentan a la voluntad de la corte, de la realeza y se enfrentan también al papado, quien sin argumentos jurídicos, legítimos y válidos, trata de otorgarles poderes y potestades terrenales a los Reyes Católicos.

El trabajo está estructurado en seis capítulos, a partir de los cuales podemos transitar desde: el México Prehispánico, (capitulo 1); la España Medieval y la Escolástica (capitulo 2); la Universidad de Salamanca y la Monarquía Española (capítulo 3); y el pensamiento humanista salmantino en la Nueva España (capitulo 4); hasta la definición y construcción de: el patrimonio en México (capitulo 5); y el nacionalismo mexicano (capitulo

6). En todos ellos, se utiliza un lenguaje sencillo (que no simple), y algunas imágenes que, indudablemente, pueden con mayor facilidad ilustrar la intención principal del documento.

A partir de la alianza matrimonial de Fernando e Isabel, con la unificación de los reinos y con el encuentro, que no descubrimiento de América, comienza un nuevo amanecer en el panorama histórico-filosófico mundial, y un nuevo despertar en los terrenos del pensamiento. El encuentro entre los dos mundos, el Viejo y el Nuevo, sin lugar a dudas ha sido uno de los más importantes, y me atrevería a decir que el más importante acontecimiento en la historia de la humanidad. Por fin el mundo, sus océanos, sus continentes y sus componentes, naturales y culturales, serán conocidos, estudiados y aprovechados por unos, y torpemente explotados por otros. Los españoles, entonces, por la fuerza, trataron de borrar del imaginario colectivo de la América Media los más de tres mil quinientos años de pensamiento, de costumbres, de tradiciones; y trataron, también, de enfrentar a los naturales de este territorio, ahora novohispano, con su muy particular cosmovisión en donde históricamente se habían desarrollado. Todo eso sucedía en el Nuevo Mundo durante los siglos XV y XVI y al mismo tiempo, entre otras cosas, se desarrollaba y fortalecía en Europa el fenómeno de la escolástica, disciplina en la cual, principalmente, destacan las universidades españolas de Alcalá y, por supuesto, La Real y Pontificia Universidad de Salamanca.

Con relación al espíritu nacionalista que en México impera en la actualidad, se concluye el trabajo haciendo una breve pero serena y rigurosa reflexión en cuanto a la situación que el nacionalismo guarda en el México contemporáneo y que, desde el punto de vista del autor de la investigación, no es más que el desconocimiento por parte del Estado de ese espíritu patriótico-nacionalista, y el fortalecimiento de ese amorfo pero corrupto sistema político-partidista, que desde la primera mitad del siglo XX se ha venido conformando.

Podemos estar seguros que si los maestros Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz vivieran, mucho trabajo tendrían que desarrollar: las cuestiones del derecho internacional y de gentes, de la racionalidad de los grupos étnicos y desposeídos, del derecho a la educación, al trabajo, a la salud, a la seguridad y a la convivencia nacional; problemas que, como ya mencioné, en el siglo XVI se presentaban de diferente manera y en mayor o menor medida, y que siguen vigentes en el México actual, por lo que, con sus lúcidas aportaciones y particular forma de pensamiento, los maestros salmantinos, a diferencia de la partidocracia mexicana, en mucho contribuirían para clarificar los problemas y para reactivar el espíritu nacionalista que en aras de la globalización y el progreso, muy imperceptible está.

Nieves Gómez Álvarez

## MUJER: PERSONA FEMENINA. UN ACERCAMIENTO MEDIANTE LA OBRA DE JULIÁN MARÍAS

Director: Dr. Juan José García Norro
Codirector: Dr. Rafael Orden
Universidad Complutense de Madrid
(2014)

La reciente tesis doctoral *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, presentada por

Nieves Gómez Álvarez en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, es una investigación que muestra cómo en la antropología del pensador español el tema de la mujer ha sido tratado por primera vez como un tema filosófico y con las categorías de pensamiento adecuadas para comprender su carácter personal. No en vano, la *Antropología metafísica* de Marías es la primera de carácter dual, es decir, que explica desde la raíz que se puede ser persona de manera masculina y femenina.

La investigación se divide en dos partes, un primer bloque de influencias, en el que se pone de manifiesto lo que Marías debe a cuatro grandes temas, cuando escribe sobre la mujer, y un segundo que trata el tema desde su novedosa perspectiva filosófica.

En la primera parte se analizan las influencias de la filosofía, la literatura, las mujeres concretas que conoció Marías y el cine.

La *filosofía*, en especial la de Ortega y Unamuno, el primero por relación directa de discipulado y el segundo por su ascendencia como autoridad intelectual y sus libros, en especial por sus descubrimientos mediante sus novelas personales. La influencia de Ortega y Gasset en el tema de la mujer ha sido muy profunda, como se muestra extensamente, haciendo referencia a sus textos: la "Estética en el tranvía", la "Meditación de la criolla", "Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana", los textos sobre la Gioconda, etc. No menos importantes son las referencias de Ortega sobre la influencia de la mujer en la historia, empeño que traspasó a sus clases, en las que se estaba haciendo común una nueva modalidad de mujer española: la mujer con formación universitaria y con intereses intelectuales.

La *literatura*, en concreto la obra de Miguel de Cervantes, Juan Valera, Zorrilla, los hermanos Machado, Azorín y Pedro Salinas. De cada uno de ellos se han señalado los temas que Marías les debe: el entusiasmo hacia la mujer de Cervantes; el tema del esmero que hace pasar de la hembra a la dama en Valera; el importantísimo concepto de ilusión en la obra de Zorrilla; la vivencia de la mujer en relación con el paisaje de Machado; los descubrimientos de *Doña Inés* y *Salvadora de Olbena* de Azorín y el tema del amor en la poética de Pedro Salinas al nivel del siglo XX.

Las *mujeres concretas* en la existencia de Marías, en las que se ha tratado, por un lado, la mujer más importante de su vida, su esposa Dolores Franco, y por otra parte, sus familiares, compañeras de estudios, las escritoras, intelectuales, editoras y traductoras y, no poco importante, las mujeres conocidas en sus viajes y conferencias, que han conformado el mapa de sus innumerables amigas.

La *mujer en el cine*, pues abre un camino de investigación prácticamente inexplorado y prolonga la filosofía, y en concreto la antropología, en una forma de expresión y de comprensión de la realidad muy acorde con la mentalidad de nuestro tiempo. Marías, Académico de la Real Academia de Bellas Artes en su sección de Cine, es uno de los primeros filósofos que se ha lanzado a hacer una "antropología cinematográfica", con lo cual ha encontrado una vía de unión entre la teoría y la forma artística más acorde con la persona en el siglo XXI. Hay, por ejemplo, un texto sorprendente en el que dice del rostro de Greta Garbo que es, más que un reflejo del alma, el alma visible. Un único ejemplo, entre tantos, de cómo se unen los temas del cine y los de la filosofía.

En cuanto a la segunda parte, se muestra en qué sentido Marías se arriesga a hacer una Antropología a partir de las categorías que nacen de la filosofía de la razón vital orteguiana para llegar a comprender la realidad personal: la vida como proyecto, la persona como un quién y no como un qué; como un quién que, héroe o heroína, hace su propia vida; la importancia de la dimensión corporal, las categorías de instalación, de vector, de estructura empírica; la instalación sexuada, etc. La nueva antropología, por tanto, tiene que dar cuenta de la innovación radical de la realidad que cada persona significa y, además, tiene que dar razón de la temporalidad –que es un privilegio ontológico–, asumir "los derechos de la irrealidad" y también ser consciente de que la persona es un ser necesitante y menesteroso; finalmente, también tiene que ser consciente del horizonte de las ultimidades y dar respuesta, en la medida de lo posible, a la posibilidad de la perduración personal. De este modo, las preguntas básicas de la antropología serán: ¿quién soy yo?, y ¿qué va a ser de mí?

A partir de este nuevo mapa personal, y siendo consciente de que la filosofía es la "visión responsable", Marías afronta el tema de la mujer como la derivada de una estructura empírica femenina, complementaria a la masculina porque ambas están referidas mutuamente en una forma de "disyunción vinculante". De este modo, ha podido escribir que existe una "analogía de la persona", es decir, que siendo hombre y mujer igualmente personas, no lo son en el mismo sentido, no son "personas iguales" y de este modo se pueden complementar en todos los aspectos.

Marías ha hablado en múltiples textos de la forma de vida masculina y femenina, porque no se trata de una referencia mutua meramente biológica, ni siquiera biológica-psíquica-afectiva, sino que se trata de una *complementariedad en el proyecto global de ser persona*. Uno de los órganos en los que este proyecto dual se manifiesta de forma más patente es el rostro humano, que es mínimamente sexual, pero máximamente sexuado. "Sexuado" es precisamente uno de los términos aportados por el Académico de la Lengua Julián Marías para comprender filosóficamente este segmento de la realidad, la cual se refiere a una estructura que abarca toda la persona.

En esta segunda parte, después de analizar la novedad del planteamiento de Marías, y las claves de su antropología –realizadas tomando en serio la carga metafísica del verbo español "estar", del que parten las categorías de instalación y vector–, se tratan temas fundamentales en relación con la mujer en la obra del pensador: la significación personal del cuerpo, la belleza y el atractivo, el ensimismamiento como capacidad de habitar otras vidas y de ser habitado por otros, el trabajo, la aportación a una cultura completa, así como los temas del amor y la amistad en su obra, que son vectores distintos en los que esta referencia mutua se realiza. Marías ha sido el primer filósofo que ha señalado la importancia decisiva de la amistad entre hombres y mujeres como elemento configurador de la personalidad de ambos.

Por su parte, el amor es considerado por Marías como una variación ontológica de la persona, y el enamoramiento, una instalación proyectiva, de tal manera que han de comprenderse desde el concepto de efusión, que supera al de posesión. Desde su punto de vista, el enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto.

No se puede olvidar un tema muy original de su obra, pero que se deriva de la comprensión de la razón en Ortega: es el tema de la *razón vital femenina*, de la forma de razón propia de la mujer. Si usar la razón vital quiere decir saber qué hacer con algo en mi vida, indudablemente, es distinta la proyección que hago con mi vida en el caso de la mujer. El pensador ha mostrado la necesidad del desarrollo de la razón vital femenina, nunca en oposición a la masculina, ni supeditada a ésta, sino de forma complementaria. Sobre todo en el ámbito cultural es una necesidad hacer posible formas nuevas de ser mujer. Marías defiende que algunos de los persistentes problemas teóricos sólo podrán encontrar su solución definitiva cuando sean afrontados por la mente femenina.

Dos aspectos antropológicos decisivos que no se pueden olvidar son los temas de la ilusión y la felicidad. El primero ha sido tratado filosóficamente por Marías por primera vez en toda la historia de la filosofía y, con él, además, ha puesto de manifiesto la potencialidad del español como lengua filosófica. Porque la ilusión, esa *proyección del deseo con argumento*, es una de las vivencias humanas que mejor muestra el carácter proyectivo y futurizo de la persona, el hecho de que es un ser no fijo, que siempre puede ser mejor. Marías incluso ha llegado a decir que es un método de investigación de la persona y que sería necesario trazar un mapa de las ilusiones.

El segundo tema, el de la felicidad, ha sido extensamente tratado por Marías, desde la *Introducción a la filosofía*, en la *Antropología metafísica* y culminando en el libro dedicado al tema en exclusiva, *La felicidad humana*. Ese "imposible necesario", como lo ha definido certeramente, es también, como toda instalación proyectiva de la persona, un asunto que se realiza de modo distinto en la forma de vida masculina y en la femenina. En el caso de la mujer, Marías señala explícitamente que no tiene tanto que ver con los éxitos profesionales o la vida social, sino con la auténtica estima y valoración. La mujer es feliz cuando se sabe estimada y experimenta que su personalidad puede irradiar y ser efusiva hacia las otras personas.

Desde el punto de vista de Marías, el auténtico progreso, la auténtica perfección como persona y la verdadera felicidad de la mujer están en equilibrio con el progreso, la perfección y la felicidad del hombre. A ellos sólo se puede llegar cuando existe una actitud mutua de entusiasmo entre hombre y mujer.

José Mª Gómez Delgado

## LA REALIDAD DEL SENTIDO. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES DESDE ZUBIRI Y HEIDEGGER (DIE REALITÄT DES SINNES. DAS PROBLEM DER BEGRÜNDUNG DER INTERPRETATIONEN BEI HEIDEGGER UND ZUBIRI)

Director: Dr. Juan A. Nicolás Marín
Universidad de Granada
(2014)

El arquero que dispara al centro de una diana, el pase certero entre líneas del centrocampista al delantero, el ciclista que escoge el lado más suave de la calzada por la que asciende… todos estos tratan de ser comportamientos más o menos precisos y adecuados al mundo. Si contemplamos desde la metáfora del juego los planteamientos de la hermenéutica

contemporánea, podemos decir que estos comportamientos serían análogos al del intérprete que trata de escoger la opción interpretativa más precisa o exacta posible. Al igual que al intentar atrapar un balón (que «nos lanza una eterna compañera de juego» –palabras de Rilke que cita Gadamer al comienzo de *Wahrheit und Methode*), el intérprete trata de lograr cierta precisión o rectitud al interpretar lo que se da en el mundo.

Esta es la inspiración fundamental que anima este trabajo de investigación. Su objetivo estaría en *elaborar las bases de una hermenéutica normativa* a partir de una propuesta *fenomenológico-hermenéutica* (concerniente al Heidegger de las lecciones de los años veinte) desarrollada a través de la *fenome-noología* de X. Zubiri. A estos efectos planteamos que para responder al problema de la normatividad de las interpretaciones hace falta *transformar* algunos elementos de la propuesta heideggeriana a través de los enfoques zubirianos.

En la primera parte de la investigación exploramos el eventual alcance normativo de la fenomenología hermenéutica. Éste, frecuentemente, se ha solido cifrar en la destrucción crítica de las preconcepciones y, por ende, ha sido vista como crítica del lenguaje. Sin embargo, esta caracterización no toma en cuenta el peso de otros elementos, de gran calado metodológico y normativo, propios de la situación hermenéutica del intérprete como, sin ir más lejos, el momento pre-lingüístico del haber previo (*Vorhabe*). Ahora bien, una consideración metodológico-normativa que haga del haber previo la mediación fundamental de la interpretación se encontrará con dos problemas. Al ser entendida la experiencia y, con ella, el contenido del haber previo desde la categoría de significatividad (*Bedeutsamkeit*) se hace difícil entender que la fundamentación de la interpretación concierna a la cosa misma en lugar de a la cosa exclusivamente en cuanto aparece "inmiscuida" en el mundo existencial del Dasein. Pero, además, el planteamiento heideggeriano alude a un momento de comprensión (*Verstehen*) como constitutivo de nuestro acceso al mundo, en el cual brilla por su ausencia la participación de los elementos sensibles de la experiencia. El inconveniente está en que, retomando la metáfora del juego, la hermenéutica que atiende a la significatividad sólo es capaz de justificar *cómo se juega* a interpretar el mundo, mientras que le falta algún elemento que proporcione el trazado de la *jugada interpretativa correcta*. Como en el juego, las acciones certeras penden de la sensibilidad, la cual nos permite captar los caracteres físicos de las cosas que, por su resistencia, constituyen en última instancia el *límite de las interpretaciones*.

En la Segunda Parte se intenta reconducir el marco fenomenológico-hermenéutico hacia un horizonte más amplio. Con ese fin planteamos un programa de transformación fenome-noológica en el que la idea heideggeriana de *comprensión* del *sentido* del *ser* fuera convertida, correlativamente, en la idea zubiriana de *impresión* de *realidad* (sintetizada en el verbo *estar*). Como elemento clave que ejerciera de bisagra encontramos en el triple concepto de *haber* (como οὐσία en el sentido de los bienes que se poseen, como ἔχειν en el sentido del carácter de la posesión misma, y como ἕξις o habérselas con el mundo) un motivo que, al aparecer en un sentido similar en ambos planteamientos, permitía levantar un puente para transitar de Heidegger a Zubiri.

Esto nos llevó finalmente a considerar como respuesta al problema de la funda-

mentación de las interpretaciones que *la rectitud de la interpretación* no viene de la mera experiencia de sentido, sino *de la realidad del sentido*. Esto se ha traducido en la propuesta de un *a priori físico-fáctico* de la interpretación que alude no sólo al sentido sino a *la realidad como mediación a ser incorporada como coordenada hermenéutica fundamental* además de las mediaciones lingüísticas, históricas, e incluso reflexivo-transcendentales.

Carmen Víllora Sánchez

## EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE MARÍA ZAMBRANO

Directora: Dra. Juana Sánchez-Gey Venegas.
Universidad Autónoma de Madrid
(2014)

La tesis doctoral *El pensamiento religioso de María Zambrano* se ha estructurado en cuatro capítulos, seguidos de las conclusiones. En el primero se realiza un recorrido por la biografía intelectual de María Zambrano, siguiendo su afirmación: "la vida, no tiene partes, sino lugares y rostros". También se describe el pensamiento filosófico zambraniano y las influencias en su filosofía entroncada con Séneca, Agustín de Hipona, Ortega, Machado, Unamuno y Zubiri. Su logro depende de dos factores: de la claridad de su mirada y de la perfección de la palabra. Ya lo sabía la propia Zambrano: no se escribe por necesidades literarias, sino por la necesidad que la vida tiene de expresarse.

Encontramos unos temas nucleares que recorren toda su obra. Son estos:

La preocupación política, que propone generar un modo nuevo de convivencia y participación ciudadana, para que llegue un día en que todos los seres humanos puedan vivir plenamente como personas.

La inquietud filosófica, que busca la reforma del entendimiento, algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad: razón poética.

La emergencia educativa, compartir, ser y convivir con los demás hace de la autora veleña una mujer cargada de sentido social, con profunda preocupación por los temas educativos.

Y, finalmente, el aspecto religioso: lo divino es experiencia personal que se proyecta en todo lo que se hace. Sin esa dimensión la inmanencia podría cosificar a la persona; sin embargo, la trascendencia habla de su carácter abierto y del bien que supone su relación con el otro.

El segundo capítulo trata sobre la humanización de la historia. *La agonía de Europa* propone abandonar la razón soberbia de la modernidad, que ha llevado a la inhibición religiosa y al nihilismo, y nos sugiere la apertura a una razón mediadora, que cuente con la vida. Zambrano analiza los movimientos políticos, intelectuales y filosóficos del continente europeo, y constata que la crisis tiene sus raíces en la pérdida del sentimiento religioso de participación y comunión con los seres, pérdida que nos conduce a una asfixia vital. De la mano de San Agustín contempla la utopía moderna de construir el reino de Dios en la tierra, la pretensión filosófica de destruir el horizonte para olvidar la distancia insalvable entre las dos ciudades, la de Dios en el horizonte y la de la tierra en edificación constante…

Desde el carácter democrático de su pensamiento, nos propone la libertad limitada libremente: no tomarse uno toda la libertad para que los demás también ten-

gan la suya; el mundo donde la obediencia no es ya necesaria porque ha sido sustituida por el amor, que lleva a la igualdad. El mundo de la autoridad y de la libertad concentradas en un solo hombre será sustituido por el mundo de la fraternidad.

El tercer capítulo consiste en el trato con lo divino. Se presenta un recorrido por las manifestaciones de lo divino, ya sean ausentes, desde la negatividad, o presentes desde la revelación positiva. Expresiones de lo divino son: la nada, el amor, la esperanza, etc. Tras el racionalismo hemos de recuperar la piedad, pues ésta es alteridad, y consiste en el sentimiento de comunión con las múltiples manifestaciones de lo real, sin perder la propia individualidad. La piedad es, también, interioridad específicamente humana, donde la vida del semejante está implicada. Se concluye este capítulo con la creación de la persona. Todo esto constituye el nuevo humanismo que nos propone Zambrano, fundado sobre la misericordia y la mística.

El capítulo cuarto trata del horizonte del pensamiento religioso de María Zambrano. Para alcanzar este horizonte, la filósofa nos propone algunos personajes de la literatura cargados de simbolismo: Antígona, que es arquetipo de la humanidad; Nina, el personaje de la obra *Misericordia* de Galdós; y Job, quien se juega no la existencia de Dios, según Zambrano, sino la relación personal con él. Señalará la autora malagueña que el abandono, aquí, es de mayor transcendencia que la palabra humana, revelándole un germen de hombre nuevo.

Todo ello constituye el caudal, colmado de humanismo, que nos sugiere Zambrano. Nos conduce a entrar progresivamente en un proceso de divinización, de transparencia y lucidez, y esto adviene en medio del compromiso ético con el mundo y con la historia. Porque la religiosidad que nos propone Zambrano es dinámica y progresiva, reconciliada con la vida, muy acorde con la actitud política que conlleva una intencionalidad transformadora de la realidad social. Una religiosidad de la libertad y la solidaridad a la que dará el nombre de la religión de la luz y del Espíritu.

## Actividades

### LA ESCUELA DE MADRID. UNA MIRADA FILOSÓFICA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

2010-2013

Entre los años 2010 y 2013, un grupo de colegas interesados en el pensamiento español tuvimos el privilegio de poder trabajar codo con codo sobre la así llamada *Escuela de Madrid*. Nos reunió un proyecto de investigación, radicado en la UNED, del antiguo Ministerio de Ciencia e Innovación que llevaba por título: *La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707). El foco de este proyecto no se centraba en la totalidad de la escuela orteguiana. Tampoco queríamos hacer una investigación de carácter historiográfico que fijara claramente los comienzos, quiebras, continuidades y posible disolución de ese grupo de pensadores, aunque hubo algunos trabajos en ese sentido y era crucial tener un cierto marco de referencia al respecto. Lo que de verdad nos interesaba era saber lo vivo y lo muerto de la *Escuela* desde el punto de vista filosófico. Por eso algunas preguntas que nos rondaban por la cabeza eran del siguiente tenor: ¿tienen las obras de los autores adscritos al orteguismo algo que decir a la filosofía que se hace hoy en los ámbitos de la metafísica, la ética, la estética, la teoría del conocimiento, la filosofía política o la filosofía de la historia, por hablar sólo de algunos de los campos más relevantes? ¿Cuál es su relación con los movimientos más importantes del pensamiento contemporáneo? ¿De qué modo sus miembros reflexionaron filosóficamente las grandes tragedias del siglo XX que vivieron y padecieron en sus propias carnes? En definitiva, nuestro interés no estaba prendido en la idea del estudio meramente culturalista y cerrado de una tradición nacional de pensamiento mal entendida que trabaja sobre un escaso panteón filosófico de muertos bien muertos y enterrados, sino sobre las virtualidades y opacidades del raciovitalismo de Ortega hoy y de la manera que lo habían interpretado, asumido y dislocado sus discípulos.

De entre estos últimos, nos pareció que las obras de José Gaos, Antonio Rodríguez Huéscar y María Zambrano eran las que mejor se adaptaban a nuestras pretensiones, por lo menos en un primer momento. Y es que nuestra hipótesis de partida entendía que el raciovitalismo del maestro había sido reelaborado y desarrollado por estos tres filósofos en otras tantas direcciones peculiares y hasta cierto punto opuestas. En el caso de José Gaos, su comprensión de la filosofía como *confesión personal* radicalizaba las tesis ya profundamente historicistas del Ortega maduro, un Ortega que llega a barajar completamente en serio la posibilidad de un *final de la filosofía*, al menos en el modo en que hoy la conocemos. Gaos podría encajar, de este modo, en la cofradía de la hermenéutica radical y en ciertos desarrollos del *pensamiento débil*.

Rodríguez Huéscar, por contra, trataría de enraizarse en el lado más sistematizador del maestro y encontrar de modo muy personal y creativo la tabla de *categorías de la vida*, es decir, de esas estructuras comunes que presiden la manifestación o apertura de la vida. En este sentido, su planteamiento podría calificarse, con todos los matices que se quiera, de transcendentalizante y próximo a cierta fenomenología.

Por último, el singular pensamiento poético de María Zambrano podría ser reinterpretado sin demasiada violencia como una vuelta de tuerca de la razón vital en su expresión más juvenil y deshistorizada, en donde el padecimiento y el gozo, el dolor y el ensueño, en tanto que tonalidades afectivas, nos abren a un peculiar y místico logos que quiere expresar lo inexpresable y convertirse en un saber sobre el alma.

Con semejante hipótesis de fondo, en los cuatro años que duró el proyecto se organizaron seminarios y jornadas filosóficas y se colaboró con varias instituciones, principalmente con la Fundación Ortega-Marañón. En concreto, se dedicó una jornada a José Gaos, dos a María Zambrano y otra a Antonio Rodríguez Huéscar. También hubo cuatro reuniones filosóficas que podríamos calificar de especiales. La primera abordó el libro de Francisco Vázquez *La filosofía española. Herederos y pretendientes*. Se invitó al autor y a un buen número de los protagonistas del volumen y se discutió con ellos, entre otras muchas cosas, si realmente el nódulo que Vázquez caracteriza como "orteguiano" ganó de verdad la batalla en la *transición filosófica española*. La segunda se interesó por las repercusiones que tuvo la Guerra Civil, el exilio y el franquismo en el propio Ortega y en sus discípulos. Ésta se coorganizó con el Instituto Cervantes de Berlín y se celebró en esa ciudad llena de tantas memorias. La tercera abordó el tema crucial de la vivencia y pervivencia de Ortega y el orteguismo hoy. Por último, cerramos los cuatro años de investigación con un curso-seminario en la UIMP de Santander. Se organizó conjuntamente con la Sociedad Menéndez Pelayo y en él los miembros del equipo investigador tuvieron la oportunidad de discutir con reconocidos especialistas la hipótesis central arriba reseñada y las sub-hipótesis aledañas. Fue un estupendo final a cuatro años de verdadero trabajo intelectual en común en el que una profesora italiana (Lucia Parente), un profesor norteamericano (Jorge Brioso), otro alemán (Stascha Rohmer) y seis españoles (Gerardo Bolado, José Emilio Esteban Enguita, José Lasaga, Rafael Lorenzo, Agustín Serrano de Haro y Jesús M. Díaz Álvarez) practicaron el arte de la amigable y apasionada conversación filosófica. Sus conclusiones han quedado plasmadas en un buen número de artículos y de intervenciones en congresos, así como en algunos libros colectivos e individuales. Más allá de sus discrepancias, que son muchas, en una cosa sí han podido ponerse de acuerdo: en la necesidad de revisitar el fecundo legado que conforma el orteguismo en todas sus variantes, que no son pocas. En él perviven hallazgos geniales que todavía tienen mucho que decir a los humanos de hoy, especialmente a aquellos que conforman la comunidad hispanoamericana.

Estas líneas sirven para dar cuenta de los varios encuentros internacionales que a lo largo de estos años se han realizado en el marco de este proyecto de investigación.

*Jesús M. Díaz Álvarez*

## DISCURSOS DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN: QUÉ PASÓ AL SUR Y AL NORTE DE AMÉRICA

Alcalá de Henares, 13-14 de diciembre de 2012 y 25-26-27 de septiembre de 2013

En los días 13 y 14 de diciembre de 2012 y 25, 26 y 27 de septiembre de 2013 se celebraron los dos primeros encuentros

de *"Discursos de conquista y colonización: qué pasó al sur y al norte de América"*, un congreso internacional organizado por la Universidad de Alcalá y el Instituto Franklin. Todas las ponencias tuvieron lugar en el salón de Grados de la Facultad de Filosofía y Letras (Colegio de Málaga).

Ambos ciclos han estado imbuidos del mismo espíritu: profundizar en la conquista y colonización del continente americano mediante el análisis de los discursos generados por los intelectuales europeos o americanos a raíz de este fenómeno, ya sea directamente o en su proyección histórica, en un marco temporal que transcurre desde el siglo XVI al siglo XIX y que, a pesar de abarcar una enorme multitud de argumentos, tienden a incidir sobre el mismo tema: la *legitimación* o *justificación* que llevan a cabo determinados países europeos a la hora de dominar a otros pueblos que carecen, por una razón o por otra, de determinadas actitudes o características. Pero además, los dos congresos han tenido por objetivo el de construir un espacio abierto al diálogo, como quedó constatado con los interesantes debates entre los asistentes, y un ambiente propicio para las futuras investigaciones.

Para ello contamos con la presencia de diversos ponentes procedentes de importantes universidades españolas o americanas, así como de organismos de investigación tales como el CSIC o el CEPC, que participaron activamente en las conversaciones surgidas al término de cada ciclo de conferencias. Es de justicia que ahora nombremos a estos ponentes y sinteticemos, en la medida de lo posible, sus intervenciones para conocer los aspectos sobre los que se habló en los dos ciclos de conferencias.

Abrió el primer encuentro el profesor en la University of Texas, Austin, Jorge Cañizares-Esguerra, quien analizó las propuestas colonizadoras de América y Australia de dos figuras: John Winthrop y Juan de Silva, que, aunque basados en metodologías idénticas, difieren sustancialmente en los resultados; contraviniendo además los presupuestos clásicos de la historiografía tradicional que enmarcan al primero en un modelo social prototipo de la modernidad, y al segundo en otro profundamente arraigado en lo medieval. Tras esto, José Luis Villacañas Berlanga, de la Universidad Complutense, se adentró de la mano de Cortés en la conquista del Imperio Azteca, explicando cómo el choque entre ambas estructuras imperiales no supuso una ruptura sino un hilo de continuidad en el que el respeto a lo natural se convierte tanto en un elemento clave para llevar a cabo la conquista del territorio como en un elemento diferenciador con las trece colonias que se manifestará en los movimientos de independencia respectivos.

La sesión de la tarde se inició con una ponencia de Fermín del Pino Díaz (CSIC), que trató acerca del uso que los eruditos norteamericanos han dado a los variados materiales de época colonial con origen hispano como pilar para construir su propia historiografía nacional; y continuó con otra realizada por Mª José Villaverde Rico, pero leída por Francisco Castilla Urbano ante la ausencia por enfermedad de esta destacada especialista y profesora de la Universidad Complutense. En ella se nos mostró una panorámica del impacto que supuso el contacto con los pueblos indígenas americanos en los planteamientos intelectuales de los principales teóricos franceses ilustrados, haciendo un especial hincapié en la figura de Rousseau.

A la mañana siguiente continuaron las ponencias y por la tarde tuvieron lu-

gar seis comunicaciones, con exposiciones de aproximadamente veinte minutos cada una. La jornada comenzó con una conferencia de Francisco Castilla Urbano, profesor en la Universidad de Alcalá de Henares, que trató el tema de la justificación de la conquista del norte y el sur del continente, a través de la visión de Francisco de Vitoria y John Locke, exponiendo sus diferencias pero también los notables puntos en común. El también profesor de la Universidad de Alcalá de Henares, Julio Seoane Pinilla, se centró en la manera en que los norteamericanos han idealizado y utilizado algunos rasgos europeos, como las influencias recibidas de Escocia, los relatos osiánicos, el propio idioma inglés o modelos escultóricos procedentes de Europa, como un modo de mostrarse ante los propios europeos, y de representar sus temas e ideales particulares. Las conferencias de la mañana se cerraron con la intervención de Antolín Sánchez Cuervo (CSIC), quien habló sobre cómo varios intelectuales españoles, exiliados en el 39, reflexionaron acerca de la colonización del sur en el marco de la búsqueda de un cierto *ethos* común hispánico, motivada no sólo por el exilio sino también por la situación de ruptura de la tradición filosófica moderna. Es en esta reflexión cuando los eruditos exiliados aludirán a la colonización del norte del continente.

Por la tarde llegó el momento de las comunicaciones, empezando con la ponencia de Amalia Iniesta Cámara, de la Universidad de Buenos Aires, en la que analizó los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y calificó la obra, no sólo como una relación de viajes sino como una auténtica novela de aventuras, e incluso, como una novela bizantina. Antes del breve receso de media tarde, Covadonga Lamar Prieto, de la University of California Riverside, nos mostró, en la siguiente comunicación, el drama de los californios ante el cambio de su propio estatus de conquistador a conquistado debido a la invasión norteamericana, que supuso un duro revés para una sociedad arraigada en costumbres españolas que quedará relegada a una posición secundaria; y Joaquín Zuleta (GRISO/ Universidad de Navarra) señaló la importancia geoestratégica del estrecho de Magallanes y explicó dos proyectos de fortificación y población del mismo surgidos en la misma época, uno propuesto por Pedro Sarmiento de Gamboa y otro por Richard Hakluyt.

La sesión continuó con la comunicación de Marta Lladó, de la Universidad Complutense de Madrid, que definió el concepto de libertad dentro de la filosofía nominalista, centrada fundamentalmente en la figura de Ockham, viendo la resonancia que ésta tuvo en la elaboración de las teorías del dominio de los infieles por los intelectuales de la Escuela de Salamanca, y relacionándolo con teóricos de la conquista de América del Norte. Las dos últimas comunicaciones estuvieron a cargo de Mateo Ballester Rodríguez, de la misma universidad, que presentó las teorías de Huarte de San Juan, basadas en la relación entre diferentes tipos psicológicos con diversas climatologías, como forma de legitimación imperial española; y de Ramón Bárcena Colina (CEPC), con el que pudimos observar los distintos discursos de legitimación de la conquista en dos autores fundamentales y que ejemplifican todo el pensamiento surgido en los principales países protagonistas de la colonización del continente americano: Bartolomé de las Casas y John Locke.

El segundo encuentro comenzó en la tarde del día 25 de septiembre, con la intervención del profesor en la Univer-

sidad de California, Riverside, John C. Laursen quien, junto con Michael Mazerik, preparó una ponencia en la que analizó los discursos utilizados por los padres fundadores estadounidenses en el conflicto entre España y EEUU por la navegación del río Misisipi. En ellos se observa el uso de estereotipos ligados a la *leyenda negra* para, sin caer en la hostilidad abierta, atacar el derecho de conquista sobre el río sostenido por los españoles; así como toda una serie de argumentos con los que tratan de defender su propio derecho moral y natural sobre el Misisipi, tales como la importancia del comercio. Tras él, Mª José Villaverde Rico, de la Universidad Complutense, nos habló sobre la *Historia de las dos Indias* escrita por Guillaume-Thomas Raynal con la participación de, entre otros, Denis Diderot, y de su importancia como máquina propagandística y como munición ideológica en la abolición de la trata de negros o en las revoluciones americanas. Además, se resaltaron las notables diferencias que se ven entre ambos autores dentro de la obra, pero también el hecho de que preparan toda una batería de argumentos que presentan un modelo negativo, el hispanoluso, recurriendo de nuevo a imágenes derivadas de la *leyenda negra*.

A la tarde del día siguiente, el ciclo fue abierto por Giuseppe Patisso, de la Universidad del Salento, en Lecce, con quien viajamos de la mano de Enrico Tonti, explorador italiano a las órdenes de Luis XIV, a través de sus viajes por Norteamérica para mostrarnos una panorámica general de la construcción del imperio francés en esta zona; y continuó con la ponencia de Francisco Castilla Urbano, profesor en la Universidad de Alcalá de Henares, que versó sobre el pensamiento de Montesquieu con respecto al mundo colonial, haciendo especial hincapié en la relación entre las formas de gobierno o la idea de comercio con respecto a las colonias existentes, defendiendo, por ejemplo, que la conquista es válida por la rentabilidad económica que aporta el comercio y no cuando se lleva a cabo una dominación por conquista.

La última sesión de este segundo encuentro comenzó el viernes 27 por la mañana con la ponencia de Gemma Gordo Piñar, de la Universidad Autónoma de Madrid, en la que analizó la imagen que José Martí compuso en sus obras sobre España y sobre EEUU, como países colonizadores en relación a Cuba y a América Latina respectivamente. En estas imágenes no se advierte ningún tipo de sentimiento de odio hacia ambos países, sino que más bien se critica la actitud de España respecto a Cuba y las intenciones colonizadoras de EEUU respecto a América Latina. La sesión continuó con la conferencia de Eric Marquer, profesor en la Universidad la Sorbona-Paris I, con quien hicimos un recorrido por el pensamiento económico de una serie de autores ingleses a propósito de lo colonial, ya fuere en su relación con el Estado, con la población o con los derechos de conquista, en el que resultan fundamentales ideas como el beneficio o la utilidad; y se cerró con Julio Seoane Pinilla, también profesor en la Universidad de Alcalá de Henares, quien explicó cómo en la construcción de dos nuevas identidades, como son la escocesa y la estadounidense, se va a tomar al highlander y al indio como referentes inmediatos, tratando de recuperar respectivamente aquellos aspectos que se asocian a ambas figuras, ya sea su forma de vida, su sobresaliente capacidad retórica o sus valores morales.

*Álvaro Casillas Pérez*

## COLLOQUE "EXISTENTIALISME EN ESPAGNE ET CHEZ LES PHILOSOPHES DE L'EXIL"

Université de Pau et des Pays de L'Adour, Pau (Francia), 24-25 de enero de 2013.

El 24 y el 25 de enero de 2013 se ha celebrado, en la ciudad francesa de Pau, el Colloque "Existentialisme en Espagne et chez les philosophes de l'exil", organizado por el prof. Thierry Capmartin de la Universidad de Pau et des Pays de L'Adour.

La noción de "existencialismo" ha sido y sigue siendo marcadamente polémica y contradictoria: con tal que pensemos en las célebres querellas entre Sartre y Heidegger, o entre Sartre y Camus, en los ataques del marxismo y al mismo tiempo de los filósofos católicos, se hace patente el carácter complejo del "Existencialismo", que por décadas atrajo e impulsó interesantes debates de ideas literarias, filosóficas y políticas.

El "Existencialismo" (o quizá convendría hablar de "Existencialismos") penetró en España ya a finales de los años 40, sobre todo gracias a García Bacca y a Julián Marías, llegando a insertarse en el debate intelectual del país a través de las reflexiones de Martín Santos y, en los últimos veinte años, de las de Maristany, Rius y Aragüés.

Teniendo conciencia de la imposibilidad de abarcar en un Colloque de dos días el extenso y multiforme horizonte de la huella dejada por el existencialismo en España y en los pensadores del exilio, estas jornadas han sido organizadas con el intento de ofrecer un primer balance de la cuestión. Desde esta perspectiva, el Colloque ha tenido el gran mérito de optar por una orientación interdisciplinar, que ha permitido el diálogo entre la filosofía, la hermenéutica sartriana, la literatura, el pensamiento político, el feminismo, la música y el teatro.

La primera sesión del 24 de enero se ha abierto con las ponencias de Salomé Foehn (Université de París/University of St. Andrews), de Ricardo Tejada (Université du Maine) y de Lucía Gutiérrez (Universidad de Alcalá de Henares). La ponencia de Foehn estaba dedicada a la figura del pensador Juan David García Bacca, y en particular a sus escritos de los años 60. Ricardo Tejada ha presentado una ponencia titulada "Albert Camus: compagnon des essayistes de l'exil républicain espagnol", en que ha subrayado, por un lado, el compromiso político del escritor argelino con la defensa de la República española y, por el otro, su relación con intelectuales españoles como, por ejemplo, María Zambrano.

La ponencia de Lucía Gutiérrez, "Influencias existencialistas en el pensamiento poético de Dionisio Ridruejo. Exilio francés", ha ofrecido una interesante interpretación de la polémica y compleja figura del poeta e intelectual español, quien pasó de ser el responsable de propaganda del régimen a ser un severo crítico del franquismo, uno de los promotores de una democracia moderada en España, y quien estuvo exiliado en París de 1962 a 1964. Ha seguido la intervención de Thierry Capmartin (Université de Pau), quien en su ponencia "J. D. García Bacca et le 'debat" Sartre/Heidegger" ha tratado de la interpretación que el filósofo español, quien fue el eje de la difusión del pensamiento heideggeriano en Venezuela, dio del debate entre Sartre y Heidegger con relación a las nociones de "existencialismo" y "humanismo". Ha terminado la sesión matinal Elena Trapanese (Universidad Au-

tónoma de Madrid), quien ha presentado una ponencia titulada "María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad", en que ha subrayado algunos de los puntos de convergencia entre ambos pensadores, entre los que destacan el exilio, la alteridad y la enfermedad.

Por la tarde, Miloš Ćipranić (Universidad de Belgrado) ha centrado su atención en las reflexiones de Ortega y Gasset y de Merleau-Ponty acerca del mutismo de la obra de arte, llegando a una provocadora pregunta que podemos resumir de esta manera: ¿Es posible "hablar" de las obras de arte sin, propiamente, hablar? Es decir, ¿podemos prescindir de la palabra, escrita y hablada, cuando "hablamos" del arte?

Han seguido las intervenciones de Brian Muñoz (Université Lyon 1-ENSL), Olaya Fernàndez Guerrero (Universidad de la Rioja) y Cosimo Colazzo (Conservatorio di Musica di Trento). En la primera ponencia, titulada "L'existentialisme est un réalisme. Une proposition originale de María Zambrano", Muñoz ha recuperado una de las propuestas filosóficas más interesantes de la filósofa española María Zambrano ante el diagnóstico de la crisis del hombre moderno: es al realismo español a lo que la filosofía tiene que mirar si quiere dar voz a la existencia del ser humano, pues en la actitud realista española ante el mundo se encuentra una forma de conocimiento que replantea tanto el problema de la libertad como el del lugar del hombre en y con el mundo.

En la segunda ponencia, "Existencialismo y feminismo: la recepción de la filosofía de Simone de Beauvoir en España", Fernández Guerrero ha centrado su atención en la recepción tardía de la obra de Beauvoir (*El segundo sexo* se traduce en Argentina en 1969 y en España sólo en 1998) en pensadoras como Varcárcel, López Pardina, Cid o Puleo. La última ponencia del día, "Exilio del sujeto, sustracción del acto compositivo, escrituras musicales y sonoras de la existencia y de lo sagrado en Federico Monpou", ha delineado las características de la obra "Música callada" del compositor y pianista catalán, quien estuvo íntimamente involucrado en un sentimiento "existencialista" que en su obra se tradujo en un poner en crisis la lógica de la argumentación, de las grandes narraciones y en una nueva visión del sujeto que se sitúa siempre en el umbral, en la espera, en una realidad sonora hecha de resonancias.

La sesión matinal del 25 de enero se ha abierto con la intervención de María Francisca Fernández Cáceres (Universidad de Cádiz), "Una lectura de Heidegger en la España de los años cincuenta. El caso de Manuel Sacristán", centrada en la lectura crítica que Sacristán, quien escribió su tesis doctoral sobre el autor de *Ser y tiempo*, dio de la gnoseología heideggeriana.

A la figura de Sacristán estuvo dedicada también la ponencia "El existencialismo en la escuela barcelonesa de M. Sacristán", de Joaquín Fortanet (Universidad de Zaragoza), quien ha tratado de la influencia de Sartre en los textos de Sacristán tanto de los años 50 y 60 – en los que acude a Sartre para solucionar problemas relativos al marxismo, como el de la subjetividad – así como en los de los años 80 – en los que escribe sobre el último Sartre.

En la ponencia siguiente, "Sartre y España: una mirada a destiempo", Juan Manuel Aragüés (Universidad de Zaragoza) ha centrado su atención en la contradictoria actitud de Sartre ante la Guerra Civil española, ya que en su obra no hubo – por lo menos hasta finales de los años 40 y hasta el Prólogo a *El fin*

*de la esperanza* de Hermanos – un claro posicionamiento político, sino más bien un malestar ante la guerra y la violencia.

Han cerrado la sesión matinal las ponencias "Crisis del liberalismo político: Ortega ante Sartre", de Manuel Menéndez Alzamora (Universidad de Alicante), y "Individu et quête d'existence dans *Aún es de día* de Miguel Delibes", de Lola Thion (Universidad de Pau). La primera intervención estaba dedicada al tema del rechazo de Ortega y Gasset hacia Sartre y al intento de diferenciar su razón vital del existencialismo y de las filosofías de la vida. La segunda intervención se ha centrado en el análisis de la novela realista, pero de trasfondo existencialista, de Delibes, donde aparecen reflexiones sobre la memoria, la muerte, la otredad, la alienación y la angustia.

En la sesión vespertina ha presentado su intervención Gauthier Dassonneville (Université de Liège/Lille 3) titulada "Monde(s) de l'homme seul. Le prisme littéraire dans l'interprétation de l'ontologie sartrienne chez Mercé Rius", una de las actuales intérpretes de Sartre en España. Ha seguido la ponencia "Machado existentialiste?" de Philippe Ducat (Université de Pau), quien ha subrayado la vinculación de la obra de Machado con el pensamiento de autores como Bergson y Heidegger.

Ha cerrado la jornada Rocío Charques (Université de Pau), quien en su intervención "Existencialismo en Delibes: La sombra del ciprés es alargada" ha ofrecido un interesante estudio –que complementa el ya ofrecido por Thion– dedicado a la primera novela del autor vallisoletano, publicada en 1948 y merecedora del premio Nadal, en la que aparece temas como la relación entre muerte y esperanza, y el intento de extraer un sentido de la existencia.

Parte integrante del Colloque ha sido la hermosa lectura de textos de diferentes autores llevada a cabo por la actriz Joëlle Aguiriano, quien con su carismática voz nos ha recordado que la filosofía y la literatura no son sólo cosas de la "academia", sino que tienen una fuerza y una capacidad comunicativa de las que a menudo ellas mismas, desafortunadamente, se olvidan.

*Elena Trapanese*

## II CONGRESO IBEROASIÁTICO DE HISPANISTAS

Kioto, 21-23 de septiembre de 2013

Dentro de la serie de *Congresos Iberoasiáticos de Hispanistas*, que buscan, fundamentalmente, el intercambio entre investigadores del continente asiático con hispanistas europeos y americanos -al que asisten también hispanistas de otros continentes-, y como continuación del primero, que tuvo lugar en Delhi (India) en noviembre de 2010, se ha celebrado los días 21 a 23 de septiembre de 2013 en Kioto (Japón) el *II Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas*, coorganizado por la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto y el Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. Los codirectores del congreso han sido los profesores Shoji Bando, Jefe del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto, e Ignacio Arellano, Director del GRISO. En la organización de este congreso han colaborado otras instituciones como el Proyecto TC/12 CONSOLIDER, el Grupo de Investigación Calderón de la Universidad de Santiago de Compostela, el Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA),

«The Hispanique Baroque Project» de la Universidad de Western Ontario (Canadá), la Embajada de España en Japón y el Instituto Cervantes de Tokio.

En el encuentro han participado más de 100 hispanistas procedentes de los cinco continentes, con un total de 24 países representados en el programa (Japón, España, Francia, Italia, Rumanía, Reino Unido, Irlanda, Noruega, Costa de Marfil, Senegal, Egipto, Irán, India, Taiwan, Corea del Sur, Australia, Canadá, Estados Unidos, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador y México). Además de su marcado carácter internacional, cabe destacar el enfoque multidisciplinar del encuentro, con sesiones dedicadas a literatura, historia, filosofía, lingüística, enseñanza de español para extranjeros, relaciones internacionales, contactos culturales entre Oriente y Occidente, etc. La conferencia de apertura del congreso fue pronunciada por el Director de la Real Academia Española, Dr. José Manuel Blecua Perdices, quien disertó sobre «La marca *poético* en los diccionarios académicos del siglo XVIII».

R.O.

## LOS RETORNOS DEL EXILIO A LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA – MESAS REDONDAS –

Cátedra del exilio – UNED – UNAM – Universidad de Alcalá – Universidad Carlos III – Fundación Pablo Iglesias – Banco Santander. Octubre de 2013 – junio de 2014

Un aspecto en el estudio del exilio republicano que las diferentes disciplinas humanísticas en el futuro tendrán que desarrollar en profundidad son las consecuencias y las características del retorno a la madre patria en el proceso de la Transición. Si el abandono forzoso de la tierra natal por causas políticas representa una experiencia muy traumática, no hay duda de que el regreso constituye en la misma medida una experiencia singular, un viaje difícil hacia una realidad nueva y desconocida.

El regreso de los exiliados tras una larga dictadura, como fue el régimen franquista, tuvo su efecto en la sociedad española, que estaba tratando de dejar atrás su historia de dolor, y en el mismo exiliado, que volvía a un país muy diferente del que tuvo que abandonar por la fuerza cuarenta años antes.

El regreso del exilio representa un caso interesante de intersección psíquica y creativa del pasado con el presente y el futuro: la vuelta del destierro republicano finalmente coincidió con un proceso, como fue la Transición española, que se fundó en la reconciliación anti-ideológica de las diferentes sensibilidades políticas y en una retórica genéricamente modernizadora.

El ciclo de mesas redondas "Retornos del exilio a la España democrática", realizado entre 2013 y 2014 en el edificio de Humanidades de la UNED en Madrid, se propuso precisamente ese fin de explorar las semejanzas, las diferencias y el impacto social del retorno del exilio republicano después de la muerte de Franco. La experiencia de las mesas redondas ha sido enriquecedora en muchos aspectos, y esperamos que abra nuevas vías de investigación en el futuro.

En primer lugar, hay que subrayar que la organización de este ciclo de encuentros bimestrales ha sido interdisciplinar y transversal con distintos actores protagonistas. Además de la UNED, y en concreto del CIHDE (Centro de Investigaciones

Históricas de la Democracia), dentro del marco de la Cátedra del Exilio financiada por el Banco Santander, han colaborado la UNAM, la Universidad de Alcalá, la Universidad Carlos III y la Fundación Pablo Iglesias.

Bajo la dirección del Prof. Abdón Mateos López y la coordinación de la doctora Giulia Quaggio, cada dos meses varios especialistas han analizado casos específicos del retorno del exilio. En las mesas redondas participaron no sólo profesores e investigadores de varios países europeos, sino también testigos y familiares de algunos de los exiliados que decidieron en los años setenta cambiar otra vez sus vidas y tratar de regresar a España.

La idea que estaba detrás de las mesas redondas era la de demostrar cómo el exilio republicano, cuando regresó a la España postfranquista, tuvo su influencia intelectual e indirectamente ayudó en la consolidación política de una cultura democrática. La metodología que propusimos, por lo tanto, fue la de tratar de superar la idea de un "exilio sin fin" y, en cambio, tratar de reconstruir de forma crítica la contribución directa e indirecta del exilio a la democracia española .

Los contenidos y objetos de estudio de las mesas redondas fueron variados: el regreso de la segunda generación del exilio y su aportación a las organizaciones políticas socialistas de la Transición (Manuela Aroca Mohedano), los regresos intermitentes de Jorge Semprún (Felipe Nieto), la vuelta "integrada" y "cosmopolita" de Francisco Ayala (Giulia Quaggio), el viaje de ida y vuelta de los editores exiliados (María Fernández Moya), la identificación radical con la causa del exilio de María Zambrano, una de las últimas exiliadas republicanas, que decidió en 1984 regresar a España (Antolín Sánchez Cuervo) y, finalmente, el difícil retorno de las exiliadas ilustradas o "niñas de la guerra" a España desde los años sesenta (Pilar Domínguez).

Cada sesión representó la base de inspiración para la redacción de una serie de documentales (realizador: Guillermo Luna-CEMAV), emitidos por TVE2 y visibles a la carta en el mismo canal. Por otro lado, cada mesa redonda ha sido objeto de un tele-acto, transmitido en directo y alojado en la red para canal.uned.es.

Un elemento común ha surgido de forma transversal en todas las mesas redondas: desde 1977, después de las primeras elecciones democráticas, el regreso del exilio –sobre todo en el aspecto cultural– se convirtió en una de las cuestiones políticas de mayor interés mediático con el objetivo de legitimar simbólicamente la normalización social e intelectual del país. Por esta razón, es necesario matizar la idea de un pacto del silencio en el que se basaría la transición cultural española. La cuestión es mucho más complicada y, más que hablar de silencio, ha llegado el momento de estudiar en detalle cuál fue el tratamiento público que la nueva democracia parlamentaria reservó al pasado republicano, al exilio y a la oposición antifranquista.

Cada vuelta del exilio, de hecho, fue profundamente distinta de las otras. Uno de los objetivos de nuestras mesas redondas fue, precisamente, poner de relieve la especificidad de cada caso, para evitar incurrir en estereotipos de forma simplista asociados por largo tiempo a la categoría de exilio.

No hay duda de que la mayoría de los exiliados vivieron con malestar el regreso a la España de la transición, tan diferente del país que habían dejado sin querer años antes. Para muchos –como en el caso de Max Aub– fue prácticamente imposible adaptarse y aceptar los cambios sociales y políticos de la España del

tardofranquismo. Aún más difícil para algunos exiliados fue convivir con las transformaciones mentales de una nueva generación –que llevó a cabo el proceso de Transición–; generación que no había conocido ni la Segunda República ni la Guerra Civil.

Sin embargo, una parte del exilio se enfrentó al regreso de una manera completamente original y contribuyó a través de memorias, artículos periodísticos y colaboraciones con los medios de comunicación a convertir la experiencia republicana en algo vivo y actual para la nueva sociedad democrática.

En otras palabras, si la cultura política heterogénea del exilio republicano contribuyó a la construcción de una cultura democrática europea y cosmopolita, es cuando menos sorprendente que la historiografía aún no haya mostrado interés en el impacto político y cultural global que tuvo el regreso del exilio en la cultura de la Transición. Por supuesto que hay excepciones notables a este respecto, como los estudios de Josefina Cuesta Bustillo, Inmaculada Cordero Oliveiro, o el reciente congreso del GEXEL en noviembre de 2013 sobre el regreso de los principales intelectuales republicanos. Tampoco podemos olvidar la extraordinaria labor pionera de Manuel Aznar Soler y Jordi Gracia.

Se dice comúnmente que la sociedad española del final del franquismo y de la transición a la democracia no tuvo en cuenta el valor y la fuerza cultural del exilio. A través de estas mesas redondas hemos tratado de poner el claroscuro a esta declaración.

Los relatos de los testigos que acompañaron a Ayala, Semprún o María Zambrano en su regreso a España, sin duda, destacaron cómo el retorno, aunque celebrado por las instituciones gubernamentales de la democracia en el largo plazo, fue una cuestión del todo personal y llena de dificultades materiales, así como psicológicas. La integración en la España democrática, de hecho, se relacionó con las características personales y los rasgos de cada exiliado.

Sin embargo, gracias a estos encuentros, queremos afirmar cómo no se puede cerrar la cuestión con una simple condena de la escasa presencia política del exiliado republicano durante la transición. Es importante, de hecho, recordar que España en la segunda mitad de los años setenta fundó su propia imagen en la retórica de la modernidad y también en la decisión de rehabilitar el legado del exilio científico, humanista y liberal republicano.

Por último, estas conferencias han tratado de poner sobre la mesa algunas ideas para investigaciones y reuniones futuras. En el futuro, la interpretación de la última etapa del exilio tendrá que aplicar enfoques internacionales, reflexionando sobre las contribuciones de exilio a la Transición española como catalizador de nuevas ideas y perspectivas cosmopolitas, capaces de superar la grisura franquista.

*Giulia Quaggio*

## BARBARIE Y CIVILIZACIÓN: UNA DUALIDAD ENTENDIDA COMO ESCALA DE GRISES. CRÓNICA DEL *XVI ENCUENTRO DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO. CÁDIZ, AMÉRICA Y EUROPA ANTE LA MODERNIDAD (1750-1850)*

Cádiz. 16, 17 y 18 de octubre de 2013.

Los "Encuentros de la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad (1750-1850)" han

celebrado el pasado octubre de 2013 su XVI edición manteniendo el espíritu que a mediados de la década de los ochenta había inaugurado el Rector Peñalver Simó. Bajo el título para esta ocasión de "Barbarie y Civilización", el Encuentro acogió en esta edición a destacados investigadores de ámbito internacional de muy diversas disciplinas, sin olvidar a las jóvenes promesas de este campo de estudio, que también contaron con su lugar para defender sus trabajos.

La jornada comenzó con un invitado de excepción: el profesor Roger Chartier. Tras el título de su conferencia "Civilización y urbanidad, barbarie y 'decivilización'. Pensar con Elias", el ilustre profesor del Collége de Francia planteó la dicotomía civilización-barbarie sobre la que se vendrían asentando todas las intervenciones posteriores. Aludiendo al *Dictionnaire de l'Académie* de 1798 tanto como a sus homólogo británico, el *Oxford English Dictionary* de 1767, así como a su trayectoria histórica durante el siglo XIX, incluyendo el territorio alemán, el profesor Chartier nos ayudó a distinguir entre los términos "civilización", "cultura" y sus usos diferentes en las distintas tradiciones. No obstante, el ilustre conferenciante no se olvidó de su audiencia, incorporando en su discurso, impartido en perfecto castellano, elementos del *Diccionario de la Real Academia* del siglo XVIII y XIX. El tomo correspondiente a la letra "C" vio la luz en 1729, fecha en la que solo se recogía la acepción de "civilidad", pero no todavía la de "civilización". Habrá que esperar a la edición de 1817 para que aparezca este vocablo, aunque en su acepción actual solo llegará en la edición de 1925, siendo registrado como "conjunto de ideas, ciencias, artes y costumbres que forman y caracterizan el estado social de un pueblo o una raza".

En contraposición, el término "barbarie" se encuentra definido ya en la primera edición del *Diccionario de la Real Academia Española* –en este caso de 1717, por corresponder a la letra "b"-, pero incluso antes, en el *Tesoro* de Covarrubias de 1611, constituyéndose su significado en base a la original griega en referencia a los extranjeros que hablan de un modo grosero, extraño. Este vocablo, por tanto, se nos muestra como muy anterior al de "civilización" y, opuestamente a lo que podría parecer, también como derivado de él. Durante la conferencia se planteó la idea de que no existe una línea progresiva entre barbarie y civilización, siendo una necesariamente anterior o primer estadio de la otra; sino que también la evolución inversa a nuestras ideas, no sólo es posible, sino que fue un hecho consumado. El profesor francés, remitiéndose a la historia del siglo que trata el Encuentro, mostró cómo la barbarie procedente de las revoluciones –mayormente, de la Revolución Francesa- fue resultado del gran proyecto civilizatorio. Se desmonta así un prejuicio que no es exclusivo de la modernidad, sino que se verá tristemente repetido desde entonces, perdurando hasta nuestros días.

Otra idea de especial relevancia en la charla inaugural, que sería reiterada y reforzada desde diversos puntos de vista a lo largo del Encuentro, es la de la no exclusión formal entre el hecho de que una sociedad sea o fuese culta y a la vez bárbara, puesto que la barbarie y la civilización, no debemos olvidarlo, son términos siempre relativos, vistos desde la subjetividad del que juzga. A partir de la pregunta inicial de si Norbert Elias, generalmente asociado a la noción de "civilización", puede ayudarnos a entender la dicotomía y sus implicaciones, el profesor Chartier sentó las bases impres-

cindibles para la comprensión histórica, sociológica y filosófica de una dualidad compleja que, tal y como Montaigne anunciaba –y el conferenciante recogió magistralmente a modo de conclusión- *si los salvajes obedecen a las leyes de la Naturaleza, ¿quiénes son los verdaderos bárbaros?*, poniendo de manifiesto cómo lo diferente ha sido pensado de un modo reduccionista, como inferior y no como alteridad, diversidad efectiva y deseable.

Dada la gran riqueza de temas y propuestas, con el fin de no alargar en exceso las intensas jornadas de trabajo, las sesiones se dividieron en dos salas que, *grosso modo*, giraban en torno a la literatura y el arte en el caso de la Sala Tomasa Palafox, y sobre la historia y la filosofía en la Sala Argüelles. Pese a que la división se justifica desde cualquier punto de vista, no deja de ser una lástima la imposibilidad de escuchar las interesantes intervenciones que, en paralelo, discurrían a lo largo de la mañana. No obstante, ha de hacerse justicia a la excelente gestión de recursos que nos permitirá disfrutar del grueso de las conferencias, grabadas para su posterior edición y publicación en *Youtube* –y no meramente en una red interna de la propia universidad– permitiendo así que todos tengamos acceso.

Para cerrar esta jornada se estableció el debate en torno a una mesa redonda cuyo título, pese a estar centrado en la centuria marcada por el Encuentro (1750-1850), anunciaba su actualidad al girar en torno al tema de las mujeres, concretamente las no europeas, y la visión que los ilustrados tenían de ellas. En ella se trataron, entre otros, a los grandes ilustrados franceses y su visión del *segundo sexo*, pues, en efecto, para ellos las mujeres eran el *otro* sexo, segundo, secundario, asociadas a la voluptuosidad y al deseo sexual, anticipándose, según las visiones otorgadas por los conferenciantes, la imagen de *femme fatale* que se impondrá a principios del siglo XX. De este modo, quedó patente cómo los grandes pensadores ilustrados, como Rousseau, Montesquieu, Voltaire o Diderot defendían, por una parte, la necesidad de la libertad, también la sexual, como necesaria y natural; pero cómo, contradictoriamente, posicionaban a las mujeres en ese *otro* lado, como objetos sexuales que habían de ser temidos tal y como ilustran las *Cartas Persas* de Montesquieu.

Durante la tarde de este primer día de reunión se trataron (siempre en torno al eje central de barbarie y civilización) temas diversos que muestran la riqueza del Encuentro, tales como el criticismo kantiano o los ecos actuales del ideario civilizador moderno. De un modo ameno para dejar con buen sabor de boca la jornada, Alicia López de José se encargó de "ilustrarnos" acerca de las estrictas medidas judiciales que rodeaban los Reales Sitios y las desorbitadas penas que sufrieron en numerosas ocasiones aquellos que osaron transgredir las normas robando un conejo o recogiendo algunos frutos de los jardines del reino.

Reanudando este XVI Encuentro con una nueva jornada que prometía ser tan interesante como intensa, nuevamente dividido por motivos espacio-temporales, el público pudo disfrutar de aportaciones internacionales como las provenientes de Graz en Austria o de la Universidad de Bolonia, que sin duda enriquecen el plantel de esta consolidada reunión de investigadores. Paralelamente, el discurso se centró en las controversias bien acerca de los archivos dieciochescos, bien en torno a la cuestión de la guerra contra los franceses, tanto respecto a prácticas de cariz civilizado, pero también aquellas más bárbaras llevadas a cabo durante esta

guerra por parte de los mandatarios gaditanos contra los vecinos franceses, así como el relato del saqueo de Tarragona por parte de los galos como contrapunto bárbaro de su supuesto refinamiento y civilización. La mesa de discusión logró aunar las diferentes perspectivas historiográficas que nos enseñaron una realidad compleja, imposible de dividir en compartimentos estancos en dos categorías como podrían muy bien ser la de "bueno" y "malo", reinterpretadas en este caso en términos de "civilizado" y "bárbaro".

Durante la segunda parte de la mañana, igualmente dividida, los asistentes hubieron de decidir entre los pensamientos schopenhauerianos y las expresiones de la autora gallega Rosalía de Castro. Sin duda una difícil elección, reforzada, en cada caso, con temas igualmente sugerentes: los entresijos políticos de la Francia entre-revolucionaria y las "reducciones jesuíticas" como posible modelo piloto de la experiencia moderna. Ya cercanos al almuerzo, los asistentes disfrutamos de una mesa redonda en torno a las "Fronteras españolas y formas de barbarie" que, dado el debate que suscitó, se extendió más de lo previsto como excepción que viene a confirmar la regla de estricta puntualidad que acompañó el discurso de todas las sesiones, muy de agradecer por la variedad y riqueza de posibilidades ofrecidas y el corto periodo de tiempo para gozar de ellas.

Llegando ya a la tarde del segundo día de Encuentro, comenzamos con una sesión que, a pesar de ser enunciada –en el título de la primera ponencia- como "pares des-iguales", sólo tuvo de ruptura del binomio el hecho de que presentasen sus investigaciones tres oradores y no dos, puesto que nuevamente la organización acertó en la distribución de los temas y las mesas, contando así con una visión más integrada de las problemáticas, pudiendo los investigadores entrar en contacto con otros miembros de la escena académica de similares intereses y surgiendo el debate que, al fin y al cabo, es lo que se ha de perseguir en jornadas como las que estamos presentando. Tras conocer las identidades cubanas, puertorriqueñas, mayas y, en definitiva, indígenas, la segunda mitad de la sesión fue más al estilo romántico de la "novela de personaje", tratando los conferenciantes las figuras de Jovellanos, Luis Antonio de Verney y Valentín Foronda, y dándose por finalizado el segundo día de duro trabajo.

La última jornada de Encuentro comenzó nuevamente con conferenciantes de índole internacional: Polonia, Italia, Francia y, por supuesto, España, que aportaron una visión diferente, desde fuera, aunque mayoritariamente centrada en nuestro territorio. A destacar por su novedosa visión de la dicotomía barbarie-civilización y su propuesta arriesgada, las ponencias de Nettah Yoeli-Rimmer y José Manuel Ortega García. Volviendo nuevamente a la filosofía, la segunda etapa de esta jornada trajo a colación a Hegel, la utopía revolucionaria y la filosofía de la historia de Hamann. Las artes tuvieron su cabida una vez más de la mano de H. von Kleist, Caspar Friedrich y Jeremias Gotthelf.

La variedad de temas, lejos de instaurarse como defecto debido a la posible incoherencia y fragmentación interna que podrían haber constituido, fue una virtud de este encuentro expresada en la riqueza de perspectivas que pudimos tener en cuenta. De un modo u otro, según el ámbito de referencia del que procedían, los investigadores aportaron su granito crítico de arena hacia el consolidado prejuicio traducido dicotómicamente en "nosotros-

civilizados" y los "otros-bárbaros". Se trató la cuestión desde el interior, la perspectiva española en general y gaditana o de otras regiones en particular; desde el exterior, ya fuese como polo galo en la guerra contra los vecinos franceses, ya desde otras perspectivas que pudiesen parecer ajenas –como el caso de Rusia. Se tocó también la ineludible cuestión de cómo éramos vistos y cuáles eran los patrones de medida para ser ilustrados o románticos, civilizados o bárbaros. Nuestro pasado colonizador y colonizado nos sitúa en el eje de otra problemática presente en la centuria que se trató, por lo que tampoco estuvo ausente de las discusiones. En fin, muchos más temas y desde ángulos diferentes del prisma nos permitieron formarnos una idea de una realidad compleja que, ya por aquel entonces, no podía pensarse como dualidad: los civilizados hacían barbaridades y los bárbaros lo eran en base a su diferencia, no a sus usos y costumbres. Se recupera por tanto el sentido original de la palabra, en tanto que bárbaro es todo aquel que balbucea, habla con una lengua incomprensible, es decir, es extranjero; uniéndosele esa otra mirada de acciones y reacciones impropias de una civilización –entendida aquí como sociedad– refinada, avanzada, humana. De este modo, el subtítulo a la cuestión de "barbarie y civilización" vendría siendo, coloquialmente hablando, "ni tanto ni tan poco", es decir, estaría situada en los tonos grises de la escala y no en los extremos blanco o negro.

Sin más dilación, la esperada conferencia de clausura a cargo de Ignacio Henares Cuéllar, que bajo el título de "Lenguajes naturales y artificiales: una hermenéutica romántica" ilustró al público en los grandes núcleos temáticos de la centuria referida en el marco del Encuentro: el prerromanticismo como modelo de deseo, la historia de la subjetividad moderna, el nihilismo, la paradoja del despotismo ilustrado, la recuperación del "lenguaje natural" como medio de transformación del arte y expresión del deseo, la renuncia a los principios del racionalismo y los contrapuntos, dualidades y problemáticas encerradas en cada uno de estos ejes temáticos que, sin duda alguna, con las finas pinceladas de un experimentado pintor, permitieron al profesor Henares cerrar este Encuentro de un modo colosal.

Para finalizar el congreso, fieles a su ideario, el debate y las felicitaciones estuvieron servidos en un ambiente ya distendido y en el que no se olvidaron, como tampoco nosotros hemos de hacer, de la dirección de este XVI Encuentro. En esta edición la coordinación a cargo de Francisco Vázquez García (director) y Jesús González Fisac (secretario) no sólo organizó la jornada de forma inteligente e integrada temáticamente hablando, sino que logró un espacio de, nunca mejor expresado, encuentro, debate, reflexión y amistad que se está convirtiendo en un lujo en estos años en los que la academia parece haber puesto el freno. Como dato anecdótico, podemos recoger que en la reunión final, dedicada a que los asistentes aporten libremente sus ideas para futuros encuentros y poder debatirlas, no resultando vinculantes –una nueva muestra del espíritu de cercanía e integración de las jornadas– por primera vez en su historia, se alcanzó un consenso. Esperamos que las actas no se demoren mucho para volver a disfrutar de aquella selección de temas que el comité realice. La XVII edición supondrá el cumplimiento del tercer decenio de vida de este congreso con carácter bianual en la ciudad de los bicentenarios; esperamos que continúe hasta convertirse, él mismo, en centenario.

*Alma López Vale*

## V CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Salamanca, 16-18 de octubre de 2013

Con el tema: "Hegel y Spinoza", se celebró en la Universidad de Salamanca el V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios Sobre Hegel, los días 16, 17 y 18 de Octubre de 2013. La relación entre Hegel y Spinoza viene a enraizar la confluencia de dos potentes tradiciones filosóficas de la modernidad y representa por sí misma uno de los puntos de referencia capitales para comprender la continuidad y discontinuidad del pensamiento de Hegel con respecto a la tradición filosófica. Como se sabe, la presencia de Spinoza en Hegel es ante todo una presencia conceptual, por lo que cabe decir que Spinoza es el filósofo no dialéctico que más influyó en Hegel, al menos en determinados aspectos de sus planteamientos.

Desde una época temprana, el concepto spinoziano de *sustancia* deja su impronta en Hegel, impronta que sobre todo actúa como estímulo para ir superando esa noción de *sustancia*. Las ponencias relacionadas con este tema (a cargo de Mariano Álvarez Gómez, de Salamanca, y Francesca Michelini, de Kassel) abordaron este proceso, que ya en la *Fenomenología del espíritu* encuentra una reelaboración precisa, sobre la sustancia y sus límites. No solo Hegel plantea allí esta cuestión abiertamente –todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*–, sino que es en ese mismo contexto en el que Hegel determina la relación entre sustancia y sujeto mediante la noción de "sustancia viviente".

Otros temas centrales, como la huella de Spinoza en la *Ciencia de la Lógica* (Birgit Sandkaulen, Hegel-Archiv, Bochum), el concepto de infinitud (Mª del Carmen Paredes, Salamanca) y la cuestión del acosmismo (Miquel Beltrán, Islas Baleares) permitieron desentrañar las referencias, así como las interferencias, entre lógica y metafísica y la necesidad por parte de Hegel de elaborar estrategias de superación, tales como las que se ponen en juego en torno al concepto de espíritu, como algo diferenciado y superior con respecto al horizonte general del pensamiento de Spinoza. La confrontación entre Spinoza y Hegel, desde la perspectiva de "expresión y reflexión" (Pedro Cerezo, Granada), la presencia del "*conatus*" spinoziano y su modificación en Hegel (Diogo Ferrer, Coimbra), el alcance del planteamiento spinoziano para las pruebas hegelianas de la existencia de Dios (Gabriel Amengual, Islas Baleares) y el desarrollo de las pretensiones del pensamiento político en ambos filósofos (Salvio Turró, Barcelona) formaron una parte sustantiva del contenido del Congreso.

Además, se plantearon cuestiones relativas a la historia, al problema de la libertad y su relación con la voluntad, así como a su campo de aplicación directamente asociado al desarrollo de los pueblos y a la ética individual y social. Las contribuciones que hicieron posible el desarrollo de este Congreso contaron con investigadores de universidades españolas (Barcelona, Gerona, Granada, Islas Baleares, Madrid, Málaga, Salamanca y Zaragoza), del Hegel-Archiv, de universidades europeas (Berlín, Bruselas, Coimbra, Cork (Irlanda), Ljubiana, Perugia, Pisa, Toulouse, Ruprecht, Salento, Vanderbilt, Verona), Universidades de Latinoamérica (Bogotá, México, Valparaíso), así como de Australia (New South Wales, Sydney), Israel (Bar-Ilan) y Turquía (Galatasaray).

*María del Carmen Paredes Martín*

## CRÓNICA DEL COLOQUIO INTERNACIONAL *ECRITURES EN EXIL. PERSPECTIVES COMPARATISTES*

Lausanne, 18-19 de noviembre 2013

El 18 y 19 de noviembre 2013, el Centro de Investigación en Lenguas y Literaturas Europeas Comparadas (CLE) de la Universidad de Lausanne en Suiza, en colaboración con el Colegio Internacional de Filosofía de París, organizó un coloquio titulado *Escrituras en exilio. Perspectivas comparatistas*. El centro, dirigido por la Prof. Ute Heidmann, se dedica al estudio comparativo e interdisciplinar de las culturas que se expresan en lenguas europeas y de sus interacciones. Ello es hecho según un método "diferencial" que permite, sin negar las convergencias, evidenciar las especificidades de las lenguas, literaturas y culturas respectivas. El coloquio se inscribió plenamente en este marco para deconstruir el carácter universal del exilio acentuando la singularidad de cada producción y contexto. Para ello pudo contar con investigadores de diferentes países y disciplinas.

La apertura del coloquio fue presidida por el decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Lausanne, el Prof. François Rosset, que puso de relieve el trabajo del Centro, el deseo de colaborar más intensamente con él y dio como ejemplo de investigación común el caso de Mme. de Staël y del grupo de Coppet. Le siguió la conferencia de la Prof. Marie-Claire Caloz Tschopp, del Colegio Internacional de Filosofía. Caloz Tschopp, especialista de Hannah Arendt, es directora del programa internacional *Exilio, creación filosófica y política. Repensar el exilio en la ciudadanía contemporánea*. Su conferencia, *Una voz filosófica para des-exiliarse del exilio*, presentó las pautas generales del programa que defiende, según una filosofía práctica y política, el concepto de des-exilio para superar nociones de poder político y económico y acentuar el movimiento inherente a nuestra realidad humana, poniendo de relieve lo humano y solidario. Le siguieron las ponencias de la Dra. Valeria Wagner y de la Dra. Elena López Riera, ambas de la Universidad de Ginebra. La primera comenzó con consideraciones sobre la dificultad del regreso: el exiliado retornado se ve ante una alienación y un distanciamiento que tiene que superar para "des-exiliarse" y volver a ser ciudadano, lo cual implica sin embargo una introversión puesto que de una cierta manera vuelve del futuro a un presente que es el futuro de su pasado. En este sentido, Wagner analizó ejemplos de la literatura latinoamericana: el Inca Garcilaso de la Vega, Hugo Correa, Reina Roffé. También trató de casos de latinoamericanos establecidos en España, como Fernando Iwasaki y Andrés Neuman. Pudo así abordar dos aspectos suplementarios: la relación con la lengua que sigue siendo la misma, pero que es simultáneamente diferente, y la perspectiva migrante. Con la contribución de Elena López Riera, doctora en comunicación audiovisual, se dio el paso al cine, más concretamente al imaginario colonial en el cine europeo contemporáneo. López Riera hizo hincapié en el hecho de que el imaginario colonial no es uniforme: hay representaciones divergentes de la colonia que van del exotismo a la barbarie, existen diferencias entre la memoria colectiva e individual, oficial y privada. Los ejemplos contemporáneos ofrecen además dos aspectos nuevos: por un lado el regreso a la colonia tras haberla perdido; por el otro,

el hecho de que la generación actual, que piensa ya no tener futuro por causa de la crisis, recurre especialmente al pasado colonial. La Profa. Joëlle Marelli, directora del programa *Traducir el pueblo y el exilio* del Colegio Internacional de Filosofía, presentó una conferencia titulada *"Si me olvido de ti, Babilonia". El regreso al exilio, una dialéctica política* sobre el caso complejo de Israel. Partiendo de los trabajos de Amnon Ephraim Raz-Krakotzkin, que critica vehemente la negación del exilio (*shlilat hagola*) del sionismo, Marelli comentó la situación en Israel y las tensiones entre las diferentes comunidades (mizrají, sefardí, asquenazí, falasha) que recibieron y reciben acogida en el país. Como ejemplos de estos problemas, que acarrean a menudo prejuicios y desigualdades, Marelli se basó en dos documentales: *Ashkenaz* de Rachel Leah Jones y *Route 181: Fragments of a Journey in Palestine-Israel* de Eyal Sivan. Las tres últimas ponencias de la primera jornada trataron de literatura. El Dr. Alain R. Konan, de la Universidad Félix Houphouet Boigny (Costa de Marfil), habló de Agota Kristof, escritora de origen húngaro exiliada en Suiza desde que tenía 21 años. Konan se concentró en su trilogía sobre los gemelos Lucas y Claus: *Le grand cahier*, *La preuve* y *Le troisième mensonge*. El ponente estudió elementos temáticos como la frontera y el margen, la circulación o la alteridad; además acentuó hasta qué punto la pérdida de una pertenencia a un pueblo supuso para Kristof la necesidad de construir un espacio de papel, una nueva identidad basada en el aprendizaje de otro idioma, el francés. El uso minimalista por parte de Kristof de esa segunda lengua está relacionado con el exilio en general y con la búsqueda de una escritura de la verdad y realidad, mientras que la lengua materna, el húngaro, es puesto en relación con la expresión de los sentimientos. La Dra. Maria Vamvouri Ruffy, del CLE, propuso una comparación estimulante entre un autor de la Antigüedad, Plutarco, y un autor contemporáneo francófono de origen checo que reside en Francia, Pavel Hak. La comparación abordó la cuestión de las fronteras. Frente a las obligaciones y limitaciones que se tiene quedando en la patria, el filósofo antiguo presenta en su escrito de consolación *De exilio* una concepción positiva del exilio, que también puede ofrecer ventajas y que sobre todo da la posibilidad de percibir el mundo sin fronteras, siguiendo las pautas de la filosofía. El autor moderno ofrece en cambio una imagen más bien negativa de la problemática del exilio y de las fronteras, acentuando el desarraigo y el hecho de no encontrar un territorio de acogida. La doctoranda Myram Olah, también del CLE, comparó varias poesías del griego Yannis Ritsos y del húngaro Sándor Weöres, cuyas creaciones fueron hechas bajo regímenes de opresión. En sus escritos del exilio, sea exilio por deportación o exilio interior, los dos poetas utilizan figuras mitológicas: Filoctetes, Orestes, Perséfone, Medea; cada vez con matices diferentes en función de su propio contexto. La primera jornada se terminó con una discusión presidida por la directora del CLE, la Profa. Heidmann, en la que hubo la posibilidad de continuar dialogando sobre las presentaciones y más concretamente sobre la pregunta de cómo comparar las escrituras en exilio.

La segunda jornada comenzó con la conferencia titulada *El exilio o la otra cara de la patria verdadera* de José Luis Mora García, Prof. Titular de la materia "Historia del Pensamiento Español e Iberoamericano" en la Universidad Autónoma de Madrid. Mora García pre-

sentó un vasto panorama del exilio en España, empezando por las expulsiones de los judíos y de los moriscos al inicio de su fundación. Se concentró luego en el exilio tras la Guerra Civil, mencionando una gran cantidad de documentación cuyo interés aún no ha sido valorado y por consiguiente estudiado lo suficiente por la crítica: correspondencia, entrevistas, tertulias o artículos de revistas como *Ínsula*. Mora García presentó tanto el lado de los exiliados como el de los que desde el interior intentaban superar la ruptura. Desde una posición que se puede considerar como ética, acentuó la necesidad de la tradición y de la vigencia atacando la amnesia colectiva del exilio, amnesia que aún no se ha superado en España. La siguiente ponencia también trató en parte del exilio español, más concretamente de María Zambrano, cuya figura de Antígona fue comparada por la doctoranda Nadège Coutaz del CLE con sus representaciones por el psicoanalista belga Henry Bauchau. Coutaz presentó, pues, también una comparación de diferentes tipos de discurso: filosófico por una parte, psicoanalista por la otra. Pero también el aspecto de los géneros literarios y del diálogo intertextual con los clásicos, en particular con Sófocles, fueron objeto de la presentación, donde se percibió hasta qué punto cada autor utiliza diferentemente una figura cuya cara cambia en función de la situación del autor, de lo que quiere expresar y a quién se dirige. La Dra. Loreto Núñez, también del CLE, habló de *No pasó nada*, que Antonio Skármeta escribió en el exilio en Alemania. La obra, destinada a un público adulto pero también juvenil, presenta el exilio desde la perspectiva de los hijos de exiliados que intentan integrarse en el país de acogida, mientras que sus padres insisten en pensar únicamente en su patria. Núñez comparó el texto de Skármeta con sus primeras traducciones en alemán y francés, ambas dirigidas a un lectorado juvenil. Los textos difieren considerablemente y ofrecen imágenes variadas del exilio según el público destinatario y el país de recepción. La Dra. Irena Trujic, investigadora del Centro de Investigación en Literatura Comparada de París-Sorbona, trató del Quebec donde durante los últimos años la literatura de migración y exilio pasó de ser un fenómeno marginal a transformarse en el emblema de la literatura nacional. Como ejemplo, Trujic habló del autor Wajdi Mouawad, un inmigrado de origen libanés que, sin embargo, no se considera migrante, sino exiliado. Más concretamente, Trujic observó su trilogía teatral *Le Sang des Promesses*, constituida por *Littoral*, *Forêts* y *Incendies* y sus versiones cinematográficas, que abordan el tema del exilio haciendo hincapié en los problemas comunicativos entre las diferentes generaciones, sobre todo por causa del silencio que se mantiene sobre las razones del exilio. La última ponencia, del doctorando Olivier Wicky, abrió la discusión a la problemática de la literatura producida en contexto de encarcelación. Tras consideraciones sobre la vida en situación de prisión, incluso evocando facetas filosóficas como la ataraxia estoica, Wicky abordó diversos casos concretos de escritores del siglo XX, poniendo de relieve las diferentes estrategias de los autores para poder describir y comunicar su situación.

El coloquio fue clausurado por una mesa redonda sobre cuestiones generales. Ello concordó con la atmósfera de todo el encuentro, marcado por discusiones extensas y diálogos fructuosos entre los participantes, interesados en descubrir nuevos enfoques y corpus. En este sentido, se integraron en el coloquio lecturas de textos literarios por el actor José Lillo: de Pınar Selek, una socióloga y autora antimilita-

rista y feminista turca exiliada en Francia; de Dany Laferrière, autor haitiano inmigrado en Montreal; y de Pablo Neruda. En relación con este contacto directo respecto a la producción artística del y sobre el exilio, el CLE organizó además durante el semestre proyecciones cinematográficas para extender el diálogo también a un público más amplio: se mostraron y comentaron *Incendies* de Denis Villeneuve (película basada en la obra homónima de Wajdi Mouawad), *Nostalgia de la luz* (sobre Chile) de Patricio Guzmán, *Comme des lions de pierre à l'entrée de la nuit* (sobre las deportaciones del régimen militar griego) de Olivier Zuchuat y *Sudeuropa*, seguido de *The Interpreter* (sobre la cuestión de Lampedusa y el regreso obligado de los clandestinos) de Maria Iorio y Raphaël Cuomo. Las dos últimas proyecciones fueron hechas en presencia de los directores. Todo ello para aunar el diálogo sobre el tema tan complejo del exilio.

*Loreto Núñez*

## V CONGRESO INTERNACIONAL DE GEXEL: "EL EXILIO REPUBLICANO DE 1939. VIAJES Y RETORNOS"

Bellaterra, 27-29 de noviembre de 2013
Universitat Autònoma de Barcelona,
Facultad de Filosofía y Letras

El Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL), adscrito al Departamento de Filología Española de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y fundado en enero de 1993 por iniciativa de su actual director, el profesor Manuel Aznar Soler, ha cumplido en 2013 su vigésimo aniversario. Esta conmemoración ha coincidido, además, con la celebración del V Congreso Internacional del GEXEL, "El exilio republicano español de 1939. Viajes y retornos", celebrado en Barcelona del 27 al 29 de noviembre del 2013.

Como ha recordado Aznar Soler en la Inauguración, desde sus comienzos el GEXEL se ha distinguido por su esfuerzo en reconstruir un capítulo aún poco estudiado de la historia cultural y literaria de la España del siglo XX: su tradición democrática republicana y el exilio de 1939. Durante estos 20 años de actividad, el GEXEL ha llevado a cabo seis proyectos de investigación (entre los cuales cabe mencionar el del Diccionario bio-bibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano español de 1939), cinco congresos internacionales, numerosos simposios, jornadas y seminarios, y un fundamental trabajo editorial destinado a la publicación de narrativa, ensayos y estudios, teatro, etc., de y sobre el exilio de 1939, en colaboración tanto con la editorial Renacimiento, como con las revistas Laberintos y Migraciones y exilios. El GEXEL se ha integrado, además, a partir del 2002, en el Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica (CEFID) de la propia Universitat Autònoma de Barcelona y está representado en la Junta Directiva de la Asociación para el estudio de los Exilios y Migraciones Ibéricos (AEMIC).

Dada la amplitud de los temas tratados y el número de ponencias presentadas, nos limitamos a mostrar algunos de los hilos conductores desarrollados en este V Congreso Internacional.

Desde su salida de España, la mayoría de los exiliados tuvieron en mente la idea del regreso, pero sólo una parte minoritaria de ellos pudo hacerlo antes de la muerte de Franco. En muchos casos, fueron regresos temporales y, en muchos otros, imposibles o de "ficción literaria":

un fenómeno, entonces, cuya diversidad y complejidad –desde el punto de vista político, histórico, cultural y literario– constituye un tema clave para el estudio del exilio de 1939 y sus consecuencias.

El Congreso se articuló en torno a algunas líneas de investigación: los retornos de la segunda generación (imaginarios y reales), el "insilio" (término recién creado por Manuel Aznar Soler para explicar la compleja situación de quienes se quedaron en la España franquista), los retornos de ficción, poéticos y teatrales, los regresos reales y el papel de las revistas y de los epistolarios. Se ha dedicado una atención especial a las figuras de Max Aub y de Rafael Alberti.

En el Congreso, además de fructíferas sesiones de comunicaciones, se han presentado ponencias de reconocidos investigadores y expertos sobre el tema, como la conferencia inaugural de José Luis Abellán, dedicada a la figura de Manuel Andújar: fundador de la revista Las Españas, escritor y pensador español exiliado en México a partir de 1939 y que –utilizando las palabras del propio Abellán– "no volvió, sino que vino" a España en 1967, para luchar contra el franquismo y junto a la juventud española.

Una aportación interesante fue, también, la de Zoraida Carandell, quien ha propuesto una lectura de Rafael Alberti a partir de una fundamental distinción entre retornos literarios y regresos físicos, la cual ha constituido uno de los hilos conductores del Congreso.

Cabe destacar el acta de homenaje dedicada a Nigel Dennis, catedrático de literatura española en la Universidad de Saint Andrews (Reino Unido) e importante colaborador de GEXEL, ya que, además de ser una mesa de testimonios, estuvo dedicada a las figuras de tres exiliados cuyas obras fueron objeto privilegiado del estudio del hispanista: José Bergamín, Rafael Alberti y Ramón Gaya.

Merecen también una mención especial las sesiones dedicadas a los epistolarios y a la presentación de novedades editoriales, además del sentido homenaje a Carlos Blanco Aguinaga, quien sufrió él mismo el exilio, dedicó varios libros a la obra de Miguel de Unamuno y ejerció la docencia sobre literatura española en diversas universidades norteamericanas.

El Congreso se ha cerrado con la ponencia de James Valender, "La Revolución mexicana y la literatura del exilio español", quien ha trazado un puente entre España y México que constituye un elemento ineludible para quienes queremos dedicarnos a la difícil tarea de reconstruir una tesela imprescindible del complejo mosaico del exilio de 1939; constituida por los encuentros, y desencuentros, entre los exiliados y sus países de asilo.

*Elena Trapanese*

## CARTA DE PUERTO RICO: ACTIVIDADES ACADÉMICAS Y CULTURALES EN PUERTO RICO 2014

Puerto Rico, 2014

Hemos decidido llamar esta pequeña intervención que da cuenta de algunas actividades caribeñas "Carta de Puerto Rico" en honor a la sección que tuvo José Luis Cano –bien conocido por su dirección de *Ínsula*– en la revista *La Torre* de la Universidad de Puerto Rico (UPR). Aquel escribía "cartas" desde una lejana península, hoy nosotros desde una lejana ínsula caribeña.

El Caribe, por su diversidad étnica y cultural, ha sido portal de acogida de

distintos exilios, pero también su cuna. André Bretón, Gabriela Mistral, Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas, por mencionar algunos, han sido las figuras que llegaron al Caribe huyendo de la llamada crisis democrática. En un tempestivo mundo de entreguerras, éstos se las arreglaron para dejar un legado importante en la cultura de los países de acogida; por eso su obra sigue viva y palpitante.

Exiliado, también llega Pablo Casals a tierra materna en 1955. Y por este exilio llega a nosotros –a 75 años del fin de la Guerra Civil Española– el documental *Un poema en el exilio: «El Pesebre» de Pablo Casals y Joan Alavedra*, escrito y dirigido por Alba Gómez Escudero. La mañana del segundo día de abril del presente año se proyectó este documental en el histórico teatro de la Universidad de Puerto Rico, lugar donde hace medio siglo se presentó la pieza que será el hilo conductor de este logrado documental. Galardonada con el premio Ciudad de Reus 2012 a la Mejor Película Memorimage, *Un poema en el exilio* es un esfuerzo realizado por el talento de ambos lados del Atlántico: por las productoras El Cant dels Ocells y Soul Produccions en coproducción con Televisión Cataluña y soporte de Puerto Rico Film Commission e Ibermedia Program. Además, cuenta con la participación del Instituto Catalán de Empresas Culturales.

*Un poema en el exilio* es la historia de *El Pesebre*, un poema que trascendió el exilio, un poema que habla de la peripecia vital de dos hombres, una obra compartida que habla de la lucha de un pueblo deprimido pero esperanzado y deseoso de la trascendente paz. *El Pesebre* es un poema compuesto en 1934 por el periodista Joan Alavedra –quien fue secretario de la presidencia de la Generalitat de Cataluña en tiempo de Companys– para su hija luego de salir de prisión. Fue una de las pocas pertenencias que sobrevivieron al paso de la frontera hacia Francia tras estallar la Guerra Civil Española.

Tras parar en un campo de concentración, la familia Alavedra llega a París, donde se encuentra con un devastado y silenciado Casals. Este último propone a su amigo ir hasta Prades para estar más cerca de la frontera y desde ahí proporcionar ayuda a cientos de españoles –conocidas son las gestiones que realizó Casals con el Spanish Aid Refugee– que se vieron obligados a abandonar su país. Desde el largo exilio en Prades, Alavedra y Casals cultivarán una gran amistad y un fuerte sentimiento catalanista que los llevará a trabajar juntos por el sueño de una España democrática. Casals convierte en música el poema de su amigo, y esta composición se convertirá en su pieza más famosa con un mensaje de proyección universal: la paz. La composición de *El Pesebre*, comenzada en el exilio triste, en el exilio francés, será culminada en el exilio luminoso en Puerto Rico. De ahí, el oratorio se presentará en 38 ocasiones alrededor del mundo –desde México hasta Israel– como cruzada por la paz, como mensaje pacifista en el contexto de la Guerra Fría. Usando la batuta como espada, Casals aprovechará su proyección internacional y su obra musical como estandarte de los valores de la libertad y la democracia. Su compromiso político, su militancia desde la cultura en la defensa de estos valores, le llevará a foros internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, donde se presentó en 1958 con gran reconocimiento.

Debemos mencionar que este filme cuenta con la participación de la viuda del llamado Maestro, Marta Casals, la familia de Joan Alavedra, su hijo Maciá y su nieta Gemma Durand-Alavedra, los

músicos Montserrat Caballé y Lawrence Foster y un extenso bagaje documental tomado de más de veinte archivos de América y Europa. Llama la atención el epistolario inédito entre Casals y Alavedra y el impacto del exilio en la vida de los compañeros de Prades.

Música excelente, buena cinematografía, espléndida narración que mantiene al espectador interesado, este documental es una pieza de referencia para todos aquellos interesados en el exilio español. Al finalizar la proyección del mismo, se abrió paso a una conversación (moderado por el profesor Mario Roche) con la directora del mismo y con Néstor Salomón, director de audio del documental, en donde ambos reiteraron el compromiso político del cellista y de su vida y obra como encarnación de los valores libertarios de la II República. Este conmovedor documental fue presentado como especial navideño en la televisión catalana y aún está siendo presentado en festivales. Este verano será proyectado en Hungría.

Si el documental de Gómez Escudero nos revela a un artista comprometido políticamente con la paz, a un hombre solidario y humano, a un Casals con espíritu catalanista, a un alma añorante, a un hombre que condenará la figura de Franco hasta el final de su vida, su compañera Marta Casals –en actividad realizada el pasado 17 de febrero en la Fundación Luis Muñoz Marín, en el pueblo de Trujillo Alto– lo mostrará como pieza clave en la gestión de uno los proyectos sociales más importantes en el Puerto Rico de los años cincuenta: la Operación Serenidad. Las relaciones entre Casals y Luis Muñoz Marín (el primer gobernador puertorriqueño electo por el pueblo) son bastante conocidas. Alcanzado el desarrollo económico e industrial de Puerto Rico, el proyecto de Muñoz, Operación Manos a la Obra, necesitaba adquirir dimensiones espirituales. Según Muñoz, el pueblo había alcanzado mayoría de edad para defenderse económicamente; ahora debía dotársele de humanidad mediante la cultura, o mejor, a través de la democratización de la cultura. Casals, quien compartía este sueño con el gobernador, se convirtió en la figura que impulsaría dicho proyecto a través de la fundación del mundialmente reconocido Festival Casals, la fundación de una orquesta sinfónica nacional y un conservatorio de música. La viuda de Casals amenizó la actividad contando al público anécdotas del inolvidable músico y sus relaciones con el gobernante boricua, e incluso sobre la reunión de Casals con el presidente John F. Kennedy en la Casa Blanca.

Otro exiliado fue Ramón Emeterio Betances. Como Casals, como Alavedra, como los republicanos españoles, tuvo que pagar un alto precio por sus ideales. Autor intelectual del fallido Grito de Lares, que proclamaba la República de Puerto Rico; abolicionista, liberal y masón, Betances fue un pensador heterodoxo. Su ideal independentista le costó la expulsión de su tierra por parte del régimen colonial español. Sin embargo, en París, meridiano intelectual, encontrará territorio fecundo para continuar la práctica médica, sus labores diplomáticas en defensa de las libertades ciudadanas y para desahogarse como periodista y escritor de cuentos y novelas. El "último libertador de América", según lo llama el especialista francés Paul Estrade, tuvo una vida política intensa y comprometida. Esta vida fue plasmada por el director y productor independiente Tito Román Rivera en el documental *El antillano*, proyecto filmado en Puerto Rico, Francia, Cuba y La Española.

A los 187 años del nacimiento de Betances, el Teatro de la Universidad de Puerto Rico (UPR) abre sus puertas para regalar al pueblo la reivindicación de la figura del proscrito «Padre de la Patria Puertorriqueña». El estreno de esta producción la noche del pasado lunes 7 de abril es la culminación de una labor de documentación y de proceso creativo iniciado en el 2010. Elocuentes son los esfuerzos del director del documental al intentar mostrarnos –como nunca antes se había hecho– la vida, obra y legado de este prócer antillano, desconocido pero a la altura de otros pensadores de la región como fueron José Martí y Eugenio María de Hostos.

Una de las virtudes del documental es su llaneza expositiva y su arte animado, que hacen de este un material atractivo para introducir la figura de Betances a jóvenes o a personas que no están familiarizadas con la vida del revolucionario galeno. Cruciales son las intervenciones del Dr. Félix Ojeda Reyes, investigador académico del Instituto de Estudios del Caribe, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales de la UPR, y del Dr. Paul Estrade, profesor emérito de la Universidad de París VIII, ambos especialistas en la obra betancina.

A través del documental podemos observar que, más allá de exponer la vida del pensador puertorriqueño al espectador, el director intenta llevarnos una denuncia política en el mismo, siendo ese uno de los aspectos más interesantes del documental. Román se vale de entrevistas a ciudadanos comunes en las calles francesas, haitianas, estadounidenses, dominicanas y cubanas, con quienes realiza un pequeño experimento. Los entrevistados son preguntados por las figuras históricas trascendentales en la historia de sus países, obteniendo respuestas bastante coloridas y acertadas de los líderes nacionales. No obstante, en Puerto Rico las respuestas son estériles. De esta manera, Román demuestra que el conocimiento y la memoria histórica de un pueblo son herramientas políticas de doble filo; en el caso de Puerto Rico, el silencio ha sido responsable de prolongar un estatus político colonial (si olvidamos el eufemismo de Estado Libre Asociado). Una bienvenida musical, mensajes de Tito Román y de Félix Ojeda Reyes precedieron a esta pieza comprometida que lleva un mensaje político en un lugar tan emblemático.

Estos actos coinciden con la celebración del Centenario de la poetisa caribeña Julia de Burgos, famosa por el poema *Río Grande de Loíza* y quien a finales de la década del treinta del siglo pasado, plasmó su consternación por las brutalidades de la Guerra Civil Española en varios poemas. Interesantes cartas, escritos, libros y artículos sobre el particular han sido expuestos en la Sala-Archivo Zenobia y Juan Ramón Jiménez de la Universidad de Puerto Rico bajo el título *Julia de Burgos y su poesía: Presencia viva en Juan Ramón Jiménez y en nuestros poetas*.

*Iliaris Avilés Ortiz*

## I ENCUENTRO INTERNACIONAL *IDEAS QUE CRUZAN EL ATLÁNTICO: LA CREACIÓN DEL ESPACIO INTELECTUAL HISPANOAMERICANO*

Madrid, Facultad de Filosofía UCM – 3, 4 y 5 de febrero de 2014

En el marco que supone el proyecto de investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico* (www.saavedrafajardo.org), en su cuarta

andadura, tuvo lugar la celebración del I Encuentro Internacional *Ideas que cruzan el Atlántico: La creación del espacio intelectual hispanoamericano*, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, durante los días 3, 4 y 5 de febrero de 2014. El Encuentro se articuló en torno a cinco mesas que detallaremos a continuación.

Para inaugurar el acto, el Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, el doctor Rafael V. Orden, tomó la palabra, agradeciendo no sólo la presencia de los ponentes, sino particularmente el ahínco del profesor de dicha universidad José Luis Villacañas, alma mater del proyecto; a continuación, el propio José Luis Villacañas intervino para realizar los agradecimientos oportunos y marcar las líneas que se seguirían durante las jornadas siguientes. La mecánica fue similar en todas ellas: primero, el desarrollo de las ponencias determinadas en el programa; a continuación, debates sobre las mismas y puesta en relación con los temas trabajados por los distintos especialistas que acudieron durante todo el Encuentro; y, finalmente, una breve recapitulación de cada una de las mesas.

La primera mesa (3 de febrero por la mañana) llevó por título *Humanismo y utopía*. En el desarrollo de la misma tomaron la palabra los siguientes ponentes: Juan Manuel Forte, profesor de la Universidad Complutense, con su ponencia *Ginés de Sepúlveda: la guerra de conquista conforme al derecho natural y canónico*; Guillermo García Ureña, de la Texas A&M University (EEUU), que desarrolló su texto *Reductio. Utopía y ciudad en la colonización española*; y Federico Ocaña Guzmán, también de la Universidad Complutense, que abordó *La utopía del retorno como problema: Luis de León ante la cuestión americana*. Tras una pausa, la sesión se reanudó a las doce del mediodía con dos nuevas ponencias: la primera, dictada por Laila Yousef, de la Universidad Complutense, tuvo por título *Frontera y colonia en el Derecho internacional schmittiano: el papel vertebrador del Nuevo Mundo para la soberanía del* ius publicum *europeo*; la segunda, impartida por Pedro García Guirao, fue sobre *La revolución empieza por la educación. México y la Escuela Moderna de Francisco Ferrer i Guardia*.

Tras el descanso para el almuerzo se abrió la segunda mesa de la primera jornada: *Ilustración, liberalismo y republicanismo*. En el transcurso de la misma, nuevamente dividida en dos sesiones por medio de una pausa, intervinieron antes del descanso Susana Villavicencio (*Argirópolis: la conversión utópica de la república en Sudamérica*), Lisímaco Parra (*La recepción neogranadina de Bentham*) y Carlos Herrera (*Léon Duguit en Argentina: sociabilidad y política en la recepción de una teoría jurídica*). Tras la interrupción, una única ponencia: la de Javier López Alós, que expuso sus tesis sobre *México y el antiliberalismo europeo: el caso del Nuevo vocabulario filosófico-democrático de Thjulen*. Con ello terminó el primer día del Encuentro.

La segunda jornada del Encuentro (4 de febrero) se inauguró con la tercera mesa del mismo, *El ensayismo en Iberoamérica*. El encargado de abrirla fue el profesor de la Universidad Complutense Antonio Miguel López Molina, que habló sobre *José Gaos, discípulo e intérprete de Ortega y Gasset*. A continuación tuvo lugar la ponencia de Antonio Rivera, de la misma universidad, *La revolución mexicana en Araquistáin y la prensa española de izquierdas*, seguida de *Socialismo e indigenismo en el pensamiento de Mariá-*

*tegui*, donde César Ruiz Sanjuán, igualmente profesor de la Universidad Complutense de Madrid, habló sobre el autor peruano. Tras una breve pausa de descanso tuvieron lugar las intervenciones del brasileño Luciano Vorpagel, que dictó su ponencia *Utopía y Hombre Americano: en busca del sujeto histórico*, y del mexicano Ángel Octavio Álvarez Solís, que tituló su intervención *La muerte del centauro. Teoría y crítica del ensayismo mexicano*. Tras un encendido debate en que apareció la figura de Hegel como trasfondo se cerró la sesión matinal.

La tarde del segundo día del Encuentro sirvió para desarrollar la cuarta mesa del mismo: *Infrapolítica y populismo*. En ella intervinieron Carolina Bruna, con el texto *El sujeto frente a la política. Apuntes sobre la idea de individualidad en Jorge Millas*; Alberto Moreiras, de la Texas A&M University (EEUU), con la ponencia *Infrapolítica y la cuestión del cinismo. La obra de Horacio Castellanos Moya*; Ana Carrasco Conde, de la Universidad Complutense de Madrid, que realizó una ponencia con apoyo en imágenes titulada *Poder y territorio: el caso 'Brasilia'*; y, finalmente, Patricia Ledesma, que, a raíz de ciertos cuadros de Zuloaga, expuso su ponencia *Manuel Gálvez con Toledo al fondo. España como utopía crítica y hogar de las almas bellas*. Tras el debate que siguió se dio por terminada la segunda jornada.

El último día del Encuentro (5 de febrero) sólo tuvo intervenciones por la mañana en la mesa denominada *Postcolonialidad*. En primer lugar tomó la palabra Alexandra Ortiz Wallner, procedente de la Frei Universität de Berlín, que habló especialmente de la obra de Roberto Bolaño en su ponencia *Aportes al estudio de los procesos de transferencia y traducción en el sur global: América Latina e India*. A continuación, el ya mencionado José Luis Villacañas, de la Universidad Complutense de Madrid, expuso su ponencia *Medina Echavarría: la recepción de Max Weber en el final de la Guerra Fría*. En tercer lugar tomó la palabra Daniel Abraldes, que habló sobre *El resurgir agrario del antiperonismo. Cuestiones de hegemonía en el 'conflicto del campo' en el año 2008*; y, para cerrar el congreso, tuvo lugar la ponencia del profesor de la Universidad Complutense Rodrigo Castro Orellana, que impartió su ponencia denominada *Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Mignolo*.

Como no podía ser de otro modo, al término de cada mesa y de cada jornada se produjeron debates enriquecedores que permitieron ampliar las miras de los participantes en el Encuentro, habida cuenta de la formación multidisciplinar de los distintos ponentes que aquí hemos enumerado. Además de agradecer a los ponentes, moderadores y asistentes su presencia en el mismo, el Encuentro finalizó con una llamada a todos a una segunda edición del evento que tendrá lugar en la misma Universidad Complutense durante el mes de septiembre del año 2014.

*Rodolfo Gutiérrez Simón*

## II SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE PENSAMIENTO POLÍTICO DEL EXILIO ESPAÑOL DE 1939. MARXISMO, SOCIALISMO Y ANARQUISMO

Madrid, 20 y 21 de febrero de 2014

Los días 20 y 21 de febrero de 2014 tuvo lugar en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC este segundo

simposio adscrito al proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), del que es Investigador Principal Antolín Sánchez Cuervo. Si el primero de estos simposios, celebrado el verano pasado, había estado dedicado a "los otros liberales" (es decir, al pensamiento liberal del exilio), en esta ocasión se centró en diversos aspectos, debates y autores del pensamiento marxista, socialista y anarquista. A este último, ejemplificado en la desconocida personalidad intelectual de Marín Civera, su "posibilismo anarquista" y su "búsqueda de una economía política para el hombre real", estuvo dedicada la conferencia inaugural, a cargo de Ricardo Tejada (Université du Maine). Siguieron la ponencia de Antonio García Santesmases (UNED) sobre diversos materiales epistolares de Fernando de los Ríos, Luis Araquistáin e Indalecio Prieto de los años cuarenta a propósito de "la esperanza fallida de acabar con la dictadura de Franco", y la de Mari Paz Balibrea (University of London) sobre *El pensamiento español* de Luis Araquistáin. La primera jornada del simposio se completó con la ponencia de Sergio Sevilla "La etapa marxista de Juan D. García Bacca". La jornada del día 21 se abría con una conferencia de Manuel Aznar (Universitat Autònoma de Barcelona) sobre la trayectoria literaria, histórica y política de Max Aub, dando paso seguidamente a una mesa redonda sobre el marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez, cuya obra sigue siendo casi desconocida en España pese a su relevancia y a las múltiples ediciones de su *Ética*. En dicha mesa, con la que se cerró el simposio, intervinieron Pedro Ribas (Universidad Autónoma de Madrid), Reyes Mate (Instituto de Filosofía-CSIC) y los ya mencionados Manuel Aznar y Sergio Sevilla, ofreciendo diversas perspectivas de su pensamiento y su trayectoria intelectual, no exentas de debate y de notas críticas.

*Carlos Agüero Iglesia*

## III SIMPOSIO INTERNACIONAL IBN ARABI DE MURCIA: LA RAZÓN INSPIRADA Y EL CAMINO DEL CORAZÓN. HOMENAJE A MARÍA ZAMBRANO

Murcia del 7 al 9 de marzo, 2014

"El tiempo pone cada cosa en su lugar", así me decía María Zambrano cuando comentábamos los olvidos de la frágil memoria del presente. Este simposio celebrado en Murcia ha sido un hito en la historia de la filosofía española, donde se ha puesto de manifiesto la riqueza de nuestra tradición filosófica sumergida que, a través de los siglos, va consiguiendo aflorar.

Se inauguró el simposio con varias noticias importantes para el mundo de la filosofía en lenguas latinas, a las que a continuación nos referiremos. Los encargados de presidir la apertura del III Simposio fueron el Concejal de Cultura del Ayuntamiento de Murcia, Rafael Carrasco, el director del IBAFF, Jesús de la Peña y el Presidente de la Muhyiddin Ibn Arabi Society-Latina (MIAS-Latina), Pablo Beneito.

La primera noticia fue la presentación de la nueva colección de pensamiento *Dragomán*, que se abre con un libro de Carmen Piñas, *La esperanza habitada: filosofía antigua y conciencia hermética*. Esta colección de MIAS-Latina, asocia-

da con la editorial Librería Diego Marín y dirigida por Pablo Beneito y Francisco Martínez Albarracín, nace con un espíritu abierto a trabajos no sólo relacionados con Ibn Arabi, sino también con su estela de influencia y con otras filosofías con las que el sufismo pueda tener afinidad. La MIAS-Latina, de quien depende esta colección, invita a filósofos, traductores y otros estudiosos a enviarles sus proyectos. *Dragomán* cubrirá así una laguna al ofrecer a los lectores en lenguas latinas, entre otras cosas, obras que ahora sólo se encuentran en otros idiomas y, aunque esto ya se comentó en los pasillos, quizás sirva también para promover la re-edición de obras fundamentales, por ejemplo de Asín Palacios, en otras editoriales.

Otra de las novedades fue la aparición del primer número de la revista de estudios sobre Ibn Arabi: *El azufre rojo*. Dirigida por Pablo Beneito, cuenta con un comité editorial en el que están presentes profesores y especialistas de diferentes universidades nacionales e internacionales. Cuenta también con el asesoramiento de Jane Clark y Stephen Hirtenstein, de la MIAS en Reino Unido, y de Suad Hakim, de la Universidad Libanesa de Beirut. Al igual que la Colección *Dragomán*, la revista *El azufre rojo* nace con el ánimo de ofrecer sus páginas a artículos y traducciones en lenguas latinas relacionados con Ibn Arabi y otras tradiciones que confluyan con su pensamiento y su poesía. Para presentar proyectos, pueden contactar con los coordinadores a través del correo miaslatina@ibnarabisociety.es

Se invitó también a todos los presentes a colaborar con la próxima edición del simposio en el año 2015, año en que se celebrará el 850 aniversario del nacimiento de Ibn Arabi. Este simposio contará, como en todas las anteriores ocasiones, con el apoyo del Ayuntamiento de Murcia, del Festival Internacional de Cine de Murcia IBAFF, y con el de las sociedades MIAS de Oxford, Berkeley y, por supuesto, con MIAS-Latina, con sede en Murcia en el Centro Cultural Puertas de Castilla, que es la que organiza y coordina.

En cada edición del simposio se otorgan dos premios: uno es el *Taryumán* en reconocimiento a la obra académica de difusión del pensamiento de Ibn Arabi, que este año ha recaído en James Wiston Morris (EEUU) por su labor de traducción y estudio de la obra del pensador murciano. El otro es el premio *Barzaj* que se otorga cada año a un artista cuya obra se haya inspirado en Ibn Arabi, y que este año ha sido para el cineasta Nacer Khemir por su documental-ficción *En busca de Muhyiddin* (2013).

Durante el Simposio pudimos escuchar conferencias con perspectivas muy sugerentes que nos propusieron acercarnos a Ibn Arabi desde el cine (Antoni Gonzalo Carbó y James W. Morris) o la psicología (Marcos Fleury), como también observar las influencias o confluencias del sufismo en Jacob Böhme (Francisco Martínez), en Zambrano (Jesús Moreno, Verónica García, Agustín Andreu) y en otros autores. Pueden ver el programa y los resúmenes de las ponencias en la página de MIAS-Latina: www.ibnarabisociety.es.

Como destacaron los organizadores en la clausura de este III Simposio, cada año aumentan la participación, el nivel y la expectación. Nació como un acto paralelo a la sombra del festival de cine *Ibaff*, pero ha ido cobrando entidad propia y el próximo año se espera seguir en crecimiento exponencial con nuevas colaboraciones y más asistentes. Este Simposio anual es una buena ocasión para ampliar

el horizonte de la filosofía hispana, disfrutar de la ciudad de Murcia a las puertas de la primavera y dejarnos guiar por *Las rutas de Ibn Arabi*.

*Rosa Mascarell Dauder*

## II CONGRESO IBEROAMERICANO LEIBNIZ "300 AÑOS DE LA *MONADOLOGÍA*»

Granada, 3-5 de abril de 2014

La Red Iberoamericana Leibniz convocó para los pasados 3, 4 y 5 de abril la celebración del "II Congreso Iberoamericano Leibniz" (www.leibniz.es/congresoiberoamericanoleibniz.htm). Se daba continuidad a un camino que se inició oficialmente con la celebración del "I Congreso Iberoamericano Leibniz" en San José (Costa Rica) el año 2012. La Red Iberoamericana Leibniz (www.leibniz.es/auipprincipal.htm) es una asociación científica cuyo objetivo principal es reunir y coordinar a los investigadores de la obra de Leibniz de habla española y portuguesa con el fin de potenciar sus esfuerzos y dar visibilidad a sus resultados en el ámbito internacional. Para ello, organiza actividades diversas en todos los países en los que la Red cuenta con miembros, tanto en Europa como en América. Entre estas actividades destaca la celebración de congresos internacionales, publicaciones conjuntas y los trabajos de recopilación y digitalización de publicaciones científicas de y sobre Leibniz en el proyecto "Biblioteca Hispánica Leibniz" (www.bibliotecahispanicaleibniz.es), cuyo objetivo es reconstruir la tradición hispano-portuguesa y latino-americana de investigación, interpretación y edición de la obra de Leibniz desde 1878, año en el que Patricio de Azcárate publicó sus "Obras de Leibniz" en 5 volúmenes.

Tras el éxito de su primera edición, la llamada para participar en este "II Congreso Iberoamericano Leibniz" tuvo una magnífica respuesta por parte del público académico. El objetivo era reunir a la comunidad internacional leibniziana a propósito del 300 aniversario de la redacción de la "Monadología". En Granada se dieron cita unos 200 investigadores venidos de 25 países de Europa, América y Asia. El comité organizador, integrado por el equipo Leibniz de Granada y coordinado por el catedrático de filosofía de la Universidad de Granada Juan Antonio Nicolás, consiguió gestionar eficazmente todos los recursos necesarios para que tanto a nivel científico como personal y organizativo todos los participantes pudieran aprovechar al máximo los tres días. Las numerosas muestras públicas de agradecido reconocimiento, especialmente de los presidentes de las diversas Sociedades Leibniz de distintos países, dieron buena cuenta del éxito del evento.

La conferencia inaugural corrió a cargo del profesor Oscar Esquisabel de la Universidad de la Plata (Argentina), con título: "Las categorías aristotélicas y la 'lógica general' de Leibniz", y cerró el congreso la conferencia "Monads, Mussels and Mountains. Leibnizian Natural Philosophy interpreted by Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733)" impartida por Michael Kempe, director del Leibniz-Forschungsstelle en el Leibniz-Archiv de Hannover.

El "II Congreso Iberoamericano Leibniz" contó con 56 mesas de ponentes (de las cuales quince fueron ponencias individuales) distribuidas en once secciones temáticas: "Monadología", "Re-

cepción de Aristóteles por Leibniz", "Recepción de Leibniz en la Hermenéutica y la Fenomenología", "Leibniz y la Ilustración alemana", "Corporalidad y Filosofía natural", "Lógica y lenguaje", "Dinámica, matemática y geometría", "Teoría del conocimiento", "Ética y política", "Teología y monadología" y "Recepción histórica de Leibniz". Entre estas secciones hay que destacar, primero, la dedicada a la Monadología, cuyas diez mesas fueron organizadas para cubrir el estudio de cada uno de los parágrafos y temas de la obra. Dentro del estado actual de la investigación sobre el pensamiento de Leibniz fueron de especial relevancia las mesas dedicadas al estudio de la corporalidad y la filosofía natural, así como de la psicología, campos en los que hay que destacar la gran contribución que están haciendo a nivel internacional los investigadores portugueses. Las secciones dedicadas a la recepción histórica contaron con la participación de grandes especialistas en otros autores, desde Aristóteles a Heidegger o Deleuze pasando por Kant, Baumgarten, Bergson o Tarde, contribuyendo a enriquecer el debate y aportar nuevas líneas de investigación al mundo académico leibniziano. Entre estas mesas hay que destacar también las que se ocuparon de la recepción de Leibniz en el pensamiento español, no sólo en lo que se refiere a Ortega y Gasset, que cuenta ya con una trayectoria de estudio, sino a otros autores como Gaos, Morente o Jaime Balmes.

Con ocasión del motivo por el cual se celebraba el congreso, los 300 años de la redacción de la *Monadología*, se preparó una exposición sobre las diversas traducciones y ediciones que se han realizado en el ámbito español, portugués e iberoamericano. Como se sabe, en el año 1714 Leibniz escribe en francés la *Monadología* encontrándose en Viena. En 1720 se publicó la traducción alemana de H. Köhler y en 1721 la traducción al latín publicada en los *Acta Eruditorum*. Hay que esperar hasta 1840 para encontrar la primera edición del texto en su idioma original, el francés, que publicó J.E. Erdmann. Pocos años después se publicaría una traducción al italiano (1856), otra al inglés (1867) y la española (1877) que incluyera Patricio de Azcárate en su edición de "Obras de Leibniz". A la edición de Azcárate le siguieron otras nueve traducciones al español: A. Zozaya (1882), M. García Morente (Calpe, 1919), V. P. Quintero (Losada, 1939), M. Fuentes Benot (Aguilar, 1957), J. Velarde (Pentalfa, 1981), E. de Olaso (Charcas, 1982), H. Arnau y P. Montaner (Alhambra, 1986), V. Naughton (Quadrata, 2005) y la traducción de M. J. Soto Bruna publicada en el vol. 2 de la edición de las *Obras Filosóficas y Científicas* (Comares, 2009). Destacar también las traducciones de M. Aurrekoetxea al euskera (Kriselu, 1989) y la de S. Turró al catalán (Casa del Mestre, 1994). En el idioma portugués encontramos editadas ocho traducciones diferentes, desde la primera de A. Novais Machado (Casa do Castelo, 1947), pasando por las de A. Borges Coelho (Livros Horizonte, 1969) o la de M. de Souza y L.J. Baraúna (Sao Paulo: Abril Cultural, 1974), hasta la última de L. Barreto publicada en Brasil (Hedra, 2009). Todas estas ediciones de las diversas traducciones al español, portugués, catalán y euskera estuvieron expuestas los tres días que duró el congreso. Los organizadores prepararon además para la exposición un novedoso estudio comparativo de estas ediciones en relación con la edición de los originales y las diversas traducciones en otros idiomas a los que la obra de Leibniz se ha vertido, desde el alemán hasta el japonés o el chino.

Otra innovadora iniciativa que tuvo buena acogida entre los participantes fue el espacio que habilitó la organización para la presentación de libros en formato póster. La idea propició que pudieran presentarse una gran cantidad de novedades editoriales, entre ellas la edición del volumen quinto de las *Obras filosóficas y científicas* de G.W. Leibniz dedicado a la *Lengua universal, característica y lógica* y preparado por Julián Velarde y Leticia Cabañas (Comares, 2013). Con éste son ya seis los volúmenes publicados por el Proyecto "Leibniz en español" (www.leibniz.es) en su edición de las *Obras de Leibniz* en veinte volúmenes actualmente en proceso de realización. Para final de año se espera la publicación del volumen dedicado a las matemáticas que ha preparado Mary Sol de Mora.

El segundo día del congreso tuvo lugar la Asamblea de la Red Iberoamericana Leibniz. En ella se informó de las diversas actividades organizadas por la Red en sus primeros años de existencia y se aprobó provisionalmente una "Normativa de Régimen Interno". La Red Iberoamericana Leibniz continúa de este modo con su proceso de consolidación y extensión que, entre otros aspectos, incluye ya a 170 miembros de 21 países diferentes.

El tercer día del "II Congreso Iberoamericano Leibniz" se presentaron diversos proyectos de digitalización de recursos científicos relacionados con la obra de Leibniz, entre ellos, el que se lleva a cabo en la Universidad de Granada en el marco de la "Biblioteca Hispánica Leibniz", coordinado por Juan Antonio Nicolás, que ha recopilado en su base de datos unas 1500 publicaciones; y también el dirigido por Heinrich Schepers en la Leibniz-Forschungsstelle de Münster, que permite la búsqueda automática de términos filosóficos relevantes y su contexto textual en algunas de las principales ediciones de obras de Leibniz (Dutens, Gerhardt, Couturat, Grua...). Las posibilidades y resultados de ambos proyectos se pusieron a disposición de la comunidad internacional.

Como despedida del "II Congreso Iberoamericano Leibniz" se ofreció una copa de clausura en el Carmen de la Victoria, donde los participantes en el congreso disfrutaron de unas espectaculares vistas a la Alhambra.

La "Red Iberoamericana Leibniz" agradece su participación a todos los ponentes, responsables directos del éxito del evento, e invita a todos ellos, junto al resto de los investigadores interesados, a reunirse nuevamente con ocasión del "III Congreso Iberoamericano Leibniz" que se celebrará en Salvador de Bahía (Brasil) en el año 2017.

*Miguel Escribano Cabeza*

## XVII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA FILOSOFAR EN MÉXICO EN EL SIGLO XXI: ADVERSIDAD Y NOVEDAD DE LA ÉPOCA

Asociación Filosófica de México,
Morelia, 7 al 11 de abril de 2014

En la ciudad que acogió a María Zambrano allá por un mes de abril pero de 1939 tras haberse visto obligada a abandonar España y con el recuerdo de la placa puesta en su recuerdo en la parte alta del patio central del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, ha tenido lugar el Congreso de la Asociación Mexicana de Filosofía durante los días ahora sí del presente mes de abril de 2014.

Difícil, más bien imposible, dar cuenta de un congreso de esta magnitud, del que han formado parte alrededor de mil doscientas personas distribuidas en unos cincuenta coloquios que han cubierto la enorme heterogeneidad de temas, autores y líneas que cultiva en la actualidad la filosofía. Con seguridad, todos ellos han dispuesto de su espacio de reflexión, exposición y debate: temas históricos desde la antigüedad hasta nuestros días, la epistemología, la ética y sus múltiples relaciones con las cuestiones de nuestro tiempo, la política, la educación, la estética, la relación de la filosofía con campos afines como la ciencia y la literatura; lógicamente no se han olvidado las orientaciones más cultivadas hoy por los filósofos: desde la hermenéutica a la interculturalidad, cuestión ésta que abordada en México adquiere especial relevancia, así como la relevancia sobre los derechos humanos, las minorías, culturas indígenas… un mosaico enorme que difícilmente el filósofo encontrará en otra parte del mundo y que hace ver la vigencia, necesidad y, también, la fragilidad de la filosofía en nuestros días, acosada por discursos de compromiso y sin compromiso alguno como el que es obligado exigir al discurso filosófico, basado en la argumentación y la voluntad de verdad.

De estos coloquios formaron parte los organizados por los profesores de la UNAM, Carmen Rovira, el dedicado a Filosofía mexicana; y Ambrosio Velasco el que versó sobre Filosofía Iberoamericana. Junto a ellos el impulsado por jóvenes investigadores bajo la dirección de Rogelio Alonso Laguna bajo el título Pensar en español. Los tres componen una unidad en torno, principalmente, al estudio de las tradiciones de lengua española sin renunciar al que producen los dos países de lengua portuguesa.

Desde hace ya bastantes ediciones estos magnos congresos mexicanos muestran su sensibilidad por los estudios que hace ya décadas impulsara Carmen Rovira, discípula de José Gaos, reafirmados por Ambrosio Velasco, quien desde los años de dirección de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM contribuyó con justicia a dar relevancia a la figura de la profesora Rovira y mayor consistencia institucional a la investigación sobre la tradición mexicana. Hoy se han hecho un hueco bien reconocible. Los amigos mexicanos tienen la amabilidad de invitar a colegas españoles a participar en la presentación de líneas de investigación concomitantes produciendo así un enriquecimiento recíproco. En la presente edición, además del grupo de profesores de la Universidad Autónoma de Madrid que impulsaron hace ya seis años el Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano y de Antolín Sánchez Cuervo, del CSIC, se ha contado con Andrés Kozel, quien ha traído los ecos del pensamiento argentino. Asimismo se había invitado a Pedro Calafate, director del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, quien no pudo asistir por razones de última hora. La apertura de miras da cuenta de la dimensión que se desea que tengan estos coloquios que desde el estudio de tradiciones nacionales se están abriendo a un horizonte de relaciones internacionales más amplio que el hasta ahora mantenido.

De esta manera, a lo largo de los cinco días se simultanearon las mesas de estos coloquios que han servido para ofrecer una aproximación actualizada del estado de investigación de cada grupo así como de los caminos que están llamados a recorrer juntos. Los proyectos de largo recorrido que la doctora Ro-

vira desarrolla sobre los jesuitas criollos tanto como, junto al Doctor Velasco, la profundización en las doctrinas de la Escuela de Salamanca y su vertiente mexicana en la figura de Alonso de la Veracruz han ocupado un lugar relevante a lo largo de cinco días. Asimismo cada vez son más relevantes los estudios sobre los pensadores liberales mexicanos del siglo XIX tras la independencia, así como los pensadores del siglo XX. En esta ocasión la figura de José Vasconcelos propició un debate intenso y bien significativo.

Nunca faltan, más bien lo contrario, en los encuentros mexicanos, aproximaciones con la filosofía española y, desde luego, más concretamente con las figuras del exilio por ser éstas clave en el marco de relaciones en que se desarrollan las relaciones filosóficas de ambos países. Figuras de nuestro siglo XIX vinculadas al regeneracionismo compartieron espacio con las más consagradas del XX, Unamuno, Ortega, Gaos, Nicol, Ferrater Mora, Enrique de Rivas y María Zambrano, y no faltaron referencias a contemporáneos como Fernández Buey, filósofo que ha desempeñado casi toda su vida en Cataluña, recientemente fallecido.

Este encuentro entre filósofos españoles y mexicanos, enriquecido con la referencia al argentino Ezequiel Martínez Estrada, expuesta por el profesor Kózel, como indicábamos anteriormente, y la que no se pudo realizar con la filosofía portuguesa por causas puramente personales, quiere marcar un nuevo paso en los estudios de filosofía iberoamericana llevados a cabo, cada vez de manera más internacional, por investigadores de la comunidad de hispanoparlantes y hablantes de lengua portuguesa que nos sirva para tener una más clara visión de lo que han significado estas tradiciones de la península ibérica y del continente americano. Confiamos mucho en el nuevo tiempo abierto por este congreso, y de él deberán salir grupos que apuesten por esta línea y ofrezcan resultados que ayuden a nuestras comunidades filosóficas a conocerse mejor y a ofrecer propuestas de entendimiento y cooperación.

El Congreso tuvo un colofón solemne con la sesión homenaje al filósofo mexicano Luis Villoro, fallecido el pasado mes de marzo. Fue realmente emocionante escuchar testimonios de personas próximas a la persona que todo filósofo es, junto a estudios de colegas que le han conocido, que han convivido con él y seguido en su aventura del pensar, desde las tareas más canónicas a aquellas a las que ningún mexicano puede escapar y que están vinculadas a las comunidades indígenas, en el caso de Villoro lo fue la comunidad chapatista con la que estuvo hondamente comprometido.

Recibieron la medalla de Alonso de la Veracruz el Dr. León Portilla, cuyo reconocimiento en México por sus estudios de antropología Nahuatl es compartido por la comunidad académica; así como el Dr. Labastida, persona de múltiples registros en el mundo filosófico y editorial quien cerró la sesión con un discurso titulado "Pensar en español".

Clausuró el congreso el Rector de la Universidad Michoacana, institución que ha hecho un gran esfuerzo por superar las dificultades que se presentaron en los tres últimos días y que apenas se notaron en el transcurrir del congreso gracias al esfuerzo del comité organizador y de los estudiantes de todos los niveles que pusieron generosidad y esfuerzo al servicio de esta noble causa.

*José Luis Mora*

## XXV ENCUENTRO DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA

Salamanca, 7-9 de mayo de 2014

«No se puede ser ingenioso, incluso es imposible razonar ingeniosamente sobre la historia, sin sentido estético».
Hegel, Schelling y Hörderlin (1796)

Desde la celebración del primer encuentro de la Sociedad Castello-Leonesa de Filosofía [SCLF] en 1985, se han tratado muchos de los temas y problemas fundamentales, y también a muchos de los autores centrales de la filosofía y el pensamiento. Este año 2014 se ha celebrado el XXV Encuentro, los días 7, 8 y 9 de mayo, bajo el título *La filosofía y el arte*. La Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca han sido las sedes de este evento, que ha congregado a especialistas y asistentes de diversos lugares de la geografía española. Sin duda, la calidad de las contribuciones presentadas, así como el nivel de los debates y discusiones en torno de cada una de ellas, es un hecho sobresaliente entre los eventos académicos que tienen por tema la reflexión filosófica sobre las artes –que ya de por sí es marginal–, por lo que las futuras actas de este encuentro sin duda enriquecerán de manera sustantiva la contribución hispana a esta área de investigación.

El Encuentro ha sido organizado y dirigido por la Profesora Doctora María del Carmen Paredes Martín, Catedrática de Metafísica y Teoría del Conocimiento del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca, y Presidenta de la SCLF. La forma en que se ha desarrollado ha dejado patente varias cosas. Una de ellas es que deliberadamente no ha querido ser un Encuentro de estética o de filosofía del arte, sino sobre las relaciones e interacciones entre la filosofía y el arte. De haber sido un evento al uso muy seguramente se habría cumplido lo afirmado por Hegel, Schelling y Hörderlin, en su *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796), esto es, que «los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos ortodoxos». Este encuentro no ha querido caer en eso; al contrario, bajo la consigna proclamada por el trío de Tübingen de que «el filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta», el Encuentro ha tenido como propósito hacer ver cómo el arte abre el pensamiento y a su vez encuentra en la filosofía su configuración intelectual. Esto se cumplió con creces.

Además de los trabajos presentados, que reseñaremos a continuación, se presentó el volumen Nº 20 de las Actas de los Encuentros de la SCLF, el cual tiene por título *Técnica y verdad*, y contiene en su Parte I las contribuciones de Eduardo Bello, Laura Benítez, Pedro Cerezo, Ana Cuevas, Manuel Jiménez, Ramón Queraltó, Diego Sánchez Meca y Vicente Sanfélix. En su Parte II se recogen las de P. García Castillo, J. Muguerza, Mª. Del Carmen Paredes Martín, A. Pintor Ramos, J. de Salas, L. Valdés-Villanueva y L. P. Wessell. Este volumen reúne los contenidos de los Encuentros de 2009 y 2011.

Como es habitual en estos Encuentros, cada una de las ponencias contó con el tiempo suficiente para exponer el tema tratado y para posteriormente desarrollar un coloquio entre los asistentes, de modo que el diálogo e intercambio filosófico pudo realizarse serenamente. Diego Sánchez Meca abrió el Encuentro. En su conferencia «Arte, filosofía y formación humana», el autor

comparó y contrastó dos formas de entender el pasado del arte griego: el clasicismo y el romanticismo desarrollados en Alemania en el siglo XVIII, con sus respectivas visiones estéticas. Partiendo desde la estética de Winckelmann, se analizaron los presupuestos básicos del clasicismo alemán, que predicaban una visión idealizada de la belleza entendida racionalmente, así como las razones por las cuales esa misma razón moderna les impedía igualar la perfección de los antiguos griegos. Por otro lado, los románticos se opusieron a este espíritu clasicista tratando de recuperar en cambio, desde su propia subjetividad, la espontaneidad de los antiguos. Las conclusiones trataron sobre la relación entre el arte y los inicios de la tiranía de la razón, desde Platón hasta la exacerbación moderna cartesiana.

Luciano Espinosa, en su conferencia «Elogio del diletante, o la alegría de las cosas finitas», hizo una defensa del papel histórico del diletante como vigorizante cultural, y como el modo más seguro para recuperar los valores humanistas asociados con las artes; se enfatizó la apuesta del diletante por su propio criterio y gusto estético, al no ceder ante la tiranía de las modas, el mercado o las teorías académicas. Igualmente se valoró su dedicación a aprender y su esmero en la autoeducación estética, sin obsesionarse con la perfección formal, sino con la riqueza de la misma experiencia del aprendizaje. Analizando respectivamente las posturas estéticas de Georges Steiner y de Oscar Wilde, se mostraron los caminos posibles en la apreciación estética del arte, entre el esteticismo contemplativo y el sensualismo activo, proponiendo luego un tercer camino, representado por el verdadero diletante, como un saludable punto intermedio.

En otro ámbito, igual de interesante, Ricardo Piñero, en «Sobre lo bello y lo sagrado», realizó una revisión de la relación entre lo sagrado y la idea de la belleza: lo sagrado ha sido considerado con frecuencia como condición de lo bello, no así a la inversa. En este contexto, se incidió en el hecho de que históricamente los artistas habían elegido la cuestión simbólica antes que técnica, pues ésta es un medio para representar o expresar lo simbólico; sin embargo, la historia del arte habitualmente se enfoca como una historia del progreso técnico antes que de lo simbólico, lo cual es erróneo, puesto que hacer arte es una función fundamental del ser hombre. En este punto se abordó la noción de cosmos y canon en el pensamiento clásico, en donde se asentó la idea de que el canon es a lo que se llega, no de lo que se parte; esto es, se llega a la belleza, no se parte de la belleza: ésta es un fin, no un medio. Luego, en relación a lo anterior, se revisó la actitud del arte contemporáneo, que rechaza formalmente la idea misma de la belleza, y se sugirió que esto es causado, en el fondo, por el rechazo, todavía más importante, a la idea de que hay algo sagrado en el mundo. La modernidad (como época) nos puso en guardia contra cualquier discurso religioso, y la filosofía contemporánea ha tratado a la metafísica como una «abdicación de la razón». El conceptualismo contemporáneo en el arte recogió estas premisas y las llevó al extremo, a tal punto que en la actualidad hay una involución en lo técnico y en lo simbólico, lo cual ha traído como consecuencia indeseable (en lo técnico) que se estén dejando de hacer cosas o que simplemente ya no se sabe hacer ciertas cosas. Así pues, la pregunta final que se ha analizado aquí es si ha desaparecido definitivamente la posibili-

dad de hacer arte sacro, o si sería posible la recuperación de éste al revitalizar de nuevo la noción de belleza.

Desde una perspectiva diferente, Juan José Padial, en «La psicología de la obra de arte según Hegel», realizó una comparación entre la filosofía psicológica del arte, en Hegel, y una psicología empírica del arte, representada por Dilthey; una revisión de los valores asignados a las actividades creativas del espíritu, en uno y otro pensador, y la relación que esto tiene con el reconocimiento de la verdad absoluta en Hegel, y con la evolución historicista de tendencias pragmáticas en Dilthey. El autor defendió la visión de Hegel, quien atacaba el sentido estético del siglo XVIII y su valoración del «arte por el arte». Para Hegel, la función del arte no puede ser en absoluto producir sentimientos de placer estético, sino revelar la verdad del espíritu absoluto. El autor de la conferencia concuerda con este punto hegeliano. Respecto a Dilthey, quien no creía en el espíritu absoluto, el autor de esta conferencia imagina que simplemente no entendía realmente la actividad de los artistas o la esencia del arte.

Dentro de un enfoque reciente, Paulo Vélez León, en «Aproximación a la ontología del arte», defendió la tesis de que la ontología del arte trata del mundo del arte, y, en su interior, de obras de arte. Para el autor es un error común creer que la ontología del arte se ocupa únicamente de obras de arte, artistas y el proceso de creación artística, pues si bien es cierto que en apariencia es lo más visible del mundo del arte, no es lo único de éste: el mundo del arte es más que lo anteriormente mentado, pero tiene unos límites y alcances delimitados que, de acuerdo al autor, todavía no hemos comprendido ni entendido bien dado lo vago y difuso de este mundo regional, que cuenta con una dinámica interpretacional y racionalidad interactiva propia, de la cual son partícipes entre sí todos sus elementos y miembros. Así, intentó caracterizar los principales elementos de una ontología del arte. Para ello, en primer lugar, presentó las principales dificultades, nociones y preguntas de la ontología. Luego, algunas definiciones de ontología, haciendo especial hincapié en lo que una creciente comunidad de filósofos analíticos denomina «ontología aplicada»; finalmente, indicó esquemáticamente la estructura y configuración de lo que podría ser una ontología del arte, en donde procuró evidenciar las limitaciones, perspectivas y trazabilidad de los elementos para hacer viable dicha ontología.

En una orientación más vivencial, Joao María André, en «La antropología filosófica, la antropología del teatro y las interfaces del actor», después de presentar la evolución del fenómeno teatral en Occidente, a partir del concepto básico de que las palabras dan sentido a la representación, a través del actor-emisor, y hasta la interpretación que hace el espectador-receptor, el autor de la conferencia analizó una nueva *poiésis* teatral contemporánea basada en el lenguaje del cuerpo. Su conferencia abordó la determinación antropológica desde la conciencia corporal, conectando esto con diversas manifestaciones de la fenomenología, la psicología y la antropología aplicada al cuerpo en situación de representación (el actor en el escenario). Revisó también diferentes momentos en las teorías subjetivistas del «Yo» y su relación con las artes escénicas contemporáneas.

En esta misma orientación, Antonio Notario, en «Música y sonido en la constitución de la identidad», bosquejó a grandes rasgos, por un lado, el problema de la presencia del sonido y la músi-

ca en la identidad, y por otro, de manera interconectada, el problema de la ausencia, en concreto en lo tocante a evocar nuestras ausencias sonoras; para ello, como estrategia didáctica, hizo escuchar a los asistentes fragmentos de la banda sonora de «*Tous les matins du monde*», película basada en la obra de Pascal Quignard. Para el autor, la música está planteada como una reproducción de la voz humana, de ahí que la música forme parte de las identidades colectivas o individuales, seculares o religiosas. La música, según el autor, se puede entender, también, como algo que nos ayuda en la formación del carácter vital, académico y en el de la propia experiencia y trayectoria vital.

La última conferencia estuvo a cargo de Juan Arana, quien en «Un ejemplo de transdisciplinariedad filosófico-literaria: Borges y las paradojas de Zenón», a partir de algunos textos de Borges, en donde el escritor porteño desarrolla literariamente la complejidad conceptual presente en las paradojas de Zenón de Elea, revisó las principales ideas y actitudes de Borges en relación con la filosofía, y la manera en que en su obra se combina la creatividad e imaginación literaria con los temas genuinamente filosóficos. De acuerdo al autor de la conferencia, la principal aportación filosófica de Borges fue la de hacer una cierta «prueba empírica» de los problemas filosóficos para verlos desde un plano experiencial a través de su literatura. Entre otras cosas, esta aproximación tan personal hace muy difícil de clasificar a Borges, pero también es una de las principales razones para la permanente fascinación que su obra sigue ejerciendo en sus lectores.

Dejo en este punto la reseña de este Encuentro, testimonio de nuestra época, el cual en el futuro deberá ser valorado por el espíritu que lo animó y guió. En muchos sentidos es ya una contribución aguda, profunda, inteligente, vivaz y oportuna a las relaciones e interacciones entre la filosofía y el arte, que en el fondo lo que pretende es, en palabras del profesor Arana, «desdramatizar la filosofía»; esto es, una invitación a la filosofía, puesto que, al fin y al cabo, «la filosofía es un campo abierto a quienes (de manera honesta y transparente) quieran dedicarse a resolver o tratar los problemas de difícil solución».

*Paulo Vélez León*

## 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, que habrán de ser rigurosamente originales, 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.
3. El Consejo de Redacción remitirá a los autores la aceptación o el rechazo de los textos antes del 15 de febrero. 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 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 indicará lugar de trabajo y dirección electrónica. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen (extensión aproximada de 8 líneas) y las palabras clave, 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: .....
Calle: .....
Ciudad:..... País: .....
IBAN: .....

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: .....
IBAN: .....

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