REVISTA DE
Hispanismo filosófico
HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 21 - septiembre, 2016 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA
Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750) *13*

ALFREDO CULLETON
A economia e o preço como problemas filosóficos na Escolástica latino-americana e o tratamento dado por Tomás de Mercado na sua Suma de Tratos y Contratos (1571) *35*

CAMILLE LACAU SAINT GUILY
Antonio Machado, ¿un bergsoniano sin ambivalencias? *51*

JESÚS CONILL SANCHO
De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche *71*

ROBERTO ARETXAGA BURGOS
Juan David García Bacca y Emilio Herrera Linares: para una teoría físico-matemática de los fantasmas (o sobre la supervivencia/inmortalidad del alma) *93*

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ
El pensamiento filosófico de Javier Muguerza *119*

NOTAS

JULIETA LIZAOLA
Teresa de Ávila: un itinerario místico *145*

ROBERTO DALLA MORA
Un poema inédito del filósofo José Ferrater Mora *155*

GERARDO BOLADO
Monografías de recepción y filosofía española contemporánea (1995-2015) *163*

ANTONIO G. SANTESMASES
El cura, los mandarines y el charnego *175*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ / JOSÉ LUIS MORA
Un reconocimiento compartido *183*

PABLO GARCÍA CASTILLO
Francisco Fernández Turienzo (1929-2015). In memoriam *195*

ÁLEX IBARRA PEÑA
Juan Rivano Sandoval (1926-2015). Filosofar desde la convicción. In memoriam *201*

MARÍA UXÍA RIVAS MONROY
Esperanza Guisán (1940-2015). Una roja permanente. In memoriam *207*

RAFAEL CHABRÁN
Allen Lacy (1935-2015). Un unamunista jardinero. In memoriam *211*

YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ
Imre Kertész (1929-2016). El escritor de segunda fila. In memoriam *213*

RESEÑAS *223*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *395*

ISSN: 11368071

Consejo de Redacción:

Director: José Luis Mora García (UAM, España)
Secretaria: María Martín Gómez (Universidad de Salamanca, España)
Secretarios Técnicos: Gemma Gordo Piñar (UAM, España); Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM, España); Mercedes Gutiérrez Ayensa (Universidad de Salamanca, España); Manuel López Forjas (UAM, España); Helena Nadal Sánchez (UBU, España); Elena Trapanese (UAM, España).

Vocales: Tomás Albaladejo, Juana Sánchez-Gey Venegas 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 Domingo Hernández por la Universidad de Salamanca (España); Cristina Hermida del Llano, Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas 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 (Italia), Francisco José Martín (Universidad de Turín, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, Estados Unidos), Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia), Diego Núñez Ruiz (UAM), Mª del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernborn, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad de Berna, Suiza), Luis Vega Reñón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

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

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

© 2016 Asociación de Hispanismo Filosófico
De cada artículo su autor/autores
De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

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

Colaboran en este número:

Francisco José Díaz Marcilla
(Instituto de Estudos Medievais. Universidade Nova de Lisboa)

Alfredo Culleton
(Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS Brasil)

Camille Lacau Saint Guily
(Paris-Sorbonne, CRIMIC)

Jesús Conill Sancho
(Universidad de Valencia)

Roberto Aretxaga Burgos
(Universidad de Deusto, Bilbao)

Carlos Gómez Sánchez
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED)

Julieta Lizaola
(FFyL, UNAM)

Roberto Dalla Mora
(Universidad Autónoma de Madrid)

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

Antonio G. Santesmases
(Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED)

Ambrosio Velasco Gómez / José Luis Mora
(UNAM y Universidad Autónoma de Madrid)

Pablo García Castillo
(Universidad de Salamanca)

Álex Ibarra Peña
(Universidad Católica Silva Henríquez)

María Uxía Rivas Monroy
(Universidad de Santiago de Compostela)

Rafael Chabrán
(Whittier College, California, USA)

Yurisan Berenice Bolaños Ruiz
(Universidad Michoacana de San Miguel de Hidalgo)

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

Pluralidad, Justicia, Paz

Al Juez de la Corte Internacional de Justicia de la Haya:
Antônio Augusto Cançado Trindade

Precede en apenas unas semanas la salida de este número 21 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* a la celebración del XVIII Congreso de la Asociación Filosófica de México (24-28 de octubre, 2016) que preside, durante el actual periodo, el profesor Ambrosio Velasco. Tendrá lugar en el Estado de Chiapas y no pasan desapercibidos los nombres de las universidades que colaboran en el mismo: Universidad **Intercultural** de Chiapas, la Universidad **Autónoma** de Chiapas, la Universidad de **Ciencias y Artes** de Chiapas, El Colegio de l**a Frontera Sur y el Centro Multidisciplinario** de Investigaciones sobre Chiapas y la frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México. Subrayamos algunas de sus palabras claves para mostrar que son un buen ejemplo de la esperanza que nos cabe tener en un nuevo orden. Es verdad que necesitamos de los Estados democráticos bien constituidos, por buenas razones que ahora no es menester explicar aquí, pero, por igual, necesitamos reconocer las fronteras, los intersticios que entre ellos se generan pues la gente habita en unos y otros lugares. *Pluralidad, Justicia, Paz* es el lema del Congreso como expresión de una realidad aún deseada más que cumplida después de siglos y como propuesta para una reflexión profunda sobre la función de la filosofía en nuestro mundo. Hacemos, pues, nuestro el lema del congreso mexicano como guía del quehacer dedicado a la historia de la filosofía de los países peninsulares e iberoamericanos que constituye el fin principal de esta Asociación sin renunciar a un compromiso ético y político con nuestros contemporáneos. Ese compromiso, efectivamente, se resume en la pluralidad, la justicia social y la paz. Paz que ha de ser fruto de la pluralidad y la justicia.

Casi al tiempo de escribir estas palabras de presentación (mayo, 2016) recibía el nombramiento como *Doctor honoris causa* por la Universidad Autónoma de Madrid el Juez de la Corte Internacional de Justicia (La Haya) Antônio Augusto Cançado Trindade. Es bien conocida su defensa cerrada de la capacidad de los individuos para acceder a los tribunales nacionales e internacionales como pieza clave de la construcción del edificio de los derechos humanos. Nos permitimos traer aquí este párrafo breve de su discurso que resume toda una filosofía jurídica vinculada a un sentido moral inexcusable: "El respeto de la persona humana es en beneficio del bien común. Esta visión humanista del ordenamiento jurídico internacional se orientó –como lo hace hoy día–, por una *perspectiva centrada en las gentes*, manteniendo en mente los *fines humanos del estado*". Desde la vieja, siempre renovada, "Escuela peninsular ibérica", como la denominan, Francisco de Vitoria, Diego de Covarrubias y Leiva, Alonso de la Veracruz, Luis de Molina, Pedro Simoes, Bartolomé de Las Casas… se opusieron a que el Emperador se considerara dueño del mundo tanto como al sofisma de la pretendida superioridad civilizatoria como base del dominio. Problemas, ambos, que han llegado hasta nuestro tiempo sin que hayan sido solucionados. Oportuno es, pues recordar(nos)

tanto el lema del Congreso mexicano como aquella tradición que el juez brasileño mantiene viva en sus sentencias. El estudio de la historia se muestra, como señalaba Carlos Fuentes hace años en un foro iberoamericano, recordando terceras palabras, en un horizonte de posibilidades. Desde el Consejo de Redacción nos sumamos a la defensa de esta tradición humanista que en al actual mundo casi parece revolucionaria frente al ascenso de movimientos xenófobos y la timidez de las clases medias europeas que se atrincheran en las posiciones defensivas de los estados frente a los refugiados y a quienes viven en las fronteras. La denuncia de esa confrontación vendría apoyada por los defensores del derecho universal de gentes que tiene casi cuatro siglos de vida, tanto como a quienes, actualmente, no renuncian a esa "utopía". No es casual que se conmemore este año (2016) la publicación en Lovaina del Libro I de la *Utopía* de Sir Tomás Moro que inauguró un género que hoy no goza de su mejor momento por ser considerado, incluso, como reaccionario. No parece sospechoso que fuera precisamente un filósofo como Adolfo Sánchez Vázquez, en una conferencia pronunciada con motivo del cuarto centenario de la publicación de la primera parte de *El Quijote*, el que asociara al personaje cervantino con la construcción de la utopía, pues las condiciones materiales que deben ser tenidas en cuenta para la realización de cualquier obra humana no pueden negar los fines que pretenden conseguirse. Lo decimos con sus propias palabras: "No se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones o ideales; o sea, sin tratar de rebasar o trascender lo realmente existente. No se puede vivir, por tanto, sin utopías" (…) Tal es la lección viva, actual, que podemos extraer de la novela de Cervantes al leerla, en los tiempos desencantados de hoy, como una utopía".

Pues al recordar, también, en este año, el fallecimiento del inmortal escritor, esta lectura del filósofo hispano-mexicano nos parece especialmente oportuna ya que está vinculada a una tradición de la que no quedan excluidos, más bien lo contrario, la figura de Ramon Llull en el centenario de su fallecimiento (1315-2015); la obra y vida de Teresa de Ávila (1515-2015) cuando recordamos su nacimiento; o pensadores más cercanos: María Zambrano, siempre próxima a la herencia renacentista del humanismo y los pensadores místicos que mantuvo siempre actualizados, de cuyo fallecimiento se han cumplido veinticinco años; o el filósofo catalán José Ferrater Mora, fallecido también en 1991 cuya teoría del "integracionismo", bien explicada y mejor comprendida, es de enorme utilidad en nuestros días al lado de una obra que, por rigurosa, nunca prescinde de la amabilidad.

Así pues, estas coincidencias nos recuerdan la existencia de una tradición valiosa, de conexiones directas a veces, indirectas otras, a la que no solo no podemos renunciar sino que, por el contrario, debemos estudiar, conocer mejor y saber qué nos debe quedar para este mundo de estados, de fronteras, de globalización financiera y de pluralidades que se utilizan para justificar desigualdades.

El lector encontrará en este número artículos y notas densos y bien escritos que le ayudarán en su aproximación a temas y autores de nuestra historia compartida de la cual no es posible prescindir: Francisco José Díaz Marcilla escribe sobre la recepción del lulismo en tierras mexicanas; mantenemos nuestra propuesta de ofrecer un artículo en lengua portuguesa, escrito en esta ocasión por Alfredo Culleton y dedicado a Tomás de Mercado; de igual manera que somos fieles a la idea de apostar por los trabajos de recepción tal como realiza Camille Lacau a propósito de la bivalente relación entre

Bergson y Antonio Machado; recuperamos un trabajo de Jesús Conill, en esta misma línea, para conocer mejor la influencia de Nietzsche en la construcción de uno de los conceptos más importantes de la filosofía de José Ortega y Gasset; de igual manera, mantenemos la sensibilidad por los autores del exilio de 1939 con el artículo escrito por Roberto Artxaga sobre Juan David García Bacca y la influencia ejercida por el ingeniero Emilio Herrera, cuyas teorías utilizó nuestro filósofo para teorizar sobre la vida y la inmortalidad; y, finalmente, nos gustaría acentuar, con el artículo de Carlos Gómez Sánchez, la atención sobre filósofos contemporáneos, conocidos de todos nosotros, cuya obra ha sido influyente desde las décadas de la segunda mitad del siglo XX. Es el caso bien significativo de la figura del español Javier Muguerza cuya obra recorre un espectro amplio que no ha olvidado a los exiliados de 1939.

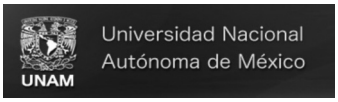
Las notas se refieren a temas o aspectos que, aun siendo variados entre sí, responden a aspectos sensibles por los motivos expuestos con anterioridad: es el caso de la dedicada por Julieta Lizaola a la figura de Teresa de Ávila; o la de Roberto Dalla Mora a José Ferrater aprovechando el descubrimiento de un poema inédito; en otros casos deseamos mostrar atención a estudios que no deben pasar desapercibidos aun siendo obras discutibles (así el estudio de Antonio García Santesmases sobre el libro de Gregorio Morán), o al trazado de itinerarios históricos en la producción filosófica como el que ofrece Gerardo Bolado; se incluyen las respuestas al formulario enviado por Ambrosio Velasco como agradecimiento a la UNAM por su generosidad; y nunca puede faltar el reconocimiento a quienes dedicaron su vida a la filosofía en uno u otro sentido y que forman parte de nuestro recuerdo. Es un acto de justicia.

La edición de este número ha coincidido con una amplia producción bibliográfica en el campo del pensamiento en lengua española sobre autores españoles y americanos y de los que han llegado a nuestras manos se da cuenta en la revista para conocimiento de los estudiosos y especialistas. De igual manera, ha habido un número elevado de tesis doctorales dedicadas a los autores de nuestras tradiciones. Se ofrecen resúmenes que permitan el contacto entre especialistas como uno de los fines de la Asociación, al igual que se hace de algunos eventos y congresos de los muchos que han tenido lugar durante el presente año para conocimiento de esta vertiente de la vida académica.

Ofrecemos con ello a lectores, especialistas y estudiosos de los diversos campos que conforman la historia del pensamiento, un instrumento al servicio del intercambio y la colaboración para mejorar la producción del conocimiento con el horizonte del lema que sirve de cabecera a esta presentación.

Completamos estas palabras reproduciendo aquí los textos leídos en el homenaje que el Ayuntamiento de Algeciras dedicó a su ilustre hijo Adolfo Sánchez Vázquez el pasado 10 de diciembre de 2015 y en el que colaboraron tanto la Asociación Filosófica de México como la Asociación de Hispanismo Filosófico, hermanadas en el reconocimiento a este filósofo que, si nació en Algeciras y se formó en Málaga, encontró en México el lugar donde mayor reconocimiento ha tenido. Bien valga este recuerdo ahora en la ciudad de su nacimiento que se suma a los muchos reconocimientos recibidos en México y algunos en España. María Dolores Gutiérrez, buena conocedora de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez y editora de la edición facsímil de *El pulso ardiendo*, pronunció la conferencia que glosó su figura. Ha tenido la amabilidad de enviarnos este resumen que transcribimos junto a las cartas enviadas

por Ambrosio Velasco como Presidente de la Asociación Filosófica de México y José Luis Mora como Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico:



Autoridades de la Ciudad de Algeciras:

Hemos tenido conocimiento por José Luis Mora, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, buen conocedor de la ciudad de Algeciras, del nombramiento que recibirá como hijo predilecto de su ciudad natal, el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez. En nombre propio, de la Asociación Filosófica de México que me honro en presidir y como ex director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México a la que perteneció durante su larga vida en el país que le acogió desde el comienzo de su exilio en 1939, nos sumamos con alegría a este reconocimiento.

Como bien señala el profesor José Luis Mora, sus reflexiones ponderadas sobre los valores políticos, morales e intelectuales deben ser tenidas en cuenta en la España democrática como un acto de justicia para con quienes sintieron tanto a España como a México y contribuyeron a crear las bases de una convivencia en paz asentada en la justicia social.

Adolfo Sánchez Vázquez representa lo mejor del humanismo iberoamericano, pues ha sido un filósofo original y riguroso, un poeta, un admirado y querido profesor, un republicano, un socialista utópico, un ejemplo de honestidad y compromiso intelectual, moral y político, un crítico radical de la injusticia, la explotación y el autoritarismo, un constructor de sueños, en suma un humanista republicano, congruente durante toda su vida, un marxista crítico, original y utópico en el mejor sentido de la palabra, en el sentido quijotesco. Y es esta gran virtud la que le permite trasmutar el desgarrón del exilio en pensamiento creativo y optimista que enriquece la tradición humanista iberoamericana, tanto en España como en América. Por eso para Adolfo Sánchez Vázquez "lo decisivo no es estar –acá o allá– sino cómo se está":

> *Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también, -¿por qué no?- como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel –aquí o allí– a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar –acá o allá– sino cómo se está.* ("Fin del exilio o exilio sin fin" en *A tiempo y destiempo,* p. 572).

Desde México trasmitimos a ustedes nuestra felicitación y nos unimos fraternalmente en la memoria de un gran humanista iberoamericano de dos raíces, tan español y mediterráneo, como mexicano. Este reconocimiento de la ciudad de Algeciras, la ciudad hermana del sur de España que le vio nacer con la ciudad de México donde vivió la mayor parte de su larga y fructífera vida y donde tuvimos la

fortuna de disfrutar de su saber y de su amistad en la Universidad Nacional Autónoma de México, que le nombró profesor emérito y doctor Honoris causa, hace justicia con una gran persona, un gran pensador y un gran creador.

Ciudad de México, 3 de noviembre de 2015

Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas- UNAM
Presidente de la Asociación Filosófica de México

AHF
Asociación de Hispanismo Filosófico

Como Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, agrupación de historiadores del pensamiento español e iberoamericano que reúne a unos 280 investigadores de universidades y otros centros educativos y culturales del mundo, me sumo a las palabras del Dr. Ambrosio Velasco, actual Presidente de la Asociación Filosófica de México, en este reconocimiento que tributa Algeciras, su ciudad natal, al muy ilustre profesor de Filosofía y no menor ensayista y poeta, Adolfo Sánchez Vázquez. Pocos años vivió en la ciudad este hijo de un oficial de carabineros, pronto trasladado a Madrid y Málaga, pero los suficientes para que su recuerdo perdure entre las gentes de antes y ahora que viven al lado de esta hermosa bahía, abierta por el mar de Alborán hacia la historia que representa el Mediterráneo y, por el otro lado, hacia el Atlántico, tránsito de los viajes de siglos a América, lugar de refugio para personas como el propio Adolfo, refugiados que fueron. Bien está, pues, este hermanamiento de Algeciras con la ciudad de México y su Universidad Nacional por cuanto resume y simboliza una vida y casi una historia en la persona de Adolfo Sánchez Vázquez, nacido en Algeciras y fallecido en la tierra de acogida, México.

En el número que la revista Ínsula dedicó el pasado mes de marzo a otro algecireño ilustre, José Luis Cano, califiqué a quien viviera en la calle Ancha, como el poeta que hizo de autores y lectores sus prójimos y los nuestros. Añadiendo el calificativo de filósofo al de poeta me atrevería a decir que Adolfo Sánchez Vázquez puede ser reconocido por esa misma virtud: la de hacer prójimos. Su Ética, libro que los estudiantes de mi generación llegamos a conocer junto al texto de José Luis Aranguren, sostiene que la ética es la teoría del comportamiento moral de los hombres en la sociedad. Fue Adolfo, por tanto, heredero, de esa vieja tradición humanista que vendría a apoyarse en que solo como seres sociales podemos ejercer la vieja y siempre joven virtud de la ecuanimidad. Y solo en sociedad podemos sentir la necesidad de la esperanza. Y, además, que solo en sociedad se puede mostrar el agradecimiento. No puede haber justificación más sólida para sostener que el hombre o es un un ser social o no es.

Él mismo practicó esta virtud del agradecimiento. Así lo dejó dicho a los españoles para que no olvidemos lo que México significó para los exiliados: en él (en México) encontraron los exiliados la comprensión, el estímulo y las condiciones propicias para

pensar, sentir y actuar como ciudadanos responsables y libres. La España actual está en deuda con el México que, al hacer posible el exilio, contribuyó a rescatar los valores políticos y culturales que han vuelto a la vida española. Y está en deuda, asimismo, con el exilio no para exaltarlo, sino para contribuir a que las nuevas generaciones españolas conozcan sus frutos y vean en él un patrimonio que hay que salvar del olvido".

Vino a España en bastantes ocasiones, tuve ocasión de escucharle con motivo del centenario de otra andaluza universal, María Zambrano (2004), y estuvo por estas tierras malagueñas, quizá llegara a Algeciras, en 2005 con motivo del centenario de la edición de El Quijote. Lo hizo para hablar, como señala el Dr. Velasco, de utopía. En ese breve texto utilizó el término "utopía" para referirse a una vida superior y mejor que la existente y a la aspiración que los seres humanos debemos de tener por realizarla y que basa en que "no es un hombre más que otro". Merece, recordaba Sánchez Vázquez hace poco más de diez años, afrontar los obstáculos de su realización pues alcanzarla nos permitiría "trascender el mundo existente y vivir una vida mejor".

Que su ciudad, Algeciras, a la que me unen muchos lazos de afecto, haya tenido a bien recordar a esta figura de las letras españolas y mexicanas como un vecino propio es un acto de justicia al que nos sumamos con estas letras que ponemos al lado de las enviadas por el Dr. Ambrosio Velasco desde México.

En nombre de la Junta Directiva de la Asociación de Hispanismo Filosófico, de todos nuestros socios, felicitaciones y gracias.

Madrid, 6 de diciembre de 2015

José Luis Mora García
Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico
Universidad Autónoma de Madrid

Adolfo Sánchez Vázquez, en su centenario

Adolfo Sánchez Vázquez representa una de las cumbres del pensamiento filosófico del siglo XX. Menos conocida, pero igualmente importante, es su labor como editor y director de publicaciones periódicas, como ensayista y como poeta.

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras, el 17 de septiembre de 1915, y se trasladó con su familia a Málaga en 1925. Hizo sus primeras incursiones literarias en Mundo Obrero y Octubre, al tiempo que se compromete políticamente e ingresa en las Juventudes Socialistas Unificadas. Finalizado Magisterio en Málaga, en 1935 comenzó estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid, donde estableció contactos fundamentales para su vocación literaria y política. Ese año dirigió, con José Enrique Rebolledo, Sur. Revista de orientación intelectual, publicación que recoge extraordinarias colaboraciones de muchos intelectuales comprometidos de la época. La vocación poética de Sánchez Vázquez alcanza su apogeo en estos meses previos a la Guerra Civil en los que escribe su poemario El pulso ardiendo, que se publicará en 1942 en Morelia (México).

El 18 de julio de 1936 sorprendió a Adolfo Sánchez Vázquez en Málaga. Tras la caída de esta ciudad huyó junto a miles de republicanos hacia Almería, éxodo que narró en una emotiva crónica en Hora de España. Durante la Guerra Civil dirigió varios órganos de prensa, participó en combate y escribió romances que fueron recogidos por Emilio Prados en el Romancero general. El 9 de febrero de 1939 pasó a Francia, y embarcó rumbo al exilio mexicano en el Sinaia.

En la capital de México trabajó en revistas del exilio español tan importantes como España Peregrina y Romance. En la UNAM terminó la carrera de Letras Españolas y reanudó en 1950 sus estudios de Filosofía. En estos años desarrolló una intensa actividad literaria y política. Su creación poética aborda de manera muy emotiva el tema del destierro. A partir de 1954, y coincidiendo con su dedicación cada vez mayor a la filosofía, dio por cerrada su obra poética, que sería recopilada en el volumen Poesía (2005).

Sánchez Vázquez realiza una aportación capital a la filosofía política, en concreto a los fundamentos teóricos del marxismo. Fue nombrado profesor a tiempo completo de la UNAM en 1959. Su tesis doctoral, defendida en 1966, se titulaba "Sobre la praxis" y dio lugar a la publicación de Filosofía de la praxis (1967), una de sus obras capitales. En otros campos del conocimiento filosófico es necesario citar sus Ensayos de estética y su Ética (1969).

Tras la muerte de Franco, visitó frecuentemente España e impartió conferencias en las que proporciona su perspectiva personal sobre muchos acontecimientos de su tiempo. Fue homenajeado en Madrid en 1976 y nombrado Presidente de la Asociación Filosófica de México. Ha recibido, entre otros reconocimientos, la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio (1988), el Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía de México (2002), el Premio María Zambrano de la Junta de Andalucía (2005) y posee doce doctorados Honoris Causa. Sánchez Vázquez falleció en Ciudad de México el 8 de julio de 2011 a la edad de 95 años.

Esperamos que nuestra intervención haya contribuido a acercarles a ustedes una figura que a nuestro juicio solo puede ser entendida integrando a las múltiples facetas que la componen. Sánchez Vázquez no fue sólo un filósofo, sino un humanista comprometido con la cultura, el pensamiento crítico y la creación artística en todas sus manifestaciones.

Algeciras, 10 de diciembre de 2015

María Dolores Gutiérrez Navas

Camino de la vida quiero verte
llegando al nuevo mar, al nuevo suelo
que sostenga la espalda del desvelo
sin que pueda el dolor adormecerte
("El pulso ardiendo")

José Luis Mora
Director
Consejo de Redacción

ISSN: 11368071

Tierras de penumbra: las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750)[1]

Shadowlands: vicissitudes of the Novohispano Lullism (1519-1750)

FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA
Instituto de Estudos Medievais. Universidade Nova de Lisboa
qmarcilla@yahoo.com

Resumen: Como el título de la película de Richard Attenborough (1993), la influencia del filósofo Ramon Llull en el antiguo Virreinato de la Nueva España fue tenue, aunque constante, al igual que constante fue el antilulismo. En este artículo se pretende arrojar un poco de luz sobre los caminos que tuvo que tomar el lulismo para llegar a tener algún tipo de impacto en el territorio novohispano. Se analizarán tanto los posibles focos de interés por la figura de Llull (principalmente centros de estudio) como los textos de los autores lulistas y antilulistas que circularon por la Nueva España.
Palabras clave: Lulismo, Órdenes religiosas, Nueva España, Evangelización.

Abstract: As in the title of Richard Attenborough's film (1993), the influence of philosopher Ramon Llull in the old Viceroyalty of the New Spain was very faint, but constant, as well as constant the Antilullism was. In this article it will be shed light on the different paths for Lullism to have some impact in the New Hispanic territory. It will be analysed both the possible interest on Llull (specially the educational centres) and the texts from Lullian and Antilullian authors circulating in the New Spain.
Keywords: Lullism, Religious Orders, New Spain, Evangelization.

Consideraciones previas

Muy a mi pesar, voy a empezar por el final, por la conclusión. Y se me debe creer cuando afirmo que no es la que tenía en mente al empezar a trabajar en este artículo. Por los datos que aportaré se puede realizar la siguiente con-

[1] El presente estudio ha sido realizado en el marco de la beca postdoctoral otorgada por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia del Gobierno de la República de Portugal, con nº de referencia SFRH/BPD/107887/2015.

clusión general: la influencia de Ramon Llull en el territorio de la Nueva España no fue ni uniforme, ni profunda. Motivaré precisamente esta aseveración mostrando las evidencias que conducen a esta triste conclusión, si bien siempre provisional.

Cabe añadir que el estudio se centrará en un arco cronológico que abarca desde la conquista de México-Tenochtitlan (1519) —como fecha de inicio del asentamiento definitivo de los españoles y, por la tanto, de su producción escrita — hasta mediados del siglo XVIII (1750), momento en que el lulismo parece cobrar un auge más visible gracias a Fray Junípero Serra y sus compañeros franciscanos descalzos.

Los estudios sobre el lulismo novohispano efectuados hasta ahora pueden resultar, comparados con otros estudios sobre lulismo europeo, más bien escasos[2]. De hecho, otro de los objetivos de este trabajo es el de indicar, en la medida de lo posible, otras líneas de investigación que podrían seguirse en el futuro.

Para la realización de este estudio se ha acudido al fondo bibliográfico de la Biblioteca Nacional de México y de otras instituciones mexicanas, donde se conserva la mayor parte de los libros impresos que pertenecieron a las órdenes religiosas que estuvieron presentes en el territorio de la Nueva España. Asimismo, ha sido fundamental el contenido de la Base de Datos Ramon Llull (en adelante BDRL) del Centre de Documentació de la Universitat de Barcelona, en cuanto a identificación de lulistas y repertorios bibliográficos se refiere[3]. El trabajo ha consistido en cruzar los datos ofrecidos por dichas instituciones y cotejarlos con otras publicaciones existentes[4], tanto de colecciones y/u obras concretas, como sobre autores y/o instituciones de enseñanza de época colonial.

Es evidente que los datos obtenidos no son concluyentes, pero sí indicativos de en qué períodos y en qué ambientes se hayan podido leer las obras custodiadas actualmente en las bibliotecas mexicanas. En el primer apartado se analizarán los centros de enseñanza y estudio en los que hay obras objeto de nuestro análisis, explicando el período en que funcionaron; en el segundo se profundizará en los autores y las copias

[2] Deben recordarse especialmente los siguientes estudios: Báez Rubí, L., *Mnemosine Novohispánica: Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, UNAM, 2005; Báez Rubí, L., "La herencia del *Ars luliana contemplativa* en el orbe cultural de la evangelización franciscana: Fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en tierras de Nueva España", en *Antonianum*, Pontificia Università Antonianum, n. 80 (2005), pp. 533-562; Fernández, R., "Ramón Llull y los rétores del mundo novohispano Valadés y Alcalá", en Jiménez, C. (ed.), *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación (Reunión en Amatitán)*, Guadalajara-Jalisco, INAH-Universidad de Jalisco, 2009, pp. 107-127; Ramis Barceló, R., "La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)", en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, n. 48 (2013), pp. 189-214.

[3] Las páginas web son http://bnm.unam.mx/ y http://orbita.bib.ub.edu/llull/index.asp, respectivamente.

[4] Han ayudado también las siguientes publicaciones: Báez Macías, E.; Guerra, J.; Puente León, J. (eds.), *Libros y grabados en el Fondo de Origen de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1988; Ihmoff Cabrera, J., *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1987; Ihmoff Cabrera, J., *Catálogo de los impresos europeos del siglo XVI que custodia la Biblioteca Nacional de México*, 3 vols., México, UNAM, 1996; Valton, E.; Pascoe, J. (eds.), *Los impresos universitarios novohispanos del siglo XVI*, México, UNAM, 1993; y, en general, toda la *Colección Fuentes. Serie Catálogos* publicada por la UNAM y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

de sus obras, tanto lulistas como antilulistas[5], que circularon por la Nueva España en la cronología marcada.

Para identificar correctamente la institución o instituciones a las que perteneció un determinado libro, se ha utilizado el catálogo de "marcas de fuego" elaborado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla[6]. Dichas "marcas" eran las señales impresas a fuego en el canto de los libros propiedad de una determinada institución, y se empezó a utilizar desde mediados del siglo XVI. Este método ayuda a identificar correctamente la circulación que un libro tuvo por varias bibliotecas. A ello hay que añadir las inscripciones manuscritas que otorgan a veces datos muy relevantes para la investigación. En cambio, no hemos tenido en cuenta aquellas copias sin "marcas de fuego" o cualquier otro tipo de identificación, por considerar que el hecho de su ausencia indicaría que llegaron después del período estudiado.

1. Centros de enseñanza y lulismo

En este apartado se van a analizar brevemente aquellos centros de enseñanza y/o de estudio[7] de los que existe testimonio de haber conservado obras de los autores que se verán en el apartado siguiente. El objetivo es el de situar cronológicamente el posible período de circulación de una obra, con todas las dificultades de no saber a ciencia cierta cuándo un libro fue adquirido o donado a una biblioteca.

La importancia de estos centros reside, como sugiere Alfonso Alfaro[8], en que eran los puntos nodales, pues "en ellos confluían y se confrontaban, buscando una síntesis (...) los sutiles matices de los teólogos y moralistas y las rudas experiencias de los misioneros", o dicho de otra manera, la conjugación entre la teoría y la práctica evangelizadora.

Debemos explicar que esta labor resultó crucial desde los primerísimos momentos del asentamiento de españoles en Nueva España, y que ésta sólo podía ser llevada a cabo de manera eficaz por las órdenes religiosas, tanto porque podían ofrecer un alto grado de formación a los futuros evangelizadores, como porque tenían experiencia ya en la evangelización del siglo XV. El propio Hernán Cortés, consciente de esta necesidad imperativa para el buen éxito de su empresa, se preocupó por pedir sacerdotes de órdenes mendicantes para esta labor[9].

Así pues, comenzamos el recorrido por el Convento de San Francisco de Ciudad de México, que tiene su origen en 1525, aunque no está claro cuándo empezó a funcionar su biblioteca. Se presume que sería ya en la década de los 30-40 del siglo XVI,

[5] Tal como aparecen definidos en la BDRL, a la que seguiré en su clasificación, a pesar de que a veces no es excesivamente precisa, al no diferenciar entre lectores, poseedores, cultores o simples interesados en Ramon Llull.

[6] http://www.marcasdefuego.buap.mx:8180/xmLibris/projects/firebrand/index.jsp [consultado: 27/01/2016].

[7] Algunos casos son de conventos donde no había clases pero sí había bibliotecas para los frailes.

[8] Alfaro, A., "La educación: los nudos en la trama", en *Artes de México*, n. 58 (2001), p. 18.

[9] Cortés, H., "Cuarta carta de relación", en Alcalá, M. (ed.), *Cartas de relación*¸ México, Porrúa, 1967, pp. 170-171.

una vez bien establecida la orden en la capital novohispana[10], si bien no parece haber constancia de que los libros estuvieran siempre en un sitio fijo, pues acompañaron a los novicios, frailes y gobernantes en sus viajes por todo el territorio hasta la orden del arzobispo Juan de Palafox de 1645, que puso toda la gestión de las parroquias de Nueva España bajo el clero secular. Es entonces cuando parece constituirse la biblioteca que estudiamos aquí[11]. El otro centro franciscano objeto de este estudio es el Convento de San Bernardino de Siena en Xochimilco, construido entre 1535 y 1590, que estuvo en manos de esta orden hasta 1756[12]. El último es el Convento de San Francisco de Guadalajara (Jalisco), finalizado en 1580[13].

El primer centro de enseñanza propiamente dicho abierto en México en el que se conservaron algunas de las obras que se verán después fue el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536, donando las primeras obras para su biblioteca el primer obispo, Juan de Zumárraga[14]. En este centro estudiaron Diego de Valadés y Bernardino de Sahagún, que serán tratados al hablar de los lulistas. Sin embargo, para finales del siglo XVI, el Colegio ya estaba en decadencia, llegando a cerrar sus puertas a principios del XVII[15].

El Convento de San Agustín de México se empieza a construir en 1541 pero no se termina hasta 1587, siendo posteriormente destruido por un incendio en 1676 y reconstruido en 1691[16]. Es de suponer que la biblioteca se reconstituiría después del incendio, aunque no se puede descartar que algunos libros sobrevivieran. El Colegio de San Pablo de México fue fundado por la orden agustiniana en 1575 a voluntad de Fray Alonso de la Veracruz, al cual me referiré más adelante, y que donó sesenta cajones con libros para la formación de la biblioteca[17].

De la mano de los dominicos, llegados a Nueva España en 1526, tenemos el Convento de Santo Domingo de México, el cual, si bien tiene sus orígenes en 1530, fue reconstruido en diversas ocasiones (entre 1556 y 1571, y entre 1717 y 1737)[18]. Tam-

[10] Chauvet, F. de J. (OFM), *San Francisco de México*, México, Tradición, 1985, p. 14.

[11] Malvido, E., "Los novicios de San Francisco en la ciudad de México. La Edad de Hierro (1649-1749)", en *Historia Mexicana*, Colegio de México, n. 36 (1987), pp. 699-738.

[12] Arroyo Urióstegui, A. J., "San Bernardino de Siena, Xochimilco: intervenciones, modificaciones y transformaciones en la primera mitad del siglo XX", en Checa-Artasu, M. M.; López García, J. J.; Valerdi Nochebuena, M. C. (coords.), *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México contemporáneo*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014, pp. 133-147.

[13] Ochoa Velázquez, A., *El Convento de San Francisco de Guadalajara, 1554-1954*, México, Librería Font, 1959.

[14] Obviamente, no quiere decir que fuera el primero, pues un poco antes se fundaron en 1523 y 1527, por mandato de Cortés, el Colegio de San Francisco y el de San José de los Naturales. Véase: Mathes, M., *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores del Archivo Histórico Diplomático Mexicano, 1982.

[15] Parodi, C., "Lengua y poder: la ciudad letrada barroca", en Pérez, M.; Parodi, C.; Rodríguez, J. (eds.), *No solo con las armas/ Non solumarmis. Cultura y poder en la Nueva España*, México, Bonilla Artigas, 2014, pp. 32-33.

[16] Romero de Terreros, M., *La Iglesia y convento de San Agustín*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951. Sobre los agustinos en general: Rubial García, A., *El Convento Agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

[17] Toribio Medina, J., *La imprenta en México (1539-1821)*, Ámsterdam, Nueva Israel, 1965, pp. 109-110.

[18] Fernández Rodríguez, P. (OP), *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

bién hay que tener en cuenta el Colegio dominico de Porta Coeli de México, que abrió sus puertas en 1603[19].

Un caso curioso es el Colegio de San Juan de Letrán de México, más conocido como el "Colegio de mestizos", fundado en 1548 por los propios "justicia y regidores" españoles de la ciudad, para que los hijos que tenían con las indígenas tuvieran una educación a la manera castellana. Para favorecer su fundación llegaron a mandar a un representante directamente a España. Es el único caso de centro favorecido especialmente por el poder virreinal y "laico", aunque con el beneplácito del obispo Zumárraga[20].

La Real Universidad de México fue fundada en 1551, recibiendo sólo en 1595 el reconocimiento de la Santa Sede mediante bula de Clemente VIII. La denominación "Real y Pontificia" sólo comienza a usarse a finales del siglo XVIII, por lo que en este estudio se han considerado las obras con esta denominación casi exclusivamente para determinar correctamente la circulación de los libros. Además, muchos de sus volúmenes pasaron también a finales del siglo XVIII a la Catedral Metropolitana y su Biblioteca Turriana (fundada en 1788)[21].

El Colegio de San Pedro y San Pablo de los jesuitas en México abre sus puertas en 1574, por obra de Pedro Sánchez, enviado por Francisco de Borja dos años antes[22], si bien para novicios, dejándose el Colegio de San Ildefonso —de 1582— para la formación de religiosos jesuitas. Posteriormente se fusionarían junto con otros seminarios (San Miguel, San Bernardo y San Gregorio) para dar lugar a partir de 1612 al "Real y más Antiguo" Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso. A partir de 1653 se denomina únicamente Colegio Real de San Ildefonso el destinado a los seminaristas, y Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo para los alumnos externos[23]. También en 1574 se crea, a expensas del jesuita tesorero de la Catedral Metropolitana Francisco Rodríguez Santos, el Colegio de Todos los Santos para mozos cristianos viejos, con un marcado carácter elitista[24]. Por último, también hay que tener en cuenta la biblioteca de la Casa Profesa de la Compañía en México, construida en 1610, y de uso particular para miembros de la compañía hasta su traspaso a la Congregación de San Felipe Neri a principios del siglo XVIII[25].

---

[19] González Leyva, A., "Los centros de estudios y colegios dominicos de la época novohispana", en *Revista Electrónica Imágenes*, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, online: http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/los_centros_de_estudios_y_colegios_dominicos_de_la_epoca_novohispana [consultado: 03/02/2016].

[20] Méndez Arceo, S., *La Real y Pontificia Universidad de México: antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, México, UNAM, 1990, le dedica enteramente a ese colegio las páginas 50-56.

[21] Marsiske, R., "La universidad de México: Historia y desarrollo", en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, n. 8 (2006), pp. 11-34.

[22] Gómez Robledo, X., *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*, México, Jus, 1954, pp. 31-32. Véase sobre la Compañía: Gonzalbo Aizpuru, P., "La educación jesuita en la Nueva España", en *Artes de México*, n. 58 (2001), pp. 50-57.

[23] Vargaslugo, E. (coord.), *Antiguo Colegio de San Ildefonso*, México, Patronato del Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1999, pp. 17-20.

[24] Brading, D., "La patria criolla y la Compañía de Jesús", en *Artes de México*, n. 58 (2001), p. 60. Robles, M., *Educación y sociedad en la historia de México*, México, Siglo XXI, 1977, p. 17.

[25] Jiménez López, E., "El destino de los colegios de la Compañía en Ciudad de México tras la expulsión de los jesuitas", en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n. 32 (2014), pp. 271-284.

Más tarde es cuando llegan los miembros de la Orden Carmelita, en 1585, con la pretensión de evangelizar el norte del territorio. Los centros que nos interesan se fundaron en: 1604 el Desierto de Santa Fe (La Venta, Distrito Federal) —posteriormente llamado de los Leones–, que sin embargo dejó de funcionar en 1722; 1617 el Colegio de Santa Ana de Coyoacán o más conocido por San Ángel; y en 1705 el Colegio de San Joaquín de Tacuba[26], que se abre precisamente por la pequeñez de San Ángel[27].

Siguiendo la cronología de llegada de las órdenes religiosas que estudiaremos aquí, la siguiente fue la de los dieguinos o franciscanos descalzos, que constituyeron su primer convento en San Cosme de México en 1576 —reabierto para la ocasión, con la idea de continuar camino para Filipinas–, y comenzaron su labor educativa en el Convento de San Diego de México a partir de 1619. El Convento de Santa María de los Ángeles Huitzilopochco o Churubusco (México) es de entre 1591 y 1630, y el noviciado de San José de Tacubaya (México) es de 1580, si bien perteneció a los dominicos desde los últimos años del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII[28].

Los mercedarios, si bien llegaron a América en 1582, no se implantaron en la capital novohispana hasta 1595, fundándose el Convento Grande de Nuestra Señora de la Merced en 1634[29].

El importante —no sólo para la evangelización, sino también para el lulismo— Colegio Apostólico de San Fernando es fundado en el capital (1733) por licencia real de Felipe V. Cabe recordar que de dicho Colegio partieron Fray Junípero Serra y sus compañeros para fundar las actuales ciudades estadounidenses de San Diego, Los Ángeles y San Francisco, con el fin de comenzar la evangelización de las tribus indígenas belicosas del norte de la Nueva España[30].

Para terminar, queda la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. Su sede en la capital se llamó Hospicio desde su creación en 1660, pero no se otorgó la fundación del Instituto hasta 1701, año en que pasó a denominarse formalmente Oratorio[31]. En 1771, la congregación adquirió el templo conocido como "La Profesa" (Casa Profesa) que perteneció a los jesuitas, expulsados en 1769[32].

---

[26] Existe un cierto problema en las bases de datos mexicanas pues tienden a confundirse San Joaquín de Tacuba, de los carmelitas, con San José de Tacubaya, de los dieguinos o franciscanos descalzos.

[27] Ramos Medina, M., *El Carmelo Novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2008; Soria Soria, A., *El jardín teresiano novohispano: las* moradas *de Santa Teresa de Jesús*, México, Minos III Milenio, 2012.

[28] Sandoval, F. B., "Baltasar de Medina y la Crónica de los Dieguinos", en *Historia Mexicana*, UNAM, n. 19 (1970), pp. 319-346.

[29] Martos López, L., *Ex convento de Nuestra Señora de la Merced*, México, INAH, 1992.

[30] Chauvet, F. de J., *La Iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1980.

[31] Aguilera, F.; Monterrosa, M. (eds.), *Oratorios de San Felipe Neri en México*, México, Fondo Cultural Banamex, 1992; Gutiérrez Dávila, J., *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio de la ciudad de México*, México, 1736.

[32] de la Maza, F., *Los templos de San Felipe Neri de la ciudad de México, con historias que parecen cuentos*, México, Libros de México, 1970.

2. Lulismo y antilulismo presentes en el México virreinal

Una de las características del lulismo novohispano que salta a la vista de forma inmediata es, curiosamente, la dificultad de hallar obras de Ramon Llull en fechas anteriores a 1750[33]. A ello hay que añadir la casi total inexistencia de obras de lulistas conocidos o de obras que hagan referencia a Llull, como serían las obras de Bernardo de Lavinheta, Thomas Le Myésier, Cornelius Agrippa von Nettesheim, Ivo Salzinger o Antonio Raymundo Pasqual. Y, por último, también sorprende que no haya obras conservadas de algunos filósofos de reconocido prestigio, que bebieron de la obra luliana, como Nicolás de Cusa, Francesc Eiximenis, Petrus Ramus[34] o Giulio Pace[35].

Por contra, como ejemplo significativo, se han conservado nueve libros de Jean Gerson y ocho ejemplares del *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eymeric, que estuvieron repartidos por casi todos los centros de enseñanza que analizaremos posteriormente, encontrándose el ejemplar más antiguo (1587) con la inscripción a mano "Hic liber traditij fuit a S. Inquisitionis". En otras palabras, muy probablemente la Inquisición favoreció a partir de su instauración oficial en la Nueva España (1571) la ocultación, la requisición, y no sabemos si destrucción, de todo el material proveniente de Europa que reflejase la *interdicta* obra luliana y de sus seguidores[36].

Una corroboración de este hecho, si bien significativa en sentido contrario, se tiene en el proceso de la Inquisición llevado a cabo entre 1665-1669 contra la obra *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull, en la traducción castellana de Alonso de Cepeda de 1663. Según el estudio de Rafael Ramis[37], dicha institución ejerció un férreo control sobre los territorios de la Nueva España, mucho más intenso que el ejercido sobre la propia España, en cuanto Felipe II y los prelados de la propia Mallorca contrarrestaron ese efecto negativo. Sin embargo, la obra no se destruyó, pues sigue estando presente en la Biblioteca Nacional[38]; lo que invita a pensar que no necesariamente se destruían las obras con parecer negativo, aunque sí se frenaba su influencia.

También se sabe que el propio Consejo de Indias, bien de la mano de la Inquisición, bien por *motu proprio*, controló desde 1508 el tráfico bibliográfico impreso, con

[33] Se verán las existentes en el apartado sobre lulistas.

[34] Recientemente se ha dado noticia de la existencia de ejemplares no especificados de libros de Petrus Ramus en la biblioteca personal de Cristóbal de Pedraza, primer Chantre de la Catedral Metropolitana de México, según el inventario de su biblioteca en 1533. Información ofrecida gentilmente por Jesús Alfaro Cruz, "Saberes de la primera librería del Cabildo Catedral", en el ámbito del II Coloquio "Educación y prebenda. La formación del alto clero catedralicio", llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM los días 26-27 de enero de 2016.

[35] Sí se conserva su *Isagogicorum in Institutiones imperiales libri IV, in Digesta seu Pandectas libri L, in Codicem libri XII, in Decretales libri V*, Lyon, 1606, pero en ella, el lulismo es muy poco evidente. Cfr. Ramis Barceló, R., "Giulio Pace (1550-1635): humanismo jurídico, ramismo y lulismo", en *Historia Iuris. Estudios dedicados al profesor Santos M. Coronas González*, vol. II, Oviedo, Universidad de Oviedo-KRK, 2014, pp. 1345-1356.

[36] Aunque no se ocupa específicamente del lulismo, sirve como obra de consulta: Alberro, S., *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

[37] Ramis Barceló, R., "La Inquisición de México", o. c.

[38] Con referencia Fondo Reservado, RFO 189 LUL.a.1664.

el fin de evitar obras que pusieran en peligro la paz —entiéndase el control— de la Nueva España[39].

Quizá todo esto explique la escasez de libros de Llull o lulianos. Pero esta situación no terminaría de explicar la "penumbra" en que cae el lulismo desde el momento mismo de la toma de posesión del poder en 1519, máxime si se piensa que la primera orden religiosa que manda efectivos es la franciscana, uno de cuyos máximos representantes y que mucho tuvo que ver en la labor misionera en América fue el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, muy partidario de las doctrinas lulianas[40]. De hecho, llama la atención que su empeño por abrir una cátedra lulista en la Universidad de Alcalá y por imprimir obras lulianas, no haya tenido ningún reflejo en la Nueva España. Resulta difícil de creer que con la llegada de la Inquisición se haya borrado toda huella de lulismo incluso en el seno de la orden más favorable al mismo[41].

Parece, en definitiva, como si tras la muerte del cardenal en 1517 alguien con cierto poder hubiera mediado para que los libros de contenido luliano no se hubieran embarcado junto con los primeros misioneros, o no se hubieran difundido. Es más, si se tiene en cuenta que, del grupo que rodeó o que estudió bajo el período de Cisneros, sí hay obras conservadas de varios de ellos (Tomás de Villanueva, Francisco Ruiz, o, muy especialmente, Antonio de Nebrija; si bien todos los ejemplares son fechables a partir del último tercio del siglo XVI), todavía resulta más llamativo que de otros autores de ese mismo círculo como Nicolás de Pax, Pedro Ciruelo, Alfonso de Proaza o Pere Daguí, no se haya conservado ni un sólo libro. Cabe suponer que hubo un veto consciente y constante sobre el pensamiento de Ramon Llull.

2.1. Antilulistas

Veamos en primer lugar qué autores antilulistas —en el sentido de que desaprobaban las teorías lulianas y/o lo señalaban como herético— se leyeron en los centros de estudio novohispanos[42]:

---

[39] Yun Sook, K., "Secuestro de la voz y de la identidad neogranadina por la Corona española durante el comienzo de la invasión: las obras que sufrieron el ultraje de manuscritos entre el concurso de muchos libros impresos", en Parodi, C.; Rodríguez, J. (eds.), *Centro y periferia. Cultura, lengua y literatura virreinales en América*, México, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 193-201. Si bien se refiere al reino de Nueva Granada, bien puede suponerse que dicho control se ejerció también sobre las obras que iban para Nueva España.

[40] Rossell, M., "Personalidad de Cisneros en el desenvolvimiento de la cultura española", en *Crónica del Certamen Histórico-Literario en Homenaje al Cardenal Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, La Habana, Cía, Editora El Debate, 1918, pp. 277-311. Menciona efectivamente entre las obras que el cardenal mandó imprimir en 1515 unas "Obras del Doctor Raimundo Lulio" a Alfonso de Pizarro en Valencia. Como el propio Cisneros reconoció en su carta a los Jurados de Mallorca: "Tengo grande afición a las obras del Doctor Raimundo Lulio doctor iluminadísimo, pues son de gran doctrina y autoridad" (p. 311).

[41] En el Convento Grande de San Francisco de México se han conservado otras obras de corte alquimista, teóricamente más "peligrosas". Valga como ejemplo: Benincasa, R., *Almanacco perpetuo: opera molto necessariae, e dilettevole, come an todi gran giovamento, et utile a ciascheduno, e particolarmente ad astrologi, fisonomi, medici, fisici, chirurgi, barbieri, distillatori, alchimisti, agricoltori, pittori...*, Venecia, 1670.

[42] Los datos, ordenados alfabéticamente, a fin de no saturar de notas a pie de página este artículo, se han sacado de la mencionada Base de Datos Ramon Llull: http://orbita.bib.ub.edu/llull/gentllista.asp. En

a) Louis Abelly (1603/1604-1691): incluyó a Llull en el elenco de herejes siguiendo a Nicolau Eymeric. Obra: *Medulla theologica*. Centros: Convento Grande de Nuestra Señora de la Merced (1673[43]); Convento de San Agustín (1677-78); Colegio de San Pedro y San Pablo (1688); Hospicio de San Felipe Neri (1699).
b) Francesco Albizzi (1591-1684): atacó las doctrinas de Llull. Obra: *De inconstantia in iure admittenda*. Centros: Catedral Metropolitana (1683).
c) Francesco Amico (1578-1651): denigra el argumento luliano sobre la Encarnación. Obra: *Cursus theologici iuxta scholasticam huius temporis societatis methodum*. Centros: Colegio de San Ildefonso (1640); Oratorio de San Felipe Neri (1650a[44]); Convento de San José de Tacubaya (1650a).
d) Rodrigo de Arriaga (1592-1667): jesuita que puso en duda los argumentos lulianos sobre la necesidad de la Encarnación y sobre la Trinidad. Obra: *Disputationes theologicae in tertiam partem De Thomae*. Centros: Catedral Metropolitana (los volúmenes 1 y 6, 1643-1655); Colegio de San Ildefonso (sólo el vol. 6, 1643-1655); Convento de San Agustín (sólo el vol. 6, 1643-1655).
e) Francesco Bordoni (1595-1671): terciario franciscano que colocó a Llull entre los heréticos. Obras: (i) *Controversiae morales non solum ecclesiasticis praelatis, regularibus, iudicibus, confessariijs*; (ii) *Manuale consultorum*. Centros: Colegio Apostólico de San Fernando (i, 1652); Convento de San Diego (ii, 1693). Otras obras del autor, aunque no indicadas hasta ahora como antilulianas se encontraban en otros centros.
f) Abraham Bzowski (1567-1637): dominico que, aunque hace la presentación de Ramon Llull, sigue después a Eymeric y la falsa bula de Gregorio XI. Obra: *Annualium ecclesiasticorum*. Centro: Colegio de San Pedro y San Pablo (1616).
g) Claude Clement (1596-1642): jesuita que copia y traduce un pasaje de Gaspar Escolano donde se dice que las obras de Llull son "sycophantiae et praestigiatum". Obra: *Musei sive Bibliothecae*. Centros: Convento Carmelita de San Ángel (1635a); Catedral Metropolitana (1635a).
h) Nicolau Eymeric (1320-1399): antilulista por antonomasia, atacó la doctrina de Llull y pujó para que sus libros fueran prohibidos. Obra: *Directorium inquisitionum*. Centros: Convento Grande de San Francisco (1579a y 2 ejemplares de 1588a y b); Colegio Apostólico de San Fernando (1579a y 2 ejemplares de 1588a y b); Convento Nuestra Señora de la Merced (2 ejemplares de 1585); Convento Carmelita de Santa Ana de Coyoacán (2 ejemplares de 1587a y b); Convento de San Diego (2 ejemplares de 1587a y b, y 1607a); Convento de San Felipe Neri (2 ejemplares de 1587a y b); Colegio de San Pedro y San Pablo (1595); Convento de San Cosme (1607a).
i) Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764): benedictino conocido por sus ataques contra Llull en su epistolario con el lulista Raymundo Pasqual. Obra: *Cartas eruditas y curiosas*, 5 vols. Centros: Colegio Apostólico de San Fernando (1751-1761a); Convento de San José de Tacubaya (1751-1761a).

ella podrán encontrarse las referencias bibliográficas oportunas; aquí sólo se añadirán los datos que no consten en la misma.

[43] Entre paréntesis se especifica el año de edición.

[44] Cuando coinciden la fecha de edición y la letra minúscula, sirve para identificar aquellos ejemplares que tienen dos, tres o incluso cuatro "marcas de fuego", es decir, que pasaron de un centro a otro.

j) Jacques Gaulthier (1560/1561-1636): jesuita que al principio criticó a Llull, después se retractó, aunque los libros en México son los primeros. Obra: *Tabula chronographica*. Centros: Convento Nuestra Señora de la Merced (1616a); "de la casa professa de la Compa[ñía] de Jesus de Mexico" (1616a). Se conoce también que este ejemplar fue "expurgado" en tierras novohispanas, o sea, sometido a revisión por el Santo Oficio, en 1620, 1634 y 1707.

k) Jean Gerson (1365-1429): quizá el que más ha sido leído en toda Nueva España, pues se conservan obras suyas antilulistas y no. Obras: (i) *Opera*; (ii) *Tripartito*; (iii) *Que est de iis potissum que fidem et ecclesie conditionem moderantur*; (iv) *Secunda pars ferme rebus que ad mores conducent*; (v) *Inventarium et Prima pars Operum Iohannis Gersonis*; (vi) doble, *Protestatione circa materiam fidei, et De Signis pertinaciae haereticae prauitatis*; (vii) *Sermonis de sanctis Bonaventurae in Nativitate Domini*. Centros: Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (i, 1517; ii, 1544; iii, 1521; iv, 1521); Convento de Santo Domingo de México (v, 1494); Convento de San Francisco (v, 1521a; vi, 1584); Convento de Xochimilco (v, 1521a); Convento de San Diego (vii, 1596); Colegio Apostólico de San Fernando (i, 1728a); Colegio de Santa María de Todos los Santos (i, 1728a). El éxito de Gerson está ligado al primer obispo de México, Juan de Zumárraga, quien se interesó especialmente por el *Tripartito* como medio catequético para la enseñanza en el nivel más avanzado, mandándolo traducir e imprimir[45]. También se sabe de otro autor novohispano que citó a Gerson en sus obras[46]: Fray Andrés de Olmos (1485-1571) en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553) cita el *Tractatus de erroribus circa artem magnam*; y en el *Tratado sobre los siete pecados capitales* también lo menciona pero sin especificar ninguna obra. Sin embargo, puede haberse debido a que copia pasajes de la obra de Martín de Castañega[47], *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, por lo que podría no haber leído directamente a Gerson.

k) Gilbert Genebrard (1537-1597): benedictino que menciona a Llull entre los herejes. Obras: (i) *De Sancte Trinitate libri tres contra huius aevi trinitarios, antitrinitarios et autotheanos*; (ii) *Chronographiae libri quattuor*. Centros: Convento de San Pablo (i, 1569); Colegio Apostólico de San Fernando (ii, 1580, aunque según se lee "Es de la libreria de clerigos menores de Sevilla 1707"); Convento de Portacoeli (i, 1585); Convento Grande de San Francisco (ii, 1599); Catedral Metropolitana (ii, 1609).

l) Juan de Mariana (1536-1624): jesuita que le dedicó unas páginas a la vida de Llull pero no hablando bien de su obra. Obra: *Historiae de rebus Hispaniae*. Centros: Hospicio de San Felipe Neri (1592); Colegio de San Pedro y San Pablo (1592); Convento Carmelita Santa Ana de Coyoacán (1669).

---

[45] Medina, T., *La imprenta en México*, *op. cit*., pp. 19-20. Es, de hecho, una de las primeras obras impresas en México (1544). En el plan evangelizador de Zumárraga, la obra de Pedro de Córdoba, *Doctrina christiana para instrución e información de los indios*, "sirvirá mas para incipientes, y la otra con el *tripartito* de Juan Gerson para proficientes" (p. 13).

[46] de Olmos, A., *Tratado de hechicerías y sortilegios*, en Baudot, G. (ed.), México, UNAM, 1990; de Olmos, A., *Tratado sobre los siete pecados capitales*, en Baudot, G. (ed.), México, UNAM, 1996.

[47] de Castañega, M., *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Campagne, F. A. (ed.), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.

ll) Sebastián Salelles (1576-1666): jesuita que dedicó un apartado a Llull en su libro sobre herejías, aunque especificando que la Inquisición todavía no se había pronunciado. Obra: *De materiis tribunalium S. Inquisitionis*, 3 vols. Centros: Hospicio de San Felipe Neri (1651-1656a); Convento de San Diego (1651-1656a); "De la libreria de la casa proff[ess]a" (1651-1656a).

m) Nicholas Sanders (1530-1581): también introdujo a Llull en la lista de heréticos. Obra: *De visibili monarchia ecclesiae libri octo*. Centro: Colegio de San Juan de Letrán (1571a); "De la compania de Jesus de Mexico del Colegio" (1571a).

n) Gregorio de Valencia (1557-1603): jesuita que hizo un breve comentario crítico sobre la obra luliana. Obra: *Commentarium theologicorum*. Centros: Convento de San Joaquín (1603a); Convento de San Agustín (1603a); Convento de los Carmelitas del Desierto de los Leones (1603a); Real y Pontificia Universidad (1603a). Hay una nota manuscrita que dice "corregida conforme el expurgatorio del año de 1632. Luis de Molina".

2.2. Los alquimistas

Cabe comenzar diciendo que los principales alquimistas o interesados en temas de alquimia relacionados con el pseudo-lulismo alquímico no aparecen en las bibliotecas novohispanas estudiadas (John Dee o Robert Fludd), y los que aparecen lo hacen en fechas ya del siglo XVIII.

Un comentario aparte merece Arnau de Vilanova. Si bien es cierto que no es alquimista, sino que se le asoció desde fecha temprana a esta tendencia junto con Ramon Llull, resalta el hecho de encontrar obras suyas entre las que se conservaron en colegios novohispanos, como el de Santa Cruz de Tlatelolco (*Opera*, 1527) y el de San Pedro y San Pablo (*De conservanda bona valetudine*, 1607).

a) Herman Boerhaave (1668-1738): elogió al Llull y al Arnau de Vilanova alquimistas. Obras: (i) *Libellus de materie medica et remediorum et formulis*; (ii) *Aphorismi de cognoscendis et curandus morbis*; (iii) *Elementa chemiae*. Centros: Oratorio de San Felipe Neri (i, 1721; ii, 1721); Catedral Metropolitana (iii, 1732); Convento de Santo Domingo (iii, 1732).

b) Robert Boyle (1627-1691): químico que atacó el pseudo-lulismo alquímico. Obra: *The scheptic alchymist*. Centro: Catedral Metropolitana (1680).

2.3. Los presentadores del Llull sine macula

En este apartado se enumerarán aquellos autores, principalmente recopiladores de bibliografías y/o biógrafos, que mencionan la obra luliana ya sin connotaciones negativas.

a) Nicolás Antonio (1617-1684): mencionó todas las obras lulianas —y las atribuidas— que se conocían hasta entonces. Obra: *Bibliotheca Hispana Vetus*. Centros: Catedral Metropolitana (1672); Convento de San Diego (1696a); Convento Carmelitas de San Ángel (1696a, y se especifica que "es este libro de este colegio de Santa Anna de Carmelitas descalzos desde el año de 1709"); Catedral Metropolitana (1696a).

b) Giovanni Botero (1540-1617): ex-jesuita que menciona en su obra que en Mallorca se lee a Ramon Llull, definiéndolo como autor ingenioso y sabio. Obra: *Historia eclesiástica y estado presente de la religión en todos los Reynos de Europa, Asia y África*. Centros: "Del Collegio de la Compa[ñía] de Jhs de Mexico. Ledesma año 620" (1610a); Real y Pontificia Universidad (1610a).
c) Nicolás Caussin (1583-1651): jesuita que hace una comparación positiva entre Ramon Llull e Ignacio de Loyola. Obras: (i) *La Corte santa*; (ii) *Reyno de Dios: medula de toda la corte santa*; (iii) *Corte divina o Palacio celestial*. Centros: Oratorio de San Felipe Neri (i, 1664-1665a); Convento Carmelitas Santa Ana de Coyoacán (i, 1664-1665a; i, 1667; ii, 1672a); Convento de San Francisco (i, 1670a; ii, 1672a; iii, 1675a); Convento de San Cosme (i, 1670a; i, 1673; ii, 1677a); Convento de San Diego (i, 1670a); Convento de Dieguinos de Tacubaya (ii, 1672a; iii, 1675a; i, 1677; ii, 1677a); Colegio Apostólico de San Fernando (i, 1674).
d) Barthélemy de Chasseneuz (1480-1541): menciona el *Arte General* como fuente para el estudio de la Creación y del estatuto de la Teología como saber. Obra: *Catalogus gloriae mundi*. Centro: Colegio Apostólico de San Fernando (1690, con el añadido manuscrito interesante "Expurgado por orden del Santo oficio segun el Novissi[mo] Expurgatio el año 1747. Fr. Junipero Serra Comici"). Existe otro libro de 1612 en la Biblioteca Nacional de México pero ha sido imposible determinar qué centro lo poseyó.
e) Hernando Chirino de Salazar (1576-1646): jesuita que incluyó a Llull entre los defensores de la Inmaculada. Obra: *Defensio pro immaculata deiparae virginis conceptione*. Centro: Colegio de San Juan de Letrán (1622). También aquí se conserva en la Biblioteca Nacional otro ejemplar sin adscripción comprobada.
f) Damián Cornejo (1629-1707): franciscano que incluyó una vida del Llull en su obra sobre personajes ilustres de su orden. Obra: *Chronica seraphica*. Centros: Convento de San Cosme (1682a); Convento Nuestra Señora de la Merced (1682a); Colegio Apostólico de San Fernando (1682a); Convento Grande de San Francisco (1682a); Catedral Metropolitana (1682a).
g) Anthony Hickey (1586-1641): franciscano que habla brevemente, pero bien, de Ramon Llull en su libro. Obra: *Nitela franciscanae religionis*. Centro: Convento de San Cosme (1627).
h) Antonio Possevino (1533/4-1611): jesuita que menciona positivamente a Llull en sus recopilatorios. Obra: *Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi testamenti*. Centro: Convento de San Francisco (1606).
i) Henri de Sponde (1568-1643): calvinista reconvertido al catolicismo y obispo de Pamiers, que mencionó al filósofo en su historia. Obra: *Annales sacri Henrici Spondani*. Centro: Oratorio de San Felipe Neri (1640, con una nota que dice "18 de junio de 1680", quizá fecha de entrada en el centro).
j) Cristóbal Suárez de Figueroa (1571-1644): en su obra se incluye el *Encomio al arte del ilustrado doctor Raymundo Lullo*. Obra: *Plaza universal de todas las ciencias y artes* (1615). Centro: no está definido plenamente porque hay solamente una nota que dice "De la libreria del Collegio de la [...]ex[...]", que podría significar el único colegio que está en femenino, es decir, el Colegio de la Compañía de Jesús de México.

k) André Tiraqueau (1488-1558): jurista que hizo un breve elogio sobre Ramon Llull. Obra: *De nobilitate et jure primigeniorum*. Centros: Convento Grande San Francisco (1548-1549a); "Del convento de S. Bernardino de Xochimilco con pervecidad lo firme a 6 de abril de mayo del año de 1652 yo Fr. Matheo de Carmona" (1548-1549a); Convento de San Joaquín[48] de Tacuba (1584); Colegio Apostólico de San Fernando (1617); Colegio de San Pedro y San Pablo (1617).

2.4. Los lulistas

Queda, pues, por analizar a aquellos autores y obras plenamente lulistas o que, por lo menos, han demostrado haber leído y utilizado algunos de los planteamientos de la doctrina luliana.

a) Obras lulianas: (i) *Opera eaque ad adinventam ab ipso artem universalem scientiarum, artiumque omnium brevi compendio firmaque memoria apprehendendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore pertractandum pertinent Raymundi Lulli*; (ii) *Liber magnus contemplationis in Deum*; (iii) *Libellus de amico et amato*. Centros: Convento de San Agustín (i, 1598, que contiene el *Ars brevis* y el *Ars magna* de Llull, y los siguientes libros: *De auditu kabbalistico seu Kabbala*, *Duodecim principia Philosophiae Lullianae*, *Dialectica seu Logica* y *Rethorica*, de autores no especificados; en una segunda parte reporta el *Jordanus Brunus de specierum scrutinio*, *Idem de lampade combinatoria lulliana*, *Idem de progressu & Lampade Venatoria Logicorum*, *Commentaria Agrippae in Artem Brevem Raymundi Lullii*, *Articuli fidei* sin autor, *Valerii de Valeriis tam in arborem scientiarum quam artem generalem opus aureum*); Colegio Apostólico de San Fernando (ii, 1746-1749); Convento de San Francisco de Guadalajara (iii, 1515; volveré sobre él, pero adelanto que perteneció y fue usado por Juan de Zumárraga).
b) Johann Heinrich Alsted (1588-1638): otro de los insignes lulistas presentes en territorio novohispano. Obra: *Encyclopaedia*. Centro: "Convento Carm[elitas] Ten[ancin]go E[sta]do Mex[ico]"[49] (1630). Es interesante la nota más antigua que reza "Autore damnatui, opus vero cum expurgatione", con lo que anuncia que la obra fue expurgada pero no eliminada.
c) Charles de Bovelles o Carolo Bovillo (1470-1553 o 1567): el tercero de los plenamente lulistas. Obras: (i) *Opus egregium de voto, libero arbitrio ac de differentia orationis*; (ii) *De laude Hierusalem, liber unus; eiusdem de Laude gentium, liber I; de concertatione et area peccati, lib. I; de Septem uitijs, lib. I*; (iii) *Theologicarum conclusionum libri Decem*. Centros: Convento de Carmelitas de San Ángel de México (i, 1529; ii, 1531); "De la Libreria de San Pablo de Mexico", que es la fórmula para referirse a los agustinos (iii, 1515).

[48] La base de datos habla de "San Joaquín de Tacubaya", que sería un error, pues en Tacubaya está el convento de San José. La nota explicita: "Es del Collegio de San Joachin de Carm[eli]tas Descalzos", es decir, San Joaquín de Tacuba, no San José de Tacubaya.

[49] Se trata del Convento del Desierto del Carmen, en Tenancingo, continuación del Desierto de Santa Fe (o de los Leones) deshabitado en 1722. La referencia al "Estado de México" sirve para fechar la nota ya en el siglo XIX o XX, pues antes no existía esa entidad política.

d) Josse Clichtove (1472-1536): quien representa un enigma pues todavía está por dilucidar su verdadero impacto en la filosofía novohispana, ya que los centros están plagados de obras suyas y fue leído por el propio Juan de Zumárraga[50]. Tuvo una especial vinculación con el círculo lulista de París, siendo incluso discípulo y editor de Lefèvre d'Étaples. Sin embargo, no en todas sus obras se han encontrado signos evidentes de lulismo, por lo que se tendrán en cuenta sólo las pertinentes. Obras: (i) *De laude monasticae religionis opusculum* (donde recomienda la lectura del *Liber contemplationis in Deum*); (ii) *Introductiones artificiales in Logicam Iacobi Fabri Stapulensis, per Iodocum Chichtoveum collectae ac commentario declaratae*. Centros: Colegio de San Pedro y San Pablo (i, 1563; ii, 1545 por donación de Pedro González de Portillo[51]); Convento de San Agustín (ii, 1545); Convento de San Francisco de México (ii, 1545).
e) Bartolomé Fornés (1691/5-1788): franciscano que reeditó numerosas obras de Llull. Obra: *Liber apologeticus artis magne B. Raymundi Lulli doctoris illuminati*. Centro: Convento de Santa Ana de Coyoacán (1746).
f) Miguel Gómez de Luna y Arellano (¿?-1662): jurista que no cita al filósofo mallorquín pero sí a sus comentaristas. Obra: *De iuris ratione et rationis Imperio*. Centros: Convento Grande de San Francisco (1629); Colegio de San Pedro y San Pablo (1651).
g) Pierre Grégoire (1540-1617): jurista que reconoció haberse basado en, entre otros, el arte de Llull para construir el suyo propio. Obra: (i) *Syntaxeon artis mirabilis*; (ii) *Commentaria in syntaxes artis mirabilis*. Centros: "Ad usum S. P. S. N. Fr[ay] Ignasi Lasso de la Vega Augustinianis", quien parece que vivió en torno a 1728[52] (i, 1585); Catedral Metropolitana (ii, 1610, añadiéndose en nota "Joseph de Olinez. Don Alonso Fernandez", quienes no he podido identificar; i, 1610).
h) Athanasius Kircher (1602-1680): jesuita que escribió varias obras sobre la base del Arte luliano. Obras: (i) *Tariffa Kircheriana sive Mensa pythagorica expansa ad matheseos quesita accommodata per quinque columnas quarum numeri in fronte sunt multiplicantes & in prima columna dicuntur multiplicandi*; (ii) *Ars magna lucis et umbrae*; (iii) *Ars magna sciendi in XII libros digesta, que nova & universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis & prope infinitis retionibus disputari*. Centros: Colegio de San Juan de Letrán (i, 1679a); Colegio de San Pedro y San Pablo (i, 1679a); Catedral Metropolitana (ii, 1671); Convento de San Joaquín (iii, 1669a); Catedral Metropolitana (iii, 1669a); "Pertenece a la Prov[inci]a de la Compa[ñía] de Jesus de Philifines (*sic*)"[53] (iii, 1669a); Convento de San José de Tacubaya (iii, 1669). Sobre el autor, cabe hacer un inciso para refe-

[50] Véase más abajo el detalle de este autor.

[51] Quizá se pueda referir al doctor Pedro Garcés de Portillo, canónigo de la catedral de Tlaxcala, gobernador y Vicario General del Arzobispado de México, Abogado de los Presos del Tribunal de la Inquisición de México, y catedrático de la Universidad de México, activo entre 1619-1645, según Archivo de Indias, Sección Indiferente, docs. 192, n. 246 y 450, l.A5, F.237v-238r; y, especialmente, Sección México, 235, n.17.

[52] Según León, N., *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano, 1903, pp. 23-24.

[53] Que el tercer ejemplar haya viajado efectivamente a Filipinas es dudoso pero no imposible.

rir un interesante testimonio autobiográfico realizado por el humanista novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) en su testamento:

> Asimismo les dono a dichos M.R.PP. [del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo] el juego de las obras del P. Athanacio Kirchero, para que con quatro que a mi me faltan que ay en dicha libreria de San Pedro y San Pablo quede cabal dicho juego — con cargo que me an de entregar a mi o a mi heredero veinte y quatro tomos que alla les sobran de este juego[54]. Esta noticia sugiere dos cuestiones igual de relevantes: la primera, que uno de los más insignes hombres de letras de la Nueva España tuvo un especial interés por Kircher; segunda, que el en Colegio en cuestión se llegó a conservar toda la obra de Kircher.

i) Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536): quizá el más lulista de todos. Obra: *Naturalis totius philosophiae paraphrases*. Centro: Oratorio de San Felipe Neri (1538). Más adelante veremos su posible influencia sobre Fray Alonso de la Veracruz.
j) Juan Merinero[55] (s. XVII, documentado entre 1639-1645): franciscano que defiende a Ramon Llull y habla largamente de sus obras y propuestas en su *Cursus theologici iuxta doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti mentem* en las pp. 300-301 de la edición de Madrid en 1668. En ellas se menciona como "receptior" de la obra luliana a Gabriel Vázquez, el jesuita cuya obra se encuentra bien repartida también por los diferentes centros estudiados en este artículo[56]. Se conservó un ejemplar en el Convento de San Diego y en el, según la nota, "di[...] Ma[ría] de los Angeles", es decir, el Convento de Santa María de los Ángeles de Churubusco, en México.
k) Gille de Moncourt (s. XVI): fraile mínimo que ha sido influido por la obra luliana, como se demuestra, por ejemplo, en una de sus frases ("Viso de potestate, per quod bonitas, magnitudo, duratio, caeteraque essendi principia, possunt existere, ac operari, quaero quid sit sapientia vel sapiditas", p. 44 de su *Typus omnium scientiarum, et praesertim theologiae scholasticae, in quo omnia quae ad Christianam philosophiam sunt necessaria, continentur*, 1591; como era de esperar, el nombre de Llull no aparece en todo el libro). Se conservó un ejemplar de esa edición en el Colegio de San Pedro y San Pablo.
l) Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494): si bien estaba más interesado a la cábala que al Arte, parece que usó el *Ars brevis* luliano. Obra: *Opera omnia*, que contiene la señalada como lulista, *Apologia adversus eos qui aliquot propositiones theologicas carpebant*. Centros: Santa Cruz de Tlatelolco (1557); Convento de San Diego (15??, se especifica que está allí desde 1636).

Hasta aquí los autores lulistas presentes en las bibliotecas de los centros de enseñanza y de estudio de la Nueva España[57]. Quedarían por analizar los lulistas propiamente

[54] Referido en: Díaz y de Ovando, C., *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1951, p. 32.

[55] En la BDRL se le nombra como "Juan Marinero".

[56] Dentro de las múltiples invitaciones a continuar líneas de investigación, el verdadero lulismo de este autor también es otra de ellas.

[57] Hay algunos autores, identificados como lulistas —autores y/o posesores de obras— en la BDRL pero cuyas obras conservadas en la Nueva España, en un primer análisis textual, no parecen mostrar lulismo alguno. Se trata de Pedro de Fonseca (1528-1599), Gaspare Contarini (1483-1542), Agustín Núñez Delgadillo (1570-1631), Pedro de Aguilón (finales del siglo XVI), Leon Battista Alberti (1404-1472),

novohispanos. Siguiendo un cierto orden cronológico, el primer lulista atestiguado en tierras americanas fue el ya estudiado Bernat Boïl (1445-1505/7), abad de Montserrat que acompañó a Cristóbal Colón en 1493, mandado por los Reyes Católicos, con el propósito de convertir a los habitantes de las islas caribeñas[58]. Se interesó por la obra luliana y llegó a tomar clases de la mano de Pere Daguí en Zaragoza. Sin embargo, no parece que tuviera éxito —según parece por la barrera lingüística con los indios y por su pretensión de dedicarse a la vida eremítica— y regresó al poco tiempo a Cataluña.

El segundo lulista hasta ahora señalado por la historiografía[59], Juan de Robles, no parece haber sido tal, a tenor de las investigaciones que realicé sobre él y "su" códice Casanatense 1022, con textos lulistas conservado en Roma. No parece que fuera el franciscano que viajó a América en 1524, sino un fraile jerónimo del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura, que vivió un siglo antes (primera mitad del siglo XV) en una fecha más acorde con la del manuscrito en cuestión[60].

También han sido señalados como posibles lulistas: el conocido Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566)[61], Fray Alonso de Molina (1513-1579)[62] y Fray Bernardino de Sahagún (?-1590)[63]. No obstante, quizá sería errado hablar de lulismo en estos tres casos, sino más bien de una coincidencia en objetivos y explicaciones entre los tres autores y la obra luliana, pasada por el tamiz de la labor apologética de la Universidad de Alcalá, como respuesta a las necesidades que se iban prefijando en el Nuevo Mundo: saber las lenguas de los que se querían evangelizar, sistematizar dicha evangelización, privilegiar el bautismo sobre la conquista, y favorecer una mariología para la práctica religiosa. Estudios más pormenorizados deberán identificar si existe una relación entre los escritos de los evangelizadores y un posible poso luliano proveniente de las doctrinas enseñadas por Pere Daguí y el círculo luliano de París.

Ulisse Aldrovandi (1522-1605) —antilulista en este caso—, Pietro Barozzi (1441-1507), Camillo Borrelli (?-1631), Francesco Panigarola (1548-1594), y Jacques Auguste Thou (1553-1617). Espero que ulteriores estudios más detallados sobre las obras en suelo novohispano ayuden a discernir si efectivamente aportaron algo al lulismo novohispano o no.

[58] Albareda, J. A. M., "Lul·lisme a Montserrat al segle XVè: l'ermità Bernat Boil", en *Estudios Lulianos*, Maioricensis Schola Lullistica, n. 9 (1965), pp. 5-21; Fita, F., "Fray Bernal Buyl y Cristóbal Colón. Nueva Colección de Cartas reales enriquecidas con algunas inéditas", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. 19 (1891), núm. 8, pp. 184-185.

[59] Fundamentalmente, Vázquez Janeiro, I., "¿Un lector de Raimundo Lulio y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América Colombina?", en *Humanismo, Reforma y Teología*, CSIC, n. 4 (1979), pp. 1-36.

[60] Díaz Marcilla, F. J., "El hilo luliano de la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso", en Higuera Rubio, J. (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 177-178.

[61] Sugranyes de Franch, R., "¿Bartolomé de las Casas, discípulo de Raimundo Lulio?", en *De Raimundo Lulio al Vaticano II*, Lausanne, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991, pp. 107-121.

[62] Ricard, R., *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 215-216; tesis desmontada por Riera i Sans, J. M., "Fray Alonso de Molina y Ramon Llull. A propósito de una hipótesis de Robert Ricard", en Saranyana, J. I.; Tineo, P.; Pazos, A. M.; Lluch-Baixaulli, M.; Ferrer, M. P. (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, vol. 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1021-1032.

[63] Urvoy, D., "L'Apport de Fr. B. de Sahagun a la solution du problème lullien de la compréhension d'autrui", en *Estudios Lulianos*, Maioricensis Schola Lullistica, n. 18 (1974), pp. 5-24, si bien no indicando necesariamente un lulismo consciente.

En los últimos años, algunos estudiosos mexicanos han indicado otros tres lulistas, dos posibles (Fray Toribio de Benavente y Motolinía, 1482-1569, y Fray Juan de Zumárraga, 1468-1548), y otro cierto (Diego de Valadés, 1533-1582)[64]. Respecto al primero, considero que la vinculación que se hace entre su *Historia de los Indios de la Nueva España* y una posible influencia luliana debería ser más profundizada pues, aparte de coincidencias temáticas, no parece haber ningún claro rastro de lulismo.

Un discurso diferente conviene hacer respecto al primer obispo de México. Conocemos que en la biblioteca de Zumárraga hubo textos de Llull y de lulistas, como lo demuestran los libros no especificados de "Carolo Bobillo" que mandó enviar poco antes de morir, en 1547 a la Hospedería de Durango (País Vasco)[65], si bien parece que nunca salieron de Nueva España; y también lo demuestra, más claramente, la copia del *Libellus de amico et amato* de Llull, impreso en Alcalá el año de 1515, encuadernado junto a un *Evangeliarium* que utilizó el obispo —según sus notas autógrafas–, que perteneció al Convento de San Francisco de Guadalajara, y que se conserva actualmente en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco en Guadalajara[66]. Parece ser realmente el primer libro —librillo más bien— luliano presente en Nueva España, aunque vinculado a un uso personal y que no llegó a circular por la capital.

La profesora Báez subraya el uso que hace Zumárraga de algunas ideas claramente lulianas:

> De las principales características que pueden vincular a Zumárraga con Llull, tenemos en primera instancia los tres puntos claves alrededor de los que gira su catequesis dogmática: razón, fe y devoción. Mediante las "razones o motivos de credibilidad" que son un eco de las razones necesarias lulianas, el franciscano intenta fundamentar el origen de la Palabra revelada, puesto que el "entender da fe a la fe"[67].

---

[64] Sobre los primeros me remito a Báez Rubí, L., "De harmonia mundi: ¿un reino de Saturno novohispano?", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, n. 73 (1998), pp. 41-67; sobre el tercero, caben citar varios trabajos: de la Maza, F., "Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, n. 13 (1945), pp. 15-73; Palmera, E. J., *Fray Diego Valadés y su breve crónica mexicana*, Tesis Doctoral, México, UNAM, 1947; Beuchot, M., "Retórica y lulismo en Diego Valadés", en *Studia Lulliana*, Maioricensis Schola Lullistica, n. 32 (1992), pp. 153-161; Alejos-Grau, C. J., *Diego Valadés, educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la* Rethorica Christiana *(1579)*, Pamplona, EUNATE, 1994; Báez Rubí, L., *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés*, Frankfurt, Lang, 2004; Báez Rubí, L., *Mnemosine novohispana*, o. c., especialmente pp. 120-169; Chaparro Gómez, C., "Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés", en *Fortunatae*, Universidad de La Laguna, n. 19 (2008), pp. 9-25.

[65] Gil, F., *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1993, pp. 659-661. El estudio en el que se presume que dicha obra pueda ser el *Commentarium in primordiale Evangelium*, París, 1511, es de Adeva Martín, I; Alejos Grau, C. J., "Fuentes de inspiración de la *Regla Cristiana Breve* de Fray Juan de Zumárraga", en *Archivum Franciscanum Historicum*, Collegio S. Bonaventura, n. 85 (1992), p. 96.

[66] Bataillon, M., *Erasmo y España*. *Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, n. 12, p. 64.

[67] Báez Rubí, L., "Ramón Llull en América (siglos XV, XVI y XVII)", texto inédito cedido gentilmente por la autora, a la que agradezco su generosidad. Cita que recoge de Juan de Zumárraga, *Regla*

Con todo, hay que sopesar igualmente el interés del obispo Zumárraga por el antilulista Jean Gerson, como se ha indicado antes. No es, pues, descartable que se inspirara en la teoría luliana pero pusiera en marcha la práctica gersoniana, donde cualquier atisbo de alcanzar "a saber todas las artes e ciencias del mundo" queda descartado, y menos aún, la fe[68].

Respecto a Diego de Valadés, poco cabe añadir al brillante estudio de Linda Báez sobre las fuentes de su *Rethorica christiana* entre las que se pueden contar el *In rethoricam isagoge* (que circuló como libro del filósofo catalán aunque era anónimo, y más bien una síntesis de la *Explanatio* de Bernardo de Lavinheta), es decir, no directamente Llull, el cual, además, nunca fue citado por Valadés[69]. Sin embargo, queda por aclarar si la obra de Valadés es "americana" —es decir, producida a través de fuentes que se encontraban en Nueva España[70]— o "europea", ya que la obra se compuso e imprimió en Italia y, lo que es más llamativo, casi no tuvo distribución en su tierra natal. Sólo se conservan dos ejemplares: uno que perteneció en varias fases a un tal "B. Martin de Vallarta"[71], al Convento de San Francisco de Puebla y, por último, a la Biblioteca Palafoxiana (actualmente en el Colegio de México); el otro perteneció, según reza la única nota de pertenencia, a "la libreria del Conv[en]to del R[ea]l orden de N[uest]ra S[eño]ra de la Merced Redempción de cautivos de la Puebla de los Ang[ele]s 1692 a[ño del] s[eñor]", conservado actualmente en la Biblioteca de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es decir, dos copias que circularon por tierras novohispanas ya en fecha tardía de finales del siglo XVII. Se conoce además, aunque no se sabe si pudiera ser uno de los dos ejemplares anteriores, otra copia que estuvo en la biblioteca de San Francisco de Texcoco, inventariada en los años 60 del siglo XVIII[72].

Cabe añadir a este listado un autor novohispano —en cuanto escribió su obra allí, si bien nació en España— sobre el que hasta ahora no parece haber recaído la atención de ningún estudioso, en cuanto a su lulismo. Se trata del agustino Fray Alonso de la Veracruz (1507-1584), fundador del Colegio de San Pablo. Obviamente, como viene siendo lo normal, su lulismo no es ni mucho menos evidente, pero sí me ha sido posible identificar algunas citas de corte lulista en sus obras. Así, en su *Recognitio, summularum reverendi patris Ildephonso a Vera Cruce augustiniani Artium ac*

---

cristiana breve, Almoina, J. (ed.), México, Jus, 1951, 5º documento, p. 217. Véase también: Báez Rubí, L., "La herencia de la *Ars lulliana contemplativa*", o. c., pp. 533-562.

[68] De Zumárraga, J., *Doctrina breve muy provechosa delas cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México, Juan Cromberger, 1544, p. 25.

[69] Báez Rubí, L., *Mnemosine novohispana*, o. c., pp. 152-169. La opinión de la autora es que "en lo que concierne a la materia de predicación, pienso que Valadés escogió los nueve sujetos de Llull, puesto que mostraban a Dios como creador de un mundo ordenado" (p. 318), y esto era realmente útil para la predicación a los indios a través de las teorías de corte luliano sobre los nueve sujetos y los nueve predicados, es decir, las *dignitates* lulianas.

[70] No se ha conservado en ninguna biblioteca mexicana ninguna de las fuentes lulianas de Valadés, lo cual no es concluyente pero sí muy indicativo si se toman en cuenta otras obras que sí han llegado hasta nuestros días.

[71] Hay documentado un Martín de Vallarta, mercader casado y caballero de Santiago, entre 1685 y 1695 que viajó entre España y Nueva España, según los documentos del Archivo de Indias, Secc. Contratación: 5445, n. 1, r43; 5448, n. 88; y 5457, n. 175.

[72] Gómez Canedo, L., "Viejas bibliotecas de México (Un informe de 1662-1664)", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, (1981-1982), p. 71.

sacrae Theologiae doctoris (México, 1554), comenta en la p. 46: "Ipsam Dialecticam castam, puram tradentes; ut fecit Iacobus Faber, tam in *Paraphrasi*, quam in ipsis *Introductionibus* ad eandem", es decir, que recomienda dos obras de Lefèvre d'Étaples, de las que la primera se conservó, como ya se ha visto, en el Oratorio de San Felipe Neri. En otra obra, *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis* (México, 1554), se lee en la p. 42r: "Nec est opus ponere numerum, sicut ponit Iacobus faber, ut sit numerus notitia mentalis, et iuxta pluraque numerantur sint plures conceptos; et illi sint species predicamenti quantitatis nec ut Picus mirandolanus declarat numerum in anima esse tanquam instrumentum, quo mensurantur res exterius ab ipsa anima", donde se vuelve a demostrar su lectura de Lefèvre y de Pico della Mirandola. Por último, en su *Physica speculatio* (México, 1573) se puede leer en p. 80 que, entre las autoridades, menciona a "Faber Stapul[ensis] in suis introductionibus ad Metaphysic[am]"; en p. 216 dice hablando del diámetro de la Tierra y de su circunferencia "sic descriptam assumpsimus ex peritis in astrologia; maxime ex Iacobo Fabro, qui et interuallum etiam a centro terrae, usque ad convexam superficiem orbis lunae milliarium ponit esse 10937", lo que corrobora —con un error tipográfico— en p. 286: "Et sic ponitur distantia a centro terrae usque ad concauum lunae 109037 stadiorum, quam opinionem sequitur etiam Iacobus Faber sequens Alfraganum, quem etiam sequuntur moderni, et doctor Ciruelo[73] in fine primi libri sphaerae". Todos estos datos invitan a un estudio mucho más detallado que el presentado aquí sobre las posibles fuentes de Alonso de la Veracruz.

El lulismo, o mejor dicho "escoto-lulismo", de otro ilustre misionero en tierras novohispanas está fuera de toda duda. Se trata de Fray Junípero Serra (1713-1784), quien no sólo se formó en las doctrinas escoto-lulistas en la Universidad Luliana de Palma de Mallorca, llegando a ser Catedrático de Prima de Sacra Teología, sino que además decidió seguir el espíritu misionero y se embarcó para América en 1749[74]. En la "Carta dedicatoria a la observantisima provincia de Mallorca" escrita por el discípulo de Fray Junípero, Fray Francisco Palou (1723-1789), contenida en su *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra* de 1787, se dice que fue alumno de Colegio de San Fernando de México y comisario del Santo Oficio de Nueva España, lo que estaría corroborado por su labor como censor del libro de Barthélemy de Chasseneuz[75].

Otro posible compañero de Serra en el Colegio Apostólico de San Fernando interesado en Llull es Joseph Terrasa[76] (s. XVIII), fraile que poseyó "ad usum" el libro *Viva Jesús y María. Blanquerna maestro de la perfección christiana*, Mallorca, 1749.

Ni qué decir tiene que otra línea de estudio a seguir es la comparativa entre la labor de Fray Junípero y sus compañeros en California y su más que posible inspiración

[73] Parece tratarse del lulista Pedro Ciruelo (1470-1550), matemático y teólogo profesor en la Universidad de Salamanca y del círculo cisneriano.

[74] Cassanyes-Roig, A.; Ramis Barceló, R., "Fray Junípero Serra y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca", en *Archivum Franciscanum Historicum*, Collegio S. Bonaventura, n. 107 (2014), pp. 427-455.

[75] La fecha de la "expurgación" que hizo Serra es de 1747, mientras que las biografías del autor dicen que su viaje a América no fue hasta 1749.

[76] Quien no es ninguno de los Terrassa que aparecen en la BDRL, aunque queda en el aire saber si perteneció a la familia de los que escribieron a los protectores de la Causa Luliana en 1728.

luliana, debiéndose estudiar tanto los escritos producidos en ese ámbito como la documentación que describa el *modus operandi* de estos misioneros, que marcan el final del período estudiado.

3. Conclusiones

Una primera conclusión respecto a los centros llega de comparar los datos provenientes de lo dicho hasta ahora. Así, se observa que en todos los centros analizados hay libros antilulianos —fechables todos a partir de finales del siglo XVI y sobre todo en el siglo XVII–, pero destacan franciscanos (15 libros conservados) y jesuitas (10). El pseudo-lulismo alquímico sólo aparece ya en el siglo XVIII y muy testimonial.

Por el otro lado, el lulismo de propaganda (que habla bien de Llull) sólo es constatable a partir de los años 20 del siglo XVII. En cambio, en ninguno se han conservado textos propiamente lulianos —hecha excepción que confirma la regla para el caso del *Liber de amico et amato* que perteneció a Juan de Zumárraga, y que acabó además en un centro lejos de la capital–, sino ya hasta fechas tardías de finales del siglo XVII y el XVIII. Y de los lulistas sólo 3 ejemplares (de Charles de Bovelles, Josse Clichtove y Pico della Mirandola, respectivamente) podrían haber sido leídos ya a finales del siglo XVI, siendo la mayoría del siglo XVII y un resto del XVIII.

Así, las órdenes más interesadas en texto de corte luliano fueron, otra vez, los franciscanos (7 libros conservados) y los carmelitas (5). Destaca que en centros sin vinculación estrecha con órdenes religiosas, como la Catedral, la Universidad, el Colegio de San Juan de Letrán y el Colegio Imperial de Tlatelolco, hubiera representación tanto de libros antilulistas (7 libros conservados) como de lulistas (6).

Ciertamente, la estadística aplicada a este estudio no sirve sino para indicar alguna tendencia que necesita verificación por otros medios, pues todas las fuentes y estudios señalan la enorme cantidad de libros que se han perdido en la Nueva España[77]. La intención de esta exposición ha sido más bien la de dar a entender un primer bosquejo del grado de conocimiento que se podría tener del Llull real, así como de los intereses de lectura de los centros intelectuales novohispanos en materia de lulismo.

Se podría conjeturar que una de las causas por las que el lulismo, por decirlo así, "de Llull", tuvo tan poco éxito en los centros formativos de la Nueva España de los siglos XVI y XVII, se debió a su aplicación práctica. El planteamiento de partida del polígrafo mallorquín era que el sujeto al cual se debía convertir manejaba un bagaje teológico-filosófico muy parecido al de un cristiano, de tal manera que el método del debate podría dar sus frutos en breve tiempo, ya que la propia demostración por "razones necesarias" se regiría por sí misma. Este planteamiento, al parecer de los evangelizadores de las Indias, resultaría insuficiente, e incluso, según qué parámetros, contraproducente, pues el pagano a convertir podría ponerse a defender racionalmente su paganismo. Cabe preguntarse si aquellos evangelizadores aquí tratados, como Alonso de la Veracruz o especialmente Juan de Zumárraga, no pretendieran en el fondo evitar esta contingencia, y por

[77] En toda la bibliografía referida hasta ahora hay alusiones a la pérdida de material de las bibliotecas, bien por robo, bien por deterioro (inundaciones, terremotos, guerras).

este motivo, evitaran recurrir al Llull original y prefirieran un acercamiento más "light" a través de Charles de Bovelles o Lefèvre d'Étaples.

En este sentido es innegable la ocultación del nombre de Ramon Llull, no utilizado tan siquiera por Diego Valadés, Veracruz o Zumárraga (quien usa profusamente a Jean Gerson y quiso enviar de vuelta a España sus textos de Bovelles) en sus respectivas obras. No es mencionado por nadie. Sólo aparece ya a mediados del siglo XVIII, casi en concomitancia con la llegada de Fray Junípero, quien sí conoció la obra luliana e incluso la enseñó y defendió. No es descartable que a él se deban los primeros textos propiamente lulianos presentes en la Nueva España.

Termino refiriendo muy sumariamente las diferentes líneas de investigación que futuros estudios podrían iniciar, ya que el lulismo novohispano puede deparar todavía algunas sorpresas. La primera es la mencionada respecto a Fray Junípero y la evangelización de California y el norte de la Nueva España. Otra es la que se deduce del posible lulismo de Alonso de la Veracruz, más difuso, y de Juan de Zumárraga, quien quizá fue el promotor del ostracismo luliano. No es de descartar que precisamente este último, conocedor de Llull y de Gerson, optara por "bloquear" el lulismo en sus inicios, abandonando los intereses del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, y dejando huella después al provocar que sus seguidores hicieran caso omiso del gusto personal del monarca Felipe II en favor de la causa luliana. Por último, se debería terminar de diseñar el panorama completo de la circulación de libros por los centros de estudio en la Nueva España. Espero que estos retos sirvan de estímulo a otros investigadores para arrojar luz sobre estas "tierras de penumbra".

Recibido: 8 de febrero de 2016
Aceptado: 5 de abril de 2016

A economia e o preço como problemas filosóficos na Escolástica latino-americana e o tratamento dado por Tomás de Mercado na sua Suma de Tratos y Contratos (1571)

Economy and just price as philosophical problems in the Iberoamerican Scholastic and the tratement given by Tomas de Mercado in his Suma de Tratos y Contratos (1571)

ALFREDO CULLETON
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS Brasil
culleton@unisinos.br

Resumo: Neste artigo queremos apresentar a intrincada relação entre teologia moral e economia, própria da Escolástica Ibero-americana, e o tema do preço justo, que não é novidade na teologia moral escolástica mas, no caso de Tomás de Mercado, na sua Suma de Tratos y Contratos de 1571, é abordado de maneira filosófica se valendo de uma perspectiva de racionalidade prática original que mereceu inúmeras reedições. 1939.
Palavras-chave: Preço Justo; Escolástica Ibero-americana, Economia.

Abstract: In this article we present the intricate relationship between moral theology and economics, typical of the Latin American Scholasticism, and the issue of just price, which is not new in moral theology during this period, but in the case of Tomas de Mercado, in his de Tratos y Contratos (1571), is approached philosophically using a practical rationality original perspective that deserved countless reimpretions.
Keywords: Just Price; Iberoamerican Scholasticism, Economics.

1. Contexto histórico

A história da Filosofia, como tradicionalmente a conhecemos, destaca determinados aspectos dos autores clássicos que conhecemos, deixando de lado o tratamendo dado por estes a temas da maior relevância para a vida quotidiana dos homens em sociedade, o que parece ter sido feito de maneira proposital. O tema da economia e do preço recebe um tratamento constante e cuidadoso em toda a história da Filosofia, assim como o direito e a moral.

No livro da *Política*, Aristóteles se refere à transformação da sociedade de uma onde há uma economia de troca, onde se intercambiam bens entre si, para uma economia monetária, onde a moeda faz a mediação entre estes bens, transformação esta que atribui a um tempo remoto e considera um sinal de avanço na vida humana[1]. O autor destaca a função mais obvia da moeda, isto é, seu uso para intercambiar bens. Dizele que o dinheiro teria sido inventado com a finalidade de resolver as dificultades de transporte que uma economia de troca acarreta. Ferro, prata ou metais similares teriam sido adaptados para ter um valor em si mesmos, além de serem fáceis de transportar. Com o tempo estes metais teriam sido marcados publicamente para evitar o trabalho de terem que ser pesados a cada vez.

Já na *Ética a Nicômaco* Aristóteles destaca duas outras funções para o dinheiro. Em primeiro lugar, o dinheiro é "medida para todas las cosas"[2]. Isto deve ser entendido não no sentido de que todos os bens têm preço, mas no de que serve como denominador comum que iguala coisas que por sua própria natureza são diversas: "dinheiro, como medida, ao fazer todas as coisas mensuráveis, as equaliza"[3]. Em segundo lugar, destaca Aristóteles que o dinheiro pode ser uma reserva de valor, sendo "um tipo de garantia para futuras trocas"[4].

Durante a Idade Média são inúmeros os autores que tratam detidamente o tema, entre os quais se podem destacar, pela antecipação e sistematicidade, Pedro Olivi (1248-1298) no seu *Tratado sobre as compras e vendas*[5]. Em sete questões trata do problema mais importante, qual seja o de saber se é lícito agregar valor ao produto vendido, se se podem fixar preços, se é legítimo aumentar os preços, sobre a transparência da transação e temas do gênero. Porém, trata esses temas da maneira escolástica mais genuína, isto é, com perguntas, argumentos a favor, argumentos contrários, solução e respostas às objeções. Tomás de Aquino, contemporaneamente, faz o mesmo na sua *Summa Theologica* II-II q. 77, intitulada *De fraudulentia, quae committitur in emptionibus et venditionibus*. Não sabemos a relação cronológica entre os textos, mas é evidente que se trata de um tema da maior relevância no ambiente acadêmico de Paris que frequentavam. São estas as fontes que a Segunda Escolástica terá à mão na hora de retomar o tratamento dos temas de filosofia prática que a realidade histórica lhes impunha.

---

[1] Aristóteles, *Política* I, 1257a. Prólogo, traducción y notas de Manuelk Briceño Jáuregui, Bogotá, Caro y Curvo, 1989, p. 150.

[2] Aristóteles, *Ética a Nicômaco,* 1133a. Tradução de Loenel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Abril Cultural, 1984, p. 128.

[3] *Ib,* p. 129. 1133b.

[4] *Ib*.

[5] Olivi, P. de G., *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, Roma, ISI, 1980.

Em meados do século XVI se produz na Espanha, e se estenderá a toda Europa, um processo inflacionário, conhecido como "revolução dos preços", que levou muitos escolásticos a pensar o fenômeno muito seriamente e da maneira mais científica possível para esses tempos. A realidade monetária e financeira durante esses dias esteve caracterizada por um importante incremento do nível de preços e por uma desordem permanente na Fazenda. Se a isto acrescentamos uma importante atividade comercial exterior com a América e mercados europeus e interior —como as feiras de Medina del Campo, Villalón e Medina de Ríoseco—, o resultado é uma realidade mercantil, creditícia e financeira dinâmica e complexa. Isso se traduz em um contínuo movimento de dinheiro interior e exterior, assim como em um incremento dos títulos creditícios e do papel moeda. Grice-Hutchison retrata-nos esse marco historico-económico dinâmico:

> The opening of the American market brought a new prosperity to the motherland. With the arrival and settlement of the Spaniards in the new world, there arose a growing demand for the products of the metropolis. In compensation for the Spanish exports to the colonies, American gold and silver began to reach Spain from the beginning of the 16th century onwards. Seville, the home port of the treasure fleet, attracted businessmen from every part of Europe. A trade boom set in[6].

O aspecto negativo destas transformações nos métodos de fazer fortuna é que só serviram para enriquecer estrangeiros, pois os espanhóis careciam da suficiente visão para explorar as imensas possibilidades que se ofereciam desde o outro lado do oceano.

> For a little time fortunes could still be made in the New World by the old traditional method of conquest, the acquirement of land and booty, and the virtual enslavement of the conquered peoples. But in Spain itself things had changed. Accounting skills, quickness of intellect and knowledge of commercial practice were now the keys to prosperity. And of such training the hidalgo had but little, contenting himself with consolidating the territorial gains he had achieved in the Reconquest. The dynamic role in the economic leadership of society was assumed by the merchants families, many of Jewish or foreign origin, who knew how to exploit the changed economic situation created by the discovery of America[7].

2. Contexto filosófico

A virtude da justiça é o elemento central que sustenta a arquitetura do pensamento econômico dos doutores escolásticos. Suas reflexões e análise sobre os diferentes tipos de contratos e relações econômicas não são senão uma tentativa de velar pelo respeito à justiça[8]. Em geral, dividiam a justiça em duas classes principais, a justiça distributiva e a justiça comutativa, seguindo assim a classificação elaborada por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*, onde a distributiva é a que distribui as honras,

[6] Grice-Hutchinson, M., *The school of Salamanca: Readings in Spanish monetary theory, 1544–1605*, Oxford, Clarendon University Press, 2009, pp. 9-10.

[7] *Ib*.

[8] Roover, R., *La pensé économique des scolastiques: doctrines et méthodes*, Montréal, Inst. D´études médiévales, 1971, p. 43.

ou bem as cargas comuns entre as partes integrantes da comunidade, e a comutativa é aquela que versa sobre as trocase os contratos. A distributiva versa sobre a distribuição dos benefícios e cargas públicas e responde a uma "proporção geométrica", de tal maneira que duas perssoas desiguais ou com atuações diferentes na comunidade recebem também participações distintas. Este tipo de justiça se rege pelo princípio: a cada qual segundo seus méritos.

A justiça comutativa, por sua vez, tratado necessário respeito à igualdad en as transações ou contratos, de tal maneira que nenhuma das partes fique em piores condições que a outra, depois de ter realizado a operação cambial ou comercial. A justiça comutativa responde, em consequência, a uma "razão aritmética" segundo a qual as partes têm de intercambiar bens equivalentes. Neste tipo de justiça o princípio reitor será: dar a cada um o que é seu.

A virtude da justiça não é entre os escolásticos um presuposto moral a priori. É sim um requisito lógico, é uma necessidade derivada da própria existência das sociedades e da vida em comum dos homens. A tradição tomista entende que os homens se unem em sociedade para suprir suas necessidades e se beneficiarem da vida em comunidade, e ninguém tem o direito de abusar de outros, pois desta maneira iria contra a própria lógica que justifica a constitução da sociedade, que éo mútuo favorecimento e satisfação das necessidades. A vida em sociedade requera equivalência nas transações eo respeito ao preço justo. Tomás de Aquino dirá:

> Não havendo fraude, podemos falar da compra e venda de duas maneiras. Primeiro, em si mesmas. E, então, compra e venda parecem ter sido introduzidas para proveito comum das duas partes, cada uma precisando daquilo que a outra possui, como esclarece o Filósofo. Ora, o que está para o proveito comum não deve ser mais oneroso para um do que para o outro. Por isso, se há de estabelecer entre as partes um contrato que mantenha a igualdade no plano das coisas[9].

Evidenciamos que nesta perspectiva os contratos e relações mercantis entre os homens encontram-se no âmbito da justiça comutativa. Consequentemente, será esta e o seu cumprimento aquilo que preocupa mais os pensadores da Segunda Escolástica e os leva a abordar o estudo da realidade econômica. Assim, os tratados *De iustitia et iure*, principal depósito das ideias econômicas da Escolástica tardia, estão carregados de esforços para analisar os diferentes tipos de contratos existentes e ver sob que condições —a nível empírico— se respeitava a justiça comutativa e em quais não; isto é, em que tratos uma das partes saía prejudicada ou beneficiada. Conceitos essenciais da ordem econômico escolástica —preço justo, restituição, ilicitude da usura, lucro cessante e dano emergente...— adquirem sentido somente se tivermos em conta as ideias acercada justiça aqui destacadas.

Os doutores escolásticos irão exigir o respeito pela justiça comutativa como imperativo da moralidade, mas também, e sobre tudo, como exigência da racionalidade, isto é, o nível inteligível da análise. Aquilo que for acordado em beneficio de todos —vida em comume cooperação para a satisfação mútua de necessidades— não deve

[9] Aquino, T., *Suma Teologica*, II-II q. 77. Art. 1, São Paulo, Loyola, 2005:

beneficiar ou prejudicar a uns mais que a outros. Opresuposto moral, no esquema escolástico, exige um fundamento na razão[10].

Existe uma série de preconceitos, especialmente em áreas alheias à Filosofia, mas não só, como sucede como direito ou a economia, que entendem que o pensamento escolástico teria uma visão intransigente ou proibitiva a respeito das práticas mercantis, o que não é verdade. A Escolástica, desde Tomás de Aquino, nunca condenou a negociação e o comércio, maso seu abuso. Em primeiro lugar, na pespectiva destes clássicos medievais, não se condena a priori, mas a posteriorias práticas injustas. Defende-se que o negócio não éintrisecamente mau, mas que depende da atitude e atuação dos envolvidos. Será a ausência de justiça, e não o negócio em si, o que determina a licitude ou ilicitude do mesmo. Em segundo lugar, o negócio é necessário à política. É a vontade dos homens que vicia a negociação que, por si, não é boa nem má, apenas necessária. E, se é necessária à república, haverá que admitir a circulação de dinheiro e os ganhos comerciais decorrentes do esforço de trazer de longe, armazenar e distribuir estes bens.

A renovação da Escolástica no século XVI deve-se em grande parte ao trabalho docente e intelectual dos doutores espanhóis que, desde suas cátedras, buscaram um modo de entender a ciência e as relações com a realidade política, econômica e jurídica na qual estavam imersos. Nisso tiveram um papel destacado o tomismo de Francisco de Victoria e uma dose importante do que ficou conhecido como corrente nominalista, de tal maneira que a Segunda Escolástica não é uma atualização de Tomás de Aquino à realidade ibero-americana do século XVI, como alguns pretendem, mas uma nova síntese com a filosofia aristotélica desenvolvida pela tradição nominalista dos séculos XIV e XV, incluindo, dentro desta tradição, seu formulador mais renomado, William of Ockham, e seguidores de suas ideias como Jean Gerson, Pedro d'Ailly, Gabriel Biele John Mair[11].

Esta nova "via" introduz entre os doutores escolásticos uma profunda preocupação pela vertente empírica do conhecimento como complemento do raciocínio lógico. O nominalismo supõe, por outra parte, a dedicação de uma especial atenção aos problemas estritamente econômicos; problemas abordados a partiruma análise da realidadee não a patir de posturas apriorísticas. Não é de se estranhar, portanto, que encontremos abundante material sobre temas econômicos entre os escritos destes autores. Por outra parte, a preocupação moral que guiava os doutores espanhóis também incidiu no interesse pelo estudo das práticas econômicas para poderem opinar sobre sua licitude e ilicitude. Dentro de todo esse material, o estabelecimento da relação entre o incremento da quantidade de dinheiro, os preços e a teoria subjetiva do valor-utilidade foi das contribuições mais importantes desses autores à análise econômica. Para ilustrar um autor concreto que trata sistematicamente este tema eo faz de maneira exemplar vamos mostrar como o faz Tomás de Mercado.

[10] Nooman, J., *The scholastic analysis of usury*, Cambridge, Harvard, University Press, 1957.
[11] Culleton, A., *Ockham e a lei natural*, Florianopolis, Ed. da UFSC, pp. 153-167.

3. Tomás de Mercado

Este teólogo dominicano é famoso por ter combinado sua formação intelectual com uma experiência direta do comércio coma América em ambos os lados do Atlântico. Sabemos pouco da sua vida em Sevilla, onde teria nascido em 1523, a não ser que partiu muito jovem para o México, onde ingressou na Ordem dos Pregadores em 1551. Estudou Artes e Teologia narescentemente fundada Universidad de Nueva España, onde logo obteve a cátedra Prima de Teologia. Em 1558 foi ordenado sacerdote, sendo desde esse momento professor no Convento de Santo Domingo. Em 1562 é enviado à Espanha para completar seus estudos em Salamanca, onde se graduou como mestre em Teologia. Posteriormente residiu algum tempo em Sevilla eveio a falecer no mar, no caminho de volta ao México.

Sua obra mais conhecida é a *Suma de tratos y contratos*[12], uma segunda versão do seu *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569), originalmente escrito como auxílio para o discernimento moral que necessitavam comerciantes e homens de negócios do México e Sevilla. No mesmo caminho do seu irmão de vida religiosa Bartolomé de las Casas, oferece um guia de soluções práticas para um radical tempo novo.

Nos seus escritos descreve uma teoria quantitativa do dinheiro, analisando o efeito que estava tendo a importação de metais americanos nos preços e mercados da Espanha e Europa. O texto é escrito em espanhol, com uma prosa limpa e direta para um público leigo em citações e autoridades acadêmicas. Deixa claro, na dedicatória ao insigne e célebre consulado de mercadores de Sevilha, que não está destinado às disputas acadêmicas que o autor bem conhece, mas a uma demanda específica da nova classe de comerciantes ibéricos. Faz igualmente uma cuidadosa análise do mercado de valores, moeda e preço justo, assim como um estudo das feiras de Medina del Campo, Villalón e Medina de Ríoseco, os maiores centros comerciais e de valores da época na Península Ibérica. Escreve também acerca do comércio de escravos e a atividade bancária[13], critica as taxas eo sistema de monopólios portuários. São estes os temas centrais da sua obra, todos eles de grande valor conceitual e histórico, mas impossíveis de tratar neste artigo propedêutico.

4. A teoria do preço justo

O nosso propósito aqui é analisar o que o autor entende por preço justo. Para isso nos valeremos da sua obra *Suma de tratos y contratos* na edição de Casa de Fernando Diaz, impressa em Sevilla em 1587, dividida em seis livros, num total de 583 páginas[14].

[12] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos,* Seis volúmenes. Sevilla, Fernando Diaz, 1587.

[13] Culleton, A., "Tomas de Mercado on slavery: Just according to Law, unjust in practice", en *Patristica et mediaevalia,* n. 36 (2015), pp. 29-39.

[14] A *Suma de tratos y contratos* teve diversas edições jáno século XVI, e uma primeira tradução ao italiano de 1591. No século XIX aparece no catálogo de Colmeiro (Perdices, L. (ed.), *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII* (1880), Real Academia de CC. Morales y Políticas, Madrid, 2005); e é a partir de 1928 quando André Sayous recupera sua autoridade destacando que, a propósito dos escritos econômicos do século XVI, "em primeiro lugar tem que se colocaro tratado de Tomás de Mercado".

A intenção de Mercado não é expor uma teoria, mas analisare emitir um juizo moral sobre determinadas práticas em relação com a operação e o contrato de compra e venda. As definições ao longo do texto são escassas e os conceitos mais abstratos teriam que ser extraídos dentre os longos argumentos e reflexões.

A teoria do preço justo vai ter muitas versões nos séculos XVI e XVII, geralmente desenvolvidas nos extensos volumes dos Tratados que levam por título *De iustitiaetiure*. Estes são comentários às Questões da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino dedicadas à Lei (ST, I-II Q. 90-97) eà Justiça (ST, II-II Q. 57-62) em um único volume. É o caso de Domingo de Soto (1557), Martin de Azpilcueta (1556), Luis de Molina (1596-1600) e Juan de Lugo (1642), entre outros. A finalidade destes tratados não era atualizar a doutrina de Aquino sobre estes temas, mas analisar problemas atuais e urgentes com uma matriz filosófica suficientemente prática e ao mesmo tempo aceitávelno meio, como era a tradição aristotélico-tomista.

Tanto assim éque Tomás de Mercado necessitou reeditar sua primeira versão do *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569) e oferecer uma exposição mais fundamentada filosoficamente, a qual resultouna definitiva *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571), a que acrescentou um substancial primeiro livro, composto por três capítulos, que trata da Lei e da Razão Natural. Fezisto por recomendação dos "gravíssimos doutores" que entendiam necessária uma adequada fundamentação filosófica ainda que o livro estivesse destinado a mercaderes, e não a acadêmicos. A finalidade do seu Tratado está explícitono Prólogo e é:

> ...mostrar com claridad como ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, com los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usura...edificarse há con tal doctrina la conciencia de los tratantes y aprovecharse há lahacienda de todos, porque, mostrando la equidad y justicia que han de guardar losprimerosen sus contratos, no será elpueblo agraviado[15].

Parece haver uma preocupação em ser direto, prático e o mais claro possível para auxiliar os comerciantes no exercício da sua arte, evitando dois extremos: os escrúpulos e os abusos. Para atacar os escrúpulos daqueles que entendemo comércio como algo desprecíavel, Tomás de Mercado dedicará boa parte da obra a legitimar o exercício dessa atividade. Ao mesmo tempo, colocará limites claros a os abusos, tudo numa linguagem direta e com recurso a exemplos, evitando erudições "e todo lo que para ornato y hermosura de la obra se pudiera decir (...) porque nada es más necesario em cualquier obra que entender por aquellos a quien se escribe"[16].

Schumpeter o cita em varias ocasiões na sua *History of Economic analysis* (1954), a partir da informação que tinha extraido de Dempsey (*Interest and Usury*, 1943). Particularmente interessante é a pionera tradução ao inglês de um fragmento da sua obra por Marjorie Grice Hutchinson (*The Schoolof Salamanca*, 1952). Hoje dispomos de duas publicações acessíveis das suas obras: uma incompleta, Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*. Edición y estúdio introductorio de Restituto Sierra Bravo, Madrid, Editora Nacional, 1975, 506 p. E outra em dois volúmes, Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*. Edición y estúdio preliminar de Nicolás Sanchez-Albornoz, 2 vol. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1977. Como obras de referência mais rescentes podemos consultar: Perdices, L. *Diccionario del pensamiento económico em España (1500-2000)*, Madrid, 2004; e Fuentes Quintana, E., *Economía y economistas españoles*, Madrid, 2000.

[15] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*, o.c., Prólogo.

[16] *Ib*.

O grande tema do livro são as relações comerciais e os critérios para que essas relações sejam justas —e o preço é um dos componentes dessa relação—. O mesmo diremos da queles que podem exercer esta atividade, que coisas podem-se vender, em que condições, as companhias, o monopólio, as leis que regem, o comércio, o sistema de fiscalização, a restituição, o dinheiro, os valores, os mercados, os empréstimos, a usura, ojuro, o câmbio e o arrendamento. Todos esses temas são tratados não desde uma perspectiva técnica acerca da economia, mas desde uma preocupação moral, não no sentido teológico, mas no do interesse da república. Como fundamento para a vida em comum dirá que "ninguno puede vivir bien por si; todos tienen necesidad de morar junto com otros com los cuales em ninguna manera podria permanecer si o le agraviasen o les agraviase", e compara a necessidade de alimento para a vida individual com a necessidade da justiça para a boa vida[17].

Nosso propósito neste artigo é limitado ao tema do preço justo e ainda que seja um tema transversal a todos os outros, nos limitaremos àquelas partes em que mais explícita e claramente o autor faz distinções e conceituações. Para Mercado a justiça deve reger todas as relações em sociedade, e no comércio terá a sociedade necessidade de preço justo. Mercado evoca Tomás de Aquino, a quem chama *Príncipe*, e a quem atribuia frase: "Propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos"[18]. Mas o desafio é fazer igualdade entre duas coisas diferentes, como un caballo y cien ducados, coisas essencialmente diferentes que devem ser igualadas através de um objeto que é o preço, com o agravante de que deve ser justo. É esta justiça a que dá a cada um o que lhe pertence com igualdade: àquele que compra, seu cavalo; àquele que vende, os cem ducados, ficando assim iguais comprador e vendedor. Quando esta igualdade não se dá é o que se chama injustiça.

De tal manera que un contrato para ser justo exige igualdad, no en las personas que contratan, que essas pueden y suelen ser muy diferentes, sino en las cosas que se contratan, y éstas no en la naturaleza, sino en el valor y estima[19].

Para Mercado, o tratar com justiça, tratar no sentido de fazer tratos, comércio ou negócios, é fazer igualdade e equidade nos contratos, a que obriga a lei natural, fundada na própria razão, que dita que a ninguém se prejudique e cuja observância obriga a todos universalmente. Esta seria a primera premisa do silogismo de Tomás de Mercado. A justiça é um imperativo fundado na lei natural, isto é, na razão que determina buscar a justiça e evitar a injustiça. De tal maneira que a evidência de uma injustiça obriga em consciência a evitar tal trato, indiscriminadamente, como se fosse vontade explícita do próprio Deus. O que Mercado defende é uma íntima relação entre o comércio e a justiça, mediada pela luz natural da razão, em favor de uma igualdade com o próximo.

A segunda premissa é a mais difícil porque vai ao concreto, à determinação de casos concretos. Começao segundo livro *Del arte y trato de mecaderes* tratando da origem do comércio e sua evolução desde a queda de Adão. O que importa ao nosso

[17] *Ib.*, p. 9.

[18] O autor não faz citações exactas das suas referências e nem sempre são literais. Se encontram aproximações na *Suma Teologica* II-II, qq. 57-122. Especialmente no que se refere ao nosso tema em qq. 77-78.

[19] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*, o.c., p. 10.

propósito é que identifica dois modos de comércio, um conhecido como cambio o trueque, onde se trocam coisas e cujo alcance é muito limitado e pouco prático, e outro, fruto delingenio y de la política, que é a moeda, o que ajuda a estipular um preço mais justo pela possibilidade de ser fracionado e conservado. Desta maneira inventaron el mercar y vender por su justo precio, apreciando y avaluando cada cosa por si, según que podia servir al hombre[20]. Aparece aqui um elemento importante, qual seja, a utilidade para quem compra.

O que caracteriza o comércio como arte e lhe confere legitimidade é se dedicar a comprar e vender agregando algum valor objetivo ao comprado. Assim, quem planta e vende o que planta é um agricultor, e não um comerciante. Aquele que compra e vende o mesmo produto sem outra finalidade que lhe aumentar o valor é um aproveitador. O verdadeiro comerciante agrega valor ao produto porque o transporta, armazena, reparte ou disponibiliza de maneira a facilitar o acesso do público ao produto,e por isso é legítimo que dessa venda extraia seu sustento. O que parece estar por trás desta distinção éa usura e a especulação, que não é mais do que uma forma de usura. Esta prática é condenada em toda a tradição judaico-cristã, desde o Antiguo Testamento, e generalizada preconceituosamente a todo e qualquer comércio. Mercado busca desmitificar esta prática e dar-lhe legitimidade através de certos limites conceituais, claros e racionais.

5. O preço justo legal

No capítulo VI deste mesmo livro II é onde Mercado concretamente começa a tratar do preço justo e identifica dois tipos: o preço justo legal, e o preço justo que chamaremos consensual, natural ou acidental. Ao tratar do preço justo legal, Mercado vai identificar um conflito que descreve da seguinte maneira: o desejo do mercador é querer comprar barato e vender caro. Por suavez, o desejo da república é, pelo contrário, que se venda o mais barato possível, "porque le corresponde promover la utilidad y provecho de los vecinos"[21]. Disto o autor deduz que a república teria autoridade para três coisas.

Em primeiro lugar, proteger o mercado interno de comerciantes estrangeiros, supondo que eles não teriam apreço filial ou compromisso com a cidade, deixando o comércio aos naturais, responsáveis pelos melhores preços.

Em segundo lugar, a república teria autoridade para, tendo em vista o bem comum, trazer e vender algumas mercadorias importantes para que não fiquem dependendo de interesses particulares e monopólios que acabam propiciando alta nos preços.

Em terceiro lugar, e é o determinante no que se refere ao preço, que será considerado justo, e que consiste em "tasar y poner precio a la ropa, por el cual están obligados todos a vender em conciência, porque es su oficio apreciar y dar valor a todas las cosas que sirven a la vida humana". É a república que tem um critério objetivo de preço justo, porque é ela que sabe o valor das coisas e o valor, neste sentido, "es la utilidad y provecho del ciudadano por cuya causa fueron producidas y se conservan"[22].

[20] *Ib.*, p. 17.
[21] *Ib.*, p. 24.
[22] *Ib.*, p. 25.

É aqui que expõe a relatividade dos valores que não têm a ver com sua objetividade natural, mas com sua utilidade. Usa o exemplo do ouro e da prata, que objetivamente, desde o ponto de vista natural, não seriam mais que tipos diferentes de terra compacta, rocha, e que a república os converte en valor y precio de todas las cosas, enquanto que um cavalo ou um boi, que naturalmente teriam mais valor, por serem de natureza viva, não têm tanto valor, nem poderiam tê-lo, dirá Mercado, porque o que dá valor é a relação como sustento do cidadão, e não sua natureza. Daqui se desprende que em sociedados valores convencionais da moeda são maiores que o das coisas, por sua praticidade em suprir nossas necessidades e seu valor é relativo à república.

Mercado vaise referir a Aristóteles no livro V da *Ética*, onde o grego daria uma conceituação geral, dizendo que o que dá valor e preço a todas as coisas terrestres sãoas nossas necessidades, sendo esta la medida y precio de su valor. Sem necessidade nada seria comercializado nem apreciado[23]. Diz Mercado: "em ninguna nación, se aprecio jamás cosa según su naturaleza, sino por nuestra necesidad y uso"[24]. A seguir mostra a relatividade do próprio ouro e prata, e como podem ser sem valor entre nativos na Nova Espanha. Com esta relativização do valor natural dos bens o autor está apontando a dois objetivos: por um lado, atacar uma certa tradição essencialista, que pretendia atribuir um valor objetivo às coisas relativas a uma ordem do ser, bem comoao trabalho acumulado em um producto manufaturado que comporia o preço final do produto[25]. E, por outro lado, legitimar a intervenção da república na precificação.

Dirá o nosso autor que se não há de seguir no preço a dignidade e ser natural das criaturas, maso proveito e comodidade que delas nos há de vir, não hevendo a quem melhor convenha fazer esta apreciação que a la república y su príncipe, que es cabeza de todos. Se entende que todos estão obrigados em consciência a vender cada coisa pelo que vale, sendo este um ditame natural da razão, e é por isso que não necessita lei positiva nem autoridade humana nem divina para ser evidente e imperativa. O problema está em determinar o justo preço de cada coisa, já que a natureza não tem como o indicar. De acordo com Mercado, a natureza cria todas as coisas, mas não lhes imprime um preço porque desde uma leitura teleológica, isto é, relativa à finalidade das coisas, não foram feitas para ser compradas e vendidas, mas usadas por todos. Teria sido a queda do homem que privatizou os bens naturais, e foi o seu engenho que criouo poder de comprar e vender e, especialmente, fazer do ouro e da prata valores objetivos para todas as outras coisas.

Ora, se os homens têm necessidade de certas coisas para viver, o seu preço é relativo a essa necessidade eà autoridade dos homens, sendo dever da república, que tem por finalidade zelar pelo bem comum dos seus cidadãos, taxar os bens, equilibrando a tensão entre quem tem disponívele quem tem necessidade, onde a maior necessidade estará sempre em desvantagem, desequilibrando a relação de equidade própria da justiça. Lembremos que o comprar eo vender são atos de justiça comutativa, virtude que

[23] Aristóteles, *Ética a Nicômaco,* Libro V, 1135a.

[24] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*, Libro II, cap. VI, o.c., p. 32.

[25] Hamouda, O., Price, B., "The justice of the just price", en *The European Journal of the History of Economic Thought*, n. 4 (1997), pp. 193-194.

consiste em guardar igualdadenos contratos, isto é, que se dé tanto quanto se recebe, não em substância —o que é impossível por natureza— mas em valor e preço.

Seguindo o exemplo que o autor usa desde o início, a igualdade que existe entre um cavalo e os cem ducados, e que, vale ressaltar, satisfaz as partes, é dada pela autoridade da potestade pública. A igualdade entre o cavalo e os cem ducados é artificial, é a igualdade entre um animal eum poco de tierra, que só pode ser justamente postulada por uma autoridade que zela pelo bem da república. Esta justiça comutativa, isto é, essa igualdade entre o cavalo e os cem ducados, estipulada pela autoridade, é um limite que deve ser observado por todos, sem exceção, pois seu descumprimento deixará sem autoridadeo príncipe. Neste sentido a autoridade do príncipe é absoluta.

Por outro lado, dirá Mercado, "la justicia comutativa se guarda dando lo estipulado, consintiendo en ello las partes"[26]. Como se entende este consentimento? Se o preço é determinado pela autoridade da república, a operação não o é, exige o consentimento das partes para que se realize, não é obrigatório e pode não se realizar. Neste caso a necessidade do comprador ficará insatisfeita e, consequentemente, a finalidade da autoridade da república, que é a de velar pelo bem estar dos cidadãos, ficará comprometida e desconstituída. É aqui queo círculo de equidade encontra seu ponto de correspondência entre todas as partes interessadas.

É da responsabilidade do príncipe taxar os preços das coisas necessárias à vida dos súditos, como pão, vinho, carne, peixe, frutas, panos, sedas, criados, casas, coisas que se usame gastam muito, e que ao terem um preço objetivo evitam eventuais agravos. Em coisas como jóiasou outro tipo de supérfluos não são tão necessárias as taxas, podendo deixá-las livres aos acordos, dado que não há necessidades em jogo. De tal maneira que es justo y muy necesario que las cosas que más a la vida sirven y se gastan se evalúen por la republica; las demás, se dejen al suceso del tiempo[27].

6. Critérios de variabilidade

Uma vez estipulado quem põeo preço e sua legitimação, vejamos as variáveis que o condicionam. Se as leis de Deus são eternas e imutáveis, as regras humanas não o são, nem tampouco as taxas, pois, para serem justas devem estar sempre se atualizando. Uma vez posto o preço, para aumentá-lo ou diminuí-lo basta, ou deve bastar, uma de três circunstancias ou as três juntas e são estas: a) se há agora muito mais mercadorias ou muito menos que quando se apreciaram; b) se há muitos ou poucos compradores; c) ou mais ou menos dinheiro para bens que normalmente são vendidos à vista.

Cualquiera de estar razones debe bastar a los gobernadores, fieles ejecutores, para mudar la postura; e destaca que naquelas coisas ou mercados onde eles não têm influência basta qualquer uma delas, sin que nadie lo ordene ni advierta, para mudar de preço. Encontramos aqui certa indicação de regras naturais de regulação da economia que independem das vontades de compradores, vendedores e príncipes, onde os ajustes se fazem necessários.

[26] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*, Libro II, cap. VI, o.c., p. 32.
[27] *Ib*.

Por isso é necessário que os preços justos, isto é, as taxações por parte da república aos bens necessários à vida da cidade, seja matualizados constantemente. Isto exige dos governantes mais trabalhoe dedicação, mas traz dois benefícios imediatos que o autor destaca como virtudes benéficas para a cidade. Em primeiro lugar, que as pessoas comuns entendam quanta obrigação há de guardar o que com tanta diligência, solicitude e cuidado proveem os governantes. Em segundo, o governo teria maior legitimidade para castigar aos transgressores por estar mais próximo do processo e porque quando a república se distancia das relações comerciais que deve reger são os próprios comerciantes que impõem seus ajustes em detrimento dos cidadãos, especialmente dos mais desprotegidos. O autor identifica esta como uma regra estranha, dado que em geral as leis são boas porque sãoestáveis, e não o contrário. Porém, neste caso se faz necessário em favor do bem comum, e a omisão da república seria negligência.

Nas mercadorias necessárias tem de se levar em conta principalmente o bem comum e, também, secundariamente, a ganância dos mercaderes. Desde o ponto de vista do mercador, ao príncipe compete, na hora de estipular o preço justo, levar em conta a ganância dos mesmos, para que trabalhem melhor em prover a cidade de bens. De acordo com Mercado, deve-se considerar o quanto custa a eles adquirir esses bens, os custos de transporte, o risco a que se expõem, por mar e por terra, o tempo que levam ocupadosnisso e seu dinheiro, até que possa ser recuperado, ao que é legítimo acrescentar um moderado juro como recompensa, para sechegar ao preço justo e garantir que o comerciante não deixe de oferecer seus produtos à cidade.

Tomás de Mercado distingue dois tipos de preço justo[28]. Um legal, que põeeindica a república; e outro natural ou accidental, que é o que o uso introduz e o que em este momento vale nas praças e mercados. O autor é muito rigoroso nesta distinção, ressaltando que quando existem taxas é falta grave cobrar mais por algo, e exige restituição.

Por ser a taxa um mecanismo para limitar la ambición de quien vende, é permitido que algo se venda por um preço menor que o estipulado, pois o preço justo taxado pela república não é mais que um preço máximo que se pode cobrar por um produto, e não um preço único. O preço justo é um preço que é distinguido teoricamente por Mercado de três maneiras: piedoso, mediano e rigoroso. O preço justo se encontra na oscilação entre o preço taxado, que é o rigoroso, e o piedoso, que é o que por ventura o vendedor queira aplicar para ganhar liquidez ou terminar como estoque.

Mercado acaba este sexto capítulo do livro II defendendo este preço justo, o preço justo taxado pela república, de eventuais exceções que alguns clérigos permitiam a alguns comerciantes sob a alegação de que estariam apenas infringindo uma lei civil, o que não acarretaria condenação divina. Dirá eleque la obligación de guardar la tasa de la republica es de todos y es más importante de lo que pensamos. Vender ao preço determinado, taxado, não é somente lei do rei, mas lei divina e natural, que éde maior força, que a todos obriga eque a ninguém pode eximir. Estão sujeitos a ela inclusive os clérigos que estariamisentos da lei secular, não por estarem sujeitos à lei do rei, mas por estarem sujeitos à lei natural. La ley natural es que siempre se venda por justo

[28] Para isto faz referência a Aristóteles no seu livro V da *Ética a Nicômaco* .As frequentes referências a Aristóteles e Tomás de Aquino permitem-lhe ter suficiente autoridade em seu referencial teórico evitando entrar em pormenores das disputas que ao respeito se davam entre os doutores de Salamanca.

precio, y la misma ley natural también dicta ser precio justo el que pone la republica, mayormente los principales de ella, elrey o príncipe que la gobierna[29]. Assim, burlar a taxa imposta, vendendo por um preço maior, não é tanto quebrar o mandato real quanto violentar e transpassar o mandato divino eprejudicaro próximo a quem está destinado o dever de justiça.

6. Preço justo acidental

Em lugares distantes ou onde a autoridade da república não tem influência se deve reger por outro tipo de preço justo chamado natural ou acidental. "Este precio justo es el que vale al contado publicamente y se usa esta semana y esta hora, como dicen em la Plaza, no habiendo em ello fuerza ni engaño, aunque es más variable, según la experiência enseña, que el viento"[30]. O autor relaciona a volatilidade deste preço à variações do mercado internacional, colocando como exemplo "lo que ayer valia cincuenta ducados, como la cochinilla, vale hoy treinta o porque llego mucho de México o porque se escribió de Florencia que no habia pasaje a Turquía"[31]. Identifica a dependência dos mercados em um mundo globalizado pe la comunicação.

O mais importante neste parágrafo que acabamos de citar é a expresão no habiendo engaño, e é esta a parte que mais o preocupa quando se trata de preço justo acidental ou natural. Destaca dois grandes vícios que ameaçam este preço justo. Por um lado os enganos a respeito da mercadoria que pode estar viciada, vencida, com defeito atual ou iminente ou não ser exatamente o que o cliente está pensando estar comprando. Tomás de Mercado será muito cuidadoso em determinar que é de responsabilidade do vendedor ser bem claro a respeito do produto que está vendendo, seu estado, origeme natureza. Qualquer responsabilidade por uma eventual desinformação recairá sobre o mercador e exige restituição. Temos que levar em conta que o que está na mente de Tomás de Mercado é a frase de Tomás de Aquino de que é próprio da justiça fazer igualdadenos contratos humanos e que o comércio corresponde à justiça distributiva, exposta por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicómaco*, onde ninguém pode sair perdendo nem ser lesado em uma transação comercial. Por isso não ser enganado é a regra.

Outra regra do preço justo que Mercado afirma como verdade metafísica, no sentido de universal e independente de qualquer circunstância, e que é uma evidência da economia, éa regra de que "um mesmo produto com defeito deve ser vendido a um preço menor que o mesmo produto sem defeito"[32].

> Es esta regla tan general y verdadera que no tiene excepción ninguna, sino que se debe nviolablemente guardar, aún cuando hubiere tasa, por lo que está dicho atrás, conviene a saber: que todas las posturas se entienden cuando la mercería estuviere bien acondicionada. Aliás, se deja al dictamen natural y buena consciencia que valga tanto menos cuanto más arruinada estuviese[33].

[29] Mercado, T., *Suma de tratos y contratos*, Libro II, cap. VII, o.c., p. 37b.
[30] *Ib.*, Libro II, cap. VIII, p. 45.
[31] *Ib.*, Libro II, cap. VIII, p. 45b.
[32] *Ib.*, Libro II, cap. VIII, p. 46.
[33] *Ib.*, Libro II, cap. VIII, p. 46b.

Os descontos não têm limites e não é necessária a explicitação do defeito seo desconto o supõe, mas não é lícita a venda, ainda que com desconto, se esta pode ser nociva ou prejudicial ao comprador. Temos aqui outra regra para um comércio não regrado, uma lei natural para uma atividade livre e consensuada. Será explícito Mercado ao dizer que a identificação do defeito de um produto não é de responsabilidade do comprador, ainda que deconheçao defeito na hora da venda, mas que já existia.

Igualmente destaca a possibilidade de que o vendedor seja enganado no caso do comprador que compra por menos do que vale por ignorância do vendedor. O autor põe o exemplo de um rústico que encontra uma pedra preciosa e, não conhecendo-a, pedisse por ela um valor irrisório. É da obrigação do comprador pagar o que vale ou advertir o vendedor sobre o produto que está vendendo.

Se, por um lado, o objeto do engano pode ser a mercadoria, por outro pode ser a astúcia do vendedor, que pode enganar com seu discurso, ou promovendo monopólios ou cartéis com outros comerciantes. Tomás de Mercado escreve longamente sobre os diferentes tipos de monopolios, isto é, convênios de pessoas associadas para fins ilícitos, eisto pode ocorrer entre comerciantes, produtores, compradores e inclusive prestadores de serviços. Todos eles podem promover cartéis a fim de especular com a necessidade alheia e dessa maneira condicionar artificialmente o preço. Pode ser o caso de alguém que tem seus produtos armazenados em algum estabelecimento e o proprietário deste mesmo estabelecimento não se lhe permite renovar o aluguel, para obrigá-lo a vender. Pode ser também o caso dos prestadores de serviços que se mancomunam para não trabalharem para alguém, a fim de que este aumente a remuneração. Pode ainda ser o caso dos que começando uma obra a interrompem para obrigar o proprietário a aumentar a remuneraçãoo do trabalho.

7. Conclusão

Queremos encerrar este artigo com uma citação do próprio Tomás de Mercado, que resume sua posiçãoa respeito do preço justo de maneira admiravelmente clara:

> Es justo precio o el que está puesto por la republica o el que corre día a día en el pueblo, en las tiendas. Y es justo se conforme el mercader con el tiempo y este aparejado en el ánimo a ganar y perder; ora pierda porque le costó más, ora gane porque menos, debe vender por el valor que el dia tiene su producto en público. Si uno trajo mercerias de Flandes y cuando llegó a Sevilla vale de balde, por la gran copia y abundancia que hay, bien podrá guardarla. Mas, si la vende, no há de tener cuenta con ló que a él le costó, o costeó por el camino, sino con ló que ahora se aprecia en la ciudad, porque a esta variedad y ventura esta sujeta el arte del mercader. Ahora debe perder; outro dia el tempo tendrá cuidado ofrecerle oportunidad y ocasión de ganar. Dice el santo Doctor que vive en mal estado el mercader que en todo quiere ganar. Esto es, que no puede ni debe interessar cuando el tiempo y suceso no lo permiten ni favorecen, antes piden que pierda; há de estar aparejado a perder en semejantes casos, por guardar equidad y justicia, y ganhar enlos contrários. Y si en casi todos hay una veleidad viciosa de vender, cuando vendemos, más caro que costo, no se há de seguir este apetito, que es corrupto, sino cuando la razón lo mandare o, a lo menos, permite[34].

[34] *Ib.*, Libro II, cap. XI, p. 59.

Aos olhos da filosofia econômica contemporânea pode, à primeira vista, parecer liberal ou estatista. Na realidade está propondo um equilíbrio virtuoso entre dois extremos viciosos, eo responsável por este equilíbrio é a lei natural tão cultuada pela Escolástica e, muito especialmente, pela Segunda Escolástica desde Francisco de Victoria. O que o autor está colocando como lei natural para o preço justo acidental ou naturalé o que chamamos boa fé. Esta boa fé não é fundamentada na caridade cristã, mas em uma medida baseada em uma razão universalizável que condiciona irrestritamente todos os atos humanos, neste caso, os atos políticos, entendendo a economia e o preço dos produtos como o ato político por excelência dentro de uma comunidade. Tomás de Mercado, não por ser cristão, mas especialmente por ser coerente com uma tradição aristotélica, encontra na justiça a condição de possibilidade da vida política, e entende a justiça como uma entidade fundada na razão.

Recibido: 15 de enero de 2016
Aceptado: 26 de febrero de 2016

Antonio Machado, ¿un bergsoniano sin ambivalencias?

Antonio Machado, a bergsonian without ambivalences?

CAMILLE LACAU SAINT GUILY
Paris-Sorbonne, CRIMIC
camille_lsg@hotmail.com

Resumen: Este artículo intenta revisar la cronología del descubrimiento de Henri Bergson por parte de Antonio Machado, así como el vínculo del poeta español con el francés. Éste no fue tan "univalente" como parece a primera vista, tal y como muestran sus cuadernos de notas, pese a que el bergsonismo estuvo omnipresente en la prosa poética modernista machadiana. Por último, nos interrogaremos acerca de la presencia precoz del bergsonismo en las *Soledades* machadianas.
Palabras clave: Henri Bergson, Antonio Machado, ambivalencia, modernismo.

Abstract: This article aims at reviewing the chronology of Antonio Machado's discovery of Henri Bergson, as the link between the french and the spanish poet. It did not look as "univalent" as it seems. His booknotes prove it. However, the bergsonism movement was omnipresent in the modernist machadian poetical prose. Actually, we will discuss the early presence of bergsonism movement in the machadian *Soledades*.
Keywords: Henri Bergson, Antonio Machado, ambivalence, modernism.

Gloria internacional por su genio poético y literario, Antonio Machado (1875-1939) es igualmente conocido al otro lado de los Pirineos por ser el mayor discípulo bergsoniano español. Sin embargo, conviene revisar varios elementos trillados por ciertos historiógrafos. Por una parte, revisaremos la cronología habitualmente reconstruida del encuentro de Antonio Machado con Henri Bergson (1859-1941). Cabe reconsiderar la génesis de este vínculo, el cual no se establece tan tarde como algunos lo han señalado. Por otra parte, veremos, sobre todo gracias a los cuadernos de notas de Machado, que tal vínculo con el filósofo no es tan "univalente" como se ha dicho. Los singulares lazos entre Machado y Bergson, si bien precoces, están hechos de contrariedades, atracciones y rechazos, a veces desconcertantes, sobre todo sobre la cuestión del intelectualismo, racionalismo *vs* anti-intelectualismo, intuicionismo. A pesar de ello, analizaremos cómo la historiografía prueba de manera casi unánime la fuerte presencia del bergsonismo en la prosa poética modernista

de Machado, la cual se impone con claridad. En último término, interrogaremos el bergsonismo de las *Soledades. Galerías y otros poemas*, escritas entre 1899 y 1907, las cuales revelan un conocimiento precoz por parte de Machado de los conceptos utilizados por Bergson y una metabolización muy rápida y original de sus filosofemas.

1. Génesis del descubrimiento machadiano de Bergson

Antonio Machado, el hombre al que la crítica entera considera como uno de los discípulos españoles más fervientes de Henri Bergson, oye hablar del filósofo francés ya a finales del siglo XIX o principios del XX. Mas, si oye hablar de él durante su estancia en el París 1900, donde trabaja con su hermano Manuel Machado (1874-1947) como traductor en la Casa Garnier, a partir de junio de 1899, su descubrimiento inicial del pensador francés y de sus filosofemas se produce también por otro vector.

El gramático Eduardo Benot (1822-1907) probablemente le sensibiliza, antes de su viaje a París y justo después, con nombre de Bergson, durante unas charlas en las que Antonio y su hermano participaban. En efecto, ya desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los hermanos Machado gustaban de acudir a la tertulia del viejo filólogo institucionista Benot, enemigo del médico psiquiatra positivista Luis Simarro (1851-1921), donde se debatía sobre el tema del bergsonismo[1]. Por otra parte,

[1] En el libro *Las tertulias de Madrid*, el escritor Antonio Espina (1894-1972), quien se codea con la vanguardia intelectual madrileña, da cuenta de un encuentro entre institucionistas, miembros del Ateneo de Madrid, durante el cual el neuropsiquiatra Simarro mostró su duro rechazo de la filosofía, en este caso bergsoniana, defendida con entusiasmo por el filólogo Benot. Simarro no ve en el bergsonismo sino un doble de la metafísica más conservadora: "En el Ateneo (...) había una reunión, en la 'cacharrería', a la que iban a eso del anochecer, el viejo doctor Mata, Eduardo Benot, el psiquiatra Esquerdo, José Echegaray y los jóvenes Rodríguez Carracido, Santiago Ramón y Cajal, Jaime Vera y Luis Simarro entre otras eminencias (...). Benot, recién llegado de esa ciudad, les informaba de las conferencias de Henri Bergson en la Sorbona.

— ¡Los datos inmediatos de la conciencia! —decía Eduardo Benot−. Bergson, que es un persuasivo extraordinario, nos lleva a un mundo desconocido. Sus ideas producirán una verdadera revolución en psicología. El pensamiento es intuitivo, la verdad es inspiración, luego corroborada o no por las exigencias del espíritu y las necesidades prácticas de la vida (...)

−Metafísica tradicional, en el fondo. ¡La realidad cósmica a un lado, la ciencia formándose con un mecanismo de verdades —replicaba con cierta desdeñosa ironía el 'institucionista' Simarro— y Dios en el horizonte! (...)

— ¡Je! ¡Je! Digo yo ahora —exclamó Simarro irónicamente−. Y cambiando de tono, de pronto grave, melancólico: Yo lo que temo son las proclividades ingenuas. Los deslizamientos peligrosos, de concesión en concesión...

Benot, impermeable a las indirectas, continuó, siempre de buena fe:

−Señores, me limito a considerar la original, la nueva interpretación que da Bergson a los datos inmediatos de la conciencia: acepto su análisis, su descripción. No tengo por qué ir más adelante porque él tampoco va. Ni mucho menos. Precisamente aunque tratándolo de paso, atacó en sus conferencias de la Sorbona a esa flamante escuela alemana que por los caminos de la voluntad pretende alcanzar el orden ontológico. En ellas se muestra contrario a la aplicación del determinismo de la ciencia al estudio de la conciencia y a la posibilidad de medición de los estados psicológicos del hombre, tal como venían pretendiendo las últimas corrientes de la psicofísica.

(…) Así continuó la conversación en aquel corro, hasta que los más discutidores, el viejo Benot y el joven Simarro, se callaron y unos y otros se fueron marchando" (Espina, A., *Las tertulias de Madrid*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 150-153).

los Machado frecuentaban igualmente a Juan Ramón Jiménez (1881-1958), conocedor precoz del bergsonismo, así como al grupo de modernistas al que este último pertenecía, y a algunos médicos letrados de su entorno, tales como el mismo Simarro —psiquiatra de Juan Ramón Jiménez—, o el brillante Nicolás Achúcarro (1880-1918). Todos ellos oyeron hablar pronto de Bergson, al menos a principios del siglo XX. Tengamos en cuenta, primero, que los médicos seguían muy de cerca la polémica que desde finales del siglo XIX oponía a la psicología científica, positivista, capitaneada por Wundt (1832-1920) y Fechner (1801-1887), con la psicología filosófica, a la cabeza de la cual se encontraba Bergson. Pero, en segundo lugar, también los poetas modernistas se familiarizaron tempranamente con el nombre de Bergson, ya que éste apareció a partir de las mismas fechas en revistas tanto francesas como españolas, no sólo como figura de proa de la psicología filosófica sino también como el sustrato teórico de la nueva sensibilidad lírica contemporánea que era el simbolismo o modernismo, construcción que se reforzó en el momento de la publicación de la *Introduction à la métaphysique* de Bergson (1903)[2].

Parece por tanto que, contrariamente a lo que muy a menudo puede leerse, Antonio Machado hubiera oído hablar de Bergson antes de llegar a París, en 1910, para asistir a sus clases sobre *La Personnalité* y *L'Espoir* en el *Collège de France*, gracias a la obtención de una beca de la *Junta para ampliación de estudios*. A este respecto, Antonio Machado obtuvo inicialmente dicha beca para asistir a las clases del Señor Bédier; pero, finalmente, cambió sus planes *in situ*, entusiasta ante "la gloria de Bergson"[3], para escuchar las clases del maestro.

Por lo demás, uno de los pensadores más decisivos en el descubrimiento de Bergson por parte de Antonio Machado es, sin duda, Miguel de Unamuno (1864-1936), quien ejerce una gran influencia en el joven poeta desde muy pronto. Fue, probablemente, Unamuno quien, en los primeros años del siglo XX, le incitó a leer a Bergson y despertó su curiosidad hacia él. Efectivamente, Unamuno comienza a leer la obra de Bergson ya desde finales del siglo XIX, como prueban los *Tres Ensayos* que se publican en 1900, impregnados de la conceptualidad bergsoniana[4]. Además, en el "Poema de un día" (1913), Antonio Machado se dirige a Unamuno como si este último siempre hubiera sido el intermediario por excelencia entre él y Bergson, como si ambos españoles hubieran alimentado anteriormente una reflexión común sobre el filósofo francés. Tal es una de las hipótesis de Aurora de Albornoz en su libro *La presencia de*

[2] Idea demostrada por Azouvi, F., en el capítulo 5 "Professeur au Collège de France", de *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, NRF essais, Gallimard, 2007, pp. 99-110.

[3] Alusión al título del libro de François Azouvi.

[4] Sobre la cronología del descubrimiento de Bergson por parte de Unamuno y de sus escritos, ver Lacau St. Guily, C., "Plagiat ou emprunt métabolisé du vitalisme et de l'anti-intellectualisme des philosophes nouveaux (F. Nietzsche, W. James, H. Bergson), dans les *Tres Ensayos* et les premiers poèmes de Miguel de Unamuno?", en *Actas del coloquio internacional sobre Aux sources de la création artistique: pastiche, citation et variations autour de l'emprunt*, organizado por la ED 122 Europe latine-Amérique latine de Paris III, février 2013, pp. 73-94; "Henri Bergson et les conservateurs espagnols (1907-1940)". Segunda parte: "Un bergsonisme catholique est-il possible en Espagne? Les cas de Miguel de Unamuno, Juan Domínguez Berrueta et Juan Zaragüeta (1910-1940)", en *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, n. 10 (2013).

Miguel de Unamuno en Antonio Machado[5]. Esta autora considera que, entre la vuelta de Antonio Machado a Madrid y después de su vuelta a Soria, o sea durante la primera década del siglo XX:

> Es muy probable que, o bien en alguna conversación, o bien en alguna carta que desconocemos, se hablase entre ellos de cultura francesa, de filosofía y, posiblemente, de un filósofo: Henri Bergson. Los versos de un conocido poema machadiano pueden inclinarnos a admitir esta conjetura. "Este Bergson es un tuno..."[6].

Para evidenciar el vínculo establecido probablemente entre Unamuno y Antonio Machado en torno a la cultura francesa y especialmente a Bergson, Aurora de Albornoz añade, en su comentario del poema de 1913, "Poema de un día":

> Bergson, que desde los primeros versos había martillado, oculto tras ese incansable tic-tac del reloj, es un puente, un lazo de unión más entre don Miguel y don Antonio: al meditar Machado sobre el tiempo suyo y el tiempo del reloj, hay un intento de revivir o continuar un diálogo que en algún momento —no sabemos cuándo— y en algún lugar —¿dónde?— iniciaron los dos poetas-filósofos en torno a Bergson. Ya se señaló.

Sería arriesgado en extremo el afirmar que Antonio Machado llega a Bergson por influencia de Unamuno. Tampoco debemos, sin embargo, descartar esa posibilidad[7].

Aurora de Albornoz muestra alguna reserva a la hora de hablar de la influencia bergsoniana directa de Unamuno sobre el poeta. Cita, no obstante, en nota, a Segundo Serrano Poncela:

> A mi juicio, conforme antes indiqué, Machado se acerca a Bergson y se siente atraído por su filosofía debido a la preparación unamunista, es decir, a la inquietud filosófica en torno a los temas del tiempo, el 'logos' poético y la inquietud religiosa que Unamuno había sembrado en él a través de sus ensayos y correspondencia" (*Antonio Machado: su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 43). Sin aceptar en todas sus partes esta afirmación, es posible pensar que la admiración de Unamuno por Bergson pueda haber contribuido a despertar la curiosidad de Machado por el filósofo francés. Podríamos, incluso, llegar a pensar que Unamuno haya contribuido en la decisión de Machado de seguir los cursos de Bergson en el Collège de France. Dos años antes ya había escrito don Miguel sobre el filósofo francés: "Estoy leyendo —escribe en 1909— en estos mismos días la última obra del intensísimo pensador francés Henri Bergson, tal vez la primera cabeza filosófica de Francia —y quién sabe si aún más...— hoy (*OC*., I, p. 487)"[8].

Fueran quienes fueren los que revelan la existencia del bergsonismo a Antonio Machado, en el prólogo de la segunda edición de *Soledades, Galerías y otros poemas*, escrito en Toledo, el 12 de abril de 1919, el poeta ya recuerda que en la época en la que se publicaron sus poemas, en 1907, una eterna polémica tenía de nuevo lugar en

[5] Albornoz, A., *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Biblioteca románica hispánica, 1968.

[6] *Ib.*, p. 69.

[7] *Ib.*, p. 77.

[8] *Ib*.

el terreno poético entre los defensores del clasicismo y los partidarios de Protágoras, del cual Bergson era supuestamente defensor:

> El libro que hoy reedita la Colección Universal se publicó en 1907, y era no más que una segunda edición, con adiciones poco esenciales, del libro *Soledades*, dado a la estampa en 1903, y que contenía rimas escritas y aun publicadas muchas de ellas en años anteriores. Ningún alma sincera podía entonces aspirar al clasicismo, si por clasicismo ha de entenderse algo más que el diletantismo helenista de los parnasianos. Nuevos epígonos de Protágoras (nietzscheanos, pragmatistas, humanistas, bergsonianos) militan contra toda labor constructora, coherente, lógica. [...].Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística, buen antídoto para el culto sin fe de los viejos dioses, representados ya en nuestra patria por una imaginería de cartón piedra[9].

Antonio Machado da a entender que las *Soledades* —publicadas en 1907— estaban enraizadas en un terreno filosófico nietzscheano, pragmatista y bergsoniano que las tertulias españolas contribuían sin ninguna duda a fomentar. De manera que es erróneo hablar del bergsonismo *a priori* de Antonio Machado en sus *Soledades*, tal y como hace Antonio Sánchez Barbudo, en el capítulo titulado "Bergsonismo y nostalgia de la razón" de su libro *El pensamiento de Antonio Machado*:

> No es seguro que Machado leyera a Bergson antes de esa fecha. Sin embargo, en *Soledades* hay muchas poesías que parecen tener relación muy directa con lo que escribe el autor de *Materia y Memoria*. Aunque tal vez hay que suponer que fue precisamente el "bergsonismo" *a priori* de Machado en esos poemas lo que le llevó a interesarse tanto posteriormente por la filosofía de Bergson[10].

Mary-Jo Landeira de Brisson, autora de una tesis sobre *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, expone el pensamiento del crítico Serrano Poncela, quien considera, en su libro *Antonio Machado, su mundo y su obra*, que "l'influence bergsonienne commence chez Machado en 1910 ; [elle] supplante celle de Schopenhauer et Nietzsche sous l'influence desquels les autres membres de la "Generación del 98" restèrent" [11]. Así pues, Serrano Poncela considera también que Machado tiene conocimiento de Bergson en el momento de su beca por la *Junta*. En su tesis, Mary-Jo Landeira de Brisson deja otro testimonio según el cual Antonio Machado habría leído a Bergson en 1909: "En parlant des Apócrifos Martín et Mairena, Machado dit: En los últimos años de su vida nos cuenta Mairena haber leído a Bergson… la época es alrededor de 1909".[12] Ahora bien, Machado podía perfectamente haber empezado a leer de manera sistemática y analítica textos filosóficos bergsonianos "puros" en 1909, y haber leído artículos sobre Bergson y el bergsonismo, y entonces haber asimilado los filosofemas bergsonianos antes de esta fecha. Es de suponer, además, que

[9] Machado, A., *Soledades, Galerías y otros poemas* [1907], Madrid, Colección Universal, 1919, p. 5.

[10] Sánchez Barbudo, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974, pp. 64-65.

[11] Landeira de Brisson, M., *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, tesis defendida en la universidad de la Sorbona nueva, bajo la dirección de Robert Marrast, 1977, p. 36.

[12] *Ib.*, p. 38. Juan de Mairena es una especie de doble de Antonio Machado, uno de sus personajes apócrifos, como Abel Martín.

es Unamuno —el cual lee *L'Évolution créatrice* por aquellas fechas— quien incita al poeta Machado a profundizar, en 1909, su conocimiento de Bergson[13].

A pesar de la evidencia de la presencia bergsoniana (además precoz) en la obra de Machado, la recepción machadiana del bergsonismo no fue lineal. Hay que considerar de nuevo el vínculo entre Machado y Bergson, el cual, si bien fue fuerte, estuvo, al mismo tiempo, marcado a todas luces por una ambivalencia que aclaran especialmente sus cuadernos de notas.

2. Los cuadernos de Antonio Machado

Trataremos, a continuación, la "univalencia" *a priori* de Machado en relación a Bergson. El poeta modernista reprochará a Bergson, a veces de manera desconcertante, ser el pensador del simbolismo[14] y, en este sentido, ser un anti-intelectualista.

Así que, contrariamente a lo que se puede leer muy a menudo, Machado no mantiene una relación siempre benevolente con Bergson y su pensamiento. En sus cuadernos de notas, titulados *Los Complementarios*, que al parecer empieza a llevar a partir de 1912 y hasta junio de 1925, Antonio Machado participa, por ejemplo, de un asombroso desprecio del bergsonismo, en su construcción como substrato filosófico del siglo pasado: "Henri Bergson es el filósofo definitivo del siglo XIX."[15] Según Machado, "Henri Bergson será el herbario de la flor simbolista. *De la musique avant toute chose*... Suena a música vieja. Verlaine fue el poeta bergsoniano. Mallarmé fue un conceptista imaginativo".[16]

Machado convierte así a Bergson en una especie de flor seca, el "herbario" del simbolismo y de la literatura de "fin de siglo"; es lo que escribe en Baeza, el 20 de septiembre de 1917. Reutiliza, en efecto, el inicio del *Art poétique* de Verlaine, escrito en 1874, publicado diez años más tarde, en *Jadis et Naguère*, con la intención de mostrar que Bergson es efectivamente el emblema del simbolismo francés de Verlaine —un ícono un tanto reseco, según el modernista español−. Y precisamente en tanto que poeta modernista, su manera de erigir a Bergson en icono del simbolismo es, cuanto menos, paradójica. En dichas notas de septiembre de 1917, y no es siempre el caso en Antonio Machado, nos encontramos en las antípodas de un pensamiento como el de Juan Ramón Jiménez, quien hace del modernismo la "actitud" del siglo XX: es una de las tesis principales del curso de Juan Ramón sobre el modernismo[17].

[13] Ver Legendre, M., "Miguel de Unamuno, hombre de carne y hueso", en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 1 (1948). Gracias a su encuentro en 1909 con los discípulos de Bergson, Maurice Legendre (1878-1955) y Jacques Chevalier (1882-1962), Unamuno dinamiza su lectura de la obra bergsoniana.

[14] El modernismo es un equivalente español, más ampliamente hispánico, del movimiento francés llamado "simbolista".

[15] Machado, A., *Los Complementarios*, edición crítica de Domingo Ynduráin, II, Transcripción, Salamanca, Taurus, 1971, p. 23.

[16] *Ib.*, p. 56.

[17] Jiménez, J. R., *El modernismo. Notas de un curso (1953*), Edición, prólogo y notas de R. Gullón y E. Fernández Méndez, México, Ensayistas hispánicos Aguilar, 1962.

La explicación de esta proyección negativa de Antonio Machado sobre la filosofía de su maestro así como sobre el simbolismo originario viene, sin duda, de un rencor hacia el anti-intelectualismo bergsoniano, que el poeta percibe con recelo. Éste será considerado, a lo largo de su vida, o bien como una "actitud" instintiva y oscura, o bien como la actitud de los simbolistas de los cuales es, como modernista, uno de los mayores exponentes en España, junto a Juan Ramón Jiménez, entre otros. Así que esta ambigüedad de Machado hacia Bergson, que alimenta en cuanto le encuentra, se explica paradójicamente por la afición que tiene por dos filosofías contradictorias: el anti-intelectualismo y el intelectualismo, el esencialismo de los eleatas y la duración bergsoniana. Este hecho daría cuenta, en efecto, del menosprecio, tachado de cierta violencia, con el cual Machado habla de Bergson, especialmente en sus cuadernos de notas. Ahora bien, si Machado convierte a Bergson en el filósofo del siglo XIX, es precisamente por lo que probablemente más ha atraído la atención del poeta español: la superación por parte de Bergson de los esencialistas eleatas y su descubrimiento de la noción fundamental de *duración*. Machado escribe, en su cuaderno de notas: "Lo característico de su obra es su antieleatismo, el motivo heracliteano de su pensamiento. El péndulo del pensamiento filosófico marca con Bergson la extrema posición heracliteana. Así termina, en filosofía, el siglo XIX, que ha sido, todo él, una reacción ante el eleatismo cartesiano".[18]

Según Machado, el bergsonismo ofrece una respuesta a la inclinación de un siglo entero, un "siglo simbolista", por el movilismo universal, por la duración, superada en el siglo XX por la vuelta al esencialismo de Parménides de Elea. Sobre este punto, Machado parece corroborar la tesis de Eugenio D'Ors (1881-1954) según la cual el siglo XX es el siglo del novecentismo, tesis antitética entonces a la de Juan Ramón Jiménez. El movimiento novecentista firmaría el resurgimiento del esencialismo y del intelectualismo, mientras que el siglo XIX sería el siglo del simbolismo y de las potencias oscuras. En Baeza, en 1914, el poeta escribe en efecto:

> *Cogito, ergo non sum* (siglo XIX).
> Siglo XX. Vuelve el péndulo filosófico a Parménides de Elea[19].

Podemos apuntar, de pasada, que Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado y Eugenio D'Ors presentan en aquella época una tendencia a esquematizar lo que pudo pasar durante un periodo de solo algunos años, como representativo y paradigmático del siglo entero. Todos ellos pretenden afirmar la influencia de su corriente de pensamiento sobre el siglo, dejar constancia de su inserción sistemática y estructural en la época. El siglo se convierte de este modo en la temporalidad arquetípica de la fuerza de un movimiento.

Sea como fuere, según Machado, el intuicionismo bergsoniano recuerda al "oscurantismo" de "fin de siglo" del simbolismo. En referencia a D'Ors: "*La intuición*. Con la intuición bergsoniana se sigue rindiendo el culto a las potencias tenebrosas y místicas del siglo XIX. De ella se pretende extraer la luz que alumbra lo esencial".[20]

---

[18] Machado, A., *Los Complementarios*, o. c., pp. 23-24.
[19] *Ib.*, p. 24.
[20] *Ib.*, pp. 54-55.

En aquel preciso momento de 1917 Machado no parece ver en la filosofía bergsoniana una filosofía liberadora, tal y como la percibe, entre muchos otros, su discípulo Charles Péguy (1873-1914), quien decía en referencia a Bergson: "*Il a rompu nos fers*". El 20 de septiembre de 1917, en Baeza, Antonio Machado escribe en su cuaderno: "La intuición bergsoniana, derivada del instinto, no será nunca un instrumento de libertad, por ella seríamos esclavos de la ciega corriente vital. Sólo la inteligencia teórica es un principio de libertad (de libertad y de dominio)."[21]

A pesar de la hostilidad hacia Bergson de la que da cuenta el Machado intelectualista y "novecentista" de septiembre de 1917 (que no es entonces tan claramente la quintaesencia del poeta simbolista bergsoniano como podemos leer muy a menudo, en aquel periodo por lo menos), el poeta de las *Soledades. Galerías y otros poemas* (1907) y aún de *Campos de Castilla* (1912) erige a Bergson en emblema del simbolismo, corriente a la que él mismo pertenece. De tal manera que, según sus notas, el bergsonismo es la filosofía del simbolismo, entre otras cosas por su "anti-eleatismo" —y su fe en el "devenir, el fluir constante"–, por su "anti-intelectualismo" y su "misticismo". Incluso llegará a precisar que los simbolistas actuales "bergsonizan": "Pero los poetas están todavía bergsonizando, mientras Bergson poetiza".[22] En realidad, en este mismo cuaderno de notas, Machado se muestra a la vez anti- y pro-bergsoniano. Cuando dice *a posteriori* de su propia estética de 1902: "se trataba sencillamente de poner la lírica dentro del tiempo y, en lo posible, fuera de lo espacial" (15 de junio de 1914), ¿no está siendo un discípulo-poeta del filósofo? Efectivamente, según Bergson, la verdadera temporalidad es la duración, y no es espacial. Además, Machado añade más adelante una nota escrita en Segovia el 1 de agosto de 1924: "la lírica [...] debe darnos la sensación estética del fluir del tiempo"[23], aunque busque una forma de intemporalidad.

De modo que, a pesar de un rechazo "novecentista" y circunstancial[24] de Machado, tanto al bergsonismo simbolista como al simbolismo bergsoniano, al cual llama con cierto desdén "música vieja", el poeta siempre estuvo fascinado por el pensamiento de Bergson, con el cual nunca dejó de dialogar, aun desde la polémica. Por lo demás, como indica Mary-Jo Landeira de Brisson en su tesis, Antonio Machado hubiera querido escribir su tesis doctoral sobre la filosofía bergsoniana. Así lo declara uno de sus antiguos colegas de Segovia, Mariano Quintanilla (1896-1969), en un artículo titulado

[21] *Ib.*, p. 56. Muchos, en aquella época, en España especialmente, critican el movilismo, el anti-intelectualismo y el oscurantismo del bergsonismo. Los neotomistas retoman estos mismos argumentos para luchar contra el "modernismo", esta vez religioso, de Bergson, así como los partidarios de la derecha radical que se inspiran en la "Acción francesa" y en los escritos de Charles Maurras (1868-1952), para rechazarlos. Para ellos, sólo la vuelta al intelectualismo y al racionalismo es un garante del orden del mundo.

[22] *Ib*.

[23] Machado, A., *Los Complementarios*, edición de Manuel Alvar, Madrid, Cátedra Letras hispánicas, 1987 (3ª ed.), pp. 158-159.

[24] Por consiguiente, el rechazo de Bergson por parte de Machado no es sistemático, sino todo lo contrario. Éste emerge de nuevo sin duda en un momento en el que Machado, bastante ciclotímico a nivel intelectual, experimenta lo que Antonio Sánchez Barbudo llama, en *El pensamiento de Antonio Machado* (Madrid, Guadarrama, 1974), la "nostalgia de la razón", en un momento por tanto en el que el poeta convoca la razón, el intelectualismo, el esencialismo para verse socorrido de sus vértigos existencialistas que provoca en él la frecuentación de la duración y del anti-intelectualismo bergsonianos.

"El pensamiento de Antonio Machado"[25]. Las clases de Bergson a las que el poeta modernista asistió, entre 1910 y 1911, le marcaron profundamente. Antonio Machado habla de ello en sus notas, donde dice, en efecto, haber asistido a sus clases sobre "*La Personnalité*" y "*L'Espoir*", en 1911[26]. Más adelante escribe:

> Durante el curso de 1910 a 1911 asistí a las Lecciones de Henri Bergson. El aula donde daba su clase era la mayor del Colegio de Francia y estaba siempre rebosante de oyentes (…). Bergson es un hombre frío, de ojos muy vivos. Su cráneo es muy bello. Su palabra es perfecta, pero no añade nada a su obra escrita. Entre los oyentes hay muchas mujeres[27].

Por consiguiente, la relación de Antonio Machado con Bergson es ambivalente: unas veces recelosa, otras admirativa. Sin embargo, Antonio Machado es uno de los que en España participan activamente en la difusión del bergsonismo. Más tarde, su *Juan Mareina*[28], de 1936, constituye uno de los textos que metabolizan más personalmente los filosofemas bergsonianos. Pero es sobre todo su propia poesía la que da a conocer esta influencia, la cual ya demostraron varios críticos.

3. La historiografía y el bergsonismo de la prosa poética modernista de Antonio Machado

La tesis de Mary-Jo Landeira de Brisson demuestra la presencia de Bergson en la vida y obra de Antonio Machado —y es uno de sus méritos— yuxtaponiendo los estudios relativos al vínculo del poeta español con el filósofo francés.

Estos estudios empiezan, en 1945, por la mediación del crítico Carlos Clavería quien da cuenta, en sus "Notas sobre la poética de Antonio Machado"[29], de la importancia de los conceptos bergsonianos de intuición y de temporalidad en la poética machadiana. Ésta es esencialmente "palabra en el tiempo"[30], según las palabras que utiliza el mismo Machado para calificar el modernismo literario, en la antología poética de Gerardo Diego (1896-1987), publicada en 1931 y titulada *Poesía española contemporánea (1915-1931)*. En ella Machado escribe palabras muy conocidas que sellan el bergsonismo de su poética modernista: "Las ideas de un poeta no son categorías formales ni cápsulas lógicas, sino intuiciones de su propio existir, elementos temporales por excelencia"[31]. Carlos Clavería muestra que esta voluntad machadiana de superar el formalismo del lenguaje y su inmovilidad lógica para encontrar la poesía de la verdadera temporalidad ha sido en efecto impulsada plenamente por Bergson así como por Unamuno, aunque esta sed de Machado de escribir en una lengua temporal

[25] Landeira de Brisson, M., *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, o. c., 1977, p. 36; Quintanilla, M., "El pensamiento de Antonio Machado", en *Estudios segovianos*, n. 4 (1952), pp. 369-382.

[26] Machado, A, *Los Complementarios*, o. c., p. 23.

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

[28] No tendremos tiempo para analizar este texto detenidamente.

[29] Clavería, C., "Notas sobre la poética de Antonio Machado", en *Cinco estudios de literatura española moderna*, Tesis y Estudios salmantinos, 11, Salamanca, CSIC, 1945.

[30] *Ib.*, p. 96.

[31] *Ib*., 1945, citando a Antonio Machado en la antología *Poesía española*... de Gerardo Diego, p. 106.

y de transcribir poéticamente la duración del yo verdadero sin duda le era innata. En este sentido, Machado se opone a la poesía barroca de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) y a la poesía nueva, demasiado intelectualista y conceptualista, como subraya en su propio artículo "Reflexión sobre la lírica". Por lo tanto, Machado parece desear bergsonizar en cierto modo su propio modernismo. Ya no sólo tiende a una intelectualización distante del bergsonismo, como se trasluce en sus cuadernos de notas: más bien pretende actualizarlo, darle una existencia poética. Es entre otro en este sentido en que se apropia del bergsonismo y quiere poetizarlo más todavía de lo que es en potencia.

En efecto, en su *Introduction à la métaphysique* (1903), Bergson considera que un literato —cita el ejemplo del novelista— puede proporcionar puntos de vista sobre las figuras que describe, traducciones simbólicas que espacializan; sin embargo, "symboles et points de vue me placent en dehors d'elle". De manera que no se puede hablar de una persona de manera analítica y exterior, si queremos significar metafísicamente lo que es interior y auténticamente. Bergson añade:

> Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieure par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu[32].

Bergson elaboraría filosóficamente lo que la poesía machadiana o su reflexión poética realizarían en acto. Antonio Machado quiere metabolizar la filosofía bergsoniana en poesía, aunque tampoco se prive de reflexionar y "teorizar" sobre esta transfiguración poética del bergsonismo. ¿La meta de la poesía machadiana no consiste pues, finalmente, en sugerir por intuición y no por análisis, "l'écoulement d'une personne à travers le temps", "notre moi qui dure", "au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement?"[33]

A este respecto podemos citar los primeros estudios de Eugenio Frutos, a los cuales también hace referencia Mary-Jo Landeira en su tesis, que demuestran igualmente el bergsonismo de la poética machadiana: por una parte, "La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado", por otra, "El primer Bergson en Antonio Machado"[34]. En este último artículo, Eugenio Frutos explica que sólo Antonio Sánchez Barbudo, en su artículo "El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía" y en *Estudios sobre Unamuno y Machado*[35], se fijó en las influencias del bergsonismo en el poeta andaluz. Sánchez Barbudo vuelve al estudio primordial de Carlos Clavería. La finalidad del artículo de Eugenio Frutos es completar el de Sánchez Barbudo de 1953. Uno de sus objetivos consiste en mostrar, entre otras cosas, en qué medida el "Poema

[32] Bergson, H., *Introduction à la métaphysique*, *Œuvres*, Paris, Puf, 2001, p. 1394.

[33] *Ib.,* pp. 1396-1397.

[34] Frutos, E., "La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado", en *Revista de filosofía*, XVIII, n. 69-70 (1959), pp. 271-292; "El primer Bergson en Antonio Machado", en *Revista de filosofía*, tomo XIX, n. 72 (enero-marzo 1960).

[35] Sánchez Barbudo, A., "El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n. 351 (julio-septiembre 1953); n. 352 (octubre-diciembre 1953); *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959.

de un día (Meditaciones rurales)" de Machado, publicado en 1913, y en la revista *La Lectura*, en mayo de 1914, es bergsoniano. Al mostrar que la poesía de las "meditaciones rurales" de Machado es "palabra esencial en el tiempo"[36] y, por tanto, modernista, Frutos da prueba, asimismo, de su inspiración bergsoniana. Machado transfiguraría los filosofemas bergsonianos en los versos de este poema: así se explicarían las evocaciones del "yo fundamental" bergsoniano, las nociones de "contingencia y libertad del yo", el carácter "creativo, original, a ratos libre" del yo verdadero, que Machado toma prestado de Bergson[37], no evocados aquí en modo discursivo sino poético. Frutos muestra seguidamente que, casi diez años más tarde, en 1924, en el proverbio XXXVI de "Proverbios y cantares" que se encuentran en *Las Nuevas Canciones*, Machado continúa utilizando la expresión de "yo fundamental"[38]. Por otra parte, Frutos expone entonces cómo el Machado de los "Apócrifos" se muestra firmemente bergsoniano, esta vez en su concepción del conocimiento como intuicionismo, de la realidad del hombre como "real cualitativo"[39] y, a través de su adscripción a la noción central del bergsonismo: la duración.

Más tarde, Antonio Sánchez Barbudo, en su libro *El pensamiento de Antonio Machado*[40], de 1974, y especialmente en el capítulo 6, titulado "Bergsonismo y nostalgia de la razón", estudia el vínculo que podemos calificar de "conflictivo" pero muy fuerte, entre la poética, el pensamiento machadiano y el bergsonismo. Sánchez Barbudo recuerda también una idea demostrada por Carlos Clavería, según la cual "casi todas las ideas de Machado en lo que se refiere a la poesía lírica son como reminiscencias de lo que el bergsonismo tiene de *philosophie de changement*"[41]. Según este autor, Antonio Machado se muestra alternativamente pro-bergsoniano (de acuerdo con su anti-kantismo y su pensamiento sobre la duración realizado en su poesía), y receloso o insatisfecho frente al "puro intuicionismo bergsoniano"[42]. Tal insatisfacción de Machado se hace notar precisamente, según Sánchez Barbudo, en el famoso "Poema de un día". En efecto, dice de Bergson que "ha hallado el libre albedrío / dentro de su mechinal"[43]. Sin embargo, según el crítico, "en 1925, en las *Reflexiones sobre la lírica*, publicadas en la *Revista de Occidente*, se muestra Machado muy bergsoniano, con su distinción entre imágenes conceptuales y otras intuitivas, que son las específicamente líricas"[44]. Sánchez Barbudo considera que, en este último ensayo, Machado es especialmente ambivalente con respecto al bergsonismo. En efecto, Machado reitera en él lo que había escrito ya, por una parte, en sus cuadernos de notas, sobre el bergsonismo como filosofía emblemática del siglo pasado: "Volverá a ser lo humano definido por lo racional (…), el intuicionismo moderno, más que una filosofía inicial

[36] Frutos, E., "La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado", o. c., 1960, p. 121.

[37] Sobre la tesis bergsoniana del "*moi fondamental*" y libre, véase, entre otros múltiples ejemplos, el capítulo de las *Données immédiates* sobre "*La durée réelle*" o "*Les deux aspects du moi*", *Œuvres*, o. c., pp. 83-92.

[38] Frutos, E., "La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado", o. c., 1960, p. 134.

[39] *Ib.,* p. 148.

[40] Sánchez Barbudo, A., "El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía", o. c., 1974.

[41] *Ib*., p. 62.

[42] *Ib*.

[43] Sánchez Barbudo, A., "El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía", o. c., p. 65.

[44] *Ib*.

parece el término (...) del anti-intelectualismo del pasado siglo (...). Para refutarlo habrá que volver de algún modo a Platón"[45]. Así pues, según Sánchez Barbudo, Machado se muestra ambiguo en sus *Reflexiones*, y cada vez más atraído por la filosofía de Husserl (1859-1938) y su restauración de la razón helénica. Sin embargo, como subraya, Machado dice en el *Apéndice* publicado en la *Revista de Occidente* en 1926, que las ideas platónicas no son sino una pálida copia de las esencias verdaderas[46]. En definitiva, Machado siempre buscará la conciliación de un doble imperativo de temporalidad y esencialidad, la cohabitación en su ser de Platón, Bergson y Husserl.

Por último, Pedro Cerezo Galán ha sido uno de los que más han trabajado sobre el vínculo indiscutible entre la metafísica poética de Machado y el bergsonismo[47]. En el primer capítulo titulado "Poesía y filosofía" de su libro *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, empieza afirmando: "Está fuera de toda duda que la obra de Machado, lejos de ser un fenómeno típico y extraño, se fragua en la matriz estético-cultural del simbolismo"[48]. Luego expone en qué medida la poética simbolista de Machado concuerda con el bergsonismo, retomando en esto las conclusiones de J.-M. Aguirre :

> El carácter simbólico-sugestivo de la palabra, el estado musical del alma, a partir de un vago sentimiento de raíces subconscientes, el primado de la intuición, y la polisemia o textura abierta del sentido, sin univocación posible, constituyen, como ha mostrado de modo irrefutable J. M. Aguirre, otros tantos rasgos del simbolismo, directamente emparentado, por otra parte, con la metafísica bergsoniana, en cuyas fuentes, como es sabido, bebió el propio Machado[49].

La búsqueda metafísica de la poética machadiana consiste particularmente en la exploración de la "palabra integral"[50], según Cerezo Galán. Para él, es incorrecto esquematizar la trayectoria de Machado diciendo que fue primero poeta antes de ser metafísico. Para Cerezo Galán, Machado nunca dejó de ser filósofo, y fue esta búsqueda filosófica la que le impulsó a escribir sus primeros versos. Así lo subraya Cerezo Galán: "Muy joven, en la voz estremecida y melancólica de *Soledades*, se sentía ya metafísicamente cercado por el tiempo"[51]. Además, a lo largo de todo su estudio,

[45] Citado por Sánchez Barbudo, A., "El pensamiento de Antonio Machado en relación con su poesía", o. c., p. 66.

[46] *Ib.,* p. 70. El apéndice se compone de dos partes: *De un cancionero apócrifo (Abel Martín)* y *Cancionero apócrifo. Juan de Mairena*. La primera parte se publica, en los números 35-36, de mayo-junio de 1926 de la *Revista de Occidente* (t. XII, pp. 189-203 y pp. 284-300). Sin embargo, la obra titulada *Juan de Mairena* se publicará, diez años más tarde, en 1936. Ha sido publicada bajo la forma de artículos, entre 1934 y 1936, en los periódicos *Diario de Madrid* y *El Sol*. El segundo volumen que se compone de algunos artículos que Machado había publicado en la revista *Hora de España*, en Valencia y en Barcelona, se publica después de la muerte de Machado. Todas esas informaciones precisas se encuentran en la primera nota de Sánchez Barbudo, o. c., p. 121.

[47] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1975.

[48] *Ib.*, p. 17.

[49] *Ib.*

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

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

Cerezo Galán hace hincapié en el impacto que tuvo el bergsonismo en sus escritos apócrifos, especialmente en *Juan de Mairena*, cuya discursividad pone de relieve la dimensión bergsoniana de sus poemas. En este libro tardío de 1936, Machado parece poner finalmente al descubierto el bergsonismo de su prosa filosófica, la cual desvela a su vez la metafísica bergsoniana que obra en su poesía. Cerezo Galán hablará así de una "concordancia entre la aguda poética de Machado y la antropología de Martín y Mairena"[52].

Para mostrar esta concordancia que entre otras cosas gira en torno al bergsonismo, Cerezo Galán analiza el famoso "Poema de un día", de 1913. Según él, en este "Poema de un día" —coincidiendo en este aspecto con el análisis de Ricardo Gullón[53]—, Machado retoma la concepción bergsoniana de la doble temporalidad: por un lado, el tiempo homogéneo, espacial, el que miden los relojes; y por otro lado, el tiempo heterogéneo, interior, propio de cada individuo[54]. En este sentido, puede hablarse de una actualización lírica o poetización machadiana de la teoría bergsoniana de la doble temporalidad, la cual Bergson expuso ya en su tesis de 1889.

Según Cerezo Galán, cuando Machado reproduce poéticamente el ruido del reloj, transfigura la metafísica bergsoniana a través de una forma poética. En otras palabras, es una manera de poetizar el tiempo mecánico y homogéneo de los relojes del cual habla Bergson en su tesis, particularmente en el subcapítulo *Temps homogène et durée concrète*[55]:

.....Clarea
el reloj arrinconado
y su tic-tic, olvidado
por repetido, golpea.
Tic-tic, tic-tic... Ya te he oído.
Tic-tic, tic-tic... siempre igual,
Monótono y aburrido.
Tic-tic, tic-tic, el latido
De un corazón de metal.

Ahora bien, Cerezo Galán considera que si Machado "bergsonizó" su poesía —o poetizó al bergsonismo—, fue porque el tiempo le obsesionó desde siempre. Citando textos de *Juan de Mairena* muestra en efecto que esta "vivencia angustiosa del tiempo medido" siempre le habitó. Machado escribe así, en *Juan de Mairena*, retomando ideas de Bergson expuestas en su tesis[56]:

> El reloj, invención del *homo faber*, (sirve) para espacializar el tiempo y medirlo. De todas las máquinas que ha construido el hombre, la más interesante es, a mi juicio, el reloj, artefacto específicamente humano, que la mera animalidad no hubiera inventado nunca. El

[52] *Ib.*, p. 281.

[53] Gullón, R., *Una poética para Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1970.

[54] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo*, o. c., p. 171. Ver Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, o. c., pp. 67-78. Bergson evoca esta distinción en su obra entera.

[55] *Ib.*, p. 72.

[56] *Ib.*, pp. 67-74.

llamado *homo faber* no sería realmente *homo* si no hubiera fabricado relojes. (...) Porque el hombre es el animal que mide su tiempo[57].

Machado retoma también en este párrafo algunos elementos expuestos por Bergson en *L'Évolution Créatrice*; entre otras cosas, la idea según la cual el hombre es más *homo faber* que *homo sapiens*. La inteligencia del hombre estriba en "la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils", escribe Bergson en el subcapítulo *L'intelligence et l'instinct de L'Évolution Créatrice*[58] y, según Machado, la fuerza de dicho *homo faber* consiste en fabricar relojes.

Rasgo magistral en el "Poema de un día", en opinión de Cerezo Galán, es la coexistencia en el mismo poema de "dos cadencias temporales distintas y contrapuestas. De un lado, la cadencia incesante, interminable, del tiempo homogéneo, casi cósmico, el de las faenas agrícolas, acompasadas rítmicamente a las estaciones y pendientes como ellas de la lluvia o del sol". Esta temporalidad corresponde a la temporalidad homogénea, "cette grandeur mesurable" de la cual ya hablaba Bergson en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, que las máquinas entregan mecánicamente a los hombres: "Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas la durée, comme on paraît le croire, je me borne à compter des simultanéités, ce qui est bien différent"[59]. Por otra parte, en este mismo poema, según el análisis de Cerezo Galán, Antonio Machado transfigura poéticamente la otra teoría bergsoniana del tiempo, según la cual el hombre también es animado por una temporalidad que le es propia, heterogénea, y que Bergson llama *duración* (*durée*): "Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie"[60]. En este poema, Machado lucha contra un tiempo mecánico, destructor y homogéneo, que avanza compacto, irremediablemente. Ante este tiempo impersonal e intercambiable de los relojes, Machado se pregunta si existe otro tiempo personal y heterogéneo.

En estos pueblos se lucha
Sin tregua con el reloj,
Con esa monotonía
Que mide un tiempo vacío.
Pero ¿tu hora es la mía?
¿Tu tiempo, reloj, el mío?
(Tic-tic, tic-tic)... Era un día
(tic-tic, tic-tic) que pasó,
y lo que yo más quería
la muerte se lo llevó.

[57] *Juan de Mairena*, II, cap. XL, p. 9 y III, p. 102, citado por Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo*, o. c., p. 176.

[58] Bergson, *L'Évolution Créatrice*, *Œuvres*, o. c., p. 613.

[59] Bergson, *Essai sur les données immédiates*…, o. c., p. 72.

[60] *Ib*.

Respuesta de Cerezo Galán:

> He aquí el tiempo heterogéneo, internamente diversificado con los contenidos cambiantes y agudos de la vida, el tiempo de la reminiscencia y de la inminencia, del recuerdo dolorido y de la esperanza contra toda esperanza, de los afanes existenciales y las luchas íntimas. Éste es el tiempo que coincide con el latido de la conciencia[61].

Este autor interpreta con claridad la experiencia poetizada del tiempo, vivida por Machado, como bergsoniana; evoca, entre otras cosas, el filosofema del *temps hétérogène* y la idea de un tiempo personal, experimentado íntimamente en la conciencia.

Su estudio prosigue con lo que, especialmente en el caso estudiado anteriormente del "Poema de un día", podemos llamar la transfiguración poética machadiana de las teorías filosóficas bergonianas sobre el tiempo, en particular en lo referente a la memoria. Así, para Cerezo Galán, la poesía machadiana no transcribe "el pasado en su literalidad", sino como vivido, que la memoria, que reconstruye personalmente al pasado, recuerda[62]: el mundo machadiano de la memoria consiste en el hecho no de "acumular sino producir, no exhumar sino renacer"[63]. Este aspecto recuerda a las ideas de Jankélévitch, en su libro *Henri Bergson*, según el cual la memoria bergsoniana no es "thésaurisation ou capitalisation de souvenir; (…) la mémoire est plutôt l'exercice d'un pouvoir que l'accroissement d'un avoir, et plutôt la "recréation" ou réalisation active du passé que l'enregistrement de ce passé"[64]. De tal suerte, Machado procede a la actualización poética de los filosofemas bergsonianos, especialmente de aquellos que Bergson expone en *Matière et Mémoire*, pero que ya anunciaba en su tesis. Efectivamente, como Bergson postula en *Les Données immédiates*, el yo profundo y fundamental implica *fusion et organisation*[65]; en este sentido, la conciencia es atravesada por una melodía evolutiva "dont les phrases continues s'entrepénètrent par une espèce de croissance intérieure"[66], y que la memoria hace posible. El tema de la conciencia como memoria es recurrente en Bergson, como sabe bien Machado. Bergson lo declara por ejemplo en su *Introduction à la métaphysique*: vivir "c'est tout aussi bien un enroulement continuel comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route; et conscience signifie mémoire"[67]. Lo repite en su conferencia pronunciada para *Foi et Vie*, el 28 de abril de 1912, publicada bajo el título *L'âme et le corps* en *L'Énergie spirituelle*: "La conscience signifie avant tout mémoire"[68].

---

[61] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo*, o. c., p. 179.

[62] *Ib.*, p. 207.

[63] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo*, o. c., pp. 207-208.

[64] Jankélévitch, V., *Henri Bergson* (1930), (1959), Paris, Puf, Quadrige, 2008, p. 7.

[65] Bergson, H., *Essai sur les données immédiates…*, o. c., p. 85.

[66] Introduction de *La Pensée et le mouvant*, *Œuvres*, o. c., p. 1261.

[67] Bergson, H., *Introduction à la métaphysique*, *Œuvres*, o. c., p. 1397. Ensayo publicado inicialmente en la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1903.

[68] Bergson, H., *L'Énergie spirituelle*, *Œuvres*, o. c., p. 857.

Cerezo Galán prosigue su exposición según la cual Machado siempre persiguió en su poética mostrar que "recordar es reactualizar el estado creativo del alma"[69]. A lo largo de varias páginas, este comentador aclara que Machado es heredero de Bergson y Unamuno, en su vínculo con el intuicionismo "como método de acceso al ser, frente a la razón analítica y, en toda su caracterización del pensamiento poético cualificador"[70]. Su libro concluye recordando, entre otras cosas, que:

> La producción originaria de Machado (me refiero a *Soledades. Galerías y otros poemas*) se fragua en la matriz ideológica del simbolismo, y por consiguiente, se inscribe en las coordenadas estético-culturales del individualismo neorromántico. El doble valor del símbolo, como representación emocional y como intuición metafísica de lo arcano, la apelación a un sentimiento subconsciente, la acentuación de la temporalidad y, en general, del medio de la sensibilidad interior, la rehumanización del arte, etc., son otros tantos caracteres que definen, según la minuciosa e irrefutable investigación de J. M. Aguirre, los principios fundamentales del simbolismo[71].

Por consiguiente, los críticos, en general, coinciden en considerar que el bergsonismo se enraizó profundamente en la mente y el corazón de Antonio Machado. La filosofía bergsoniana aparece así, apropiada y transfigurada, en su prosa poética.

4. ¿*Soledades* (1907) bergsonianas?

Finalmente, nos proponemos ahondar en el estudio del bergsonismo en las *Soledades. Galerías y otros poemas* escritos por Antonio Machado entre 1899 y 1907, ya que son muchos los que hablan de un encuentro más tardío con Bergson. J.M. Aguirre fue el primero, al parecer, en plantear la cuestión. Es él quien, en su libro *Antonio Machado, poeta simbolista*[72], se interroga sobre el bergsonismo de ciertos poemas de las *Soledades*.

Para contestar a su pregunta haremos uso, en primer lugar, del "método de las vidas cruzadas", del cual habla Álvaro Ribagorda en su artículo sobre la "Residencia de Estudiantes", método al que recurrimos también en la primera parte de este artículo y que permite aportar algunos elementos, más bien positivos, para responder a la pregunta de J.-M. Aguirre. Álvaro Ribagorda define así el método que empleó para elaborar sus clases sobre la "Residencia":

> La metodología aplicada al desarrollo de esta investigación responde a una combinación de varios de los modelos epistemológicos que se suelen aplicar a la historia de la cultura, con los que se plantea un análisis del microcosmos que supuso la Residencia. Se utilizan para ello diversos elementos de la historia intelectual y de la historia social de la cultura, así como de una sociología, una historia sociocultural y una historia de la vida cotidiana de los intelectuales, incorporando además una particular atención a los sujetos. Uno de los elementos fundamentales ha sido la elaboración de una serie de reconstrucciones biográficas, en las que he prestado especial atención a la percepción de los propios protagonistas,

[69] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo*, o. c., p. 213.
[70] *Ib.*, p. 456. Ver Bergson, H., *Introduction à la métaphysique*, o. c., pp. 1392-1432.
[71] Cerezo Galán, P., *Palabra en el tiempo*, o. c., p. 567.
[72] Aguirre, J. M., *Antonio Machado, poeta simbolista*, Madrid, Taurus, 1973.

> tomando como referencia el método biográfico y las historias de vidas cruzadas, derivados de la sociología y la antropología social, adaptados a los enfoques y niveles de análisis propios de la historiografía, tratando de superar la subjetividad de estas mediante su contextualización en una explicación de conjunto, como demandaba Bourdieu[73].

Álvaro Ribagorda cita en nota, amén del sociólogo Pierre Bourdieu, a Joan Pujadas y su libro *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, así como a Emilio López-Barajas Zayas, coordinador del libro *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*[74]. En estas obras queda definida la especificidad de este método propio de la historia cultural: profundizando las vidas de todos los actores de un medio podemos representarnos las "transferencias culturales" que tienen lugar entre países, y sobre todo podemos identificar mejor cuáles son las "partículas atmosféricas" que, en un momento dado, pueden influir en un autor. Al descubrir así el universo intelectual y estético en el cual evoluciona Antonio Machado, entre 1899 y 1907, la presencia bergsoniana parece clara en la obra que componía entonces.

No obstante, no se puede analizar un poema como si fuera la transcripción lineal de una filosofía "influyente". Una influencia no puede pensarse de manera lineal y continua[75]; aparecerá, por momentos, posiblemente en forma de huellas. Por esta razón, el método que se propone seguir Ribagorda en su investigación sobre la "Residencia de Estudiantes" es adecuado para entender si un autor pudo animar el espíritu de otro. Tras haber utilizado este método que combina "varios de los modelos epistemológicos que se suelen aplicar a la historia de la cultura" —y habiendo descubierto la revelación del bergsonismo en la que participaron Benot, Simarro, Achúcarro, Unamuno, algunos poetas modernistas, entre los cuales destaca Jiménez—, parece efectivamente que varios elementos de la conceptualidad bergsoniana estaban presentes en las *Soledades. Galerías y otros poemas*, aunque la identificación del bergsonismo se hace más difícil dada la multiplicidad de fuentes simbolistas latentes en estos poemas. En efecto, muchos simbolistas animan la poética machadiana, en esos años 1900-1910.

---

[73] Ribagorda, Á, o. c., p. 2.

[74] Pujadas, J., *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992. López-Barajas Zayas, E. (coord.), *Las historias de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*, Madrid, UNED, 1996.

[75] Es lo que respondió a Antonio Machado el poeta ultraísta José Moreno Villa (1887-1955), uno de los autores que asistió al discurso de Bergson en la "Residencia de Estudiantes", en un artículo titulado "Memorias revueltas. También sobre filosofía", publicado el 31 de agosto de 1952 : "Antonio Machado deja entrever que la ideología implícita en mi obra poética obedece a la de mi tiempo, especialmente a la de Bergson. No diré que sí ni que no de una manera rotunda. Diré la verdad." Cuenta que mientras hablaba, Manuel García Morente siempre le interrumpía para decir "Esto es de tal autor, aquello de otro". Así, cuando en su trabajo emergían algunos fragmentos del "Intuicionismo" bergsoniano, Moreno Villa sostiene que lo utilizaba "sin malicia ni propósito determinado, como cosas asimiladas y olvidadas". Según él, el bergsonismo ha colorado su poesía, porque él "aspira los pensamientos del ambiente, los que flotan en el aire". Moreno Villa considera: "Aunque no nos penetren clasificados, ordenados según técnicas rigurosamente filosóficas, van tiñendo de cierto color la cinta de nuestro pensamiento. Sólo así puedo ser bergsoniano, si es lo que soy." Por consiguiente, si se busca la presencia de Bergson en un poeta, es imaginando cómo ha aspirado las partículas atmosféricas que han traído desde Francia unos importadores del bergsonismo. Por otra parte, no se puede buscar la presencia sistemática de una filosofía en la poesía, porque ésta transforma la sistematicidad en forma libre.

Sin embargo, el bergsonismo constituye obviamente un componente del zócalo en el cual se enraízan esos versos machadianos.

A parte de la influencia factual del magisterio bergsoniano en esta atmósfera cultural y, por tanto en la obra machadiana, podemos detectar también, esta vez a través del análisis poético, la presencia concreta de filosofemas bergsonianos. Por ejemplo, el poema V de las *Soledades*, titulado "Recuerdo infantil", imita el tiempo mecánico, homogéneo y monótono de los relojes, pero muestra que esta monotonía es vivida por una memoria personalizante y que convierte este tiempo reconstruido por la memoria del poeta en un tiempo personal. Así, Machado retoma, en el estribillo, el cuarteto que reproduce el aburrimiento de los alumnos durante una tarde de invierno. Estos viven una doble temporalidad: el tiempo mecánico y repetitivo de los relojes, y un tiempo personal. Mediatizando este tiempo a través de una conciencia que es memoria de un pasado heterogéneo, Machado transforma a este tiempo heterogéneo en tiempo vivido e íntimo:

Una tarde parda y fría
De invierno. Los colegiales
Estudian. Monotonía
De lluvia tras los cristales[76].
(…).
Y todo un coro infantil
Va cantando la lección:
Mil veces ciento, cien mil;
Mil veces mil, un millón.

En esta repetición, el tiempo aparece primeramente como monolítico. El verso sugiere un tiempo de anquilosamiento y de aburrimiento, un tiempo percibido como repetitivo y mecánico, tan mecánico como la memorización a la cual proceden los alumnos. Sin embargo, en esta percepción de un tiempo monótono e infinito, el poeta nos ofrece su sensación íntima, su experiencia propia de este tiempo homogéneo. La heterogeneidad de lo vivido viene a superponerse hábilmente a la homogeneidad de un tiempo vivido como monótono. ¿Podemos ver entonces, en la presencia de esta doble temporalidad, metabolizada poéticamente, en este poema "Recuerdo infantil", una huella bergsoniana? No podemos contestar de manera rotunda a esta pregunta. Pero es posible que la lectura de artículos relativos al bergsonismo en tal periodo y más ampliamente su frecuentación de esferas culturales tan dinámicas hayan actuado en Machado, quien en este poema confiere a la memoria cualitativa y a la doble temporalidad una importancia indiscutible.

Podríamos plantear la misma pregunta sobre la presencia de huellas bergsonianas en los poemas VI, VII, VIII o aún XI, poema XI sobre el cual reflexiona especialmente J.-M. Aguirre: "¿Un poema bergsoniano de Antonio Machado, (el poema XI de *Soledades, galerías y otros poemas*)?"[77] Una vez más, resulta bastante delicado proceder a un análisis sistemático de este último poema suponiendo que tal efecto es la conse-

[76] Machado, M. y A., *Obras Completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1978, pp. 664-665.
[77] Aguirre, J. M., *Antonio Machado, poeta simbolista*, o. c., p. 127.

cuencia directa de una "influencia" bergsoniana, como si un autor actuara sobre otro autor de manera lineal. No pensamos, en efecto, que Machado plasme banalmente, en una especie de continuidad de influencias, lo que pudo haber leído u oído sobre el bergsonismo, tanto más cuanto que en este periodo los modernistas españoles no oyen hablar del bergsonismo de manera sistemática, sino en las tertulias, de manera informal. Podemos preguntarnos, en cambio, si las formas progresivas empleadas por Machado en el poema, y que de manera más adecuada transcriben, según Bergson, la verdadera duración de lo vivido individualmente, no están vinculadas a las lecturas relativas a Bergson que pudo hacer el poeta en las revistas de la época, a lo que pudo oír en las tertulias o aún por mediación de Unamuno: "Yo voy soñando caminos/ de la tarde. (…)/ Yo voy cantando, viajero/ a lo largo del sendero…/ La tarde cayendo está./ (…)./ Y todo el campo un momento/ se queda, mudo y sombrío,/ meditando"[78]. El participio presente, por oposición a lo "todo hecho", el *se-faisant*, representan, en palabras de Jankélévitch, el "*mystère et l'ipséité même de la liberté*" para Bergson[79]. De la misma manera que los "*états de conscience sont des progrès et non pas des choses*"[80], sólo el participio presente (o aquí la forma progresiva española) pueden dar cuenta de su duración. Llama también la atención el uso en este poema de los puntos suspensivos, sobre cuya significación cabe interrogarse. ¿No son éstos una manera de significar la *sugestión*, noción bergsoniana, también más ampliamente simbolista, ya presente en los poemas de Bécquer (1836-1870), luego en los de Maeterlinck (1862-1949) y de Juan Ramón Jiménez?: "¡Las colinas/ doradas, los verdes pinos,/ las polvorientas encinas!.../ ¿Adónde el camino irá? Yo voy cantando, viajero/ a lo largo del sendero..."[81].

Además, Machado reconstruye el momento vivido por el sueño, lo que da a este momento una espesura y singularidad particulares: "Yo voy soñando (…)" Esta vez, ya no se trata del tiempo monótono de los relojes, sino de un tiempo vivido por una conciencia que le confiere una duración personal. El tiempo es vivido aquí como flujo inexorable. Este motivo es ancestral. Los presocráticos hablaban ya de él, Heráclito en particular, cuya herencia en el siglo XX representa Bergson precisamente. Machado evoca un tiempo que, no pudiendo suspender su vuelo, experimenta de manera íntima: "La tarde cayendo está"/ "La tarde más se oscurece; y el camino que serpea/ y débilmente blanquea/ se enturbia y desaparece". Pero el tiempo no es sólo veloz: está descrito en su dimensión heterogénea, puesto que la conciencia que lo percibe puede también vivirlo como más lento: "Y todo el campo un momento/ se queda, mudo y sombrío,/ meditando. Suena el viento/ en los álamos del río". Esta distorsión que la conciencia machadiana inflige al tiempo, vivificándolo, tiene algo de bergsoniano. Éste ya no es un tiempo repetitivo, mecánico y homogéneo, sino heterogéneo, ya que reconstruido por una conciencia animada por la duración. Es imposible contestar a estos planteamientos de manera definitiva, excepto cuando, empleando el "método de las vidas cruzadas", pensamos en todas las partículas atmosféricas que pudo percibir y

[78] Machado, M. y A., *Obras Completas*, o. c., p. 671.
[79] Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, o. c., p. 68.
[80] Bergson, H., *Essai sur les données immédiates…*, o. c., p. 129.
[81] Machado, M. y A., *Obras Completas*, o. c., p. 671.

transfigurar, por medio de la escritura poética, este gran artesano español de la poesía modernista de la época.

Así pues, a pesar de la ambivalencia que Bergson suscitó en Antonio Machado, siempre fue para él una referencia imprescindible con la cual no cesó nunca de dialogar, ya fuera para refutarla, para inspirarse en ella, para metabolizarla o para transfigurarla poéticamente.

Recibido: 10 de enero de 2016
Aceptado: 12 de abril de 2016

De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche[1]

From pure Reason to Ortega y Gasset's Vital Reason through Nietzsche

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia, España
jesus.conill@uv.es

Resumen: El objetivo principal del estudio es mostrar la constante presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset y su decisiva importancia en la génesis de la razón vital como expresión de la aurora de la razón impura. Esta nos abre un nuevo horizonte filosófico que es capaz de superar el idealismo y el positivismo. Teniendo en cuenta el trasfondo nietzscheano y su influencia en el camino orteguiano de la razón pura a la impura en forma de razón vital, se tratan los siguientes elementos nietzscheanos de la filosofía orteguiana de la razón vital: imaginación y razón, animal fantástico, capacidad poética del animal fantástico, poetización perspectivista y metaforización, evaluaciones vitales y superhombre (*Übermensch*).

Palabras clave: Nietzsche, Ortega y Gasset, Razón, Vida, Fantasía, Poetización, Metáfora, Perspectivismo, Valores, Superhombre (*Übermensch*).

Abstract: The main objective of this article is to show Nietzsche's constant presence in Ortega y Gasset and his decisive importance for the origin of vital reason as an expression of the dawn of impure reason. This opens us a new philosophical horizon that is able to overcome idealism and positivism. Following the explanation of the Nietzschean background and his influence on Ortega's path from pure reason to impure reason in the form of vital reason, the following Nietzschean elements in Ortega's philosophy of vital reason are dealt with: imagination and reason, fantastic animal, poetic capacity of the fantastic animal, perspectivist poeticising and metaphorisation, vital valuations and the overman (*Übermensch*).

Keywords: Nietzsche, Ortega y Gasset, Reason, Life, Imagination, Poeticising, Metaphor, Perspectivism, Values, Overman (*Übermensch*).

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

1. La presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset

La presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset no sólo es constante, sino también decisiva en diversos aspectos cruciales de su pensamiento, en concreto en la génesis de la razón vital como expresión de una nueva aurora, la aurora de la razón impura, que, a mi juicio, constituye una forma y un título de la razón experiencial contemporánea.

La sombra de Nietzsche es alargada, más de lo que aparece en la mera literalidad de los textos y sus referencias explícitas. Pues a lo largo de toda la obra de Ortega es detectable un innegable trasfondo nietzscheano, siempre latente. Ortega ofrece una inteligente reinterpretación —incluso actualización— de algunos aspectos nietzscheanos que son decisivos para su propuesta de una nueva forma de razón, la del raciovitalismo, que abre un nuevo horizonte filosófico: la aurora de una razón impura en forma de una razón que es "vital", pero que no deja de ser "razón".

No sólo hay referencias muy tempranas a Nietzsche y a sus obras (ya en "Glosas", en 1902, alude a *Aurora*), sino que el lenguaje que emplea Ortega desde muy pronto es a menudo de procedencia nietzscheana. De modo muy significativo, hace uso de expresiones de Nietzsche en la necrológica de Navarro Ledesma (1906)[2] y en su intenso debate con Maeztu (1908)[3]. Y hasta en su obra póstuma más tardía se encuentran alusiones —incluso nostálgicas— a su lectura de los libros recién publicados de Nietzsche (X, 348).

En el estudio de la presencia de Nietzsche en España han destacado Gonzalo Sobejano y Udo Rukser (éste ampliándolo a Hispanoamérica)[4]. El pionero y meritorio trabajo de estos estudios, sin embargo, no logra aportar una interpretación adecuada del significado filosófico fundamental de la influencia de Nietzsche en general, ni tampoco, en especial, en Ortega y Gasset, pues se trata de "un trabajo de carácter histórico acerca de la presencia de Nietzsche en la literatura española"[5]. Es éste uno de los vacíos que quisiera llenar con mi aportación, ofreciendo una interpretación de la decisiva importancia de la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega, como maestro de la filosofía española contemporánea, de enorme influencia también en Hispanoamérica. Este significado fundamental puede formularse como "aurora de la razón impura" en la versión de una filosofía de la razón vital e histórica, la apertura de un nuevo horizonte filosófico, capaz de superar el idealismo y el positivismo.

---

[2] A quien califica de "Argonauta del ideal" (I, 107). Si no se dice otra cosa, las obras de José Ortega y Gasset se citarán por la edición de las *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, indicando el tomo y la página.

[3] Ortega, J., *OC*., I, 198-202; I, 221-226; II, 27-30.

[4] Vid. Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967; Rukser, U., *Nietzsche in der Hispania*, Berrn/München, Francke, 1962; Ilie, P., "Nietzsche in Spain: 1890-1910" en *Publications of the Modern Language Association*, vol. 79, nº 1 (Mar., 1964), pp. 80-96; Pintor, A., "¿Revitalización de Nietzsche en la filosofía española?" en *La Ciudad de Dios*, 187 (1974), pp. 135-150; Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, V (II), pp. 182-210; Fleischer, M., "Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im Geistigen Leben seit der Jahrhundertwende" en *Nietzsche-Studien*, 20 (1991), pp. 1-47; Conill, J., "Nietzsche y la Filosofía Española" en *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVII-1 (2001), pp. 113-132 y "Nietzsche y Ortega" en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.

[5] Sobejano, G., "Apéndice" a la 2ª edición de *Nietzsche en España,* Gredos, Madrid, 2004, p. 667.

En la generación del 98, bajo la influencia de Nietzsche, surge un grupo con un espíritu "criticista y regenerador", con el que conectará Ortega y Gasset[6]. De esa generación que sentía la necesidad de una renovación espiritual, Azorín llegó a decir: "nuestro inspirador, en lo espiritual, era F. Nietzsche"[7]. Por su parte, Torrente Ballester precisa que "el verdadero conocimiento de Nietzsche (…) pertenece a la obra educadora y orientadora de Ortega y Gasset"[8]. Aunque Sobejano considera que esta apreciación no es del todo cierta, sin embargo, defiende que fue en Ortega "en quien la influencia de Nietzsche es más extensa, intensa y trascendental"[9]. Pero, como tantos otros, parece establecer etapas en la influencia de Nietzsche; así, por ejemplo, indica que hacia 1908 Ortega se ha "distanciado" de Nietzsche, debido a la "superposición" de otras ideas filosóficas asimiladas en Alemania[10]; no obstante, el mismo Sobejano muestra la "relativa continuidad" con la que a lo largo de su obra Ortega opina sobre Nietzsche o aplica sus concepciones y sugerencias. Y es que no basta con establecer etapas, ni es esa la perspectiva más fecunda para entender la presencia de Nietzsche en Ortega, ya que lo decisivo será la reinterpretación orteguiana de Nietzsche. Pues Ortega incorpora a Nietzsche al pensamiento español para comprender mejor los problemas de la filosofía contemporánea y proponer la primacía de la vida a la razón moderna. Anteponer la vida a la razón, pero sin abandonar la razón, implica no caer en el irracionalismo sino abrirse a una razón impura como razón vital, es decir, a un raciovitalismo, que conlleva una revolución en el orden de la estimación de los valores. Fue la innovación intelectual de Ortega y Gasset, inspirada en Nietzsche: la aurora de la razón vital.

2. De la razón pura a la razón impura en forma de razón vital

Algunos creen que el progreso de la filosofía consiste en haber pasado de la razón pura a la razón empírica, sin más. Pero el gran avance histórico de la filosofía contemporánea puede entenderse, a mi juicio, de otro modo, como una nueva aurora de la razón experiencial, a través de las nociones de la vida y de la historia. Un modo auroral de interpretar este tránsito fue el de considerar la nueva razón como impura frente al imperio de la razón pura, tanto en su versión lógica (idealismo) como en la naturalista (positivismo)[11]. Se trata de una auténtica alternativa al idealismo y al positivismo. Es el impulso innovador que cabe encontrar en la transformación nietzscheana de la

[6] Sobejano, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 28.

[7] Azorín, "Nietzsche en España" (18 de febrero de 1941), citado por Sobejano, G., o. c., p. 133.

[8] Torrente Ballester, G., *Literatura española contemporánea*, 1949, p. 69 (citado por Sobejano, G., o. c., p. 148).

[9] Sobejano, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 527. Quienes más trataron de la influencia de Nietzsche en Ortega, además de Rukser, U. (1962) y Sobejano, G. (1967), fueron Sánchez Villaseñor, J. (1943), Marrero, D. (1951), Salmerón, F. (1959) y Marías, J. (1960).

[10] Sobejano, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 530 y 531. Sin embargo, en 1908 mismo Ortega publica "El sobrehombre", en 1913 "Socialismo y aristocracia", en 1917 "Democracia morbosa", en 1923 *El tema de nuestro tiempo*, en 1930 *La rebelión de las masas*, por citar algunos ejemplos de enérgica influencia nietzscheana.

[11] En un momento posterior el Positivismo Lógico unió ambos aspectos con su Empirismo y Logicismo.

razón, a través de una peculiar genealogía hermenéutica[12], y que continúa, a su modo, Ortega y Gasset y tras él la mejor tradición del pensamiento español contemporáneo (razón vital e histórica, razón sentiente, razón corporal, razón ilusionada, razón esperanzada, razón poética, razón cordial).

En la lección VII del curso "Sistema de la Psicología", impartido durante el otoño de 1915 y el primer trimestre de 1916, ya alude Ortega a su propuesta de un "sistema de la razón vital"[13]. Ortega fue muy consciente de la necesidad de un nuevo modo de entender la razón[14]. Pues, aun cuando la razón pura se ha revelado imposible, Ortega no quiere hacer "como Heidegger" y deja bien clara su opción intelectual: "yo no me salgo de la razón". De ahí su empeño en "encontrar otra forma de razón", a la que denomina "razón vital" y "razón histórica"[15].

El nuevo modo de entender la razón está en conexión profunda con la experiencia de la vida, a partir de la que se nutre y se configura. Por eso es tan importante la noción de vida que está operando en el trasfondo de la propuesta transformadora de la razón. La experiencia de la vida y el modo de comprenderla es crucial en la génesis de la razón vital, y en esa génesis fue decisiva la influencia de Nietzsche. Aun cuando Ortega en algunos lugares en que muestra los jalones de su recorrido elude referirse explícitamente a Nietzsche, es detectable el trasfondo nietzscheano, por ejemplo, hasta en el *Prólogo para alemanes*, al que algunos han acudido para negar la influencia de Nietzsche en Ortega, o bien para mostrar que se trató de una influencia muy reducida, si se analiza con más detenimiento el contexto y el contenido queda patente su conexión profunda con el pensamiento nietzscheano. Y, por otra parte, a partir de Nietzsche y de Ortega queda también trazada una nueva línea de pensamiento, diferente a la deriva ontológica heideggeriana, por la que podemos orientarnos más allá de la idea del Ser y de la pretensión de convertir la experiencia del ser en la experiencia primordial, cuando más bien puede mostrarse que se trata de una posibilidad derivada, que, por si faltara poco, según Nietzsche y Ortega, es incapaz de expresar adecuadamente la experiencia palpitante de la vida[16].

La idea de la vida que alimenta la nueva concepción de la razón en Ortega es la idea nietzscheana de la vida. En el *Discurso para los Juegos Florales de Valladolid* (1906) ya hay constancia de ese modo nietzscheano de entender el vivir como sinónimo de "más vivir" e "ímpetu creador de nuevas formas de vida"[17], al que alude refiriéndose explícitamente a Nietzsche, "tan gustado hoy de los jóvenes". Ortega se va a atener a esta interpretación nietzscheana de la vida durante toda su obra, a pesar de su afán crítico (porque tampoco la crítica nietzscheana mata la vida[18]) y sistemático (pues precisamente propone un "sistema de la razón vital", porque la vida es un "fenómeno sistemático"[19]).

---

[12] Vid. Conill, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997. Prólogo de Pedro Laín Entralgo.

[13] Ortega y Gasset, J., *OC*., VII, 479-480 y 888.

[14] Vid. Zamora, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002, p. 230.

[15] Ortega y Gasset, J., *OC*., VI, 1118-1119.

[16] *Ib.*, VI, 1121.

[17] *Ib.*, VII, 74.

[18] *Ib.*, VII, 170.

[19] *Ib.*, IX, 1119.

Ortega reconoce explícitamente, desde muy pronto, la aportación de Nietzsche al pensamiento con su concepción de la vida como "aumento y futurición", según la cual "vivir es ímpetu de vivir más, pleonexía, superación". Lo que ocurre es que, aunque acepta esta interpretación de la vida como riqueza y variación inagotable, mira con reparos la noción nietzscheana de "voluntad de poderío"[20]. Y, de modo complementario, desde esa comprensión de la vida como "poder creador", que es capaz de crearse e inventarse a sí misma, critica la noción predominante de "adaptación", tan arraigada en el positivismo y utilitarismo a partir del darwinismo. No para negarla, sino para situarla en su nivel, que es el instrumental, porque más allá de los medios están los fines (¡las "postrimerías"!). Pues la adaptación no puede aceptarse, según Ortega, como "esencia de la vida", sino como "técnica de la vida"[21].

Esta noción de la vida en el sentido nietzscheano es una noción que recorre toda la obra de Ortega. De nuevo, en *El novecentismo* (1916), recurre a la noción explícitamente nietzscheana de "vida ascendente". Y, en la *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), expone esta concepción que entiende la vida como aumento de sí misma, potenciación y crecimiento, pleonexía, henchimiento y ser más, frente a la concepción utilitaria, que busca conservarse y perseverar en su ser[22]. "Vivir no es conservarse, perseverar en el ser —así Spinoza—, sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia —así Nietzsche—"[23]. Frente al darwinismo, para el que, según Ortega, la finalidad vital es adaptarse al medio, hay otro punto de vista vital, para el que lo decisivo es la creación, el aumento del propio ser, su henchimiento. Más allá del estricto "fin biológico" (donde todo es medio para un fin), está el "fin o sentido último" de la vida, que es "un problema de ética —el más grande problema del hombre—"[24].

En los más diversos contextos alaba Ortega esta concepción de la vida de Nietzsche, afirmando, por ejemplo: "con simpar agudeza decía Nietzsche: vivir es más vivir"[25]. Frente al sentido utilitario de la vida, patrocinado por el darwinismo, esa interpretación nietzscheana de la vida que asume Ortega constituye una de las inspiraciones de su propuesta en "El sentido deportivo de la vitalidad"[26]. Y así, en vez de entender los más diversos fenómenos de la vida como casos de adaptación al medio, Ortega se atreve a hablar de un "origen poético, metafórico"[27] del arco y la flecha (como algo mágico y lúdico), del arado, de los animales domésticos, de los vestidos, etc. En todo origen "está la gracia". Incluso "en la actividad por excelencia utilitaria del hombre —la economía— interviene creadoramente ese otro poder superfluo de gracia, lujo y trascendencia"[28]. Porque la vida es "un brinco creador y espontáneo y superfluo", y más que un sentido reactivo tiene un aspecto de "danza", "abundancia",

[20] Cfr. *La voluntad del barroco* (1912). *Ib.*, VII, 316.
[21] *Ib.*, VII, 314 ss.
[22] *Ib.*, VII, 583-584.
[23] *Ib*.
[24] *Ib.*, VII, 589.
[25] *Ib.*, VII, 750.
[26] *Ib.*, VII, 818-834.
[27] *Ib.*, VII 828.
[28] *Ib.*, VII, 831.

"exigente y audaz", un inagotable "despliegue de riquezas"[29] (con referencia explícita a Nietzsche). Porque antes que adaptación, la actividad primordial de la vida es creación.

La nueva figura de la vida que nos presenta Ortega la expresa en repetidas ocasiones citando —aunque de modo algo libre— un dictum nietzscheano: "el artista es el hombre que danza encadenado"[30], o bien "el poeta es el hombre que danza encadenado"[31]. Pues, según Ortega, esto puede decirse del hombre en general. La vida es creación, como la danza que el hombre ejecuta encadenado a la fatalidad. Fatalidad y libertad conforman la vida, según Nietzsche y Ortega. "No hay vida sin creación", ya sea buena o mala. "Lo más trágico del hombre es lo más glorioso": "frente a la fatalidad" tiene que "elegir" y "ejercitar su libertad". "La vida es siempre más o menos nuestra creación y tiene en su raíz un germen de arte"[32]. No es difícil establecer la conexión con Nietzsche en este punto, que llegará hasta el nivel de la poetización vital a partir de la corporalidad[33].

No sólo el querer sino el reconocimiento del destino es lo que hace a la voluntad libre[34]. Con lo cual se disuelve la oposición entre la libertad de la voluntad y el *fatum*, puesto que no es pensable la voluntad libre sin *fatum*. Es inimaginable la voluntad libre sin *fatum*. ¡Somos forzosamente —fatalmente— libres!

Y desde esta ya temprana y arraigada concepción de la vida, ¿cómo llegó Ortega a la "Idea de la Vida como realidad radical" y a la "filosofía de la razón vital"? En algunos lugares que se han considerado canónicos para responder a esta cuestión Ortega no alude explícitamente a Nietzsche, pero si prestamos algo más de atención tal vez descubramos que en el trasfondo de su recorrido está la incorporación del pensamiento de Nietzsche en aspectos cruciales, aunque al peculiar modo y manera de Ortega. Es lo que ocurre, a mi juicio, incluso en el *Prólogo para alemanes* (1934), en el que Ortega reconstruye su propia trayectoria intelectual.

En primer lugar, Ortega quiere aunar la pretensión de lograr un sistema (típica de la filosofía postkantiana) con la seriedad del "problema de la existencia" (Schopenhauer), para no caer en la "falta de veracidad", de la que acusa al idealismo alemán. Lo cual no implica renunciar al "afán de verdad". Pues, aunque recuerda que hay gentes que creen que "la verdad no existe", que no es más que una "creación de la voluntad individual o 'colectiva'", Ortega cree que "precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del

[29] *Ib.*, VII, 832.

[30] *Ib.*, VIII, 47, 372, 508

[31] *Ib.*, IX, 313. Vid. MAM II, 140 y 159; WS 159; JGB 188, trad., p. 118 (donde Nietzsche se refiere a un "imperativo de la naturaleza", que no es categórico, ni se dirige al individuo); KSA 14, pp. 192-193 (el pasaje —de una carta de Voltaire— "wurde von Nietzsche zweimal angestrichen und das Wort "Ketten" unterstrichen").

[32] Ortega y Gasset, J., *OC*., VIII, 508.

[33] Vid. Conill, J., "Die Poetisierung der Zeichen aus der Leiblichkeit", en Dirks, U., Wagner, A., (Hrsg.), *Abel im Dialog. Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2013.

[34] Vid. las conferencias "Fatum und Geschichte" y "Willensfreiheit und fatum" (ambas de 1862); cfr. KGW I, 2431-437 y 437-440; vid. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1999, 2. Auflage, p. 14, nota 14. Sin embargo, en *Zaratustra* encontraremos otras expresiones: "Wollen *befreit*: denn Wollen ist Schaffen" ("Von den alten und neuen Tafeln", Nr. 16).

hombre"[35]. Justo en este punto crucial Ortega se enfrenta explícitamente a Nietzsche, de quien cita —una vez más, de modo libre— la siguiente frase: "das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung" (la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción), mostrando su respeto, pero también su desacuerdo. ¿Por qué su respeto? A mi juicio, porque Nietzsche ha contribuido a esclarecer lo que hasta ahora no se había podido entender bien y, por eso, Ortega dice que "precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera" que la verdad es una "necesidad constitutiva del hombre". Y todavía agrega a continuación: "aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad". Pues "precisamente" ha sido Nietzsche quien ha contribuido a esclarecer la relación entre la verdad y el hombre, planteando radicalmente la cuestión de si se puede vivir "aparte de la verdad". Y la respuesta orteguiana es que "ahora" (tras la crítica genealógica al estilo de Nietzsche) logramos entender que "la vida sin verdad no es vivible" (rememorando la famosa expresión socrática *ho anexétastos bíos*)[36]. Recuérdese que también Nietzsche piensa que no hay modo de desembarazarse de la "voluntad de verdad" y lo que se propuso fue desentrañar su origen mediante una genealogía (hermenéutica) de la verdad, de la pretensión de verdad, a partir del vitalmente ineludible "*Für-wahr-halten*"[37].

En segundo lugar, Ortega reinterpreta la presunta "averiguación" de los que han pretendido prescindir de la verdad, poniendo de manifiesto que la verdad es "algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad (sin afán y pretensión de verdad) no hay hombre". Por tanto, el hombre "puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad", de tal manera que la verdad es una "necesidad incondicional", de la que dependen "todas las demás, incluso comer", porque —afirma a continuación Ortega de un modo muy significativo— todas "son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir". Aquí, en efecto, la verdad se entiende como una necesidad vital, por tanto, se trata de una verdad vital, no meramente intelectual, y el que haya verdad vital se equipara al sentido vital ("que tenga sentido vivir"), por tanto, se asimilan verdad y sentido en el orden primordial de la vida. Y de ahí que Ortega clasifique al hombre con cierta terminología de resonancias nietzscheanas, aunque reinterpretadas, como animal "verdávoro" (*Wahrheitsfresser*), aquél que se alimenta de la verdad vital, por la que tiene sentido vivir. También en Nietzsche la dimensión del sentido es ineludible para la vida (que podrá llegar a ser plena y ascendente)[38].

---

[35] Ortega y Gasset, J., *OC*., IX, 147-148.

[36] Dado que el verbo "*exetátso*" significa examinar, interrogar, probar, etc., cabría entender que se trata de una vida sin afán de verdad (sin examen), cuando en realidad la vida humana es una búsqueda, está en tensión y mantiene pretensiones. El ser humano no sólo tiene preferencias a partir de las valoraciones, sino también pretensiones a partir de sus deseos.

[37] Vid. JGB, sección 1ª; Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 79, 137-138, 301, 329-331; *Interpretationswelten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 49 ss. y cap. 16; Simon, J., "Grammatik und Wahrheit", en Salaquarda, J. (Hrsg.), *Nietzsche*, Darmstadt, WBG, 1980, pp. 185-218; "Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik", en *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 242-259; Stegmaier, W.,"Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", en *Nietzsche-Studien*, 14 (1985), pp. 69-95.

[38] Vid., GM, III (Tratado tercero) y Gerhardt, V., "Nietzsches Frage nach dem Sinn", del libro *Nietzsche*, München, Beck, 1992.

En tercer lugar, no debería pasar desapercibido que lo que Ortega presenta a continuación como "opinión contraria", es decir, la que se opone a la defensa de la vida "bajo la condición" de la verdad vital (propia del animal verdávoro), es la de los que afirman que se puede "vivir de falsedades" y que, según Ortega, constituye un "síntoma" de la rebelión de las masas y de la apoteosis de lo colectivo, pues, al parecer, las masas y las colectividades pueden "vivir sin verdad", lo cual suscita la sospecha de que las masas y las colectividades no son más que un modo "deficiente" de lo humano. Precisamente esta posición hostil a la masa y a la colectividad es muy propia de Nietzsche y sirve de inspiración al propio Ortega, como queda patente en diversos lugares, pero de modo paradigmático en *El sobrehombre*[39], donde se defiende una concepción cualitativa del individuo contra la concepción "extensiva y cuantitativa", apoyándose en la interpretación de Simmel. Por tanto, no se puede identificar la afirmación nietzscheana concerniente a que "se *vive* de la ficción" con la afirmación de una vida basada en falsedades, porque una vida así sólo es propia de la masa y la colectividad, del "rebaño", pero no del individuo cualitativamente intenso, que hinche su vida de sentido, de verdad vital.

Y, por último, hay que resaltar el sentido de estas reflexiones orteguianas sobre el idealismo postkantiano, porque en ellas se intenta hacer ver tanto "la grave cuestión" que plantea ese idealismo postkantiano como el "certero propósito" de "los hombres de Marburg", cuando pretendieron "elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras *naturalistas*"[40]. Se trataba de ver si era posible compaginar la búsqueda del sistema con el afán de verdad, sin faltar a la veracidad que implica tomar en serio el problema de la existencia, y contando con la incorporación del creciente conocimiento de las ciencias naturales, un asunto en el que la posición de Nietzsche fue ejemplar, por no decir paradigmática, al menos a partir de la influencia de Schopenhauer (veracidad ante el problema de la existencia) y, sobre todo, de Lange[41] (en tanto que uno de los principales transformadores del kantismo, atendiendo a las nuevas ciencias biológicas, como la fisiología).

El resultado al que llega Ortega, igual que Nietzsche, es el de reaccionar contra el idealismo y "abandonar el continente idealista". Lo cual significa también, tanto para Ortega como para Nietzsche, al menos en parte, abandonar la "Edad Moderna" y dirigirse hacia nuevos mares, hacia "lo desconocido" y "nunca hollado". En la exposición de su trayectoria intelectual —que estamos considerando a partir del *Prólogo para alemanes*— Ortega ejemplifica su reacción contra el idealismo reinterpretando su primer libro de 1913 (publicado al comienzo de 1914), *Meditaciones del Quijote*. "Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia"[42], Ortega afirma la primacía de la "vida individual" como "realidad radical". Esa realidad no consiste en "conciencia", sino en "el diálogo dinámico entre 'yo y sus circunstancias'", pues el mundo es primariamente circunstancia, y, por otra parte, "la *realidad* del hombre" no es la cultura (que ya es una "purificación" de la vida

[39] Ortega y Gasset, J., *OC*., I, 176-178.
[40] *Ib*, IX, 148.
[41] Vid. Salaquarda, J., "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien*, n. 7 (1978), pp. 236-260.
[42] Ortega y Gasset, J., *OC*., IX, 151.

espontánea), sino nuestra existencia personal, siempre azarosa y problemática, ligada a sus necesidades. Ortega convierte esta vida efectiva en un principio más radical que los principios abstractos de la cultura.

Lo curioso es que cuando Ortega resume esta consideración retrospectiva utiliza un lenguaje y unas expresiones nietzscheanas, a las que ya hemos hecho referencia, como puede apreciarse en el siguiente párrafo: "En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*. El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad"[43]. Aquí se está reproduciendo, aunque ya entremezclado con los propios términos orteguianos, el sentido fundamental de una frase de Nietzsche, muy citada por Ortega: "El artista es el hombre que danza encadenado". La idea contenida en ella, según Ortega, se aplica al hombre en general y en alguna ocasión al comentarla equipara explícitamente su contenido con lo que considera el hecho esencial de la vida, el de las circunstancias forzosas que nos obligan a aceptar un régimen de forzosidad como destino (nuestra existencia en una circunstancia fatal dada), pero que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la libertad en pro de la perfección. Y considera que lo que contiene esta idea de Nietzsche, al que califica como "el gran pensador alemán", no sólo vale para el artista y el poeta, sino para expresar la realidad de la vida del hombre[44]. El contenido de esta importante idea nietzscheana de la vida, como imbricación de fatalidad y libertad, constituye un núcleo permanente, invariante y decisivo en el pensamiento de Ortega, se haga o no referencia explícita a Nietzsche.

El resultado de esta "primera reacción" orteguiana fue una "filosofía de la vida". Pero Ortega no quiere que se confunda la nueva instalación intelectual a la que había llegado con lo que se llamó "filosofía de la existencia" (al estilo del presunto "pensar existencial" de Kierkegaard), aunque reconoce que se trata de "algo parecido", ni tampoco con la idea de la vida que más tarde descubriría en Dilthey[45]. A Nietzsche no se le nombra explícitamente, ni para admitir su influencia en su trayectoria hacia la idea de la vida como realidad radical, ni tampoco para rechazarla. Y lo que Ortega resalta como más importante al llegar al "punto de vista de la vida", a la "idea de la vida" como instancia primordial, es haber alcanzado un horizonte capaz de superar el intelectualismo (de ahí seguramente el "parecido" con la filosofía existencial), pero de manera que no se pierda la razón (de ahí su rechazo de lo que considera un pensar existencial, que se alimenta del presunto fracaso total de la razón y de la desesperación del hombre, en aras de una resolución arbitraria, que suplanta la realidad y renuncia a la razón filosófica).

Así pues, Ortega ofrece su propia "superación radical del intelectualismo" sin perder la razón y a donde conduce es a una "filosofía de la razón vital", en la que la razón es vital, pero no por eso es menos razón. ¿Cómo llegó Ortega a su nueva orientación filosófica? Su respuesta es que llegó "guiado" hasta ella "por los problemas mismos

[43] *Ib.*, IX, 151-152.

[44] Ortega y Gasset, J., *Discurso en el Parlamento chileno* (1928). *Ib.*, IV, 228; *El hombre y sus circunstancias* (1931), VII, 508.

[45] *Ib.*, IX, 153.

que entonces la filosofía tenía planteados"[46]. Es innegable que Nietzsche tuvo bastante que ver en esta problematicidad filosófica y en los contenidos de su resolución, porque su influencia fue decisiva en la noción de vida como creación, pero también pudo ser relevante para mantener una noción de razón intrínsecamente vinculada con la vida, dado que en Nietzsche encontramos precisamente una nueva noción de la razón impura como razón vital (*Vernunft im Leben*) y razón corporal (*Vernunft im Leibe)*, que se instaura como la "gran razón" de la vida[47], a diferencia de la pequeña razón instrumental y basada en la lógica formal.

Por eso, aunque Ortega considera que "lo decisivo" en este camino que le llevó a la idea de la vida como realidad radical lo expuso —según dice— en una lección titulada "Las tres grandes metáforas", dada en Buenos Aires en 1916[48], de cuyo contenido destaca que se trata de "la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo", me parece que no hay razón suficiente para negar o eludir el importante —decisivo— trasfondo nietzscheano. Tan sólo podría querer decir que, con el ya irrenunciable bagaje nietzscheano de la idea de la vida, compaginable con una nueva forma de entender la razón impura, se podía responder también a la —por otra parte— importante e innovadora propuesta fenomenológica, pero corrigiéndola desde el firme trasfondo nietzscheano con que ya se contaba y que impulsaba a superar radicalmente todas las formas de idealismo e intelectualismo, incluso las de la fenomenología.

3. Ingredientes nietzscheanos en la filosofía orteguiana de la razón vital

La nueva filosofía de la razón vital tiene una serie de características que remiten en muy buena medida a diversos aspectos del pensamiento nietzscheano. El primero de ellos es el carácter de "aurora" de su propuesta filosófica. Pues, aun cuando Ortega sigue pensando que la filosofía tiene un irrenunciable sentido sistemático, se trata de una sistema abierto, auténticamente auroral, un nuevo horizonte filosófico, algo muy parecido al sentido que imprime Nietzsche al pensamiento contemporáneo. De hecho, el propio Nietzsche así lo deja entender en sus obras, y no sólo en la que lleva por título *Aurora*. Por su parte, Ortega usa el término "aurora" incluso en su última etapa, en el título de uno de sus dos últimos libros anunciados y proyectados (de los que decía que iba "parturiento"), *Aurora de la razón histórica*[49], el que consideraba más filosófico[50].

[46] *Ib.*, IX, 154.

[47] Vid. KSA 13, 23 [2], pp. 60-601 (F.P., IV, p. 752) y KSA 14, pp. 772-773.

[48] Ortega se refiere a la IX conferencia del curso impartido en Buenos Aires en 1916, titulado "Introducción a los problemas actuales de la filosofía", pero cuyas lecciones en la edición de las *Obras Completas* (Taurus) no llevan título (Ortega y Gasset, J., *OC*., VII, 655 y ss.; vid. también "Las dos grandes metáforas" (1916), II, 505 y ss. y "El novecentismo (1916), VI, 543 y ss.).

[49] *Ib.*, IX, 1143, nota; IX, 1455. Título de un artículo de Ortega y Gasset, publicado en *Frankfurter Zeitung,* 9 de junio de 1935 y reproducido enero de 1936 en la revista *The Living Age*, con el título "The Dawn of Historical Resason". Vid. el original en V, 372-375.

[50] *Ib.*, V, 657. Uno de los temas más importantes en ese proyectado libro es el del lenguaje, del que avanza el título del capítulo III, "Principios de una nueva filología", en el que trataría de las "categorías del contexto", del origen poético y el carácter histórico-contextual —vital— del lenguaje, en la línea nietzscheana (*Ib.*, IX, 590 nota; IX, 616; IX, 720 nota; IX, 1143 nota; IX, 1260).

4. Fantasía y razón. Animal fantástico

Un aspecto común a Nietzsche y Ortega, que tiene una decisiva importancia en la conformación del nuevo modo de entender la razón como razón impura, es la función primordial de la fantasía. Tanto en Nietzsche como en Ortega lo más primordialmente específico del ser humano es la fantasía, la imaginación, en el sentido que ya puede encontrarse en Leibniz de "poder espontáneo de representar" y en Kant de *Einbildungskraft*[51]. Esta manera de entender la razón desde la fantasía y alimentada por ella constituye, a mi juicio, una figura de razón experiencial que supera las tópicas maneras de entenderla por el intelectualismo, ya sea racionalista o idealista, y por el empirismo, incluso por su versión emotivista. Hay quienes piensan haber resuelto todas las cuestiones relativas a la razón recurriendo a la lógica formal, o bien invocando la frase humeana de que "la razón es o debe ser esclava de las pasiones". Se trata de una afirmación dogmática, pues ¿por qué "debe" la razón ser "esclava"? Si la razón "es" esclava, entonces ya lo es y no hace falta que deba serlo. Y, si no lo es, ¿por qué debería serlo? No hay respuesta[52]. En cambio, en la línea de Nietzsche y Ortega, la pasión libera, al estar guiada por la fantasía, que no esclaviza, porque abre posibilidades, por donde puede canalizarse la fuerza vital de las pasiones, en especial, la gran pasión, el *pathos* de la distancia, en términos nietzscheanos, y la elección como ejecución de la libertad, en términos más orteguianos, aun cuando Ortega recurre también a los términos nietzscheanos que acabamos de aludir ("el *pathos* de la distancia"), entremezclándolos con los suyos[53].

Tanto Nietzsche como Ortega calificaron al hombre de "animal fantástico"[54]. Porque la capacidad fundamental del ser humano es para ambos pensadores la *fantasía*. La razón nace de la fantasía, "la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía" y ésta consiste en "sensaciones liberadas"[55]. "La única actividad originariamente inteligente, el único 'hacerse cargo' o 'darse cuenta', es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación"[56]. El hombre es "un animal que escapa a la animalidad", "representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado y "enfermo". Esta condición le provocó una "hiperfunción cerebral", que le llenó de "fantasías", un "mundo imaginario". Por eso "el hombre es un animal fantástico; nació de la fantasía"; y lo que llamamos razón no es sino "fantasía puesta en forma"[57].

Según Ortega, merced a la fantasía, que consiste en "sensaciones liberadas", puede el hombre fabricarse incontables mundos fantásticos, mundos vitales en los que se articulan los "asuntos" de la vida en perspectiva pragmática. Un mundo es algo fantástico y no lo hay sin fantasía. Es entonces la fantasía lo más definitorio del hombre, ya que la llamada "racionalidad" "*supone*" la fantasía y "*la razón no es sino un modo,*

[51] *Ib.*, II, 517; VII, 659-660.

[52] He ahí un dogma filosófico, como acertadamente ha destacado el "Racionalismo crítico" frente al empirismo dogmático.

[53] "¡Libertad, divino tesoro!" (1915). *Ib.*, I, 891; II, 780.

[54] Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

[55] Ortega y Gasset, J., *OC*, IX, 1017-1018.

[56] *Ib.*, p. 1019.

[57] Vid. las dos versiones: (Revista de Occidente), IX, pp. 189-190; (Taurus), IX, 1366-1368.

entre muchos, de funcionar la fantasía". No sólo es que necesitamos la fantasía para vivir, sino que toda referencia de los mundos imaginarios a las cosas de la vida ("asuntos de la vida") o de las cosas a los mundos constituye una "*interpretación*", con lo cual "el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto"[58].

La clave para descubrir el fondo liberador de la razón radica en la fantasía. Y Ortega lo expone a partir de una comparación con la vida animal. Pues considera que el hombre no es "nunca del todo" un animal, aunque lo siga siendo, pero de un modo deficiente. A diferencia del antropoide, que vive "sin problemas" lo que tiene que hacer, el hombre "ha perdido el don principal zoológico que es el sistema de sus instintos", al haber irrumpido en él una "potencia subversiva", la *fantasía*, que le capacita para vencer al instinto[59]. En el antropoide germinó "la loca de la naturaleza: la imaginación". "El hombre es hijo de la loca de la casa. Esto explica lo frenético de su destino, y explica también que el hombre sea, ante todo, poeta de nacimiento", como se comprueba por las metáforas que el desarrollo de la vida humana ha ido figurando (configurando). En el hombre tenemos originariamente dos potencias: el instinto y la imaginación (la fantasía). A los proyectos que proponen los instintos, que siempre son iguales, la fantasía contrapone proyectos nuevos, a veces extravagantes e incluso imposibles. Según Ortega, comienza la "contienda" (la "batalla", la "lucha") entre la fantasía y el instinto. Por tanto: "¡Adiós, naturaleza!". Más allá del automatismo de la naturaleza, el hombre no sabrá qué ser, se sentirá perdido entre los posibles proyectos de su fantasía, ensayará algunos, descubrirá sus limitaciones y errores, y acabará por no saber "*qué va a ser*". De ahí el ineludible sentido trágico, dionisíaco (Nietzsche), o bien dramático (Ortega) de la vida humana.

Una línea de respuesta a este problema de la vida puede encontrarse descubriendo que "el hecho vital o viviente *tiene lados diversos*". Lo cual no sólo remite a Dilthey (*Das Leben ist eben mehrseitig*. La vida es precisamente multilateral), como dice Ortega[60], sino también al perspectivismo vital de Nietzsche (recuérdese la sección tercera de *La genealogía de la moral*, donde insiste en la pluralidad de perspectivas de la vida). En la prosecución de este contexto la reflexión orteguiana avanza aludiendo un poco más tarde a Dionysos como "dios de la Vida"[61] y a Nietzsche para defender el "sentido festival de la vida"[62], que converge con el "sentido deportivo y festival de la vida" que defiende el propio Ortega.

Otra línea de respuesta al problema de la vida humana pone de relieve "la experiencia más radical". El hombre es tan limitado e impotente que "no puede las mejores cosas que quiere". Esta experiencia de impotencia produce "la imaginación de *otra* realidad", en la que puede "todo lo que quiere". Esta dualidad y contraste entre impotencia (fáctica) y omnipotencia (imaginada) acompaña al hombre a lo largo de la historia. El hombre "*va haciendo*" esta experiencia abierta, por la que se percata de las limitaciones, pero "logra ampliar sus potencialidades", descubriendo que su

[58] *Ib.*, IX, 1018.
[59] *Ib.*, IX, 351-352.
[60] *Ib.*, IX, 853, nota.
[61] *Ib.*, IX, 859.
[62] *Ib.*, IX, 864.

constitutiva "finitud" es paradójicamente "indefinida", siendo imposible determinar de modo concluso de qué es capaz o incapaz, ya que la condición humana está constituida por una "fatalité modifiable" (Ortega remite aquí a Comte)[63]. Pero esta reflexión recuerda una vez más la concepción nietzscheana de la vida humana, mediante la generalización para todo hombre de la capacidad del artista y del poeta para danzar encadenados.

5. Capacidad poetizadora del animal fantástico

Mediante su transformación de la crítica de la razón pura en impura Nietzsche descubrió una capacidad básica, más allá de la lógica: la capacidad poetizadora del animal fantástico. Ortega y Gasset aprovechará esta innovación filosófica para enfrentarse al idealismo y al positivismo mediante su peculiar perspectivismo. Nietzsche descubrió que ya los sentidos son poetizadores, debido a su capacidad de ser libres productores, en virtud de una fuerza poética, que impulsa a esbozar imágenes que orientan la acción humana. Esas imágenes son esquemas, producto de la fantasía, creaciones. El impulso poético impele a intentar adivinar lo desconocido, a crear, a poetizar (*dichten*). El resultado de este proceso poetizador son las producciones libres que se dan en todos los sentidos, puesto que ya la mayor parte de la percepción sensorial es adivinación. Ya la sensibilidad es inteligente[64], los sentidos son ya inteligentes, poetizadores y creadores de perspectivas. Nuestro ojo es poético y lógico, a la vez, en virtud de un "poder creativo-lógico", capaz de "establecer las perspectivas de todas las cosas, gracias al cual nos *mantenemos con vida*"[65]. En el trasfondo de toda forma de saber y de actuar hay un "impulso poético" (*dichterischer Trieb*), capaz de crear o "poetizar" (*dichten*).

Esta poetización radical de los sentidos y de la vida se expresa en Nietzsche y Ortega a través de las perspectivas de sentido en las interpretaciones. En este recurso a la "interpretación", común a Nietzsche y Ortega, lo decisivo, a mi juicio, es que el modelo de la interpretación sustituye al modelo tradicional de la adecuación. En la interpretación no hay nada que esté constituido de por sí, porque de lo que se trata es del sentido. El sentido no se capta mediante los conceptos que expresan la constitución del ser de las cosas. El sentido surge en el proceso mismo del interpretar. La interpretación no se refiere a un objeto, a un material que esté enfrente, sino que de donde surge es ya sentido. Un ejemplo de lo que significa "interpretar" en la vida humana lo ofrece la música. Varias interpretaciones de una pieza musical interpretan esa pieza y lo que oímos en la ejecución correspondiente no es una parte, sino la pieza misma de que se trate. Estamos en el mundo del sentido, en el mundo de la interpretación.

Este nuevo modo de pensar los procesos de sentido se caracteriza por el perspectivismo y por una nueva noción de "objetividad". "*Das Perspektivische*" (la perspectividad), que para Nietzsche es "condición fundamental de toda vida", invita al experimentalismo de las perspectivas, a la aventura intelectual, a que los pensadores

[63] *Ib.*, IX, 868.
[64] KSA 13, 14 [117], p. 294: "inteligente" *Sinnlichkeit*; F.P. IV, p. 556; KSA 9, 11 [18]; F.P. II, p. 763.
[65] KSA 9, 15 [9]; F.P. II, p. 877.

practiquen el método experimental, opuesto al dogmatismo, mediante una especie de "nomadismo intelectual"[66]. Porque el error básico del dogmatismo es ya metodológico: niega la perspectiva, que es la condición de toda vida.

La multiplicidad de las perspectivas está muy lejos de la "contemplación (*Anschauung*) desinteresada". Hay que asumir "la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos (*Affekt-Interpretationen*)", para superar la "patraña conceptual" del "sujeto puro del conocimiento", como si fuera posible estar "ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo". La "razón pura" es un concepto contradictorio, ya que con él se nos pide pensar "un ojo", una perspectiva, sin orientación, de donde se han extirpado las "fuerzas activas e interpretativas", que son precisamente las que hacen "que ver sea ver-algo"[67].

Esta visión de la capacidad poetizadora del animal fantástico se encuentra también, por ejemplo, en *La gaya ciencia*, cuya propuesta de una sabiduría jovial —el gay saber— conecta con la poesía provenzal. Como acertadamente ha señalado Carlo Gentili[68], la "*Fröhlichkeit*" de la *Fröhliche Wissenschaft* proviene de la poesía. La ciencia gaya es el saber que "adquiere la *ligereza* de la poesía". De ahí su "título poético". Por tanto, considero muy acertado destacar, siguiendo a Carlo Gentili, que el sentido de la "Gaya Ciencia" consiste en desenmascarar la presunción positivista de la ciencia moderna. Pues con ella se reduce el perspectivismo de las interpretaciones. Nietzsche supera el modo positivista de pensar en favor del interpretativo y perspectivista. Más allá y más acá del "hecho" está el acontecer de la interpretación, la apertura a sus infinitas posibilidades, al perspectivismo vital y poetizador, que proviene de las necesidades, los afectos, los instintos, en último término, del dinamismo de la voluntad de poder.

Para Nietzsche, en el fondo, *pensar es poetizar*, en virtud de las fuerzas ínsitas en el dinamismo vital. Y justamente este carácter poetizador es una de las principales características del pensamiento español contemporáneo, en particular del de Ortega y Gasset, cuya crítica del cientificismo y tecnicismo moderno se nutre de la fantasía poética del "animal fantástico" (una figura utilizada por Nietzsche y Ortega y Gasset).

6. Poetización perspectivista y metaforización

La función poetizadora (creativa) de la fantasía se desarrolla a través de la praxis interpretadora. Para Nietzsche, las interpretaciones son el producto del proceso poetizador a partir de la corporalidad del animal fantástico. Esta corporalidad y sus conexiones vitales son la base para un nuevo modo de pensar, el que se desarrolla siguiendo el "hilo conductor del cuerpo" y que constituye una alternativa a otras líneas como la heideggeriana.

Poetizar es imaginar, crear y abrir posibilidades, actividades todas ellas a las que corresponde una nueva forma de la verdad: una verdad tropológica, basada en la me-

[66] MAM II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, o. c., 211.

[67] Vid. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, o. c., (III, 12).

[68] Gentili, C., "Por qué la ciencia debe ser 'gaya'. Sobre la cuestión del perspectivismo en Nietzsche", en *Estudios Nietzsche*, nº 9 (2009), pp. 37-51.

taforización. Es una verdad vital, en la que se juega el sentido de la vida, en virtud del dinamismo poetizador. Una vía por la que se puede escapar de la ontologización del pensamiento, en favor de una hermenéutica de la experiencia de la vida, como es el caso de Ortega y Gasset, inspirado en Nietzsche.

La poetización se enfrenta al logicismo. Frente a la lógica emerge la vitalidad de las *metáforas*[69], en las que se expresa la realidad, que es ilógica. Y por eso la verdad no está sometida a los criterios lógicos, sino que primordialmente es una cuestión vital, práctica y tropológica. Ortega insiste en el carácter metafórico de los conceptos, porque la metáfora es "un instrumento mental imprescindible"[70], es "una forma de pensamiento" ineludible, como ya mostró la genealogía hermenéutica de Nietzsche. Necesitamos las metáforas para pensar, de ahí que "además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección"[71]. "La necesitamos inevitablemente para pensar; "es una verdad, es un conocimiento de realidades"[72]. En realidad, "las actividades intelectuales empleadas en la ciencia son, poco más o menos, las mismas que operan en poesía y en la acción vital"[73]. La diferencia se encuentra en el distinto régimen y finalidad a que se dedica en cada uno de los órdenes en que se emplean (poesía, ciencia y acción vital). "Así acontece con el pensamiento metafórico"[74]. El pensamiento metafórico se ha ido configurando "según el orden de las urgencias biológicas". Por tanto, "el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo"[75]. Como en Nietzsche, la metaforización está radicada en los procesos corporales. Y esto vale hasta para los ideales, porque la proyección de ideales es una función de la fisiología humana[76].

"La metáfora es un acto intelectual por medio del cual podemos llegar a apoderarnos de lo que está más lejos de nuestra costumbre"[77]. Hay que tomar en serio las expresiones de la lengua donde la humanidad ha ido decantando su "experiencia de la vida". Esas expresiones son metáforas, de manera que "*la metáfora es el auténtico nombre de las cosas*"[78], y no el término técnico de la terminología. Pues "toda lengua es metáfora", "toda lengua está en continuo proceso de metaforización"[79].

La metáfora le sirve a Ortega hasta para caracterizar al ser humano en su modo de ser: El hombre "tiene un Destino metafórico", el hombre es "existencial metáfora"[80].

---

[69] Vid. de Salas, J., "La metáfora en Ortega y Nietzsche", en Domínguez, A.; Muñoz, J.; de Salas, J. (coords.), *El primado de la vida*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Zamora, J., *Ortega y Gasset*, o. c., p. 224.

[70] Ortega y Gasset, J., *OC.,* II, 505 y ss.

[71] *Ib.*, II, 508.

[72] *Ib.*, II, 509.

[73] *Ib.*, II, 510.

[74] *Ib*.

[75] *Ib.*, II, 512.

[76] *Ib.*, II, 550.

[77] *Ib.*, VII, 656.

[78] *Ib.*, IX, 1136.

[79] *Ib.*, IX, p. 1129.

[80] *Ib.*, IX, 871. Ortega utiliza metáforas también para expresar las grandes épocas del pensamiento humano (Antigua y Moderna), porque se ha vivido de dos metáforas ("de las sombras de dos sueños", en términos de Esquilo, según Ortega) (*Ib.*, VII, 657). Y lo que busca es una tercera metáfora, para expresar la situación contemporánea (*Ib.*, VII, 662).

Pues el hombre "se pasa la vida queriendo *ser otro*" y el único modo de que "*una cosa sea otra*" es la metáfora: el "ser como" o "cuasi-ser". Vivir es estar constantemente haciendo nuevas experiencias, y sobre todo la "experiencia radical" de descubrir su propia "limitación", la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede ser[81].

No sólo la metaforización, también el *perspectivismo* se enfrenta al logicismo de la filosofía tradicional. "El punto de vista individual" es el único "desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio". En principio, la referencia de Ortega aquí es Leibniz, no Nietzsche[82]. Aunque en una nota referida al "*perspectivismo*"[83] remite a Nietzsche, pero para decir que nada tiene en común ni con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro *La Filosofía del Como Si*. E incluso advierte que de Leibniz, a quien cita expresamente, ha de apartarse cuanto haya de "idealismo monadológico".

El perspectivismo de Ortega se caracteriza por mantener las nociones de verdad y de realidad, aunque éstas se quiebran en facetas innumerables y se ofrecen en perspectivas individuales e insustituibles. Lo que ocurre es que Ortega aspira a integrar las visiones de los individuos y lograr una "colaboración", componiendo entre todos "el torrente de lo real", pero la intención que lo mueve no es la de imponer las opiniones, sino la de "contagiar" para que cada cual sea fiel a su perspectiva. Una perspectiva de la que no se han eliminado los valores vitales. Es éste otro rasgo peculiar, al que presta especial atención Ortega y que no sólo conecta con Nietzsche, sino que tendrá enorme trascendencia en la filosofía contemporánea: me refiero a que "la perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración"[84]. El perspectivismo aboga de nuevo por una forma de entender la verdad en sentido práctico y vital. La verdad se siente y comprende como un valor vital.

Lo difícil será saber discernir qué valores son más valiosos. A tal efecto Ortega alude a la voluntad de eterna perduración que hay en el fondo del placer y que le sirvió a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos de las nuevas tablas de lo bueno y lo malo: ¡el placer quiere eternidad![85]. Por si hubiera alguna duda, Ortega cita los versos de Nietzsche.

La incorporación de "la perspectiva de la valoración" en el perspectivismo de la realidad y de la verdad no es ajena, a mi juicio, a la influencia nietzscheana, a pesar de que no se reconoce explícitamente en algunos momentos[86]. Pero, si prestamos atención a otros contextos[87], podemos detectar la presencia —incluso explícita— de Nietzsche,

[81] *Ib.*, IX, 871.

[82] Vid. *Verdad y perspectiva* (1916). *Ib*, II, pp. 159-164.

[83] *Ib.*, II, 162, nota (recuérdese que está publicado en 1916).

[84] *Ib.*, II, 163.

[85] *Ib.*, II, 195. Actualmente también Taylor, C., (en *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007) recurre a un criterio semejante citando a Nietzsche ("*Alle Lust will Ewigkeit*"), pero sustituyendo en la fórmula nietzscheana el placer por el amor (vid. Sepúlveda, I., *La religión en Charles Taylor*); a mi juicio, aplicando una visión ya expuesta en su obra anterior, por la que pensaba que el amor como *ágape* podía ser una buena respuesta a Nietzsche (Taylor, C., *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, cap. 25.4; vid. Conill, J., *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 260).

[86] Vid., por ejemplo, *Verdad y perspectiva*.

[87] Vid., por ejemplo, "Ideas sobre Pío Baroja" (Ortega y Gasset, J., *OC*, II, 230-231).

invitándonos a "una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida", de tal manera que "el ideal fluya por la jornada entera". Inspirado en la capacidad de Nietzsche para seducir y hacer vibrar, Ortega propone superar la cultura enferma que hemos heredado, acercando sus grandes valores (Humanidad, Internacionalidad, Ciencia, Justicia, Sociedad) a la vida efectiva, radicando la cultura en la vida. Hace falta una cultura que exija a los ideales "proximidad", "poder de arrebatarnos y de hacernos felices": "¡Un ideal que fuera a la vez una espuela!"[88]. Pero esto sólo es posible si se tiene en cuenta "la corriente subterránea del sentimiento", cuyo "anhelo" de fondo se expresa en Nietzsche, en último término, con la palabra "*Macht*" (poderío), según Ortega. La forma de vida que emerge desde ese trasfondo es un modo de vida que "gravita sobre la pasión y la voluntad", frente al intelectualismo, mostrándose que el pensamiento "no ha nacido de sí mismo, sino de una potencia preintelectual": de una "*vitalidad ascendente*", que parece retrotraernos a la animalidad, pero que Nietzsche y Ortega han sabido caracterizar específicamente como vida humana. Pues el hombre es primaria y fundamentalmente "*acción*", no mera alteración, ya que no hay acción auténtica si no hay pensamiento, adquirido laboriosamente y dirigido a la acción vital[89].

La perspectiva de la valoración amplía el mundo de los posibles objetos, porque, además de todas las clases posibles de objetos (reales, fantásticos e ideales), nos encontramos con "raras cosas", que ni se ven, ni se tocan, ni se imaginan, sino que sólo "podemos reconocerlas, estimarlas o desestimarlas". Son los valores (que tanto preocupan hoy a la filosofía —señala Ortega en 1916—): "Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá del mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa"[90].

Cuando Ortega exponga su "Introducción a una Estimativa - ¿Qué son los valores", los dos puntos de partida filosóficos serán Kant y Nietzsche[91], aunque se queja de que, a pesar de que recurren muy a menudo al vocablo "valor" (valor absoluto, valor moral, estimación y transmutación de los valores), ninguno de ellos haya ofrecido una investigación sobre qué es el valor, cuando es crucial, más allá del tradicional "problema del ser", atender radicalmente al ineludible "problema del valor".

Según la propia apreciación de Ortega[92], su perspectivismo "nada tiene en común" con el de Nietzsche en *Wille zur Macht* y Julián Marías lo fundamenta mostrando que el de Nietzsche estriba en la utilidad vital y anula la diferencia entre verdad y error[93]. Pero Sobejano precisa frente a Marías que no basta fijarse en FW[94], sino que remite al Prólogo de JGB, donde Nietzsche afirma que la perspectividad es "condición fun-

[88] *Ib.*, II, 230.

[89] *Ib.*, V, 543.

[90] *Ib.*, VII, 662-663. Lección IX del Curso impartido en Buenos Aires en 1916, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*.

[91] *Ib.*, III, 531-532.

[92] Vid. *Adán en el Paraíso* (1910); *Meditaciones del Quijote* (1914); *Verdad y perspectiva* (1916), *El tema de nuestro tiempo* (1923), cap. X.

[93] Marías, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 165-168, 172-179.

[94] FW, 354.

damental de toda vida"[95]. Ortega se diferencia de Nietzsche porque pide una integración de las perspectivas, pero no porque la perspectiva se oponga a la realidad[96]. La perspectiva está vinculada a la valoración y a la realidad. La realidad es un punto de vista vital[97].

7. Valoraciones de la vida

Ortega, desde muy pronto, está imbuido de la concepción nietzscheana de la vida y por eso está especialmente preocupado por "las valoraciones de la vida"[98] y por el valor de la existencia[99], afirmando que, "como Nietzsche", prefiere "las virtudes de la vida ascendente"[100]. Esta concepción de la vida es la que exige pasar de la razón pura a la razón vital. Porque "*la razón es sólo una forma y función de la vida*"[101]. De ahí que "*el tema de nuestro tiempo*" consista en "someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico". La razón y la cultura han de estar al servicio de la vida. No se niega la razón, sino que ella y sus productos han de comparecer "ante el juez infalible Dionysos" (recordando explícitamente a Nietzsche). Desde la nueva perspectiva de la vida hay que transformar la razón en la filosofía entera, incluso la ética, cuya norma primera será la plenitud vital. Nueva ética y nueva cultura vital, una vez que la razón pura ceda "*su imperio a la razón vital*"[102].

Precisamente el apartado VII de *El tema de nuestro tiempo*, titulado "Las valoraciones de la vida", comienza con el texto de Nietzsche "¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!"[103]. Lo que propone Ortega es "*consagrar la vida* (…), *haciendo de ella un principio y un derecho*"[104]. Hacer de ella un principio quiere decir que, en vez de vivir para cualquier otra cosa (la religión, la ciencia, la moral, la economía, el arte, el placer), se viva "deliberadamente para la vida", por tanto, sin avergonzarse ni sentir remordimiento. También aquí las resonancias nietzscheanas son patentes[105]. La razón por la que convertimos la vida en "principio" es porque descubrimos en ella un "valor superior"[106], creemos que vale más y la preferimos. El valor se "siente", se estima. La estimación de los valores forma parte —es un ingrediente— de la experiencia huma-

[95] JGB, Prólogo; JGB 11 y 34: "no existiría vida alguna a no ser sobre la base de estimaciones (*Schätzungen)* y de apariencias perspectivistas"; vid. también Rukser, U., *Nietzsche in der Hispania*, Berna, Munich, Francke Verlag, 1962, p. 86.

[96] KSA 11, 40 [53], p. 654; 13, 14 [184], pp. 370-371.

[97] GD, "Hemos eliminado el mundo verdadero" (Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula, Nr. 6); vid. Sobejano, E., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 542 y 544.

[98] Ortega y Gasset, J., *OC*, III, 594 ss.

[99] *Ib.*, III, 598. Vid también "El Quijote en la escuela" (1920), "Meditación del marco" (1921); "Temas de viaje" (1922); "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924).

[100] "Brindis en el banquete a la revista Hermes" (1917). *Ib.*, III, 41.

[101] *Ib.*, III, 593.

[102] *Ib*.

[103] *Ib.*, III, 594 ss. También en *La idea de principio en Leibniz* recuerda esta idea nietzscheana de la vida (*Ib.*, IX, 1142): "¡Tenía razón Nietzsche!".

[104] *Ib.*, III, 594.

[105] Vid. GM I y II.

[106] Ortega y Gasset, J., *OC*, III, 595.

na. La capacidad estimativa nos hace sentir los valores. Vivir significa ya "estimar"[107]. Y hay "genios del estimar", que descubren nuevos valores enriqueciendo así la experiencia humana a través de sus nuevas estimaciones. También en Nietzsche lo más básico son las estimaciones de valor (*Werthschätzungen*). Y la vida se convierte en el principio ordenador de todo lo demás en el mundo de los valores, incluso la oposición entre "*wahr*" y "*scheinbar*" remite a "*Werthverhältnisse*"[108].

Con respecto a los "valores vitales" y a las formas "más o menos valiosas del vivir", según Ortega, Nietzsche ha sido "el sumo vidente". "A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda"[109]. El valor de los valores es la vida misma: "la vida vale por sí misma", "existe simplemente para ser vivida" (recordando también a Goethe). Esta "suficiencia de lo vital" para determinar los contenidos valiosos, así como para seleccionar y jerarquizar los valores, es la que permite comprender que "la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad", que se vive para vivir, y por eso sólo desde ella misma cabe determinar el sentido de la vida. Ortega recuerda que, además de Goethe, también el maestro Eckart respondería al por qué de la vida diciendo: "Vivo para vivir"[110]. Lo cual quiere decir que se vive "sin por qué", "viviéndose sin más a sí misma".

Por si hubiera duda de su vinculación con Nietzsche, concluye Ortega su apreciación de los valores vitales afirmando: "el descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial"[111]. Y en otras ocasiones tampoco se priva Ortega de afirmar que es "genial" la intuición de Nietzsche con respecto a los "fenómenos estimativos"[112]. Asimismo remite precisamente a Nietzsche para recordar el significado de Sísifo como "el *sabio*", el que distingue sabores, "el hombre de buen *gusto*", que sabe degustar, catar y calibrar el valor[113].

Ahora bien, acudiendo también a Nietzsche, Ortega recuerda que las valoraciones se pueden pervertir, que en determinadas circunstancias se puede producir una "perversión de los instintos valoradores"[114]. No obstante, aunque recuerda que Nietzsche descubrió con agudeza que ciertas actitudes morales son producto del rencor[115], Ortega no renuncia al "ideal moral" frente a las "doctrinas inmoralistas". Y lo que propone es combatir las "moralidades perversas", "lo son todas las morales utilitarias". Su propuesta consiste en una ética abierta, nutrida y enriquecida por la experiencia moral, por la exploración del bien. Esta moral abierta es una moral que pretende ser integral,

[107]KSA 11, 25 [433], p. 127; F.P. III, p. 527. Ya sentir, pero también al experienciar y hablar estamos "*estimando*" (*schätzend*) (KSA 11, 25 [372], p. 109; F.P. III, p. 517).

[108]Vid. Nietzsche, KSA 12, 9 [38], pp. 352-353 (F.P. IV, 9 [38], pp. 242-243).

[109]Ortega y Gasset, J., *OC*, III, 603-604.

[110]*Ib.*, nota.

[111]*Ib.*, III, 606.

[112]*Ib.*, V, 176.

[113]*Ib.*, IX, 1127; IX, 1313. Tanto en *La idea de principio en Leibniz* (1947) como en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (1948).

[114]*Ib.*, I, 772.

[115]*Ib.*, I, 750.

por eso está movida por el deber de "comprensión", que hace crecer el radio de cordialidad y las posibilidades de ser justos. Ortega considera que esta moral abierta de la comprensión conlleva una actitud religiosa, que él mismo dice seguir personalmente, pues al levantarse cada día repite una breve plegaria del Rig-Veda: "¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento![116]" Es así como dice Ortega que se prepara para afrontar los avatares de cada día. Curiosamente, también Nietzsche se encomienda al Rig-Veda al comienzo de su obra *Aurora*.

Siguiendo con el fenómeno de la perversión de los valores, no olvidemos tampoco que, según Ortega, fue Nietzsche quien descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, el resentimiento[117]. El resentimiento es el que está detrás de la "*inversión de los valores*". Según Ortega, a Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo del resentimiento[118], que funciona en la conciencia pública degenerada. Cuando alguien se siente inferior y procura afirmarse negando la excelencia se produce el resentimiento. No se trata del caso de la zorra y las uvas[119], nos explica con agudeza Ortega. Pues la zorra sigue estimando como lo mejor el fruto maduro y se contenta con decir que las uvas están demasiado altas. Sin embargo, el "resentido" va más allá: "odia la madurez y prefiere lo agraz"; con lo cual se produce "la total inversión de los valores": lo superior, por serlo, queda capitidisminuido —dice Ortega— y "en su lugar triunfa lo inferior"[120].

8. El superhombre

Uno de los temas que más atracción suscitó desde que Nietzsche empezó a influir en el pensamiento español fue la figura del superhombre, como puede verse en Joan Maragall y Unamuno, también en Ramón Pérez de Ayala[121]. Baroja admira a Nietzsche por haber descubierto "el ideal del superhombre"[122] y Francisco Giner de los Ríos escribió sobre *La moral del super-hombre* (1898)[123]. Y el mismo Ortega y Gasset hace una peculiar interpretación de la figura nietzscheana, inspirada en Simmel[124]. En ella expone que el "sobrehombre" es el sentido del hombre, la mejora del hombre. Ortega insiste de modo selectivo en los valores vitales y éticos con orientación raciovitalista (sin prestar especial atención a otros temas tan importantes como, por ejemplo, el eterno retorno, que también trata Simmel en su libro).

Ortega y Gasset no sólo dedicó a este tema el artículo citado ("El sobrehombre"), sino que su significado impregna múltiples aspectos de su pensamiento, como el valor

[116] *Ib.*, I, 751.

[117] *Ib.*, VI, 197.

[118] Vid. "Democracia morbosa" (1916). *Ib.*, II, 271-275.

[119] Recordemos la noción de las "preferencias adaptativas" (vid. Pereira, G. "Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía", en Cortina, A. y Pereira, G., *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 57-76.

[120] Ortega y Gasset, J., *OC*, I, 274.

[121] Vid. Sobejano, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 511 y ss.

[122] Ortega y Gasset, J., *OC*, II, 251.

[123] Cfr. *Filosofía y Sociología*, t. XI, en *Obras Completas*, Madrid, 1925, pp. 277-279 (citado por Sobejano, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 61).

[124] Ortega y Gasset, J., *OC*, I, 176-179.

de la aristocracia (es decir, de los mejores), el mejoramiento del hombre, la crítica al tipo de hombre moderno y al democratismo, en suma, el aprovechamiento orteguiano de lo que en Nietzsche significa la "gran política"[125].

En este contexto, y concretamente en relación con la mejora del hombre y su auto-superación, uno de los aspectos más relevantes que tienen en común Nietzsche y Ortega es que en ambos se produce una fecunda combinación entre evolucionismo y kantismo, sin aceptar el darwinismo[126]. Lo cual, junto con su nueva concepción de la vida y de la razón, contribuye a cambiar el sentido de la ilustración moderna, que también comparten ambos, en favor de otro modo de interpretar la "libertad" y el "progreso"[127].

En la figura del superhombre se expresa no sólo el sentido y la superación del hombre, sino también la defensa de la libertad[128] y la nueva forma de entender el progreso; en términos nietzscheanos asumidos por Ortega, "el p*athos* de la distancia". Es éste el más delicado de todos los progresos, el más real y profundo, el que garantiza el resto de los avances. "Nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable"[129]. He ahí la principal preocupación por la libertad: ser dueños y señores cada uno de sí mismo.

De ahí la común aversión nietzscheana y orteguiana a caer en la "nostalgia del rebaño". Ortega muestra cómo la socialización del hombre está relacionada con la fruición en disolverse en lo colectivo, en sentirse masa, en no tener destino exclusivo[130]. Queda instaurada así la divinidad abstracta de "lo colectivo": la tiranía del poder público. Esto es lo que está detrás del odio al liberalismo, que Ortega entiende en un sentido previo al político, prepolítico y radicalmente vital, pues antes que una cuestión política "es una idea radical sobre la vida": "es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino"[131].

Aquí tenemos la base de una nueva cultura, más allá de la moderna (tal como se ha instaurado), una cultura radicada en la vida[132], la más propia de los "buenos europeos", pues "es muy fácil pensar las cosas, pero es muy difícil serlas" (citando a Nietzsche)[133] . Y es que del dicho al hecho hay gran trecho. ¡El poder para llegar a ser libre!

Precisamente la gran divisa ética de Nietzsche y de Ortega, que remite a Píndaro y hacen suya, dice así: "Llega a ser el que eres"[134]: este es el peculiar aristocratismo

[125]Vid. KSA 13, 25 [11]; F.P. IV, pp. 773-774; KSA 14, pp. 451 ss.; también Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1999, Teil, C. y Conill, J., *El poder de la mentira*, Parte III.

[126]Ortega y Gasset, J., *OC,* I, 387. Vid. Stegmaier, W., "Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution" en *Nietzsche-Studien*, n. 16 (1987), pp. 264-287; Fornari, M. C., *La morale evolutiva del gregge*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.

[127]Vid. GD, "Incursiones de un intempestivo", 37, 38, 39, 48 y 49; Ortega Y Gasset, J., *OC*, IV, 349 ss.); Conill, J., "Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset", en *Anuario Filosófico* n. 44/2 (2011), pp. 253-275.

[128]Ortega Y Gasset, J., *OC,* I, 891-892.

[129]*Ib.*, I, 891.

[130]*Ib.*, II, 828-831).

[131]*Ib.*, II, 831.

[132]*Ib.*, I, 470.

[133]*Ib.*, I, 670.

[134]Nietzsche, F., Za. IV (La ofrenda de la miel), MA I 263, FW 270, EH (¿Por qué soy tan inteligente?); Ortega y Gasset, J., *OC,* II, 181; III, 488; IV, 304; V, 541; VII, 840; VIII, 150, 285, 511; IX, 445; X, 148.

de inspiración nietzscheana que asume Ortega, el de la fidelidad a sí mismo y el de la autenticidad vital, que implica ejemplaridad y jerarquía en la vida, una moral aumentadora del ideal ético, en la que los mejores se impongan a los muchos.

Aquí se hace realidad la concepción de la vida como manando del lujo de la vida, del "ser más", de la voluntad de poder, más que de la voluntad de conservación o supervivencia, porque de lo que se trata es de llegar a ser "poetas de la existencia"[135]. Aquí se impone la óptica de la vida en el sentido dionisíaco, tal como lo expone Ortega en su estudio sobre los orígenes dionisíacos del teatro griego[136]. Dionysos es el dios de la Vida, uno de cuyos lados es la danza y donde la experiencia vital tiene un sentido dramático. De ahí que, según Ortega, las acciones vivientes que son las creencias no constituyan meros ideomas, sino *draomas*, desde los que será posible superar la momificación del pensamiento filosófico[137].

Recibido: 15 de enero de 2014
Aceptado: 12 de marzo de 2016

[135] *Ib.*, II, 549.

[136] *Ib.*, IX, 823-849 y *Ib.*, IX, 850-872.

[137] *Ib.*, IX, 1106-07. Nietzsche GD, "La 'razón' en la filosofía", Nr. 1 ("Begriffs-Mumien"); Ortega y Gasset, J., "Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier" (VI, 147 ss.); *OC*, XII (Alianza, Madrid, 1983), pp. 304-305.

Juan David García Bacca y Emilio Herrera Linares: para una teoría físico-matemática de los fantasmas (o sobre la supervivencia/ inmortalidad del alma)

Juan David García-Bacca and Emilio Herrera-Linares: Towards a Physico-Mathematical Theory of Ghosts (or On the Survival/Immortality of the Soul)

ROBERTO ARETXAGA BURGOS
Universidad de Deusto, Bilbao
roarebur@hotmail.com

Resumen: En 1952, el filósofo Juan David García Bacca intervino en la sesión inaugural de la *II Convención de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia* con la conferencia titulada "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", la cual publicaría ese mismo año. En su trabajo, García Bacca propone definir la vida "desde el punto de vista de un especial cálculo vectorial" y expone una demostración físico-matemática de la inmortalidad del alma —basada en las teorías cuántica y clásica de la radiación y debidamente matematizada—, que atribuye al insigne ingeniero aeronáutico —y amigo suyo— Emilio Herrera. Nos interesamos por la mencionada demostración, así como por la contribución del propio García Bacca al tema de la inmortalidad del alma, como elementos valiosos para un nuevo enfoque científico y filosófico de la discusión acerca de qué sea la vida y la posible supervivencia del alma, al tiempo que contribuimos a recuperar del olvido a dos de las grandes figuras del panorama científico e intelectual del exilio español de 1939.

Palabras clave: Alma, Cálculo Vectorial, Finalidad, Teoría Cuántica, Cuerpo Radiatorio, Fantasma, García Bacca, Emilio Herrera, Exilio Republicano Español.

Abstract: In 1952, Juan David García-Bacca, a Spanish Republican philosopher, took part in the Inaugural Session of the *Second Venezuelan Association for the Advancement of Scienc*e. His lecture was entitled "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática" ("On the Philosophical Background of Some Theories in Mathematical Biology"). In that work, published the same year, García-Bacca proposed a definition of life "from the perspective of a special vector calculus" and also showed a physico-mathematical proof of the immortality

of the soul. Such a proof, based on classical and quantum theories of radiation and properly mathematized, was first introduced by the eminent Spanish aeronautical engineer Emilio Herrera-Linares. I think the above-mentioned proof of immortality of soul, and García-Bacca´s contribution to the subject, could be relevant for a fresh scientific and philosophical approach to the debate on what is life, as well as on the possible survival of the soul after death. At the same time, I hope to contribute to the recovery/rescue of the great representatives of the scientific and intellectual landscape of the 1939 Spanish Republican exile.

Keywords: Soul, Vector Calculus, Finality, Quantum Theory, Radiatory Body, Ghost, García Bacca, Emilio Herrera, Spanish Republican Exile.

1. Introducción

Juan David García Bacca (Pamplona 1901–Quito 1992) y Emilio Herrera Linares (Granada 1879–Ginebra 1967), filósofo y teólogo el uno, científico e ingeniero el otro, son dos de las figuras intelectuales más sobresalientes del exilio español de 1939 por su creatividad y genialidad aunque, paradójicamente, también menos conocidas. A su común condición de exiliados hay que sumar la amistad personal que les unía, así como su pasión por el conocimiento y el compromiso con el progreso científico y social. Pero la razón que reúne a las dos figuras en el presente escrito se encuentra en otro de García Bacca titulado "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", publicado en Caracas en 1952. Es por este texto que sabemos de la amistad entre ambos. Y es este texto, también, el que nos descubre otro punto en común entre el filósofo navarro y el ingeniero granadino: su interés por la cuestión de la supervivencia/inmortalidad del alma, al dedicar García Bacca la segunda sección del referido escrito a la exposición de una demostración físico-matemática de la inmortalidad que el filósofo atribuye al ingeniero.

La cuestión de la supervivencia del alma es una de las muchas y variadas que interesaron y ocuparon la reflexión filosófica de García Bacca a lo largo de su dilatada trayectoria vital e intelectual, y a la que dedicó, a edad octogenaria, dos obras ex profeso: *Vida, muerte e inmortalidad* (1983) y *Transfinitud e inmortalidad* (1984); obras, la primera en particular, en las que el autor explora la supervivencia del alma, su inmortalidad, tomando como fundamento de sus demostraciones leyes y principios de las físicas relativista y cuántica. En lo tocante a la demostración físico-matemática elaborada por Emilio Herrera, la exposición que de ella hace García Bacca en su escrito de 1952 constituye la única referencia conocida.[1]

Otra circunstancia de interés viene a sumarse a las ya mencionadas, añadiendo valor al esfuerzo de ambos autores por explorar esa cuestión: los dos poseen, como se verá oportunamente, una sólida formación físico-matemática, un fuerte compromiso personal con el saber en general, y la ciencia en particular, así como la firme convicción acerca del papel protagonista de ésta en el progreso social; pero mientras que Emilio Herrera mantuvo siempre una profunda fe religiosa, García Bacca pronto la abandonaría —así como los hábitos— a consecuencia de sus conocimientos ma-

[1] Tal se desprende de los contactos mantenidos con el Dr. Emilio Atienza Rivero, experto en los archivos y escritos del ingeniero granadino, con ocasión de la elaboración del presente escrito.

temáticos. En cualquier caso, ambos asumieron y defendieron, Emilio Herrera desde sus fuertes convicciones católicas y García Bacca desde su materialismo *integral e integérrimo*, el papel y validez de la ciencia en el desvelamiento de los secretos de la naturaleza, aceptando sus presupuestos, métodos y resultados y sirviéndose de ella para explorar lo inexplorado, sin temor a errar y sin complejos frente a unos y otros, teniendo como únicas guías la verdad, el interés general y el progreso social.

La intención del presente escrito es la de reivindicar la figura y genio creativo de dos de las mentes más brillantes del exilio español del 39 y hacerlo, además, en torno a un tema polémico pero de profundo calado antropológico y larga tradición filosófica: la supervivencia/inmortalidad del alma. Esperamos contribuir con ello a la recuperación para nuestro acervo cultural de tan ilustres como, paradójica e injustamente, olvidados intelectuales, de forma que sus ideas sirvan como fermento para un pensar futuro urgido, a la vez, de rigor y creatividad.

2. Un conferencia con un contenido inusual para un foro científico

En 1952 Caracas acogió la *II Convención de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia*. Juan David García Bacca —en adelante, GB— intervino en la sesión inaugural con la conferencia titulada "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", cuyo contenido publicaría, ese mismo año, en *Acta Científica Venezolana*[2].

GB comienza su conferencia revelando un curioso y significativo detalle acerca del título de la misma: "no es por cierto el más adecuado el que oficialmente ostenta. No es el más adecuado, sí el más neutral y no demasiado llamativo. Otros ensayé que se acercan más: *Algunas teorías de filósofos y físicos metidos o entrometidos a biólogos*. Y más concreta y sugestivamente: *Sobre una teoría matemática de los fantasmas*"[3].

El autor dedica la primera parte de su escrito —intervención— al enfoque y tratamiento del problema de qué sea la vida desde la singular perspectiva del cálculo vectorial. GB finaliza esta sección diciendo: "Todos estos puntos y otros más que no caben en esta conferencia tal vez permitan plantear el problema de la vida desde un ángulo que, sin ser físico, químico, brutalmente real, con átomos, leyes materiales, etc., se halle íntimamente vinculado con él, como lo está efectivamente la vida. El punto de vista de un especial cálculo vectorial. Si dijere, pues, para terminar este primer punto que la Vida es un *fantasma vectorial*, tan inasequible como una dirección, pero no menos real que ella, no creo que me acuséis, usando un poco de benevolencia hacia el término fantasma, de ocultista"[4].

[2] La citada Convención se celebró en Caracas del 15 al 22 de febrero de 1952. El contenido de la conferencia fue publicado ese mismo año en *Acta Científica Venezolana*, Caracas, n. 33 (1952), pp. 39-45, y posteriormente en *Theoria*, Madrid, nº 3-4 (1952-53), pp. 113-120.

[3] García Bacca, J. D., "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", en *Theoria*, Madrid, n. 3-4 (1952-53), p. 113.

[4] *Ib.*, p. 118.

La razón de esta singular interpretación de la vida aparece unas páginas antes:

> Todo vector, la simple, pura dirección tiene algo de fantasmal. La dirección y el sentido que lleva un móvil no pesa, ni calienta, ni enfría, ni se estira, ni encoge, ni se compone de átomos; es física y químicamente un fantasma, pero bien real, pues Dios nos libre de ir en igual dirección que un auto y en sentido opuesto al suyo. Los choques no son tanto cuestiones de cantidad de movimiento y energía, sino, sobre todo, de dirección y sentido[5]

El contenido de la segunda y última sección de la citada conferencia resulta aún más singular, particularmente al considerar el carácter científico del foro al que iba dirigida. Dicho contenido consiste en la exposición por parte del ilustre filósofo hispano-venezolano de una teoría matemática de los fantasmas que atribuye a Emilio Herrera, quien la habría elaborado con la intención de probar físico-matemáticamente la inmortalidad del alma. Por este texto sabemos, también, de la amistad que les unía:

> "Pero da la casualidad de que un amigo mío, general que fue de la aeronáutica española durante la vida de la que fue República Española, especialista largos años después al servicio del Gobierno francés, don Emilio Herrera, tuvo un buen día la cristiana idea de intentar demostrar la inmortalidad del alma mediante una teoría físico-matemática; física, por el empleo de las teorías cuánticas y clásicas de la radiación; y matemática, por la formulación que para tal caso supo hallarles"[6].

Consciente de lo singular del contenido de su conferencia y el tipo de público al que iba destinada, nuestro filósofo dice en la presentación: "vamos a tratar de una teoría matemática de los fantasmas, y de la Vida, como fantasma físico, y de ciertas teorías de biología matemática, propuestas por físicos y filósofos metidos o entrometidos a biólogos. Entre los filósofos entrometidos a biólogos, cuéntenme sin más deferencias a mi; entre los físicos metidos a biólogos, den un lugar de respeto a Schrödinger, que bien se lo merece el fundador de la mecánica ondulatoria"[7].

3. García Bacca y Emilio Herrera: dos *entrometidos* geniales

Al comienzo de su intervención ante el citado foro científico, así como al final de la misma, García Bacca, consciente tanto de la audacia de sus planteamientos y propuestas como de la composición del auditorio, reclama, como acabamos de constatar, la indulgencia de éste por su *entrometimiento* de filósofo en terreno de biólogos. Pero es este un gesto meramente protocolario. La verdadera intención de GB con su escrito queda patente cuando, en referencia a la actitud —*entrometimiento*— de Schrödinger, dice:

> El mismo pide amplias y humildes excusas en su obrita *¿Qué es la vida?* (edición primera inglesa, 1947, *What is life?* The physical aspect of the living cell). Excusas ¿de qué? *"Todos hemos heredado, dice, de nuestros antepasados en la ciencia un largo y agudo deseo de conocimiento unificado y omnicomprensivo… Mas la difusión, tanto en extensión como en*

[5] *Ib.*, p. 116.
[6] *Ib.*, p. 119.
[7] *Ib.*, p. 113.

> *profundidad, de las múltiples ramas del conocimiento durante los últimos cien años, nos ha acosado con un ineludible dilema. Sentimos claramente que estamos nada más comenzando a adquirir material seguro para fundir en una suma total que sea un todo, todo lo conocido. Mas, por otra parte, resulta imposible para una sola cabeza llegar a dominar más allá de una parte especializada del TODO. No veo otra manera de eludir este dilema —a no ser que nos resignemos a perder de vista el verdadero fin último del conocimiento—, que el que alguno de nosotros se embarque en la aventura de sintetizar hechos y teorías, aunque sea con conocimiento incompleto y de segunda mano de unos y de otras, y aun corriendo el riesgo de pasar por locos". "Hasta aquí mi defensa"*, dice Schrödinger. Y detrás de Schrödinger, Jordan, Timoféef-Resovsky, Rashevsky, Russell y otros, me voy a colar, y creo que podemos pasar desapercibidos, yo y la filosofía[8].

Es evidente que la petición de excusas por parte de GB esconde, en realidad, una reivindicación: la del derecho-y-obligación del científico —del intelectual en general— de explorar lo inexplorado y hacerlo, además, desde conexiones, aspectos y enfoques inéditos que le permitan acceder a lo insospechado y sorprendente. Rigor científico y mentalidad abierta, ambos de la mano y aun a riesgo de errar. Espíritu emprendedor y aventurero —*transfinitador*—, tan característico del filosofar garciabacquiano, en todos los ámbitos, incluido el que nos ocupa: vida, muerte e inmortalidad.

En efecto, el *entrometimiento* es un valor que la ciencia de los siglos XX y XXI aprecia y fomenta. Así lo declaran términos tan caros para ella como *multi-disciplinariedad*, *inter-disciplinariedad* o *trans-disciplinariedad. Entrometerse* no es, pues, acción vergonzante cuando hay un fundamento para ello y quien se entromete, como veremos que sucede con nuestros dos ilustres personajes, sabe bien lo que se hace. En tales casos el *entrometimiento* no es sino ocasión para *creatividad* y *novedad*.

"Hay que buscar caminos que no hayan sido transitados antes", sentenció en una ocasión otro explorador, de la materia y la forma en este caso: el escultor, vasco universal, Eduardo Chillida.

Es ilustrativo el *entrometimiento* de Wittgenstein —en esta ocasión de ingeniero aeronáutico a filósofo—, con resultados explosivos para la filosofía del s. XX. ¿Podría también resultar *explosivo* el *entrometimiento* de nuestros dos hombres —filósofo uno, ingeniero aeronáutico el otro— en el tema de la vida, la muerte y la inmortalidad?

Provocar explosiones epistemológicas y epistémicas, como las desencadenadas por Galileo en su momento, requiere *desvergüenza*, eliminación de complejos, pero, sobre todo, perder el miedo a errar tanto como a la verdad. Éste, y no otro, es el tono sentimental, siempre presente, en el filosofar garciabacquiano. Oigamos al propio autor en una de sus últimas y más significativas obras:

> Toda esta obra ha resultado para el Autor una lucha continua y difícil contra la vergüenza —natural y excusable en un filósofo de profesión y vocación— de hacer probable y repetidamente el ridículo ante matemáticos, físicos, músicos, poetas, literatos…, tratando de llevar a cabo dos tareas: *Primera*, mostrar lo que de filosófico —cree él— se encuentra, brota, surge espontáneamente en obras de matemáticos, físicos, literatos…; para mostrar lo cual hace falta mostrar que el autor entiende lo que ellos dicen en su lenguaje, fórmulas, técnicas

[8] *Ib.*, loc. cit.

propias; empresa aventurada en todo filósofo. ¿Entenderá suficientemente de matemáticas… música…, sabrá leer una fórmula, un poema, una partitura… para percibir con su Geiger ontológico lo que de ontología tienen tales obras y traducirlo al lenguaje ontológico profesional?
Segunda: las ocurrencias, atisbos, vislumbres de matemáticas, física, música, literatura… que el filósofo cree descubrir, cree que brotan espontáneamente, cual radia-actividad ontológica, de la propiamente llamada *filosofía*… ¿tienen (dentro de sus campos respectivos) algún valor real, sugerente al menos, para matemáticos, físicos, literatos? Cree el Autor que lo tiene; y por eso les aconseja, con cuanta modestia hiciese falta, que paseándose ellos —los matemáticos, literatos, físicos… con su Geiger natural, propio de todo hombre y especializado para ellos, por obras de filosofía —de ésta en particular— les delate el Geiger mental lo que de ocurrencias, sugerencias, vislumbres… matemáticos, físicos, literarios cree el filósofo que brotan y surgen de las obras de filosofía —y de ésta, por creerlo así el Autor.
El Autor confiesa desvergonzadamente que ha perdido la vergüenza en este punto, sin que le sirva de eficaz consuelo el pensar que, desde los lejanos y buenos tiempos de los griegos, Vergüenza (Ἀιδως) ya no es diosa.
Y desearía que otros filósofos la perdieran también; y que, complementariamente, literatos, músicos, físicos, matemáticos… perdieran la vergüenza de declarar las sugerencias, vislumbres, atisbos… filosóficos que en sus dominios les surgen; perdieran la vergüenza de filosofar, y aun la de aconsejar y criticar obras, principios, procedimientos filosóficos. Perder la vergüenza de citar a Platón, a Aristóteles… a Kant, Hegel… cual lo hacen —o hicieron— Heisenberg, Eddington, Born, Jordan…
No se hace el ridículo; se hace radio-ontología; se filosofa —y se filosofa a la (su) altura de "física atómica" actual: de "cálculo de probabilidades"; lo que la mayoría de los filósofos contemporáneos —no coetáneos con esas dos notas de los "actual"— no saben y no pueden, por tanto hacer: estar a la altura de "Ciencia y Técnica" actuales.
Con la excepción honrosa y edificante de Whitehead, para unos y para otros[9].

Llegados a este punto, procederemos a presentar debidamente a nuestros dos ilustres *entrometidos*. Ello nos situará en posición, entre otras cosas, de valorar mejor su tipo y grado de *entrometimiento*, que para nosotros alcanza el de *genial* por su intención y perspectiva.

3.1. Juan David García Bacca (Pamplona 1901-Quito 1992)

García Bacca, doctor en Filosofía (Universidad de Barcelona) y Teología (Lovaina), recibió una sólida formación científica y filosófica en universidades europeas —alemanas, belgas, suizas y francesas—, teniendo como profesores a figuras de primer orden. Así, entre 1927 y 1932, GB, sacerdote a la sazón —fue ordenado en 1925—, cursó estudios de Física Atómica, Teoría de la Relatividad y Termodinámica en el *Institut für theoretische Physik* (Munich) con el premio Nobel A. Sommerfeld, de Biología y Zoología con Hans Driesch, de Álgebra y Teoría de los números con O. Perron, de Cálculo Infinitesimal y Ecuaciones Diferenciales con Tietze, y de Geometría y Topología con Hartogs. Cursó también lógica, griego clásico y otros

[9] García Bacca, J. D., *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, filosofía, ciencia, técnica* (Tomo I), México, F.C.E., 1988, pp. 34-35.

estudios de Filosofía en Francia (París), Bélgica (Lovaina) y Suiza (Friburgo) siendo discípulo, entre otros, de N. Hartmann, Grabmann, Landsberg y Becker. En 1935 obtuvo el doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona, estando el tribunal formado por Serra Hunter, Font Puig, Joaquín Xirau, Carreras Artau y Xavier Zubiri. Entre 1933 y 1937 García Bacca ejerció como profesor de la Universidad de Barcelona. En 1936 obtuvo por oposición la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, aunque el estallido de la guerra civil ese mismo año le impidió tomar posesión de la misma.

GB fue el introductor en España de la lógica matemática, y el único en explicarla antes de la guerra. En 1933 redactó para la Enciclopedia Espasa el primer artículo sobre lógica simbólica publicado en nuestro país. Su obra *Introducción a la lógica moderna* (1936) fue utilizada como libro de texto en la Universidad de Münster, sirviéndose de ella profesores de la talla de Scholz o Greenwood.

Con motivo de la guerra civil española del 36, GB —republicano convencido— se refugió en Francia, permaneciendo en París hasta casi el final de la contienda. Durante su estancia en el país galo, Juan David no perdió ocasión para formarse, realizando estudios especiales en el Instituto Henri Poincaré de París, Teoría de Conjuntos con Lebesgue y Cálculo de Probabilidades con Borel. En noviembre de 1938, perdida definitivamente la fe a causa de su mentalidad matemática, GB dejó los hábitos, y abandonando la orden claretiana a la que pertenecía se exilió en América del Sur, no sin antes rechazar varios ofrecimientos de universidades europeas y norteamericanas —como el del lógico estadounidense Alonzo Church— para ejercer en ellas la docencia. Una bronquitis crónica padecida desde la infancia decidió a García Bacca por Ecuador (Universidad de Quito), país en el que luego contraería matrimonio. Posteriormente se trasladó a México y Venezuela —donde fijaría su residencia—, ejerciendo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Central de Venezuela, respectivamente.

GB fue miembro de numerosas sociedades científicas y filosóficas europeas y americanas, entre ellas la Sociedad Matemática Española y la Mexicana, la Sociedad de Epistemología de Argentina, de Filosofía Alemana y de la Filosófica Argentina. Fue también Miembro Correspondiente de la Academia de Ciencias (Caracas), miembro de la Academia Platónica (Atenas), de *L`Institut Internartional de Philosophie* (París), de la *Hispanic Society* (Nueva York), de la *Societé pour l`Histoire des Sciences* (París), así como del Consejo Asesor de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid).

GB fue objeto de numerosas distinciones por su labor filosófica, destacando entre otras la Gran Cruz de la Orden de Isabel la Católica (España), Gran Cordón de la Orden El Libertador (Venezuela), Medalla de Plata de la Universidad Autónoma de Barcelona y Medalla de Oro del Gobierno de Navarra. Fue igualmente nombrado *Doctor honoris causa* por las Universidades peruanas de San Marcos y la Central de Lima, así como por la Complutense de Madrid[10].

[10] Para una exposición más exhaustiva de la labor de García Bacca en favor de la filosofía, así como de sus membresías y distinciones, cfr. Arechaga, R., "Juan David García Bacca, un humanista a la altura del siglo XXI", en *Euskonews & Media*, n. 17 (15-22 de enero de 1998): http://www.euskonews.com/0017zbk/gaia1704es.html. Cfr. también: Aretxaga, R., "El entorno vasco de García Bacca", en Beorlegui, C., De

El filósofo navarro mantuvo siempre una firme oposición al régimen de Franco, y sólo tras la muerte del dictador regresó a España, haciéndolo en cuatro ocasiones aunque no definitivamente.

García Bacca ha sido considerado como uno de los más grandes pensadores en lengua española. De él, dice José Luis Abellán: "Juan David García Bacca es quizá la mente filosófica más poderosa de todas las que tenemos en América y una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española de todos los tiempos. En lo que se refiere a su preparación intelectual habrá pocas personas que lleguen al nivel por él alcanzado"[11]. De la misma opinión es el especialista y estudioso de su pensamiento, figura y obra Carlos Beorlegui, quien afirma: "Nos encontramos ante una de las obras filosóficas más importantes de nuestra historia cultural"[12]; "Nos hallamos ante una de las más importantes mentes filosóficas en lengua castellana de todos los tiempos", "uno de los talentos más omniabarcadores de la historia del pensamiento universal"[13]. Abellán considera su obra *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea* (1963) como "uno de los libros de filosofía más importantes publicados durante este siglo, que no es precisamente flojo en tal tipo de publicaciones, y, desde luego, uno de los más importantes que nunca han aparecido en castellano"[14].

3.2. Emilio Herrera Linares (Granada 1879–Ginebra 1967)

Emilio Herrera, ingeniero militar de carrera durante la República, fue aerostero, tecnólogo, científico, inventor y diplomático, siendo una de las figuras pioneras de la navegación aeronáutica y astronáutica del siglo XX, así como autor de numerosas anticipaciones científicas[15].

Herrera formó parte de la generación de científicos e intelectuales españoles de 1914, y perteneció a numerosas Sociedades Científicas e Institutos nacionales e internacionales, como la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, el Instituto Aerotécnico Argentino o la Academia de Ciencias de Francia.

---

la Cruz, C. y Aretxaga, R. (eds.), *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 147-173.

[11] Abellán, J. L., *Filosofía española en América (1936-1966),* Madrid, Guadarrama, 1967, p. 193.

[12] Beorlegui, C., "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido", en *Príncipe de Viana,* Pamplona, VI, n. 6 (1986), p. 239.

[13] "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)", en *Mundaiz*, Universidad de Deusto, San Sebastián, n. 47 (1994) pp. 150 y 146 respectivamente.

[14] Cfr. *Filosofía española en América (1936-1966)*, o. c., pp. 193-194.

[15] Los datos sobre Emilio Herrera que aparecen en este escrito han sido tomados principalmente del libro *Memorias. Emilio Herrera*, (edición de Thomas F. Glick y José M. Sánchez Ron, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1988), y de la página web *Emilio Herrera Linares* <https://sites.google.com.site/emilioherreralinares/>. Para profundizar en la biografía, la obra y el pensamiento de Emilio Herrera resultan de valor inestimable los diversos y excelentes estudios e investigaciones dedicados por el Dr. Emilio Atienza Rivero a la recuperación de esta figura pionera del panorama científico del exilio republicano, como *Ciencia y exilio. El general Herrera*, Granada, Ayto. de Granada, 1993 y, sobre todo, *El general Herrera. Aeronáutica, milicia y política en la España Contemporánea*, Madrid, AENA, 1994, y *Emilio Herrera Linares*, Madrid, AENA, 2012.

El ingeniero andaluz fue un buen conocedor y convencido defensor de la Teoría de la Relatividad —coincidente con sus propias ideas—, sobre la que publicó varios artículos. Su interés por la física le llevó a mantener correspondencia con diversos físicos de la época, entre ellos Einstein. Herrera participó muy activamente, como Vicepresidente de la Real Sociedad Matemática de España, en la organización de los actos académicos que se celebraron con motivo de la visita de Einstein, en marzo de 1923, a nuestro país. Durante la misma, Emilio Herrera se entrevistó con el físico alemán, con quien mantuvo una relación de amistad.

Los méritos de Herrera en el terreno de la aeronáutica le valieron en 1931 el reconocimiento de la Sociedad de Naciones como experto internacional de aviación. Al estallar la Guerra Civil del 36 Herrera, militar de carrera leal a la República, decidió marchar a Francia, instalándose en París donde viviría de los ingresos que le reportaban sus patentes, de su labor en la UNESCO como consultor en temas de energía nuclear y revisor de documentos atómicos —puesto para el que fue recomendado por el propio Einstein—, así como de la de ingeniero consultor adjunto a la dirección de la *Office National d'Études et de Recherches Aérospatiales* (ONERA). Durante su exilio en Francia, la agencia norteamericana del espacio (NASA) le propuso trabajar en sus proyectos, ofrecimiento que el ingeniero español declinó.

Entre otras muchas actividades y aportaciones en los campos citados, Emilio Herrera fue el diseñador, fundador y director del Laboratorio Aerodinámico de Cuatro Vientos —embrión del actual Instituto Nacional de Técnica Aeroespacial (INTA)—, así como de la Escuela de Ingenieros aeronáuticos; participó decisivamente en la realización del autogiro —predecesor del moderno helicóptero— de Juan de la Cierva; realizó numerosos estudios e investigaciones sobre navegación aeronáutica y astronáutica, de los que se siguieron aplicaciones y patentes que contribuyeron decisivamente a su progreso, tales como un sistema cartográfico de doble proyección —cilíndrica y polar— con el que se podía determinar rápidamente la distancia mínima entre dos puntos cualesquiera de la esfera terrestre, una regla de cálculo para resolver problemas aerodinámicos en los aviones, o un "flexicalculador" para integrales y funciones elípticas. Estas y otras invenciones le hicieron merecedor de numerosas distinciones nacionales e internacionales, destacando entre ellas la de Caballero de la Legión de Honor de Francia, Caballero de la Orden de María Cristina, Comendador de la Orden de Isabel la Católica o Miembro Laureado de la Academia de Ciencias de Francia.

Sus estudios e investigaciones le llevaron al convencimiento de la posibilidad del viaje espacial, presentando en la década de los años 30 un proyecto de viaje a la Luna tripulado. Herrera también diseñó y construyó, en 1936, el primer traje espacial de la historia: una escafandra estratosférica para ascensión en globo libre con barquilla abierta hasta los 25.000 metros; indumentaria tomada como modelo posteriormente por la NASA para el desarrollo de la de sus astronautas. Herrera desarrolló y anticipó cálculos y proyectos para el lanzamiento, puesta en órbita y uso de satélites artificiales, resultando el Sputnik un artefacto análogo al diseñado por el ingeniero español, cuyos planos aparecieron publicados en el diario francés *La Croix* con anterioridad a la gesta espacial soviética. Igualmente anticipó cálculos y proyectos para el lanzamiento y uso de sondas exploratorias espaciales, tanto de cuerpos del sistema solar —

cometas y planetas— como del espacio profundo, así como de una estación espacial.

Emilio Herrera realizó anticipaciones científicas también sobre la aplicación militar de la desintegración del átomo —bomba atómica—, formuló una hipótesis exacta sobre la posible construcción de armas termonucleares —bomba de hidrógeno— y elaboró diversas hipótesis sobre fotones, estudios sobre partículas elementales y sus consecuencias —antimateria—, así como sobre el antiprotón y las suyas —bomba fotónica–. Su dominio de los fundamentos de la nueva física le permitió descubrir el trabajo de los nazis en una bomba de uranio durante la Segunda Guerra Mundial, así como sorprender al mundo anticipando los efectos de una explosión atómica fechas antes de que ésta tuviera lugar, y la destrucción de Hiroshima revelara trágicamente a la humanidad la existencia del arma atómica que EE.UU. había estado desarrollando en el más absoluto secreto (Proyecto Manhattan).

Transcribimos seguidamente, por su interés y singularidad, el relato que de ambos episodios hace su protagonista:

> Mi cuñado, jefe de ferrocarriles en España, volvió del viaje por Alemania a que había sido invitado y nos contó la impresión que había notado en todo aquel viaje; la de que los alemanes preparaban un arma terrible que de un solo disparo podría destruir totalmente Londres y la mayor parte de Inglaterra. La insistencia con que se hablaba de aquella arma espantosa me hizo pensar que quizá no se tratara de un "bluff" sino de una realidad; y en este caso, el arma que preparaban no podía ser otra que una bomba de uranio. Para salir de dudas, y no pudiendo consultar sobre este asunto a ningún oficial alemán, se me ocurrió la idea de escribir un artículo para *L'Aérophile* titulado "¿La bomba de uranio terminará con la guerra?" Yo esperaba que si así esta no era el arma que preparaban los alemanes, el oficial censor de *L'Aérophile* me permitiría publicar el artículo; pero si los alemanes preparaban una bomba de uranio, no me lo dejarían publicar. Escrito mi artículo, se lo entregué al capitán censor (que se había hecho amigo mío porque era un excelente matemático y le había interesado mucho mi "flexicalculador" para funciones elípticas). Éste me dijo que no podía autorizar la publicación de mi artículo sin consultar con Berlín. Hecha la consulta, mi artículo fue devuelto por Berlín con una *absoluta* prohibición de que se publicara; lo que me confirmó en mi sospecha que Alemania estaba preparando una bomba de uranio. (…)
> Una vez libres, en París, de la censura, pero continuando la Guerra Mundial, creí oportuno publicar mi artículo sobre las bombas de uranio y su posibilidad de terminar la guerra. Lo presenté a *L'Aérophile*, pero los cálculos que presentaba sobre los efectos de la explosión de una bomba parecieron tan fantásticos, que más bien eran propios de un artículo de ciencia-ficción que de un tema seriamente científico. Igual rechazo recibí en otras revistas científicas y únicamente *Le Génie Civil* aceptó la publicación de este artículo "como vulgarización del concepto de electrones y protones constitutivos de la materia". El artículo apareció íntegramente en el número del 15 de julio de 1945, 20 días después el mundo se despertaba sorprendido por la explosión de una bomba de uranio norteamericana que había destruido la ciudad japonesa de Hiroshima. Como mi artículo había sido la única referencia publicada por la prensa sobre la posibilidad de las bombas atómicas de uranio, desde las ocho de la mañana del día en que se conoció la destrucción de Hiroshima por una bomba de esta clase, mi casa fue invadida por periodistas deseosos de conocer detalles de esta nueva y terrible arma[16].

[16] *Memorias. Emilio Herrera*, edición de Thomas F. Glick y José M. Sánchez Ron, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1988, pp. 147-148 y 154.

Herrera realizó estudios sobre la doble naturaleza de la luz (corpuscular y ondulatoria), formuló hipótesis sobre la cuarta dimensión y el hiperespacio y aplicó la geometría de "n" dimensiones a la mecánica celeste. Elaboró también diversas hipótesis cosmológicas, como una tetradimensional sobre la constitución del Universo que le permitió deducir aspectos como la curvatura general del universo y de los campos gravitatorios, así como la desviación del rayo luminoso al atravesarlos, la limitación del volumen total del Universo, la inexactitud de la ley de gravitación de Newton o la inexistencia de las fuerzas que quedaban reducidas a un efecto de la inercia dentro del espacio curvo. Igualmente, elaboró un modelo cosmológico de universos de infinitas dimensiones.

A sus inquietudes científicas unió el ingeniero granadino otras de carácter humanista. Así, fue convencido esperantista, miembro de la Asociación de Militares Esperantistas y uno de los representantes oficiales del Estado Español en la Conferencia Internacional para el empleo del Esperanto en las Ciencias (1925). Herrera promovió la creación de una línea de pasajeros —Transaérea Colón— para unir los continentes europeo y americano mediante los dirigibles de Leonardo Torres Quevedo, y fue fundador y Presidente del Ateneo Iberoamericano de París (1957).

Firme opositor al franquismo, Emilio Herrera fue nombrado Ministro de Asuntos Militares (1951-1960) y Presidente del Gobierno de la República Española en el exilio (1960-1962).

Como bien nota Sánchez Ron, Herrera contribuyó con su espíritu a la necesaria modernidad científica, tecnológica y humanística de la España del primer tercio del siglo XX[17].

4. Vida *post mortem* (supervivencia/inmortalidad del alma): ¿Una cuestión superada?

La muerte, así como la conciencia de nuestra mortalidad, forman parte consustancial del hecho de ser y vivirnos —notarnos y sabernos— humanos. La cuestión de la posible existencia del alma tras la muerte ha ocupado y preocupado al ser humano en todo tiempo y lugar. Dudo que sea posible encontrar, actualmente o en el pasado, sociedad o cultura alguna que no se haya planteado —y en la medida de sus posibilidades respondido— tal cuestión. La inmortalidad del alma es tema presente en el pensamiento mítico y clave de creencias religiosas. Entre las cuestiones que han suscitado el interés de la Filosofía a lo largo de su historia, la de la supervivencia del alma ostenta un lugar destacado, habiendo concitado gran cantidad de esfuerzos intelectuales en torno suyo.

El propio GB alude a este hecho al comienzo de la segunda sección de su intervención en la *II Convención de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia*:

> Pues bien, los griegos creyeron en los fantasmas, y en el fantasma de cada uno. Todo hombre, nos dice Homero, haciéndose eco de la tradición, dispone de dos cuerpos: uno material, tangible; otro, de luz, eidético, de radiación, diríamos nosotros. Durante la vida, fuere de los intervalos de sueño y otros fenómenos extraordinarios, nuestro cuerpecillo de luz estará

[17] Cfr. "Introducción", *Memorias. Emilio Herrera*, o. c.

> adormilado, inoperante; después de la muerte, el alma vivirá en él, a escala reducidísima, pues apenas sí tendrá conciencia de sí. Vida fantasmal. La teología católica sostiene que después de nuestra muerte y resurrección, el cuerpo material se transfigurará en cuerpo de luz, con las dotes de luz, tal como creemos verla, a saber: claridad, agilidad, sutileza e impasibilidad. De nuevo, vida en estado de fantasmas, sólo que, por oposición a los griegos, con plena conciencia y con operaciones superiores en máximo de rendimiento. Vida fantasmal. Todo esto es filosofía y teología —cosas sospechosas de contrabando ideológico—[18].

Pues bien, un planteamiento actual de esta cuestión milenaria no podrá obviar las aportaciones de la ciencia en su esfuerzo por explicar el fenómeno de la vida y su cesación. Quizás entonces la cuestión de la inmortalidad del alma deje de parecer asunto de *cosas sospechosas de contrabando ideológico*. Dado que la muerte es el cese de la vida —deceso—, la posibilidad de una vida *post mortem* se hallará necesariamente relacionada —desde el punto de vista científico, al menos— con la cuestión de saber qué sea la vida y, en consecuencia, si ésta puede adoptar un estado *post mortem*.

Lo que GB reivindica en su intervención ante el varias veces citado foro científico —y años más tarde, como verá, con su propia labor y esfuerzo—, es que la cuestión de la supervivencia del alma no sólo no ha dejado de ser un problema en la era de la tecno-ciencia, sino que permanece aún como una cuestión abierta y, paradójicamente, al alcance de la ciencia; y de ciencias no exclusiva ni necesariamente biológicas, o no al menos en el sentido tradicional atribuido a las ciencias de la vida —células, órganos…–; sentido desde el que tal cuestión se presenta como un absurdo (*senseless*). Por el contrario, GB propone que, dados los conocimientos de la física actual acerca del sustrato material o base física —atómica y cuántica— en que se asienta la vida, su estudio y definición, así como el de su cese —la muerte—, deben considerar de modo necesario y esencial las últimas aportaciones y descubrimientos de aquélla. De esta forma, el estudio científico de la vida y su cese se abre perspectivas inéditas, tal como descubrieron algunos físicos, como Jordan y Schrödinger, *entrometidos* a biólogos.

En definitiva, GB advierte que el *entrometimiento* de la física atómica y cuántica en biología abre nuevas perspectivas también a los estudios sobre la vida y la muerte, posibilitando una insólita aproximación a la vieja cuestión de la vida *post mortem*, tema patrimonio hasta ese momento de la fe religiosa y la especulación filosófica.

Resulta interesante notar, siquiera como breve apunte, el contexto científico-técnico de la época en que se produjo la intervención de GB en la convención científica venezolana; década clave en el desarrollo de las ciencias y tecnologías que modelan nuestro mundo actual. El año en que GB pronunció su conferencia —1952—, Stanley Miller llevó a cabo su célebre y crucial experimento, origen de la química prebiótica; experimento publicado el año 1953, el mismo en que Watson y Crick publicaron la estructura de doble hélice del ADN. Los años cincuenta fueron los del desarrollo de la energía atómica, así como de la computación artificial, marcando 1951 el momento de la aplicación de esta tecnología a usos civiles (UNIVAC 1). En 1957 la URSS puso en órbita el primer objeto de fabricación humana: el *Sputnik 1*, dando comienzo la era espacial. Un año después, tuvo lugar la fundación de la agencia americana del espacio

[18] García Bacca, J. D., "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", en *Theoria*, Madrid, n. 3-4 (1952-53), p. 119.

(NASA), que en 1959 creó el *Bioscience Advisory Committee*, organismo que apoyó en marzo de 1960 la creación de la *Office of Life Sciences*. En agosto de ese mismo año, la NASA autorizó al *Jet Propulsion Laboratory* el estudio de una misión no tripulada a Marte en busca de vida extraterrestre en su superficie.

Pero volvamos al tema que nos ocupa, a la vez que retrocedemos, también, en el tiempo. En *Fedón* 91-107, Platón —Sócrates, reo de muerte, dialogando con los pitagóricos Simmias y Cebes— expone ejemplarmente, hace dos mil quinientos años, el núcleo de la cuestión: ¿preexiste el alma al nacimiento o es un epifenómeno —*armonía*— del cuerpo?; la demostración de la preexistencia del alma no prueba necesariamente su pervivencia tras la muerte; finalmente, la demostración de la supervivencia del alma tras la muerte no prueba necesariamente su inmortalidad. Sócrates culmina: el alma no sólo es ingénita e inmortal, sino *imperecible* e *indestructible*[19].

El problema, magistralmente planteado y condensado por Platón, fue encarado en aquel momento histórico, y desde entonces —y aún antes— hasta casi la actualidad, con las herramientas conceptuales —lógica clásica, definiciones naturales…— y materiales —observación por sentidos naturales…— propias de la época. La ciencia actual, en cambio, se sirve de otro tipo de instrumentos, tanto conceptuales —lógica cuántica, físicas cuántica y relativista, neurociencias…—, como materiales —PET, INVOS Cerebral Oximeter…— propios de mentes modernas —científico-matemáticas—, lo que posibilita abordar la vieja cuestión del alma —mente, consciencia…— desde ángulos insospechados hasta hace tan sólo unas décadas; no digamos ya siglos.

Desde esta perspectiva, parece evidente que la intención de GB con la segunda sección de su conferencia ante el foro científico caraqueño de 1952 era mostrar la posibilidad de una aproximación *actual* —inusual y provocadora: *explosiva*— a la ancestral pregunta por la supervivencia/inmortalidad del alma; una aproximación *innovadora* sirviéndose para ello de la ciencia y técnica *actuales*, es decir, *transfinitantes* ellas mismas y, por tanto, *transfinitadoras* de aquello que abordan, en este caso la vieja y honorable pregunta por la supervivencia/inmortalidad del alma. El propio GB, como se verá, siendo consecuente consigo mismo acometerá —*emprenderá*— esta labor —*aventura*— de manera amplia, detallada y sistemática años más tarde, en el declinar de su vida[20]. El resultado: dos *innovadoras* obras sobre el tema: *Vida, muerte e inmortalidad* (1983) y *Transfinitud e inmortalidad* (1984).

La religión y la filosofía se han interesado secularmente por el fenómeno de la vida, la muerte y la inmortalidad. También la ciencia se ha venido interesando por

[19] Cfr. traducción y comentarios de GB al *Fedón* en su obra: *Platón. Obras completas,* tomo I, Caracas, UCV, 1980, pp. 281-385.

[20] "La humanidad —en cuanto actual o en trance de hacerse actual— se va a definir, y dividir, en tres clases: la de los innovadores, la de los noveleros, la de los conservadores. Y por su fondo sentimental: en aventureros, emprendedores, audaces, y timoratos, pacatos o cobardes. (…) La división en emprendedores y timoratos no es tranquilizadora, cómoda y segura cual la de buenos y malos. Todos nos vamos a sentir, nos sentimos ya, intranquilos, incómodos e inseguros —en religión, arte, filosofía, economía, sociedad, política… Todos estamos por o en favor de innovaciones; mas para muchos innovación se reduce a repetir una vez más lo anterior, lo suyo (…). Innovador, sin novedades en ser: renovadores. La verdadera innovación implica novedades: lo hasta entonces nunca visto, aparecido y sido. Aventura de ser" (Citamos por la reedición de Anthropos: García Bacca, J. D., *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 151-152. La obra se publicó por vez primera en: Caracas, Monte Ávila, 1968).

la vida y la muerte, tradicional y principalmente de la mano de la medicina que, por su naturaleza y razón de ser, se esfuerza en evitar/aplazar la muerte. Dado el carácter empírico y experimental de las ciencias naturales en general, y de las de la vida en particular, así como su escepticismo metodológico, el interés de la ciencia por la vida y la muerte ha prescindido históricamente de cualquier consideración trascendentalista de ambos fenómenos.

El paradigma científico dominante en la actualidad desecha el término *alma* por considerarlo metafísico —no susceptible de observación ni experimentación—, sustituyéndolo por el de *mente —conciencia, pensamiento*…—, que identifica con la actividad neuronal-cerebral, resultando aquélla, por tanto, un epifenómeno de la materia encefálica que desaparece al cesar su funcionamiento, del mismo modo que el fuego se extingue al cesar la combustión. Desde esta perspectiva, cualquier intento de aproximación científica al fenómeno de la trascendencia —supervivencia del alma/pensamiento/conciencia— no sólo es considerada imposible, sino también —y principalmente— absurda (*senseless*). En consecuencia, todo intento de acercamiento trascendente al tema de la muerte —la posible supervivencia del alma y otros fenómenos relacionados— por parte de algunos científicos ha sido considerado por sus colegas como no-científico, a-cientifico o para-científico —parapsicológico–. No debe extrañar por ello que, dado el contenido del punto II de su conferencia y el foro al que iba dirigida, GB comience la sección diciendo en referencia a sí mismo: "Tal vez merezca un poco más el apelativo afín de fantasmagórico y fantasioso, por lo que a continuación voy a indicaros. Y la forma de indicación contribuirá a aumentar los derechos del título"[21].

Sin embargo, y a pesar de este entorno adverso apuntado, algunos científicos se han venido interesando por el aspecto transcendente de la muerte, más allá del puramente físico-químico. Hace algunas décadas, en los años setenta del siglo pasado, los estudios e investigaciones realizados por los doctores en medicina Elisabeth Kübler-Ross y Raymond Moody llamaron la atención del público en general, y de un amplio número de profesionales de la medicina en particular, sobre el desconcertante fenómeno de las Experiencias Cercanas a la Muerte (ECM), que parecían abrir la posibilidad al estudio empírico, científico, de la pervivencia del alma, más allá de la creencia religiosa y la especulación racional filosófica.

Hoy sabemos que se trata de un fenómeno conocido en la antigüedad, no siendo exclusivo de cultura ni época alguna, si bien el avance de las modernas técnicas de reanimación y resucitación permite constatar y estudiar una mayor cantidad de ellos. Otros médicos han seguido la senda marcada por aquellos estudios pioneros de la era moderna del fenómeno de las ECM. En la actualidad, son ampliamente conocidos y discutidos los trabajos en este campo de los doctores en medicina Bruce Greyson, Michael Sabom, Sam Parnia, Pim Van Lommel, Stuart Hameroff o Peter Fenwick, entre otros. En España destacan los llevados a cabo por los doctores Enrique Vila, Miguel Ángel Pertierra, Mª Isabel Heraso, Juan José López Martínez y José Miguel Gaona.

[21] García Bacca, J. D., "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", o. c., p. 119.

Entre los diversos estudios e investigaciones realizados sobre el tema destaca, por su amplitud y repercusión, el Estudio AWARE —*The AWARE Study*—, cuya mera existencia, más allá de sus resultados, ha puesto de manifiesto la emergencia de un nuevo paradigma explicativo de la conciencia, su relación con el cerebro y, en consecuencia, lo que les sucede durante el trance de morir.[22] Así, el 11 de septiembre de 2008 se celebró en Nueva York, bajo auspicio de las Naciones Unidas (ONU), el simposio *Beyond the Mind-Body Problem: New Paradigms in the Science of Consciousness* —"Más allá del problema mente-cuerpo: nuevos paradigmas en la ciencia de la conciencia"—, con objeto de analizar las transformaciones que los nuevos paradigmas de la neurociencia están produciendo tanto en las investigaciones sobre la mente humana como en nuestra comprensión de la conciencia y del yo. En dicho simposio, el cardiólogo Sam Parnia presentó el Proyecto Conciencia Humana —*The Human Consciousness Project*—, integrado por un consorcio internacional multidisciplinar de científicos y médicos, creado para investigar con las técnicas más actuales, los procesos neuronales implicados en las diferentes facetas de la conciencia humana, así como su naturaleza y relación con el cerebro. Dentro de este proyecto se encuentra el denominado *The AWARE Study*.

AWARE (*AWAreness during REsuscitation*) es el nombre del primer estudio científico a gran escala en el mundo sobre la conciencia durante el trance de la muerte. Para su labor, los investigadores han contado con sofisticadas técnicas que les permiten estudiar en condiciones de laboratorio la relación entre la mente y el cerebro durante el estado de muerte clínica en pacientes con paro cardíaco. La investigación contemplaba la realización de un experimento para estudiar la naturaleza del sorprendente fenómeno de las experiencias extracorpóreas (EEC), a menudo relatadas por personas rescatadas de la muerte mediante técnicas médicas de resucitación.

Con posterioridad al estudio AWARE, en julio de 2013, se hacía pública una nueva iniciativa para impulsar el estudio racional y científico de la trascendencia del alma: *The Immortality Project* —Proyecto Inmortalidad–; un estudio de tres años de duración —entre los veranos de 2012-2015—, dirigido por el filósofo John Martin Fischer (Universidad de California, Riverside) y financiado por la Fundación John Templeton con 5 millones de dólares USA, cuyo objetivo es investigar empírica y teóricamente la inmortalidad personal, así como otras cuestiones relacionadas, habiendo establecido para ello diversos premios y reuniones internacionales. Entre otros aspectos, su interés incluye el fenómeno de las experiencias cercanas a la muerte[23].

[22] Inicialmente, la publicación de los resultados del estudio estaba prevista para principios de 2013. Finalmente, el estudio y las conclusiones se dieron a conocer en el documento clínico: Parnia, S. *et al*., "AWARE —AWAreness during REsuscitation— A prospective study", en *Resuscitation,* Vol. 85, n. 12, Dec. 2014, pp. 1799-1805. El estudio también fue motivo del libro de Sam Parnia y Josh Young: *Erasing Death. The science that is rewriting the boundaries between life and death*, New York, Harper Collins, 2013 (*Resurrecciones. La ciencia que está borrando la frontera entre la vida y la muerte*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2014). Sobre algunas implicaciones filosóficas de las ECM y el estudio AWARE, cfr. Aretxaga Burgos, R., "AWARE: ciencia de la conciencia durante el trance de la muerte. Algunas consideraciones contextuales y filosóficas", en *Letras de Deusto*, Vol. 39, n. 122 (enero-marzo 2009), pp. 239-249.

[23] Para más información ver la página web oficial del proyecto: http://www.sptimmortalityproject.com

Por otra parte, es un hecho que la cuestión de la pervivencia de la mente/conciencia ha ingresado ya en el terreno experimental con otras especies. Así, un equipo de investigadores de la Universidad de Michigan liderados por la doctora en neurociencias Jimo Borjigin, realizó un experimento de laboratorio con ratas cuyos resultados, publicados en agosto de 2013, parecen confirmar la existencia de patrones de actividad característica, y en mayor grado, de la percepción consciente en mamíferos durante el estado de muerte clínica[24].

Pero no son los profesionales de la medicina los únicos científicos interesados actualmente por la cuestión de la supervivencia del alma/mente/consciencia. Cuando los médicos se *entrometen* a biólogos es habitual que recurran a la física —a las teorías cuánticas de la mente/conciencia: Penrose, Prigogine, Kaufman…, en particular— para explicar fenómenos tan desconcertantes como las ECM o las experiencias extracorpóreas (EEC). Tal es el caso de los Dres. Sam Parnia, Pim van Lommel o José Miguel Gaona[25].

En el s. XX, físicos como R. Penrose y F. Tipler han elaborando controvertidas hipótesis físico-matemáticas en un intento de fundamentar científicamente la posibilidad de la pervivencia del alma[26]. Es entre este tipo de esfuerzos donde habría que situar las tentativas pioneras de Emilio Herrera y García Bacca.

A la luz de lo expuesto, cabe preguntarse: ¿son todos estos, acaso, síntomas de un cambio histórico en el enfoque y comprensión del fenómeno de la vida y, en consecuencia, de la muerte y la supervivencia —trascendencia— del alma? Todo comienzo es difícil e incierto, y en ciencia más. No es fácil que nuevos paradigmas explicativos se abran paso entre teorías establecidas, ni encuentren eco en publicaciones relevantes dentro del campo correspondiente, en este caso de las neurociencias, la filosofía de la biología o la neurofilosofía, entre otros.

En una conocida obra suya, aunque en referencia a una cuestión distinta de la que aquí nos ocupa, pero igualmente vidriosa —la vida extraterrestre—, Carl Sagan afirma: "Al cabo de siglos de confusas conjeturas, de especulaciones absurdas, conservadurismo indigesto y desinterés carente de toda posible imaginación, por fin ha llegado a su mayoría de edad el tema de la vida extraterrestre, y en la actualidad ha alcanzado una etapa práctica donde se la puede estudiar mediante técnicas rigurosa-

[24] Borjigin, J. *et al.*, "Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain", en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (PNAS), vol. 110, n. 35 (august 27, 2013), pp. 14432-14437.

[25] Para una panorámica de las investigaciones e hipótesis actuales en esta línea pueden consultarse con provecho: Van Lommel, P., *Conciencia más allá de la vida. La ciencia de la experiencia cercana a la muerte*, Girona, Atalanta, 2012, caps. X: "Física cuántica y conciencia", XI: "El cerebro y la conciencia" y XIII: "Conciencia infinita"; Parnia, S., *Resurrecciones. La ciencia que está borrando la frontera entre la vida y la muerte*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2014, cap. VIII: "Comprender el yo: cerebro, alma y consciencia"; Gaona Cartolano, J. M., *Al otro lado del túnel. Un camino hacia la luz en el umbral de la muerte*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2012, cap. XX: "Muerte, realidad, memoria y física cuántica"; *El límite. Una profunda investigación sobre la consciencia, el cerebro y las experiencias cercanas a la muerte*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2015, espec. cap. IV: "La consciencia (quizás) no local".

[26] Roger Penrose publicó en 1994 *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness* (*Las sombras de la mente: hacia una comprensión científica de la consciencia*. Barcelona, Crítica, 1996). El mismo año que Penrose, Frank Tipler publicó *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead* (*La física de la inmortalidad: cosmología contemporánea, Dios y la resurrección de los muertos,* Madrid, Alianza Universidad, 1996).

mente científicas, una etapa en la que ha conseguido respetabilidad científica y en la que, asimismo, se entiende ampliamente su significado. Por esta razón, repito, la vida extraterrestre acaba de alcanzar su mayoría de edad"[27].

Pues bien, ¿Estará sucediendo lo mismo ahora con la cuestión de la vida *post mortem*? ¿Habrá que decir también de este tema que ha alcanzado actualmente —o que a punto esté de hacerlo— su madurez y, remedando al célebre astrónomo estadounidense, afirmar que: *por fin ha llegado a su mayoría de edad el tema de la vida después de la muerte, y en la actualidad ha alcanzado una etapa práctica donde se la puede estudiar mediante técnicas rigurosamente científicas, una etapa en la que ha conseguido respetabilidad científica y en la que, asimismo, se entiende ampliamente su significado*?

¿Habrá llegado el momento en que la ciencia contribuya —se *entrometa*— de forma decisiva con su punto de vista a un debate reservado tradicionalmente a la religión y la filosofía?

5. Las contribuciones de Emilio Herrera y García Bacca al problema de la supervivencia/inmortalidad del alma

Aunque existe algún precedente de demostración física de la inmortalidad del alma en nuestro país, las elaboradas por Emilio Herrera y García Bacca merecen el título de *pioneras* por su carácter netamente científico, el espíritu abierto y moderno que guía su elaboración, así como el tipo de ciencias —lógica cuántica y físicas relativista, atómica y cuántica— que les sirven de fundamento[28].

5.1. El caso de García Bacca

La cuestión de la supervivencia/inmortalidad del alma es recurrente en el pensamiento del filósofo navarro, pudiéndose hallar importantes referencias en todas las etapas del mismo. No obstante, será durante la última de ellas cuando, llegado a edad octogenaria, García Bacca dedique ex profeso dos obras —libros— al tema: *Vida, muerte e inmortalidad* (1983) y *Transfinitud e inmortalidad* (1984). Comparado con estos escritos, o con los desarrollos del tema que hace en obras como *Infinito, transfinito, finito* (1984) o *Tres ejercicios literarios-filosóficos de antropología* (1984), el texto de la conferencia caraqueña de 1952 puede parecer un escrito menor[29]. Sin embargo, resulta significativo el hecho de que GB dedique íntegramente la segunda y última sección de su intervención —en la primera explora la posibilidad de definir la

[27] Sagan, C., *La conexión cósmica*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 8. (Edición original: *The Cosmic Connection*, New York, Anchor Press, 1973 (1st. ed.), Preface, p. viii).

[28] En 1816, Agustín Cortiñas publica *Demostración física de la espiritualidad e inmortalidad del alma*, (Coruña, Imprenta de D. Manuel Francisco de Soto). A pesar de su título, ni la intención, ni la base y línea argumentales de la obra —una refutación del materialismo decimonónico desde una lectura apologética y moralizante de la historia natural— presenta relación con el tipo de argumentación empleado por Emilio Herrera y García Bacca, de carácter físico-matemático actual.

[29] Así lo considera Carlos Beorlegui, quien lo califica "de segunda fila" (Cfr.: "El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J. D. García Bacca", *Letras de Deusto*, Vol. 14, n. 30, septiembre-diciembre 1984, pp. 5-26).

vida en términos de un especial cálculo vectorial[30]— a la exposición resumida de la demostración físico-matemática de la inmortalidad del alma ideada por Emilio Herrera, y más aún, que lo haga ante un auditorio integrado por científicos.

Tanto la propuesta garciabacquiana de considerar el fenómeno de la vida como realidad o magnitud vectorial susceptible de encaje en fórmulas matemáticas, como la de fundamentar en las físicas atómica y cuántica la inmortalidad del alma, hallan su condición de posibilidad en los dos elementos centrales de su reflexión filosófica y antropológica: el *realismo integral e integérrimo* y las categorías de *transfinitud* y *transustanciación*.

Respecto del primer elemento, GB defiende un materialismo radical de carácter tecno-científico que deja obsoleto el tradicional. Se trata de una ontología materialista de carácter dialéctico actualizada con los datos y conocimientos aportados por la ciencia y técnica *actuales* —con base en la física atómica y cuántica–; ontología a la que en la última etapa de su pensamiento nuestro autor denomina *realismo integral e integérrimo*. Sírvanos la siguiente cita de somera explicación/aproximación, suficiente dentro de los límites del presente escrito, a tal concepción:

> Es fácil de conceder —dice García Bacca— que son reales "a su manera" cada uno a la suya, cuerpos, luz, plantas, animales, hombres… dioses, ensueños, imaginaciones, memorias, actos de ojos, oídos… inteligencia… números, figuras, fórmulas. Música, novelas, protones, electrones, campo gravitatorio, palabras, sugerencias, atisbos, ocurrencias, chistes, bromas, errores, conceptos, ideas… Lo que ya no es tan fácil de conceder es que todo eso sea real, cada uno, en su "tanto", es decir: realidad cuantificable, expresable en gramos o en ergios: en unidades de peso y energía. Para los antiguos y medievales (…) la luz no

[30] Respecto del primer punto, GB hace un balance de lo que a su juicio son los aciertos e insuficiencias que, desde antiguo, se han producido en la aproximación vectorial al fenómeno de la vida, concluyendo que: "Desde él —Leibniz—, el carácter vectorial de la vida ha sido objeto de repetidos asedios teóricos. Por ahí debe andar el secreto de la vida. Y como el cálculo vectorial es de nuestros días, y su universal empleo en física todavía es más reciente, y su introducción sistemática en física atómica casi proviene de Dirac (*Quantum Mechanics*, 1947, tercera edición), nada tiene de escandaloso que la teoría vectorial de la vida ande un tanto retrasada" (García Bacca, J. D., "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", en *Theoria*, Madrid, nº 3-4 (1952-53), p. 116). La aportación positiva de GB al tema no pasa de ser un escorzo, aunque suficientemente indicativo de su posición, que se resumiría en lo siguiente: "Pero como negar resulta siempre más fácil que afirmar, echemos unos momentos por el camino difícil, siquiera para dar un buen ejemplo. ¿Qué tipo de cálculo vectorial podemos comenzar ensayando para ese fantasma vectorial que es la vida, doblemente fantasma, puesto que todo vector o simple dirección ya casi casi es un fantasma físico? (…) Sospechamos que lo fantasmagórico en física debe ser terreno bueno en que operar e insertarse ese otro fantasma, inasible por todos los procedimientos fisico-químicos, que es la Vida. (…) No nos va a servir —por razones que dejaré sin el mínimo honor de la mención—, la forma que al cálculo vectorial dieron Hamilton, Grassmann (sic.), Gibbs o Föppl… Tal vez nos ayude más un tipo de vectores introducido por Dirac, para la teoría atómica o cuántica general (o. c., págs. 14-22). (…) Y si Dirac necesitaba ya para la teoría atómica un tipo de números complejos de coeficientes irresolubles, ¿no será preciso inventar para la vectorialidad (o finalidad) de la vida un tipo de coeficientes o escalares todavía más irresolubles que los complejos ordinarios, y aun que los de Hamilton? Y si apenas pasamos de complejos de dos unidades ya no se pueden cumplir todas las leyes de la aritmética ordinaria (teorema final de la aritmética), buena liberación del matematicismo obtendríamos para la vida si se la pudiera tratar con un cálculo vectorial tal que quedara coordinada a lo corporal, a lo físico y a lo químico, a lo orgánico mas no subordinada a ello, ni siquiera a su aritmética. Ni mecanicismo, ni materialismo ni matematicismo. ¡Quién sabe si valdría la pena de echar por este camino!" (*Ib*., pp. 117-118).

> era cuerpo. (…) Ahora se sabe, teórica y experimentalmente, que pesa y es desviada por los cuerpos cual *si* fuera cuerpo; no; lo *es* como ellos, cual cuerpo (…). La luz es, pues, real, "a su manera" (cualitativa) y en su "tanto" (cuantitativo) expresable en gramos o en ergios. Tiene, pues, masa (…). Realismo físico más amplio que el antiguo y medieval (…). En la presente Obra se intentará mostrar, hacer caer en cuenta y demostrar que todo, aun pensamientos, vida, virtudes, vicios, ideas, fórmulas, números, ensueños, atisbos… tiene cada uno *su* "tanto" de masa —de gramos o de ergios. "Cuánto" pesa un número, "cuánto" pesa un pensamiento… son preguntas, ocurrencias, atisbos, vislumbres… con sentido, y además comprobables —sometibles a comprobación— con enseres de "instrumentario". Bástele, por el momento, al Lector preguntarse y tomar en serio, *en real*, la afirmación: "todo lo que hay en el universo está *realmente* unido entre sí". Está *realmente* unida el alma con *su* cuerpo; inteligencia está *realmente* unida con *su* alma y ésta con *su* cuerpo; luego inteligencia está *realmente* unida con *su* cuerpo; y tal cuerpo está *realmente* unido con todos los demás, por la ley universal de gravitación. Tómese en serio, *en real*, eso de *unión*; eso de *su* (…). Por otra parte, "integérrimo" pretende decir que se aceptan *todas* las secuelas del realismo integral —sean las que fueren tales secuelas en el orden moral, religioso, espiritual, social, científico…— por repelentes, escandalosas, sublevantes, desatinadas… que parecieren a cualquiera y desde cualquier punto de vista o de valoración [31].

En cuanto a la segunda condición —las categorías de *transfinitud* y *transustanciación*—, éstas encuentran encaje y significado, a su vez, dentro del particular materialismo que sostiene la metafísica garciabacquiana. Según el filósofo hispano-venezolano, la transfinitud de todo ente —el hecho de no estar ni esencial ni definitivamente limitados— se halla superiormente potenciada en el ser humano debido a la conciencia que éste posee de su condición ontológica, resultando así la suya transfinitud consciente de serlo, o *transfinitud transfinitante*. En cuanto a la *transustanciación* —o *transentificación*–[32], García Bacca destaca que se trata de un hecho probado teórica y experimentalmente por la física y técnica *actuales* —explosión atómica: *transustanciación* de materia en energía—, y no sólo una metáfora/prefiguración religiosa (sacramento eucarístico) o una categoría filosófica (*Aufhebung*).

Desde la perspectiva apuntada, la inmortalidad del alma se sigue como posibilidad del *realismo integral e integérrimo* y el carácter *trasfinitador* —y *transustanciador*— de la vida humana; una consecuencia, sin embargo, paradójica e inaceptable para aquellos que, profesando materialismos caducos, no son capaces de considerar lo que de *soma* —palabra empleada por GB para referirse al cuerpo cósmico descubierto por la tecnociencia— tiene o constituye nuestro *cuerpo*, y por el que éste es sustentado adquiriendo así su realidad[33].

---

[31] *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, filosofía, ciencia, técnica* (Tomo I), México, F.C.E., 1988, pp. 30-32.

[32] "Transustanciar —dice GB— es, pues, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en el asimilado ni en el asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable" (García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, F.C.E., 1974 (2ª), p. 15).

[33] Sobre estos aspectos apuntados, véanse: Izuzquiza, I., "Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca", en *Azafea: revista de filosofía*, n. 2, 1989, pp. 113-130; Beorlegui, C., "El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J.

Entendemos que es desde estas consideraciones —retrospectivamente, por tanto– que debe valorarse el hecho de que GB dedique la segunda sección de su conferencia de 1952 a la exposición de la demostración físico-matemática de la inmortalidad del alma que atribuye a Emilio Herrera. La prueba de que el interés de GB por la cuestión de la inmortalidad del alma y su demostrabilidad físico-matemática no es anecdótico la tenemos en el hecho de que, treinta años más tarde, el filósofo hispano-venezolano nos ofrecerá su propia contribución al tema en forma de libro.

Así, en el capítulo III de *Vida, muerte, inmortalidad* (1983), GB expone lo que denomina *condiciones necesarias para inmortalidad*, es decir, condiciones, todas y cada una de ellas, *cumplidas como necesarias y, por necesarias, cumplidas ya*.[34] Con igual énfasis advierte GB en el citado capítulo que tales condiciones *necesarias* para inmortalidad no son, sin embargo, *suficientes*. Corresponden a estas siete condiciones necesarias otras tantas propiedades o *dotes del viviente nuclear*.

En el siguiente cuadro mostramos las *condiciones necesarias de inmortalidad* con sus correlativas *dotes de viviente nuclear*, según GB:

CONDICIONES NECESARIAS DE INMORTALIDAD	*DOTES DEL VIVIENTE NUCLEAR*
CN1) Relatividad generalizada	DVN1) Omnicentrabilidad
CN2) Teoría-técnica cuántica	DVN2) Omnigraduabilidad
CN3) Energética	DVN3) Transustanciabilidad
CN4) Transfinitud	DVN4) Transfinitud
CN5) Transfinitud-atomística	DVN5) Mismidad
CN6) Topología	DVN6) Transfigurabilidad
CN7) Coordinación Todo-partes	DVN7) Omnicompenetrabilidad

El propósito y límites del presente escrito nos impiden entrar en mayores detalles y explicaciones acerca de la propuesta garciabacquiana, pero valga lo siguiente como muestra de la naturaleza de su argumentación:

D. García Bacca", Letras de Deusto (Bilbao), vol. 14, nº 30 (1984), pp. 5-26; Arechaga Burgos, R., *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca* (tesis doctoral), Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

[34] García Bacca, J. D., *Vida, muerte, inmortalidad*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1983, pp. 160 y 167.

a) Condición necesaria 1: *Relatividad generalizada*. El hecho de que, en su estado actual, la vida posea cuerpo —hállese éste en reposo o en movimiento— conlleva necesariamente, dice GB, la función de aquél como sistema privilegiado de referencia —*hace de centro del mundo*—, resultando por ello tal centralidad corporal condición necesaria de la existencia o realidad de la vida en su estado actual —tal cual la conocemos y somos actualmente—, y sin ella la vida no sería real. Por idéntica razón, GB considera que la centralidad corporal ha de ser —está siendo ya— también condición necesaria de una vida *post mortem*. La necesidad de esta condición no es de carácter especulativo, sino de tipo científico *físico-matemático*: está garantizada o impuesta por las leyes físico-matemáticas de la física relativista, que no admiten sistema privilegiado de referencia, pudiendo cualquier punto del universo ser y hacer de centro del mismo. Para su argumentación, GB toma como premisa mayor el postulado de la teoría de la relatividad generalizada —las leyes de la física deben formularse de manera que su estructura resulte invariante respecto de cualquier sistema de referencia—, puntualizando que la exigencia del postulado se cumple formulando dichas leyes con cálculo diferencial absoluto, o tensorial, geometría diferencial gaussiana y riemanna en su máxima y propia generalidad, tal como hicieron Einstein, Schwartsschild y Hilbert.[35] Partiendo de esta premisa, y tras la debida argumentación, GB concluye: "La teoría de la relatividad generalizada resulta ser teoría —físico-matemática-experimental— de una condición —físico-matemática-experimental— *necesaria* para una inmortalidad positiva y original; serlo de una inmortalidad de un *yo*; inmortalidad vivible y sible por un yo en cualquier parte del Universo. Sin la disyuntiva de o en Cielo o en Infierno o en Limbo o en Hades o en Islas de… Todos ellos pretendidos lugares privilegiados de referencia y destinación definitiva de los muertos. La teoría físico-matemática-experimental de la relatividad generalizada es condición *necesaria* para una inmortalidad espacio-temporal-cinéticamente vivible. Pero es condición necesaria, puesta ya, es decir: somos cada uno ya *necesariamente* inmortales"[36].

b) Condición necesaria 3: *Energética*. Toma GB como fundamento las fórmulas de Einstein: $E = mc^2$; $m = (E:c^2)$, y una observación de Jordan: "No puede haber estrella hecha de luz, cuya energía total sea finita; mas es posible una estrella hecha de luz si se le añade una masa material tan pequeña como se quiera. Tal tipo de estrella puede ser realmente estable y tener una energía total finita. (…) Puede haber estrellas con masa total tan grande como se quiera, bajo la condición de que se incluyan una cantidad suficiente de su masa en forma de luz". En base a ello, GB argumentará la posibilidad de revertir, al morir a nuestro cuerpo macroscópico, a cuerpo predominantemente luminoso: *Viviente en cuerpo luminoso*, en *fantasma real con cuerpo astral*, esto es: "viviente en inmediación y exclusividad integrales en la base atómica —suya desde siempre—, con predominio de radiaciones del espectro entero, con una magnitud finita, y menor, de masa material (de cuerpo), tal que se equilibren establemente radiación y materia. Tal equilibrio estable es físico-matemáticamente posible, según relatividad y cuántica". O bien, por el contrario, hacerlo en cuerpo masivo y ser *Viviente en cuerpo masivo*: "Otro tipo posible —con legalidad funcional físico-matemática— es el de viviente "masivo".

[35] Cfr. todo lo dicho en *Ib*., pp. 102-105.
[36] *Ib*., p. 109.

Puede haber vivientes —decimos concretando el principio general de Jordan— de masa material tan grade cuanto se quiera, bajo la restricción de que incluya una cantidad suficiente en forma de luz (de radiación). Vivientes masivos, semejantes a estrellas de neutrones y más próximas a "agujeros negros" de la astronomía actual"[37].

Baste, pues, con estas indicaciones para comprobar el tipo de argumentación físico-matemática garciabcquiana sobre la inmortalidad del alma y advertir su sintonía o afinidad con la propuesta de Emilio Herrera, que mostramos a continuación.

5.2 El caso de Emilio Herrera

Como señalamos en el epígrafe anterior, es desde las claves del *realismo integral e integérrimo*, *transfinitud* y *transustanciación*, desde donde hay que entender, interpretar y valorar —retrospectivamente, por tanto— el hecho de que GB dedique enteramente la segunda sección de su conferencia de 1952 a la exposición de la demostración herreriana de la inmortalidad del alma. Ya señalamos en su momento, además, que el texto de GB es la única referencia que poseemos de la formulación físico-matemática herreriana de la inmortalidad del alma.

Veamos, pues, cuál es la estructura y tipo de conceptos que integran la demostración de Emilio Herrera, tal como la trae expuesta el filósofo navarro en su escrito de 1952:

> Los pasos de la demostración, o intento de ella, despojados de sus fórmulas, son los siguientes: 1) Nuestro cuerpo, ya en esta vida, es un compuesto de materia y radiación, un termo de energía. 2) El cuerpo radiatorio del alma, nuestro fantasma, posee una distribución de la energía psíquica, podríamos llamarla con tal palabra, pues es el cuerpo más íntimamente propio del alma, distribución regulada por una ley parecida a la clásica de Maxwell. Ley exponencial. En ella interviene una constante A; la frecuencia propia de la tonalidad anímica dominante, como centro o máximo de la curva de Gauss, constante que puede poseer tres valores fundamentales, según tres tipos de alma: infranormal, normal, supranormal. Una integración de la curva de Maxwell ampliada, da origen a la fórmula de la energía total propia de cada uno de estos tres tipos de alma, ya en este mundo o en este cuerpo material. 3) El alma o la vida puede cambiar de espectro energético, desplazar la curva de Maxwell hacia frecuencias superiores o inferiores, modificar la composición espectral de nuestro cuerpo radiatorio. 4) En el momento de la muerte, que sería simplemente muerte al cuerpo material, no al radiatorio o fantasmal, el paquete de ondas que es nuestro cuerpo radiatorio sufriría una transformación debida a dos factores: a) *Absorción* del medio cósmico material: El poder penetrante de cada elemento de energía psíquica, por ser ésta de alta frecuencia, será proporcional al cuadrado de la correspondiente frecuencia, multiplicado por un coeficiente de absorción, a determinar cuidadosamente. b) *Resonancia* con radiaciones psíquicas superiores, o sea, con los otros cuerpos radiatorios propios de vidas superiores cósmicas —interacción entre fantasmas vivientes, ya aclimatados a tal vida en cosmos–; la ganancia en energía por resonancia puede ser calculada exactamente. 5) Como hemos admitido tres clases fundamentales de cuerpo radiatorio o energía fotopsíquica, la vida posterior de tales compuestos fotopsíquicos serán en función del tiempo; se puede calcular la variación de la energía típica en función del tiempo. 6) Empero el paso de energía física —sea o no radiatoria—, a psíquica, no puede ser sin más parecido al paso de

[37] Cfr. *Ib*., pp. 130-131.

la energía calorífica a mecánica, o eléctrica a calorífica, etc., es decir, nada de equivalentes energéticos (equivalente mecánico del calor, etc.). La reducción de la energía radiatoria a psíquica tiene que hacerse por una ley semejante a la de Fechner-Weber: *la intensidad de la sensación es igual al logaritmo natural de la intensidad del estímulo físico,* multiplicado por una conveniente constante. Y henos aquí transportados por la ocurrencia genial de introducir tal ley psicofísica, del simple dominio físico al propiamente anímico. Sólo que en ese caso el estimulante será la energía del propio cuerpo, de nuestro paquete de ondas. Es posible calcular la variación de la intensidad de la sensación, o sentimientos, a lo largo del tiempo (eternidad) después de la muerte, en función de los coeficientes de absorción por el medio material en que continúe desarrollándose la vida, y del de captación o resonancias con las vidas ya en plan y estado cósmico permanente. Si a lo dicho añadimos el estudio del coeficiente que debe afectar a la ley de Fechner-Weber y adoptamos el tipo de coeficientes complejos indisolubles de Dirac, será posible, con determinación matemática, prever de manera definida, y no simplemente vaga, un tipo de inmortalidad en cuerpo de radiación. Toda una teoría de los fantasmas, y de lo que en principio nos pasará, cuando a tal estado estemos reducidos.

7) Por fin: A tenor de las fórmulas a que estoy someramente aludiendo, según qué valor tenga A, o la tonalidad anímica dominante —natural o forzada—, el tipo de sensaciones cambiará en cierto momento después de la muerte, de negativo a positivo. O tomando las cosas desde otro ángulo: según el tipo de paquete de ondas o cuerpo radiatorio que cada alma tenga o se haya dado en este cuerpo material, cabrán al cuerpo material, al morir, tres tipos de fotopsiques: unos, que se absorberán desde el principio en la vida fotopsíquica superior, y por consiguiente no podrán aparecer, de ordinario, en este mundo; un segundo grupo de fotopsiques que quedarán aún vinculados con los cuerpos materiales, suyos o ajenos —caso de fantasmas permanentes (los de ciertos castillos ingleses); un tercer grupo de fotopsiques que pasarán de un universo a otro, al cabo de un tiempo calculable. Fantasmas transitorios, y, de paso, en este mundo. La fórmula matemática general de unión entre teoría de Maxwell o distribución de la energía, y la de Fechner-Weber, permite predecir los tres tipos; y una discusión de ciertos coeficientes y medios permitiría una primera previsión de probabilidad de apariciones de fantasmas, y de condiciones de tal vez forzada aparición. Experiencias parapsicológicas, definidamente planteadas. El campo que se nos abre es inmenso e inexplorado. Caben dentro de él fenómenos parapsicológicos, como auras, aureolas, cuerpos astrales, ectoplasmas a base de radiación; y hasta un tipo de transmisión de ondas —tipo enteramente nuevo, por la unión de Maxwell y Fechner-Weber, por la introducción del logaritmo natural y nuevas constantes complejas, que permitirían atacar el fenómeno sin duda real de la telepatía. (Cf. *Parapsychologie*, Driesch.).

La vida nos va resultando no sólo fantasma por su manera de obrar sobre el cuerpo material —desencadenar reacciones en cadena, invertir el signo de la entropía, vectorialidad, holismo—, sino por crear su propio fantasma, su fotopsique, ya experimentable desde este mundo[38].

No deja de resultar llamativo el comentario con el que GB finaliza su exposición de la formulación herreriana, en el que señala la posibilidad de que ésta pudiera sentar las bases para la realización de predicciones en el campo de los fenómenos paranormales

[38] García Bacca, J. D., "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", en *Theoria*, Madrid, n. 3-4 (1952-53), p. 119.

y, con ello, para la planificación de experimentos en tan escurridizo terreno[39]. El texto transcrito permite vislumbrar un cierto interés de GB por la parapsicología, cuando éste no duda en aceptar como real el fenómeno de la telepatía, remitiendo para ello a *Parapsychologie*, obra del que fuera profesor suyo en la Universidad de Munich, Hans Driesch. Ciertamente, como apunta el filósofo navarro, de haber hallado Herrera el modo de formalizar —cuantificar y matematizar— y, en consecuencia, expresar en fórmulas físico-matemáticas los fenómenos considerados para-normales, el ingeniero granadino habría vuelto éstos susceptibles de trato experimental y explicación científica y, con ello, naturales o normales, lo que sin duda sería una *innovación* que haría historia al permitir transformar —*transfinitar*— la parapsicología en ciencia. ¿Podría decirse lo mismo de la propuesta garciabacquiana?

En cualquier caso, como ya se ha indicado, es desde las claves del *realismo integral e integérrimo*, *transfinitud* y *transustanciación*, desde donde entender, interpretar y valorar el interés de GB por la propuesta herreriana, al igual que su comentario acerca de la posibilidad de una parapsicología experimental.

En relación con todo ello, merece la pena señalar que el interés de GB por la psicología experimental parece remontarse a los años de formación en Europa. Así, en mayo de 1930 GB viaja a París, Lovaina y Friburgo de Suiza para conocer el neotomismo de primera mano en varios centros universitarios. Tras su regreso a España, GB es nombrado profesor de metafísica y psicología experimental en Solsona —cursos 1930-1933—, siendo una de sus primeras decisiones la instalación de un laboratorio de psicología experimental en el que comprobar las consecuencias psicológicas de la metafísica tomista[40].

En cuanto a las ideas y conocimientos científicos de los que Emilio Herrera se sirve para elaborar el argumento transcrito, ya se ha indicado que fue un firme defensor de la teoría de la relatividad, coincidiendo ésta con sus propias ideas e intuiciones. No obstante, debe advertirse, como nota Thomas Glick, que "Herrera, y otros ingenieros españoles educados en la tradición del electromagnetismo del siglo XIX, fueron incapaces de separar la cinemática de la luz de la dinámica, que dependía de su interacción con el éter. En consecuencia, este aspecto de las teorías de Einstein, y sólo éste, le resultaba a Herrera contrario a intuición"[41].

Respecto de la idea e intención de Emilio Herrera de fundamentar la existencia de una vida *post mortem* en las teorías cuántica y clásica de la radiación, hay que decir que, a diferencia de GB, no fue ajena a su condición de católico. En este sentido, T. Glick dirá: "El que las preocupaciones de Herrera eran más amplias que las cuestio-

[39] Uno de los principales obstáculos para el reconocimiento de la Parapsicología como ciencia es el concerniente a la reproductibilidad y análisis bajo condiciones de laboratorio de los fenómenos que estudia. En 1953, un año después de la intervención de GB en el foro caraqueño para el avance de la ciencia, tuvo lugar el Congreso Internacional de Parapsicología de Utrecht (Holanda), en el que se fijó el término *parapsicología* para denominar a la metapsíquica. Otros autores prefieren el término *parapsicobiofísica*, dados los diversos aspectos psíquicos, biológicos y físicos que parecen intervenir en la compleja y variada fenomenología de lo paranormal. Para la cuestión ciencia-parapsicología cfr. Argumosa, G., *Más allá de los fenómenos paranormales*, Madrid, Oberon, 2014, cap. II: "Parapsicobiofísica y ciencia".

[40] Cfr. Ayala, J. M., *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*, Colmenar Viejo (Madrid), Diálogo Filosófico, 2004, pp.143-149.

[41] Cfr. *Memorias. Emilio Herrera*, o. c., p. 176.

nes suscitadas por la relatividad, se puede apreciar en un artículo escrito durante esta época dirigido a los temores suscitados entre los católicos por el energeticismo de Ostwald que parecía negar la distinción ortodoxa entre materia y espíritu. En el análisis final, Herrera indica: nuestra propia intuición tiene que cambiar a fin de acomodar la constancia de *c*"[42]. La conclusión de Herrera en su artículo de 1921 es la propia de quien, siendo hombre profundamente religioso, es consciente por igual de lo que implica su condición de científico y no halla conflicto alguno en ello. Y es que, como indica Sánchez Ron, en el ingeniero granadino latía "un impulso anclado firmemente en su personalidad: el deseo de conocer, a través de la ciencia y la técnica, cómo funciona la naturaleza"[43].

En cualquier caso, resulta evidente que tanto los desarrollos de García Bacca como los de Emilio Herrera a la hora de elaborar sus demostraciones sobre la supervivencia del alma, si bien audaces, no llevan intención de transgredir los límites establecidos por los datos y conocimientos de la física actual que les sirve de fundamento, manteniéndose siempre dentro de los estrictos límites científicos.

6. Conclusiones

Dado el creciente interés de algunos científicos por el problema de la supervivencia/inmortalidad del alma, parece evidente que esta vieja cuestión religiosa y filosófica, lejos de haber sido superada por la ciencia y la técnica actuales, parece estar entrando en una nueva fase de discusión propiciada, paradójicamente, por el progreso y desarrollo de aquéllas. La intención de GB haciéndose eco de la fórmula herreriana sobre la inmortalidad del alma en "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática" es la de mostrar que la vieja cuestión de la supervivencia/inmortalidad del alma tiene sentido en el s. XX —cuánto más en el XXI, en que nos hallamos—, si bien de una nueva manera: precisamente por el tipo de conocimientos científicos y de técnicas que lo definen. Lejos de resultar un pseudo-problema que el análisis del lenguaje pueda disolver, la pregunta por la inmortalidad del alma se nos presenta en GB como una cuestión que admite en nuestros tiempos planteamientos, explicaciones y respuestas *innovadoras* coherentes con los principios y conocimientos de las ciencias y técnicas actuales; planteamientos, explicaciones y respuestas más y mejores —diferentes y diversas— que las posibilitadas por paradigmas anteriores, e incluso vigentes pero llamados a ser superados por la propia dinámica transfinitadora que impulsa a toda realidad, y en particular la humana.

El interés de GB por la demostración físico-matemática de la inmortalidad del alma elaborada por Emilio Herrera, de la que el filósofo navarro se hace amplio eco en su conferencia de 1952, no es un detalle anecdótico ni pasajero. Así lo indicarían: el tipo de acto en que la expuso —una reunión para el avance de la ciencia–; el momento de su intervención —la sesión inaugural–; el tipo de público presente en el foro —científicos en su mayoría— y, finalmente, la extensión concedida por el ponente a

[42] *Ib*., p. 177. El artículo de Herrera al que hace referencia T. Glick es "La energética y la crisis de la materia y del espíritu", publicado en *El Sol*, el 21 de enero de 1921.

[43] *Memorias. Emilio Herrera*, o. c. p. 12.

la idea del ingeniero granadino —una de las dos secciones que integran el escrito. Y así lo demostraría el hecho de que el propio GB nos ofrezca tres décadas después, ya en el declinar de su vida —y en presumible situación, por tanto, de alguna afinidad sentimental con Sócrates en el *Fedón*—, su propia detallada y sistemática formulación en dos obras dedicadas ex profeso al tema: *Vida, muerte e inmortalidad* (1984) y *Transfinitud e inmortalidad* (1984).

Las dos obras de GB constituyen una exploración seria y sin complejos sobre la pervivencia del alma —mente, consciencia…— en una etapa de su vida en la que no cabe frivolidad o superficialidad alguna al respecto. En esta tesitura biográfica, García Bacca acomete la tarea de fundamentar filosófica y científicamente la posibilidad de que la vida psíquica continúe existiendo tras la muerte sin el cuerpo biológico en el que ahora se encuentra, y que tan familiar nos es, en otro, por ejemplo, de tipo radiatorio, en un esfuerzo por hallar un nexo matematizable entre biología, psiquismo y física cuántica.

García Bacca y Emilio Herrera percibieron claramente la necesidad de abrir España a la modernidad. Desafortunadamente, la guerra y el exilio nos privaron de su presencia y de los frutos de su tarea, y a ellos del merecido reconocimiento de su país por la labor realizada tanto dentro como fuera de él. Consideramos que lo expuesto en este trabajo habla suficientemente de la valía y genio de García Bacca y Emilio Herrera, y justifica sobradamente la necesidad y urgencia de recuperar y difundir la figura y obra de ambos autores para nuestro panorama intelectual como elemento dinamizador del mismo. Hacerlo es, además de un acto de justicia histórica, contribuir a posibilitar un reencuentro con la propia identidad cultural que permita redimensionarla, preparándola, para las demandas del siglo XXI[44].

Recibido: 16 de octubre de 2013
Aceptado: 03 de marzo de 2016

[44] El autor agradece el interés y la amabilidad del Dr. Emilio Atienza Rivero al aceptar revisar las informaciones y datos sobre Emilio Herrera que aparecen en el presente escrito, así como sus pertinentes y autorizados comentarios y orientaciones para ulteriores aproximaciones a la figura del ilustre ingeniero granadino.

El pensamiento filosófico de Javier Muguerza[1]

The philosophical Thought of Javier Muguerza

CARLOS GÓMEZ
UNED
cgomez@fsof.uned.es

Resumen: Tras un esbozo biográfico-intelectual (1), se consideran las primeras obras de Javier Muguerza y la crítica en ellas realizada a la concepción analítica de la filosofía (2 y 3), para, de acuerdo con su cada vez más acentuada impronta kantiana, analizar la relación entre ética, esperanza y utopía (4), las tensiones entre autonomía y universalidad de los principios éticos y, al hilo de la crítica a las éticas discursivas, su apuesta por el individualismo ético, el disenso y el cosmopolitismo, en cuanto mediador entre comunitarismo y universalismo (5). Con posterioridad se examinan el problema de la fundamentación de la Ética (6) y sus escritos sobre Filosofía de la Religión (7), antes de plantear unas breves reflexiones conclusivas.

Palabras clave: Muguerza, Ética, Filosofía analítica, Kant, éticas discursivas, utopía, individualismo, disenso, cosmopolitismo, Filosofía de la Religión.

Abstract: Following a biographical-intellectual sketch (1), the early works of Javier Muguerza and their criticism of the analytic conception of philosophy are considered (2 and 3) in order, according to his increasingly Kantian tendencies, to analyze the relationship between ethics, hope, and utopia (4), the tensions between autonomy and the universality of ethical principles, and, along the lines of the criticism of discursive ethics, his commitment to ethical individualism, dissent, and cosmopolitanism, as a mediator be-

[1] Este artículo ha sido "ensayado" en algunas versiones y materiales anteriores. En el Simposio internacional *La filosofía en Portugal y España* (Instituto de Filosofía del CSIC, diciembre de 1997), tuve una ponencia sobre "La ética en España: José Luis Aranguren y Javier Muguerza". En el Congreso *Fragmentación y/o unidad de la razón. En torno a la obra de Javier Muguerza* (Universidad Complutense, Madrid, 2001), mi conferencia versó sobre "La esperanza en la razón". Ese texto sirvió de base para mi contribución "Individualismo y cosmopolitismo" al libro de Álvarez, F. J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006. En 2007 se celebró en Madrid la *XV Semana de Ética y Filosofía Política*, en la que una mesa redonda, que tuve el honor de presidir, tributó un homenaje a Muguerza con motivo de su nombramiento como Profesor Emérito, estando recogidas las intervenciones de los ponentes (C. Amorós, V. Camps, A. Cortina, C. Gómez, F. Quesada y C. Thiebaut) en *Laguna*, n. 22 (2008). También en mis *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002 (5ª reimpr., 2012), realicé, en la "Introducción", una presentación sucinta de su trayectoria intelectual. Algunas de esas intervenciones se recogen aquí, revisándolas o actualizándolas, para tratar de ofrecer, dentro de los límites razonables de un artículo, un estudio de conjunto de la obra de Javier Muguerza.

tween communitarianism and universalism (5). Then, the problem of the foundation of Ethics will be examined (6), as well as his writings on the Philosophy of Religion (7), ending with some brief concluding reflections.

Keywords: Muguerza, Ethics, analytic Philosophy, Kant, discursive Ethics, Utopia, Individualism, Dissent, Cosmopolitism, Philosophy of Religion.

1.

Javier Muguerza Carpintier nació en Coín (Málaga) el 7 de julio de 1936, pocos días antes de que estallase en España la Guerra Civil, ésa que Unamuno calificó de incivil y que a los pocos días de comenzar le dejó huérfano de padre. Luis Muguerza Bernal, de ascendencia vasca, ejercía de farmacéutico en la localidad. Procedía de una familia monárquica, otrora carlista, de derechas —con algunas excepciones–, pero no fascista ni falangista. El 13 de agosto de 1936, el abuelo de Javier Muguerza fue asesinado junto a cuatro de sus hijos, entre ellos, el padre de Javier. Este hecho marcaría profundamente su posterior evolución: pese a ser él hijo de los vencedores, apoyaría con denuedo la reconciliación con los hijos de los vencidos, la denominada política de reconciliación nacional, a la que en ese momento prestaba su apoyo el Partido Comunista de España, en alguna de cuyas células militó Javier Muguerza por algún tiempo, sin considerarse marxista (más bien tan sólo "compañero de viaje") y menos aún filosóficamente marxista.

La familia se trasladó a Madrid, donde Muguerza cursó el bachillerato en el Colegio del Pilar, regentado por marianistas, y que era uno de los colegios predilectos de las clases acomodadas madrileñas. Aunque el adolescente Javier era un magnífico estudiante, su carácter contestatario hizo que fuese expulsado del mismo, encontrando refugio durante el último curso en el Colegio Estudio, de carácter liberal y laico, heredero de la Institución Libre de Enseñanza, dirigido entonces por Jimena Menéndez-Pidal. En él tuvo como profesor de Filosofía a Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega. Tras cursar un año de Derecho y realizar un viaje a Alemania (Marburg y Frankfurt), sería finalmente Filosofía la licenciatura que habría de seguir en la Universidad Central, luego denominada Complutense.

En el libro de Roberto Mesa *Jaraneros y alborotadores*, se documentan los sucesos de febrero de 1956, que constituyen las primeras protestas estudiantiles de importancia frente al régimen franquista. En la nota policial *Grupos activos de comunistas e institucionistas en la Universidad de Madrid*, del 10 de noviembre de 1955, se daba cuenta de las "actividades de dichos grupos en relación con la preparación del Congreso de Escritores Jóvenes y con el homenaje laico a Ortega", lo que al régimen le parecía nefando, citándose como *capitoste* comunista a Enrique Múgica Herzog, mientras que como "jefe de los estudiantes institucionistas" aparecía un joven de "magnífico expediente académico, llamado Javier Muguerza", que, junto a un grupo de amigos, había fundado una revista poética llamada *Aldebarán*, en recuerdo de Unamuno, y que a través de Rodríguez Huéscar estaba en contacto con algunos exiliados. El objetivo de los institucionistas es "organizar un grupo re-

publicano bien preparado profesionalmente en todos los aspectos, a fin de intervenir inteligentemente cuando tengan ocasiones propicias"[2].

En los disturbios de 1956, el Colegio Estudio fue asaltado por un grupo de falangistas. Mientras tanto, Muguerza, que era delegado de Filosofía en la Facultad, fundó la Asociación Universitaria de Filosofía, de la que formaban parte, entre otros, F. del Val, F. Sánchez Dragó y A. Saoner. Algunos de los miembros de la célula del Partido Comunista en la que se había integrado asistieron, en 1957, al Congreso Mundial de la Juventud, celebrado en Moscú, siendo detenidos a su vuelta y, en consecuencia, Javier Muguerza pasó un año en la cárcel de Carabanchel y perdió el pasaporte, sin poder salir de España hasta la muerte del dictador. Todo lo cual no le impidió concluir su licenciatura en 1963 con premio extraordinario.

Ayudante de Ángel González Álvarez, que había sucedido a Ortega en la cátedra de Metafísica, Muguerza glosaría mucho más tarde con cariño su figura, pese a la distancia ideológica entre ambos, y sin tanto afecto —más bien "sin rencor, pero con ira"— el de la Facultad y la Sociedad Española de Filosofía[3]. Fue él quien firmó la dirección de su tesis doctoral sobre Gottlob Frege[4]. Tras ausentarse de la Universidad una temporada, para concluirla, se reincorporó en 1965 como ayudante de José Luis López Aranguren, que, sin embargo, sería expulsado ese mismo año de la Universidad, junto a E. Tierno Galván y A. García Calvo, expulsiones seguidas de la pronta dimisión de J. Mª Valverde. No obstante, como Muguerza ha reconocido en múltiples ocasiones, sería ante todo Aranguren quien ejercería para él el papel de maestro, junto al que le gusta reconocer a J. Ferrater Mora[5] y, en la enumeración más amplia que conozco, además, P. Cerezo, J. Gómez Caffarena (con quien estaría vinculado a través del Instituto Fe y Secularidad de Madrid, que reunió a filósofos, sociólogos, psicoanalistas y teólogos de muy diversas tendencias, gracias al clima de diálogo y apertura propiciado por Caffarena), E. Lledó, V. Sánchez de Zavala y J. Mª Valverde[6]. Un magisterio, el de Aranguren, que acabaría de canalizar sus intereses hacia la ética. Mas su expulsión fue seguida de la dimisión de Muguerza, que se refugiaría en la asignatura de Fundamentos de Filosofía de la Facultad de Políticas y Económicas, en la que se encontraba un orteguiano, P. Garagorri. Mas el estado de excepción declarado en 1969 llevaría a Muguerza —y a otros profesores, como E. Díaz— a estar desterrado unos meses en un pueblo de Albacete y sólo el encargo del Claustro de la Universidad Autónoma de Madrid de organizar una Facultad de Filosofía de nueva planta permitió al profesor Carlos París, en colaboración con Muguerza, abrir sus puertas a los proscritos y hacer nuevas incorporaciones como las de Santiago González Noriega, Pedro Ribas o Fernando Savater. Tras esa "fundación", Javier Muguerza obtuvo, pese a lo

[2] Mesa, R., *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid*, Madrid, Editorial Complutense, 1982, pp. 30-39.

[3] Muguerza, J., "Ángel González Álvarez (1916-1991)", en *Isegoría*, n. 5 (1992), pp. 223-226.

[4] Muguerza, J., *La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1964.

[5] Muguerza, J., *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo),* Madrid, FCE, 1990, p. 666.

[6] Muguerza, J., "Una mirada atrás y otra adelante. (Respuesta a Francisco Vázquez)", en *Daimon*, n. 50 (2010), pp. 105-114, cit. p. 109.

agitado de las oposiciones, una plaza de Profesor Agregado en la Universidad de La Laguna, donde desarrolló un buen número de actividades, colaboró en la creación de una completa Facultad de Filosofía (incluido el Doctorado) y dejó un nutrido grupo de alumnos y colaboradores, que le siguen profesando gran afecto, como prueba el nombramiento de doctor *Honoris Causa*, que le fue concedido por esa Universidad en 2007, corriendo la *Laudatio* a cargo del profesor Pablo Ródenas.

En 1977, se trasladó a Barcelona como catedrático de la Universidad Autónoma y allí pudo trabar e intensificar la relación con M. Sacristán y el grupo de *Mientras Tanto* (F. Fernández Buey, A. Domènech, J. R. Capella), E. Trías o V. Camps, hasta que en 1979 ocupó en Madrid la cátedra de Ética y Filosofía Política de la UNED, que serviría para consolidar la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, de la que sólo se ausentaría ya durante un par de estancias en el extranjero y, sin abandonarla del todo —pues la frecuentaba a menudo—, durante la comisión de servicios de los años 1986-1992 para refundar el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que desplegaría una magnífica labor y del que fue primer director, así como fundar y dirigir la prestigiosa revista *Isegoría*. En 2006, fue nombrado Profesor Emérito de la UNED, en la que actualmente, desde 2012, es Profesor Colaborador Honorífico.

2.

En diversas ocasiones, Javier Muguerza ha resaltado que, sin que falten preocupaciones e intereses éticos en las obras de Unamuno, Ortega o Zubiri, hubo que esperar, en nuestra filosofía clásica reciente, a la obra de Aranguren para que se llevara a cabo una tematización expresa de la ética. Para la realización de esa tarea, recuerda Muguerza, Aranguren hubo de recorrer, en el desolado panorama filosófico español de la posguerra, una carretera polvorienta, "teniendo durante mucho tiempo que hacerlo solo. Y con ese largo viaje en solitario nos enseñó el camino a todos"[7]. Su herencia ha posibilitado la plural discusión ética de nuestro presente. Y no cabe duda de que Javier Muguerza ha sido el fiel pero nada escolástico discípulo de Aranguren que más ha contribuido a tal situación, pues, por decirlo con palabras de Victoria Camps, él "ha sido el motor decisivo en el despegue de la filosofía moral en este país, y sigue siendo el principal animador de su desarrollo"[8].

Tanto como eso es lo que supuso, en efecto, la publicación de *La razón sin esperanza*[9], que presentándose como una autocrítica de la razón analítica, abrió la cerrada discusión que se llevaba dentro de esos confines a su confrontación con otras corrientes, como el marxismo de la Escuela de Frankfurt y Habermas (que tanta literatura iba luego a desatar) y, por ahí, con la hermenéutica; las ciencias sociales, de la antropolo-

[7] Muguerza, J., "El largo viaje ético de Aranguren", en *El País*, 4 de marzo de 1995. Por mi parte, me he ocupado en varias ocasiones del pensamiento de Aranguren, fundamentalmente en Gómez, C., *José Luis Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta-UNED, 2010.

[8] Camps, V., "La obstinada perplejidad de J. Muguerza", en *Isegoría*, n. 4 (1991), pp. 208-212, cit. p. 208.

[9] Muguerza, J., *La razón sin esperanza. (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid, Taurus, 2ª ed. 1986 (3ª ed. en Plaza y Valdés, 2009). El título de la obra parece remedar, sólo que invirtiéndolo, el de la conocida obra de E. Bloch, *El principio esperanza* (Madrid, Aguilar, 3 vols, 1977-1980), con una cita del cual se abre. No será la única ocasión en que los títulos de las obras de Muguerza parafrasean —en muchas ocasiones para darles un giro muy distinto— el de obras clásicas.

gía a la historia; el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, y un largo etcétera en el que se incluyen las primeras referencias en castellano a autores tan debatidos en décadas posteriores como John Rawls o Ch. Taylor.

Cuando Muguerza publicó en 1974 *Esplendor y miseria del análisis filosófico*[10], era ya perceptible su distancia respecto al mismo, aunque él jugó un relevante papel en su puesta en circulación habitual en los medios filosóficos hispanos, como por otra parte hizo con teorías contemporáneas de la ciencia, como la de Th. S. Kuhn[11]. Y, pese a las frecuentes vacilaciones que declaraba experimentar respecto a la "discusión contemporánea del positivismo", lo cierto es que *La razón sin esperanza* supone un alejamiento aún mayor del paradigma analítico. Alejamiento corroborado en trabajos posteriores, sin verse obligado por ello a tirar por la borda el rigor que tal análisis reclama, así como tampoco a dejar de tener en cuenta la ulterior evolución de la filosofía analítica o postanalítica, progresivamente integrada por lo demás en la discusión de otras corrientes, como la frankfurtiana o la hermenéutica, sensibles al giro lingüístico —que no es patrimonio exclusivo de aquélla—, mas sin resignarse a que la sobriedad filosófica haya de ser sinónimo de un concepto menguado de razón.

Y éste es, quizá, el reproche fundamental que Javier Muguerza dirigía, entonces, a la razón analítica, pues, aun cuando dicha razón quería proclamarse heredera de la crítica kantiana, realizada con medios lingüísticos (si Kant preguntaba *¿qué puedo conocer?*, Wittgenstein iniciaría su *Tractatus* preguntando *¿qué puede ser dicho con sentido?*), lo cierto es que el grueso de sus cultivadores acabaría por descartar, por ilegítimas, cuestiones metafísicas e intereses de la razón a los que el propio Kant nunca volvió la espalda, si bien su canalización había de correr a cargo, más que del uso teórico de la razón, de su uso práctico y, por tanto, había de conectar la propia razón con postulados de esperanza, todo lo racional o razonable que se quiera, pero esperanza al fin y al cabo, de la que la razón analítica parecía desentenderse sin más —de ahí su calificación en cuanto razón *sin esperanza*—, abocando, de la mano de los positivistas terapéuticos, por ejemplo, a la ruina no sólo de la metafísica, sino de la propia razón. Y aunque para Muguerza, la articulación entre las preguntas kantianas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?* es problemática, no por ello quería renunciar a la validez de las mismas, por más que no encontraran resolución e incluso presentaran visos de ser irresolubles.

La obra se presenta como siete trabajos en torno a un problema de ética, el de los presuntos puentes entre el ser y el deber ser, en sus diversas variantes y formulaciones, desde la más aséptica, que lo convierte en el problema de la posible conexión entre un juicio de hecho y un juicio de valor, a la más comprometida, que lo trasmuta en el de la posible conexión de la teoría con la praxis. En torno a él se discuten cuestiones como las de la estructura del razonamiento moral, las tensiones entre historicismo, relativismo, absolutismo y perspectivismo, o los diversos usos de la razón.

---

[10] Muguerza, J., "Esplendor y miseria del análisis filosófico", en Muguerza, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía. I*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 15-138.

[11] Muguerza, J., "La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)", en Muguerza, J. (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 13-80. Cf. asimismo Muguerza, J., "La introducción de Kuhn en España. (Una visión retrospectiva)", en Solís, C., *Alta tensión. Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en homenaje a Th. S. Kuhn*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 75-93.

Al recoger las distinciones que, siguiendo los pasos de Weber, hicieron los frankfurtianos, Muguerza trata de oponerse a la reducción positivista de la razón, para indagar la posible extensión de la racionalidad del campo teórico a los asuntos de la praxis, que no habría de ser abandonada, por principio, al irracionalismo, ni dejarse confundir con técnica, por cuanto si ésta se preocupa por escoger los medios idóneos para fines previamente estipulados, la praxis, en cambio, se preocuparía ante todo por las razones que justifican la elección entre fines humanos y sociales alternativos. Así, en el ejercicio de nuestra racionalidad, se introduciría, como el Habermas de *Conocimiento e interés* tendía a subrayar con fuerza[12], un interés sociohistórico y emancipatorio, que no se puede dejar de tomar en consideración. Si bien, el acuerdo en la denuncia efectuada por Horkheimer y Habermas no significaba, ya entonces para Muguerza, acuerdo en las propuestas de resolución, por cuanto dicho acuerdo no suscribía, sin embargo, "las exageraciones antipositivistas" de los frankfurtianos: cabía cuestionar la identificación de Horkheimer entre la razón no amputada al modo positivista y una supuesta "razón objetiva", a la que Habermas añadía el reaseguro de su coincidencia con el interés emancipatorio, del que, por lo demás, no se sabía con exactitud si se trataba de una estructura trascendental o de un contenido histórico, y, por tanto, tampoco podíamos saber si la emancipación había de entenderse como resultado de la racionalidad de nuestra praxis o como condición de su posibilidad[13].

Fuera de ello lo que fuese, el caso es que Javier Muguerza se acercaba —sin que dicho acercamiento quisiera hacer concesiones a "ningún género de irracionalismo"— a una concepción de la razón que "no consiste sólo —ni principalmente— en el ejercicio rutinario de una facultad que nos permita discurrir por los caminos trillados de un determinado paradigma científico, artístico o político, sino *en nuestra capacidad de enfrentarnos a situaciones inéditas*"[14]. Y si ése es el caso en las ciencias naturales, tal como la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn había tratado de subrayar, no menos había de serlo para el científico social del que cabe esperar "no sólo descripciones o hipótesis explicativas de índole desapasionadamente fáctica, sino también su apasionada colaboración en la propuesta, cuando no en la consecución, de nuevas formas de vida más humanas y libres", que es lo que, finalmente, "convertiría en merecedoras de respeto a cualesquiera otras actividades intelectuales aunque no sean científicas, incluida por tanto la propia metafísica denostada por los positivistas y hasta en ocasiones la mismísima teología", no en su papel de conspiradoras al servicio de intereses oscurantistas y retardatarios, sino en aquel otro, que también han jugado, de "instancia frente al orden establecido y un intento de trascenderlo trascendiendo la desesperación de la justicia reinante en cada caso"[15].

No obstante, quien creyera ver aquí las puertas abiertas para, remontando la aridez de la razón analítica, echar las campanas al vuelo —sean campanas eclesiásticas o civiles, se trate de entusiasmos escatológicos o intramundanos— habría pronto de decepcionarse. El inconformismo con la reducción positivista de la razón trataba, ante todo, de hacer prender el fuego de otros problemas teóricos y otras urgencias prácticas "por debajo de la asepsia,

[12] Habermas, J., *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982.

[13] Muguerza, J., *La razón si esperanza*, o. c., pp. 168-169.

[14] *Ib*., pp. 170.171.

[15] *Ib.,* p. 186.

la aridez y el prosaísmo" de esa razón analítica, y tras "desentumecer la yerta piel de la razón sin esperanza, avivarle el aliento de una cierta esperanza en la razón"[16]. Pero, por lo que a la razón se refiere, su legítima apertura a cuestiones e intereses sofocados por el ejercicio analítico de la misma no era ninguna voz de alerta, que junto a esos problemas avistara también una avenida de esperanza que nos condujera a su solución. Pues, aunque sería consolador pensar, con Bloch, que la razón es expresión de la esperanza, el libro se cierra con la pregunta de si la caracterización de la razón analítica como razón sin esperanza no habría de extenderse a la razón en cuanto tal, que es, sin embargo, y según concluye el libro, "con esperanza, sin esperanza, y aun contra toda esperanza, nuestro único asidero"[17].

3.

Que la filosofía es más una serie de preguntas que un puñado de respuestas, que consiste antes en la capacidad de asombro —o, como él prefiere decir, en el desasosegante don de la perplejidad— que en las presuntas soluciones que la acallan, es algo que Javier Muguerza no iba ya a abandonar, hasta el punto de tomar esa actitud como emblema en el título de su obra de 1990, *Desde la perplejidad*[18].

En el amplio diálogo que Aranguren mantuvo con Javier Muguerza en 1993, y al recordar la "dialéctica del espíritu humano" a la que el primero se había referido en su obra *La comunicación humana*, como un drama en el que intervienen tres personajes —el metafísico, el religioso y el escéptico— observaba Aranguren:

> Los metafísicos, y en especial los metafísicos profesionales, son lo suficientemente atrevidos como para responder por su cuenta a las preguntas, y sus sistemas acostumbran a contener incluso más respuestas que preguntas. En cambio, lo más interesante de la religión no son para mí hoy sus posibles respuestas, sino las preguntas mismas, es decir, me interesa más el enigma que su solución. Y en cuanto al escéptico, considero legítimo que cuestione cualquier género de respuestas, pero cuando niega que las preguntas que más nos importan, como la pregunta por el sentido de nuestra vida, tengan a su vez sentido, me temo que su postura no se distinga de la del dogmático para quien todo en el fondo es incuestionable, es decir, que el escepticismo así entendido se reduce en definitiva a un dogmatismo de signo inverso[19].

---

[16] *Ib.*, p. 64.

[17] *Ib.*, p. 289. No creo difícil encontrar en tal expresión un eco del soneto unamuniano "Razón y fe", aunque invirtiendo el sentido de Unamuno, pues si para éste había que procurar dejar huella y ganar la vida que no fina "con razón, sin razón o contra ella", para Muguerza el asidero es la razón, "con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza".

[18] Muguerza, J., *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo),* Madrid, FCE, 1990. De nuevo aquí encontramos en el título una no demasiado velada alusión a la *Guía de perplejos*, de Maimónides, sólo que, una vez más, orientada en diferente sentido. Realicé un amplio comentario de la obra en Gómez, C., "La desconsolada tenacidad de la ética", en *Sistema*, n. 101 (1991), pp. 105-121. Una versión abreviada de *Desde la perplejidad* ha aparecido, tanto en alemán (Muguerza, J., *Ethik der Ungewissheit*, Freiburgo-Munich, Karl Alber, 1991) como en inglés (Muguerza, J., *Ethics and Perplexity. Toward a Critique of Dialogical Reason*, ed. De J. R. Welch y J. L. Doran, Amsterdam-Nueva York, ed. Rodopi, 2005).

[19] Muguerza, J., "Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Encuentro con José Luis L. Aranguren)", en Gómez, C., *José Luis Aranguren. Filosofía y vida intelectual*, o. c., pp. 371-410, cit. p. 408. Se puede encontrar también en el n. 15 (1997) de *Isegoría*.

Javier Muguerza ha declarado en alguna ocasión cómo esas observaciones le habrían obligado "a matizar para mí mismo esta última posición [la del escéptico], que es en principio la única que podría atribuirme del anterior reparto de papeles"[20]. Una obligación, en cualquier caso, que, por lo que hemos visto, venía forjándose tiempo atrás en su actitud filosófica y de la que puede ser elocuente testimonio el comentario que en su día hizo sobre la ética de Wittgenstein. Comentario tanto más relevante para nuestra cuestión cuanto que está trazado al hilo de un autor que se suele estimar como uno de los cabezas de fila del pensamiento analítico.

Procurando rescatarle de ese Museo de Figuras de Cera en que tantas veces los filósofos hacen consistir a la Historia de la Filosofía, Muguerza se proponía ahí resaltar la estirpe kantiana de Wittgenstein más que —o además de— la figura de "filósofo analítico" con la que se tiende a identificarle con excesiva frecuencia y exclusividad. Estirpe bien manifiesta, entre otros aspectos, en el diferente tratamiento que cabe dar al famoso lema, con el que se inicia y se cierra el *Tractatus*, "de lo que no se puede hablar hay que callar". Mientras para los positivistas lógicos dicho lema ha venido a ser una consigna de silencio, al entenderlo "en el pedestre sentido de que 'hay que callar porque, en rigor, no hay nada de lo que hablar'"[21], para Wittgenstein —que, aunque procuró librarse, al estilo analítico, de los problemas filosóficos, "supo arreglárselas para permanecer perplejo hasta el fin de sus días"—, habría sido índice, por el contrario, de encontrarnos ante algo profundo e importante, que no podríamos tratar de erradicar con el pretexto de que no encontramos adecuadas formulaciones para ello, pues, como enuncia la proposición 6.52 del *Tractatus*, "sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo"[22].

Entre esas cuestiones en las que el silencio no ha de equivaler a su simple cancelación, las de la ética y la religión, el valor moral y el sentido de la vida, ocuparían un primer puesto. Y prueba de que Wittgenstein no estuvo dispuesto a renunciar a ellas es el que, aunque en alguna ocasión manifestara que el intento de escribir o hablar de ética o de religión es tanto como arremeter contra los límites del lenguaje significativo, sin embargo, y por desesperanzado que tal arremeter contra las paredes de nuestra jaula lingüística fuere, concluye diciendo que tal intento supone "un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría"[23].

A la filosofía analítica del lenguaje religioso había dedicado precisamente Javier Muguerza dos tempranos artículos[24], en donde, sin considerar ociosa la crítica analí-

[20] Muguerza, J., "Los puntos suspensivos", en *ABC* de 18 de abril de 1996.

[21] Muguerza, J., "Las voces éticas del silencio", en Castilla Del Pino, C. (ed.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 125-163, cit. p. 138.

[22] Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1987, cit. p. 181.

[23] Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, trad. de F. Birulés, introd. de M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1989. El texto, comentado, se encuentra asimismo en Gómez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002 (5ª reimp. 2012).

[24] Muguerza, J., "El problema de Dios en la filosofía analítica", en *Revista de Filosofía*, Instituto Luis Vives del CSIC, Madrid, n. 96-99 (1966), pp. 291-366; "Teología filosófica y lenguaje religioso", en VV.AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 261-275.

tica de la teología natural, tenía por quimérica la pretensión de que el análisis lógico del lenguaje científico, moral o religioso fuese filosóficamente neutral, como acostumbraban a mantener los filósofos analíticos. Es decir, no es preciso dudar de la neutralidad de la lógica formal para hacerlo en cambio de sus aplicaciones filosóficas, sin que quepa esperar reducir la filosofía a *metafilosofía*, en un análisis enteramente libre de supuestos, llámese a éstos "concepción del mundo" o "ideología". Aunque temperamental e ideológicamente declaraba encontrarse más cerca del escéptico que del creyente, no por ello estimaba legítima la acusación de dogmatismo que el primero suele achacar al segundo, basándose en que ningún hecho o conjunto de hechos, realmente existente o hipotético, pueden confirmar o refutar su posición. Con tales consideraciones no trataba Muguerza de negar la posibilidad de distinguir entre lo que fuera ciencia y lo que no. Simplemente, y de acuerdo con la crítica del criterio popperiano de demarcación desencadenada por *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn, quería poner de manifiesto (a través de la discusión de las parábolas de Wisdom, Flew, Mitchell o Hick) que lo que se discute entre ambos es más la manera de considerar los hechos que los hechos mismos, lo que remite a las diversas concepciones del mundo puestas en juego. Y, sin negar la posibilidad de una discusión racional entre diferentes concepciones del mundo, lo que consideraba inviable era el recurso en este punto a "experiencias cruciales", que pudieran resolver el conflicto entre ambos: "Esto es, me parece que una concepción del mundo (que, como tal, envuelve siempre ingredientes valorativos y que, en definitiva, es ella misma una ideología) *condiciona las experiencias que le sirven de base* de manera harto más decisiva que como una teoría científica condiciona su propia base empírica"[25]. De ahí la ambigüedad radical de la experiencia religiosa y, por ende, de la filosofía de la religión que se practique; ambigüedad que no tiene por qué excluir, sin embargo, y de antemano, la posibilidad de acuerdos en la práctica.

4.

Por importantes que éstos fueren, Javier Muguerza no ha desdeñado la discusión sobre los presupuestos teóricos de tales acuerdos prácticos y el acercamiento de nuestra argumentación a las cuestiones de la religión y del sentido nos permite recoger el cabo que antes dejamos suelto a propósito de la relación que en Kant pudiera establecerse entre las preguntas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?*, conectando de ese modo también con la creciente impronta kantiana que ha experimentado la obra de Javier Muguerza, al menos por lo que a los interrogantes que Kant suscitó se refiere. Como advertimos, para Muguerza, aquella relación —la relación entre la ética y la esperanza— resulta, cuando menos, problemática. Aunque en éste, como en tantos otros puntos, contamos con bien argumentadas interpretaciones alternativas, Muguerza prefiere entender la ética kantiana sin tener que hacer necesaria referencia a los postulados de la inmortalidad y de Dios. A diferencia del de la libertad —insuprimible, por constituir la *razón de ser* de la moralidad—, esos postulados están de sobra o, al menos, no son estrictamente necesarios para recoger lo más específico del

[25] Muguerza, J., "Teología filosófica y lenguaje religioso", o. c., p. 271.

legado ético kantiano, es decir, la categoricidad del deber, que no requiere de ninguna teleología, de modo que "la ética kantiana seguiría siendo la que es tanto si hubiera algo como si no hubiera nada que esperar"[26].

Resulta discutible que ésa sea, en todo caso, la posición kantiana, habiendo de diferenciar entre la interpretación que estimemos legítima de su ética y la propia posición de Javier Muguerza[27]. Y, aunque es esta última la que aquí ante todo nos interesa, quizá no esté de más dedicar un par de palabras a la primera. Kant, en efecto, no dejó de insistir en el papel de la esperanza en el conjunto de su pensamiento. Ya en su etapa precrítica, heredando al Rousseau de la *Carta sobre la Providencia*, que quería agregar "el peso de la esperanza al equilibrio de la razón"[28], Kant manifestó en un hermoso texto:

> La balanza de la razón no es enteramente imparcial y uno de sus brazos, el que lleva la inscripción *esperanza de futuro*, tiene un frágil mecanismo, gracias al cual razones, aun livianas, echadas en su platillo, tienen la virtud de levantar en el otro especulaciones de mayor peso. Ésta es la única inexactitud que ni quiero ni puedo corregir[29].

También en sus *Lecciones de ética* de 1780 advertía que "seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de ser feliz es algo sencillamente imposible"[30]. Y en el "Canon" de la *Crítica de la razón pura* observó que, sin esperanza, "las excelentes ideas de la moralidad pueden ser objeto de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica"[31], por no referirnos al "Apéndice" a la "Crítica del juicio teleológico" en la tercera *Crítica*. La escisión establecida por Muguerza es más fácil de realizar cuando se considera la libertad desde su perspectiva trascendental, como condición de posibilidad de la moral. Pero, como ha observado

[26] Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón", en Thiebaut, C. (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 9-36, cit. p. 28.

[27] Una exposición de conjunto de la filosofía kantiana la ha realizado en Muguerza, J., "Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad", en Gómez, C. y Muguerza, J., *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza, 2007 (5ª reimp. 2013), pp. 80-128. Entre nosotros, el principal defensor de una visión diferente, para la que los postulados de esperanza no son meramente apendiculares, sino algo integrado en el conjunto de la filosofía kantiana, desde su etapa precrítica a la *Crítica del Juicio*, ha sido Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983. Un comentario, a la vez elogioso y crítico, de la postura de Caffarena se encuentra en "Las razones de Kant" (Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, o. c., pp. 591-610). Cf. asimismo Gómez Caffarena, J., "La coherencia de la filosofía moral kantiana", en Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 43-63. Sobre el tema, y entre muchos otros, cf. también Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, y Ricoeur, P., "La libertad según la esperanza", en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. de A. Falcón, México, FCE, 2003, pp. 361-382.

[28] Rousseau, J.-J., *Carta sobre la Providencia*, en Villar, A. (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 183-208.

[29] Kant, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica,* trad. de P. Chacón, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 72.

[30] Kant, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Barcelona, Crítica, 1988, p. 123.

[31] Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, A813, B841.

entre otros Ricoeur, en la "Dialéctica" de la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere de nuevo a la libertad, no ya como condición de posibilidad de la moral, sino como postulado de la razón práctica, y hemos de suponer que esa vuelta no es una simple reduplicación estéril, sino que Kant considera entonces la libertad "positivamente (como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible)"[32]. Es ese tipo de consideraciones el que torna más indisoluble el lazo entre acción moral y esperanza —se le otorgara, finalmente, a tal lazo la resolución kantiana u otra. El que, tras la *Crítica* de 1781 y la *Fundamentación* de 1785, el tema reaparezca en las dos últimas *Críticas*, creo que es índice de que Kant trata de conjugar la formalidad y categoricidad del deber con el postulado de esperanza.

Mas, dejando a los kantólogos dirimir el que los postulados de esperanza sean apendiculares o no, lo que a nosotros nos interesa señalar es que, gocen de uno u otro carácter, Muguerza no se ha desentendido de ellos, como Kant, desde luego, tampoco lo hizo. Lo que Kant no quería abandonar —por acabar de perfilar con un trazo su posición— era la *Hoffnung der Zukunft*, la esperanza de futuro, resistiéndose a pensar que el saldo de nuestro secular esfuerzo moral fuera una historia en la que, a menudo, el verdugo triunfa sobre su víctima inocente; encontraba más absurda la frustración de la exigencia de incondicionalidad y absoluto de la moralidad humana —que es una tarea racional, por ser un mandato de la razón— que todos los absurdos y frustraciones que tal exigencia hubiera de arrostrar. Y ello no como simple compensación al horror del mundo —según tantas veces se quiere leer—, sino basándose en la asimismo innegable moralidad humana, como preservación y plenificación de la bondad también presente entre los hombres. Pues si bien no se hacía fáciles ilusiones, e incluso consideraba inextirpable "el mal radical en la naturaleza humana", según reza el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, estimaba que esa *propensión* al mal era, con todo, menos firme que la *disposición* hacia el bien. Kant veía ahí la posibilidad de lo que él llamaba una "fe racional" y una razonable confianza en la Providencia[33].

Tras el eclipse de Dios acaecido en nuestro mundo, esa fe y esa esperanza no se han desechado, sino que han tratado de secularizarse. Se podría pensar que la influencia kantiana y la declarada simpatía de Muguerza por el ímpetu ético que recorre la obra del marxista Ernst Bloch habrían de conjugarse en alguna forma de esperanza secularizada, tal como Bloch mismo lo intentó, al tratar de heredar las promesas de

[32] Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, A238.

[33] La ambivalencia en el uso de "racional" y "razonable" es deliberada. Tales términos, en el contexto de la religión kantiana, difieren del sentido que les otorga Rawls, por ejemplo, en su *Teoría de la Justicia*. Caffarena ha propuesto traducir la expresión "fe racional" por "fe razonable", como algo que no está estrictamente demostrado por la razón, pero tampoco va contra ella ni la conculca. Y ha sido precisamente Rawls quien ha advertido sobre el doble sentido que el término *Vernunft* tenía en el alemán del siglo XVIII, tal como recuerda el propio Muguerza en su artículo "Razonabilidad": "Hasta la introducción relativamente tardía del vocablo *Rationalität* en la literatura filosófica especializada, según lo registrábamos en el caso de Weber, la filosofía clásica alemana se servía únicamente del vocablo *Vernunft* (y sus derivados, como *Vernünftigkeit*) que —de acuerdo con las aclaraciones de Rawls en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy*— admitiría de manera indistinta su traducción por 'racionalidad' o por 'razonabilidad' a tenor de las exigencias del contexto" (Muguerza, J., "Razonabilidad", en Cerezo, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 113-145, cit. p. 121.

la religión, sin suscribir, no obstante, la creencia en la Trascendencia, sino pasando a hablar de un "trascender sin Trascendencia" que ofreciera sentido al esfuerzo humano hacia lo mejor[34]. Pero no es por ahí por donde Javier Muguerza iba a inclinarse. En el capítulo XXI de su obra *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, ampliamente comentado por Javier Muguerza y cuyo significativo título es "Deber, ser y contenido alcanzable", Bloch lleva a cabo una discusión entre Kant y Hegel, en la que, sin dejar de otorgar razones al primero (pues "donde falta el deber ser se paraliza el ímpetu"), acaba orientándose hacia el segundo, es decir, hacia Hegel, pues la moral kantiana del esfuerzo sin fin se le antoja como aquel trozo de protestantismo de la moral infinita hostil a la llegada, según el cual, y exageradamente, el verdadero Paraíso del hombre cristiano sería el infierno, pues en ningún sitio mejor que en él tendrían cabida el anhelo infinito y la infinita lejanía de la salvación. Para Hegel, en cambio, tiene que ser posible trazar una raya final. Todo lo demás "se sumerge y ahoga en la infinitud mala. Hegel preconiza, en vez de esa infinitud, una orilla alcanzable, y quien no aspire a ser un Tántalo le dará la razón", pues "allí donde la intención carece de meta y la esperanza no puede echar el ancla, no tiene sentido abrigar intenciones morales y carece de base el concebir esperanzas humanas". Esas intenciones se refieren a aquel estado de cosas —concluye Bloch— "en que la nostalgia, la aspiración, el deber ser, la esperanza, no desaparecen, pero ya divisan tierra"[35].

Refractario a todo tipo de reabsorción —hegeliana o marxista— del deber ser en el ser, para Muguerza, en cambio, la por Hegel denostada como *mala infinitud*, sería la única tolerable desde un punto de vista ético. En el diálogo que mantuve con él en 1991, expresó sintéticamente su posición y creo que merece la pena recordarla ahora: la crisis del marxismo y la caída de los regímenes del llamado "socialismo real", entonces tan reciente, no habrían de suponer "el fin de la historia", según se había apresurado a proclamar F. Fukuyama. Lo que sí parecía resquebrajarse era

> Aquella filosofía *escatológica* de la historia, propia de un cierto marxismo de cuño hegeliano que proclamaba que la historia tenía un 'fin', en el doble sentido de una meta y un acabamiento. El tema del *fin de la historia* es, en efecto, un tema hegeliano que puede ser hecho suyo tanto por los 'hegelianos de derechas' (el caso, en nuestros días, de Francis Fukuyama) cuanto por los 'hegelianos de izquierdas', como fue en su día el caso del gran filósofo marxista de la utopía Ernst Bloch. Para los hegelianos de derechas —en cuyo censo se incluiría el propio Hegel—, el 'fin de la historia' ha representado siempre la consagración del presente *status quo*. Los 'hegelianos de izquierda' y, señaladamente, los marxistas hegelianos —incluido en ocasiones el propio Marx y, desde luego, filósofos como Bloch— no hablaban tanto del 'fin de la historia' cuanto de su verdadero 'comienzo', tras la cancelación revolucionaria de la 'prehistoria'. Pero, aunque referida al *futuro* más bien que al *presente*,

[34] Un comentario al texto "¿Puede resultar fallida la esperanza?" de E. Bloch, lo realicé en Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 42-46 y pp. 165-173. Cf. asimismo Gómez, C., "Ética y utopía", en Gómez, C., y Muguerza, J., *La aventura de la moralidad*, o. c., cap. 14, y "Reconsideración de Ernst Bloch: la polémica con el psicoanálisis", en Rodríguez Aramayo, R. y Roldán, C. (eds.), *Mundos posibles. El magisterio de Antonio Pérez Quintana*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 195-216.

[35] Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Roces, J. M. Ripalda, J. Hirata y J. Pérez del Corral, México, FCE, 1982, pp. 415-417.

> la idea era la misma: el tiempo histórico (o prehistórico) constituía un 'horizonte de futuro' que habría de culminar con la revolución; y ésta, que constituía una novedad histórica —la novedad histórica por excelencia (lo que Bloch llamaría un *novum*)—, representaría al mismo tiempo la plenitud de un 'último término'. Para esa 'filosofía escatológica de la historia', que era el marxismo de que hablamos, la historia vendría a ser una película que ha de acabar bien. Pero, ¿quién puede *garantizar* tal cosa? Y, por lo pronto, ¿*cuándo* acabaría la película? [...]. Eso *no* significa olvidarnos de la filosofía de la historia *sin más* [...]. Yo apostaría por una concepción filosófica de la historia para la que ésta no tuviese que tener un último término, lo que equivale a reivindicar eso que Hegel denostaba como la *mala infinitud* (o infinitud sin fin) pero que, sin embargo, resulta ser la única tolerable desde un punto de vista ético. Por ejemplo, la lucha por lo que demos en considerar un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado vivir[36].

Es decir, Javier Muguerza rechaza la filosofía de la historia de Bloch por considerarla decantada expresión de lo que Kolakowski denominó el "mito de la autoidentidad humana". Y sin tener por qué suscribir los injustos reproches que Kolakowski dirige a Bloch en *Las principales corrientes del marxismo*, Muguerza concuerda no obstante con él, al recelar de todos aquellos intentos que quisieran clausurar la historia con el candado de la identidad[37]. Pues, aunque el propio Bloch era consciente de los riesgos que subsistirían en la mejor de las sociedades imaginables, de llegar alguna vez a ella; aunque su confianza no quería ser simple seguridad; aunque él sabía "que 'el optimismo militante avanza con crespones negros', el caso, al parecer, es que se avanza, con luto o sin él"[38].

Ese recelo se extiende también a la propuesta de Karl-Otto Apel. Aunque Apel insiste en que la recepción de la utopía en el campo de la ética comunicativa recoge ante todo la intención utópica, desentendiéndose en cambio de la utopía como cuadro acabado del universo, Muguerza estima que habría motivos para preguntarse si, a la larga, *in the long run*, no se introduce subrepticiamente el punto de vista de Bloch[39].

De lo que se trata, entonces, no es de negar simplemente la utopía, sino de proponer un modelo diferente, que la caracterizaría más por la actividad que por el resultado, más por ser energía e intención que acabamiento; esto es, más por reactivar continuamente en la historia la diferencia entre el ser y el deber ser que por esperar

[36] Gómez, C., "La ética de nunca acabar. Entrevista a Javier Muguerza", en *Disenso*, n. 2 (1993), pp. 10-12. La entrevista fue asimismo reproducida en *Casa del Tiempo*, vol. XI, Época II, n. 12 (1992), Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 45-60.

[37] Muguerza, J., "Razón, utopía y disutopía", en *Desde la perplejidad*, o. c. Kolakowski, L., *El mito de la autoidentidad humana*, trad. de J. Álvarez, Valencia, Teorema, 1976; *Las principales corrientes del marxismo*, trad. de J. Vigil, Madrid, Alianza, t. III, 1983.

[38] Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón", o. c., p. 33.

[39] Apel, K. O., "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?", en *Estudios éticos*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 175-219. Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, o. c., caps. 4 y 8; "En torno a la vigencia del pensamiento utópico", en Rodríguez Aramayo, R. y Ausín, T., (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo XXI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pp. 337-353; "Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética", en Gómez, C. y Muguerza, J., *La aventura de la moralidad*, o. c., cap. 9. Sobre Apel cf. asimismo Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985.

un estado de cosas en el que tal oposición pudiera quedar apaciguada. Es lo que Javier Muguerza ha denominado —siguiendo una tipología del gran teólogo protestante Paul Tillich, pero secularizándola— utopía vertical, que insiste en el impulso ético, frente a la utopía horizontal, que, sin menoscabo de aquél, se abre a un horizonte de cumplimiento.

Muguerza se encuentra, así, más próximo a la añoranza y al anhelo de Horkheimer que a la esperanza de Bloch, tal como lo puso de manifiesto en el capítulo 9 de su obra *Desde la perplejidad*, titulado, con resonancia spinoziana, "Un colofón teológico-político". La apertura a la Trascendencia no trata tanto de heredar secularmente sus promesas cuanto de mantener en vilo la pregunta por la justicia y la razón de las víctimas, impidiendo al pensamiento trivializarse en la ratificación del *statu quo*, que es por lo que Horkheimer se resistía a abandonar todo pensamiento teológico, en cuanto éste expresa la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no sea la última palabra. Y aunque, a la vista del mal, a Horkheimer se le hacía imposible creer en la existencia de Dios, tampoco quería alimentar el señuelo de un sustituto inmanente y por eso prefería postular un momento de radical alteridad que impidiera al pensamiento embotarse en lo dado. Pregunta por la Trascendencia trocada para él en nostalgia, "nostalgia por lo totalmente Otro", sin la que la política degenera en mero asunto de negocios, por refinado que éste sea[40].

Y es esa tensión, por la que no quiere dejar de plantear la cuestión de la esperanza, por más que desconfíe de cualquier visión, trascendente o intramundana, que aspire a colmarla, la que llevaba a Muguerza a insistir en que, sea lo que fuere lo que podamos esperar, la ética se aferra a un obstinado *eppur si debe*. Volvámonos, pues, hacia las razones que pueden apuntalar la ética, a fin de calibrar los argumentos, ya que no de una razón esperanzada, de la esperanza en la razón.

5.

Por seguir sólo uno de los hilos presentes en *Desde la perplejidad* y otros trabajos ulteriores, nos referiremos a la tensión entre universalidad y autonomía en los principios morales, heredada de los planteamientos kantianos por la reflexión filosófica posterior. La cuestión se ha hecho más virulenta en nuestra época al resquebrajarse el monoteísmo valorativo, así como las bases teóricas de una filosofía trascendental que pretendiera asegurar la concordancia de individuos y culturas diferentes, aunque cada vez más interconectados, de modo que, pese a los esfuerzos uniformizadores, las diferencias tienen ocasión de mostrar agudamente sus aristas. Y ha sido al intento de resolver esos problemas teóricos y sociales insoslayables, al que han dedicado su esfuerzo las éticas discursivas. Muguerza quiere recoger buena parte de sus planteamientos y el ímpetu emancipatorio que en ellas anima, sin verse obligado por ello a compartir todos los puntos de vista de Apel o de Habermas. Por limitarnos ahora a éste, su intento básico, desde un punto de vista ético, ha sido sintetizado por Thomas McCarthy, al decir que Habermas trata de trasponer dialógicamente el imperativo ca-

[40] Horkheimer, M., "La nostalgia por lo totalmente Otro", en *Anhelo de justicia, teoría crítica, religión*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2000.

tegórico kantiano, de modo que, "más que atribuir como válida a todos los demás cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad"[41]. Pero Muguerza rechaza los ribetes cognoscitivistas de la ética habermasiana y el supuesto de que la discusión acerca de la corrección de las normas que hayan de regirnos tenga necesariamente que desembocar en un consenso entre todos los afectados. Pues la inevitable presuposición —que toda argumentación encierra— de poder llegar a entender al otro no implica que hayamos de llegar a un entendimiento con él, pudiendo el diálogo desembocar asimismo en un pacto o compromiso, que canalizaría la violencia sin reducir puntos de vista irrecusablemente plurales.

De acuerdo con ello, más que en la primera de las formulaciones del imperativo categórico kantiano —la que se podría denominar imperativo de la universalizabilidad, que es la que han tratado ante todo de trasponer dialógicamente las éticas discursivas—, Javier Muguerza ha puesto el énfasis en la segunda de esas formulaciones. Aquélla que, aun siendo menos formal que la primera, puesto que ofrece un cierto contenido (el de los hombres como fines en sí), todavía no nos dice, sin embargo, cómo hemos de obrar, sino más bien tan sólo cómo no hemos de obrar, a saber, tratando al otro como un simple medio para nuestros intereses en el olvido de que todo ser humano es al mismo tiempo un fin en sí. Formulación a la que Muguerza propone denominar *imperativo de la disidencia*, porque, sin necesidad de rechazar la transcripción política de esa prescripción ética, esto es, la regla de las mayorías como procedimiento de decisión política, impediría que cualquier mayoría, por abrumadora que fuere, pudiera alzarse por encima de la conciencia de cada cual. Ese imperativo no legitima, pues, a un individuo —golpista o terrorista— para imponer sus propios puntos de vista a una colectividad, pero sí para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que vaya en contra de sus principios, los cuales no pueden ser sometidos a referéndum[42].

Con una visión más positiva de la libertad negativa y más negativa de la libertad positiva que la que Habermas mantiene, la crítica de Muguerza insiste en que, si bien de acuerdo con el giro lingüístico de la filosofía, el trayecto de la ética contemporánea podría dejarse definir como el que va de la conciencia al discurso, quizá tal viaje sea un viaje de ida y vuelta, pues, por múltiplemente condicionada que se encuentre, la

[41] McCarthy, Th., *La teoría crítica de J. Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1987. Esa versión de su ética ha sido aceptada por el propio Habermas: Habermas, J., "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. Gª. Cotarelo, Barcelona, Península, pp. 57-134, especialmente p. 88. La discusión más amplia de Muguerza con Habermas en Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, o. c., cap. 7, pp. 256-376; sin embargo, como veremos, esa discusión y esa distancia se acentúan con posterioridad.

[42] Muguerza, J., "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)", en *Sistema*, n. 70 (1986), pp. 27-40. (Se encuentra recogido Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 283-307). Cf. asimismo "El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)", en *Doxa*, n. 15-16 (1994), pp. 535-559. El tema de la obediencia al Derecho generó en nuestro panorama filosófico una amplia polémica. Me ocupé del mismo en Gómez, C., "Disidencia ética y desobediencia civil", en *Éndoxa*, n. 10 (1998), pp. 387-409.

conciencia es instancia irreductible de la ética. Las decisiones de la vida moral, por solidarias que fueren, han de ser tomadas por cada cual desde el fuero insobornable de su conciencia individual[43]. Así, además de *la condición humana* o "humanidad" —en cuanto categoría moral— como límite superior, la ética encontraría su límite inferior en los *individuos*, únicos protagonistas de la moral.

Individualismo ético —no ontológico ni metodológico— que posibilitaría una fundamentación disensual de los derechos humanos, como la que Muguerza ha tratado de mantener en *La alternativa del disenso* y otros trabajos[44], según la cual, un individuo no ha de esperar a un posible consenso, ni siquiera a un acuerdo constitucional (al estilo del resaltado por Rawls en *El liberalismo político*) para afirmar su derecho a ser sujeto de derechos, "sino que ha de ser él mismo quien se lo tome al afirmarse como hombre [...]. ¿Y cómo sería posible negar la condición humana a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?"[45].

La discusión de algunos aspectos relacionados con la disidencia ética, a la que más arriba nos referíamos, puede mostrar bien ciertas diferencias con Rawls o Habermas. Para Rawls[46], la desobediencia civil legítima es un dispositivo que tiende a hacer al régimen constitucional más firmemente justo, por lo que la mejor forma de entenderla en una sociedad democrática "es como una apelación a los principios de justicia, a las condiciones fundamentales de la cooperación social voluntaria entre hombres libres, las cuales a los ojos de la comunidad en su conjunto se expresan en la constitución y guían su interpretación"[47]. Y por eso insistía en que, aunque el desobediente civil puede estar inspirado por principios religiosos o morales de muy diverso tipo, es mejor que apele a ese sentido de los principios constitucionales[48]. Sin dejar de aceptar lo anterior, Muguerza prefiere acentuar, no obstante, el hecho de que los textos legales, constitución incluida, son hechura humana, fenómenos históricos, históricamente revisables: los acuerdos que un día pueden alcanzarse, tal vez, al cabo de un cierto tiempo, ya no se den, y, por tanto, tampoco los principios constitucionales han de considerarse inamovibles. El disidente no habría de verse obligado, pues, a apelar necesariamente a esos principios, sino que puede hacerlo también a otros que crea, en

[43] Muguerza, J., "De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?", en Gimbernat, J. A. (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 63-110; cf. asimismo: "Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo", en *Daimon*, n. 33 (2004), pp. 135-155. Sobre el tema de la conciencia, cf.: Gómez, C., "Conciencia moral", en Cortina, A., (ed.), *Diez palabras clave en Ética*, Estella, EVD, 1994, pp. 17-70, y "Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)", en *Isegoría*, n. 36 (2007), pp. 167-196.

[44] Muguerza, J., "La alternativa del disenso", en Peces-Barba, G. (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 19-56. (Se encuentra recogido en Peterson, G. B. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, 1987, Cambridge).

[45] Muguerza, J., "La alternativa del disenso", o. c., p. 50.

[46] Sobre Rawls, cf. Muguerza, J., "Entre el liberalismo y el libertarismo. (Reflexiones desde la ética)", en *Desde la perplejidad*, o. c., cap. V. Más recientemente en "Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo", en Gómez, C. y Muguerza, J., (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 510-549.

[47] Rawls, J., "La justificación de la desobediencia civil", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90-101, cit. 95-96.

[48] Rawls, J., *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, especialmente pp. 282 y ss.

conciencia, merecen ser escuchados. Qué duda cabe que la apelación a esas concepciones hace más difícil el "solapamiento" entre las visiones particulares del Bien, de grupos o individuos, para lograr normas universales de justicia que han de regirnos a todos. Pero también pudiera suceder que lo que en un determinado momento se consideran visiones particularistas a excluir de las normas públicas, acaben expresando un potencial universal mayor que el de esas normas que pretendían excluirlas. Por eso, Muguerza, inspirándose en von Iehring, insiste en la lucha por los derechos, que, en rigor, y hasta que no hayan logrado positivación jurídica, no son sino exigencias morales: "Lejos de fiarlo todo a las instituciones —incluidas las instituciones de la democracia liberal—, los individuos y los grupos de individuos han tenido que enfrentarse a ellas en demasiadas ocasiones, haciendo suyo ese ideal que Rudolf von Ihering llamó expresivamente *La lucha por el Derecho*"[49]. Lucha que se ha materializado en las denominadas generaciones de derechos humanos, y ante todo en los derechos *liberales* y los derechos *sociales*, no siempre fácilmente armonizables, pero que en la propuesta libertaria de J. Muguerza podrían equilibrarse, al entender "el libertarismo como 'una crítica *socialista* del liberalismo' y "una crítica *liberal* del socialismo"[50]. Lucha, en fin, en la que quizá el disidente no logre ser escuchado y haya de sufrir, además del castigo previsto por la ley, la incomprensión de sus conciudadanos y quién sabe si la de una indefinida posteridad, cuyas razones él ya no podrá oír. Razones que, a veces, le podrían haber hecho cambiar de opinión, ya que no está excluido que el disidente se equivoque. Como Habermas expresó en su día, "los locos de hoy no siempre son los héroes de mañana"[51]. Mas tampoco habría que olvidar que, en muchas ocasiones, el mañana ha sabido recoger las pretensiones "locas", excluidas hoy por los sensatos de turno.

El individualismo ético permitiría así también corregir los excesos comunitaristas de los que piensan que estamos últimamente referidos al medio social o étnico que nos haya tocado en suerte vivir, por cuanto, sin olvidar los peligros de abstracción del proclamado universalismo ético, la atención o el enraizamiento en el contexto no tiene por qué atarnos a él. De ahí, en fin, que en la tensión entre universalidad y autonomía, de la que comenzamos hablando, sea *la autonomía la que alcanza el primado*, mientras que la universalidad, más que un punto de partida, que idealiza nuestra realidad, sería la realización, si es que alguna vez se realiza, de un ideal[52]. Un ideal a conseguir a través de diversas mediaciones o peldaños, tal como el propio Muguerza lo defendía en "Los peldaños del cosmopolitismo" y, más tarde, en *El puesto del hombre en la*

[49] Muguerza, J., "Razonabilidad", cit., p. 135; cf. también: "La lucha por los derechos. (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal)", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 15 (2002), pp. 43-60.

[50] Muguerza, J., "Ética pública derechos humanos y cosmopolitismo", en Gómez, C. y Muguerza, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., p. 521.

[51] Habermas, J., "La desobediencia civil", en *Leviatán*, n. 14 (1983), pp. 99-111, cit. p. 105.

[52] Muguerza, J., "Primado de la autonomía. (¿Quiénes trazan las lindes del "coto vedado"?)", en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 133-154. (Recogido, junto a "La alternativa del disenso", en Muguerza, J., *Ética, disenso y derechos humanos*, Madrid, Argés, 1998).

cosmópolis[53]. Un cosmopolitismo que, con terminología tomada de Miguel Giusti[54], no puede carecer ni de alas ni de raíces, pues si

> No hay un cosmopolitismo sin 'ala' (las alas que nos permiten sobrevolar los particularismos e instalarnos en una dimensión universal), tampoco hay un cosmopolitismo sin 'raíces' (las raíces que nos permitan dar arraigo en el aquí y el ahora de una comunidad, y por lo pronto una comunidad nacional, a la individualidad que somos y que nos constituye). […] De modo que ser cosmopolita es saber levantar el vuelo, pero sin renunciar a las raíces. Y es estar enraizado, pero sin dejarnos por ello recortar las alas. Que es la única manera en que los seres humanos, y no tan sólo sus derechos, podrán llegar a ser verdaderamente humanos, esto es, tales que nada humano les sea ajeno[55].

6.

Mas, por interesante que la propuesta sea, como yo creo que lo es, hemos de preguntarnos por el fundamento que puede encontrar el imperativo de la disidencia, sobre el que reposa la argumentación. De los tres campos señalados por Habermas como decisivos para la ética —los de *delimitación*, *fundamentación y aplicación*— no me cabe duda de que el de la fundamentación ha sido y sigue siendo el de más honda preocupación para Javier Muguerza, aunque dista mucho, no ya de exhibirlo, sino incluso de mostrarlo así. Quizá ello se deba a que la intensidad de la preocupación no corre paralela con la fecundidad del resultado, pues en tal problemática, según el propio Muguerza, no podemos ir muy lejos. Como en alguna ocasión ha reconocido, no sin un cierto desaliento:

> En Ética, qué le vamos a hacer, no es fácil prescindir de las cuestiones fundamentales, aunque —dado que todavía es más difícil responderlas que pasarlas por alto— tal vez sea aconsejable no insistir demasiado en ellas. En cualquier caso, no tengo inconveniente en responder que el único fundamento que encuentro para respetar tales límites, representados por la condición humana y la conciencia individual, es la afirmación kantiana de que 'el hombre existe como un fin en sí mismo y no tan sólo como un medio'. Pero reconozco también, muy a mi pesar, que semejante fundamentación no va en rigor muy lejos. Cuando Kant afirmaba tal cosa, se hallaba sin duda convencido de estar expresando un aserto racionalmente indubitable y no sencillamente abandonándose a lo que hoy se tendría por la expresión de un prejuicio ilustrado o una *fable convenue* del Siglo de las Luces. O, como alguna vez también se ha dicho, 'una superstición humanitaria'. Mas, por lo que a mí hace, no veo manera de prescindir de esa superstición —que habría que elevar a principio ético— si deseamos seguir tomándonos a la Ética en serio[56].

---

[53] Muguerza, J., "Los peldaños del cosmopolitismo", en Rodríguez Aramayo, R., Muguerza, J., y Roldán, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua *de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 347-374; *El puesto del hombre en la cosmópolis*, Madrid, UNED, 2000.

[54] Giusti, M., *Alas y raíces. (Ensayos sobre ética y modernidad)*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1999.

[55] Muguerza, J., "Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo", en Gómez, C. y Muguerza, J., (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 541-542.

[56] Muguerza, J., "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia", en Gómez, C., *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, o. c., pp. 283-307, cit. pp. 299-300.

Alguna vez he indicado[57] la proximidad de esta posición a la mantenida por Kolakowski en su libro *Si Dios no existe...* o, al menos, a ciertos tramos de la argumentación ahí sostenida. Al tratar de revalidar la célebre sentencia de Dostoievski "si Dios no existe, todo está permitido", Kolakowski sostiene que las creencias morales, al no ser contrastables ni refutables de la misma manera que las creencias empíricas, también se adquieren de distinta manera: "No asentimos a esas creencias morales admitiendo: 'eso es verdad', sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas"[58]. Ahora bien, la culpa es la ansiedad que sigue a la transgresión, no de una ley, sino de un tabú, y el tabú reside en el reino de lo sagrado. Y aunque nuestra cultura se esfuerza por ser una cultura sin tabúes, ese empeño es tan absurdo como hablar de un "círculo cuadrado".

Comentando el libro de Kolakowski, Muguerza, pese a reconocer en él una visión a un tiempo serena y sombría de los destinos de la humanidad, encuentra el principal escollo en que el fantasma de heteronomía "se cierne sobre la inextricable ligazón que Kolakowski pretende establecer entre moralidad y religión"[59]. No obstante, y aunque la visión del mundo de Muguerza se encuentra, según nos dice, "más o menos vagamente emparentada con la cosmovisión científico-técnica imperante en nuestros días", para él, "la adhesión simultánea a los presupuestos teóricos de una cosmovisión teocéntrica y al principio de autonomía moral del antropocentrismo ético no sería de necesidad lógicamente contradictoria"[60]. Sea de ello lo que fuere, el caso es que las "frecuentes vacilaciones" de las que nos hablaba en el prólogo de *La razón sin esperanza* parecen haberse despejado en algunos puntos al menos. Si entonces no descartó la posibilidad de tender puentes entre el "es" y el "debe", enfrentándose a la "dogmática postulación" que la filosofía analítica había heredado del positivismo respecto al "insalvable abismo entre hechos y valores", ahora parece hallarse convencido de la imposibilidad de tal hazaña. Pero ello no le ha encaminado hacia ningún género de positivismo, que relega las valoraciones morales a un ámbito simplemente irracional, aun cuando las razones que cree encontrar para sustentarlas sean tan débiles como para calificarlas de "fábulas, prejuicios y supersticiones", por humanitarias que fueren. Lo cual, desde luego, y aun dentro de una orientación de conjunto diferente, no deja de encontrarse emparentado con los tabúes de los que hablaba Kolakowski.

Antes que él, fue Freud, sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, el que aproximó decididamente tabúes y normas morales, hasta el punto de afirmar que "el tabú constituye, probablemente, la forma más primitiva de conciencia moral"[61]. Pero si Muguerza se aparta del lazo anudado por Kolakowski entre moralidad y religión,

[57] Gómez, C., "Ética y religión", en Gómez, C., y Muguerza, J. (eds.), *La aventura de la moralidad*, o. c., pp. 278-329, cit. pp. 293 y ss.

[58] Kolakowski, L., *Si Dios no existe...*, trad. de M. Sansigre, Madrid, Tecnos, 1985, p. 193. Para Kolakowski eso no quiere decir que no pueda haber, mejor o peor fundada, una ética secular. Realicé una presentación de los diversos campos de interés de Kolakowski en Gómez, C., "L. Kolakowski: La importancia de seguir pensando lo irresoluble", en *Isegoría*, n. 41 (2009), pp. 311-321.

[59] Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, o c., p. 450.

[60] *Ib.*, pp. 550-551.

[61] Freud, S., *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., vol. II, p. 791. Me ocupé de la crítica psicoanalítica de la ética en Gómez, C., *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1998. Más recientemente, y dentro de un examen de conjunto

su simpatía no suele ser mayor para con los planteamientos psicoanalíticos. Adonde se endereza, en fin, toda esa discusión, es a subrayar el irreductible componente de decisión que la vida moral comporta. Ni simple elección arbitraria, ni resultado de un razonamiento últimamente fundamentador, Muguerza no quiere hacer depender esa vida moral de demostraciones inapelables ni de consensos últimos, pues tanto las unas como los otros privarían al sujeto moral del riesgo que sus decisiones morales —las cuales, desde luego, deben ir acompañadas de buenas razones, por más que no sean razones concluyentes— comportan. Tal como Wellmer sostuvo en *Ética y diálogo.*

> el destino de la moral y de la razón no está inexorablemente ligado al absolutismo de los acuerdos definitivos o de las fundamentaciones últimas [...]. Lo cual no significa que vayamos a alejarnos de la razón, sino que haremos que ésta se despoje de una falsa concepción de sí misma[62].

Y, sea lo que fuere del propio Wellmer, el caso es que la ética de Javier Muguerza retoma así un tinte existencialista —más próximo, desde luego, al *pathos* de Kierkegaard o de Sartre que al de Heidegger— por el que se destaca el valor que la elección comporta en la constitución del sujeto moral, aun cuando, al tiempo, no se deja de reconocer que la perplejidad puede acarrear una irresolución, de la que quizá sólo quepa salir de manera un tanto inconsecuente[63].

7.

Si, tras nuestro recorrido por algunas de las posiciones éticas de Javier Muguerza, echamos la vista atrás, procurando distinguir determinados perfiles en el camino que va desde la crítica de la razón sin esperanza a la proclamada esperanza en la razón, el trayecto podría quizá dejarse definir como el que va *de la analítica al existencialismo pasando por Frankfurt* —por ver si se encontraba allí la razón perdida—[64]. Un existencialismo tal vez presente, como actitud de fondo, desde el inicio —recuérdense sus querencias unamunianas— y, en cualquier caso, mediado por el giro lingüístico y una fuerte atención a las ciencias sociales y a las cuestiones políticas y jurídicas[65]. Si a ello se agrega que, en los preparativos del viaje, las alforjas se llenaron de una buena dosis de filosofía de la ciencia y una sólida formación en lógica (a su tesis doctoral sobre Frege y su libro sobre las revoluciones científicas, ya citados, pueden agregarse diversas traducciones, como la del estudio del matrimonio Kneale sobre *El desarrollo de*

---

de la obra de Freud, en Gómez, C., *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica Internacional, 2002 (2ª ed. 2009).

[62] Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, trad. de F. Morales, prólogo de M. P. Lara, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 39-41.

[63] Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, o. c., p. 662.

[64] Muguerza, J., "¿Se encuentra en Frankfurt la razón perdida?", en *Desde la perplejidad*, o. c., pp. 628 y ss.

[65] Resulta curioso, sin embargo, que de las tres grandes corrientes iniciales de la filosofía del siglo XX (la analítica, el marxismo y el existencialismo), Javier Muguerza haya considerado más las dos primeras que la última, la cual sin embargo le otorga, a mi modo de ver, su talante de fondo. Quizá se deba a que "de lo más íntimo no se habla".

la lógica o los ensayos de Russell sobre lógica y conocimiento[66]), además de un buen puñado de inquietudes políticas y preocupaciones patrias —por disidente que ese patriotismo fuere—, no es de extrañar lo complejo que el viaje había de resultar. Un viaje lleno de peripecias, ramales que se entrecruzan, apeaderos ocasionales, visitas esporádicas o estancias más prolongadas, caminos rehechos y otros sólo apuntados, que envuelven la línea principal dentro de una tupida red.

Otros podrán detectar en el itinerario aquí esbozado distintos pliegues en un paisaje, del que yo he querido subrayar sólo unos rasgos, entre los que creo merece destacarse la fragilidad de esa esperanza de la que se habla, tanto al menos como la de la razón en que se espera[67]. Pero de ello quizá no haya que culpar a Javier Muguerza, que, en ningún caso, querría transmutar dicha esperanza en ese sucedáneo racionalista, cuya seguridad sólo se ofrece al engañoso costo de magnificar el poder de una razón tan irrenunciable como limitada y quebradiza. Pese a todo, en la apreciación de Fernando Vallespín, "resulta curioso que una indagación sobre los límites y la fragilidad de la razón acabe provocando en el lector tan intensa terapia de optimismo ilustrado"[68]. Quizá ello se deba a que en Javier Muguerza las perplejidades coexisten, según él mismo reconoce, con obstinadas convicciones, que le hacen argumentar, como en alguna ocasión ha observado Elías Díaz, *desde la más firme perplejidad.* Precisamente así, "perplejidades y obstinaciones", se titula el último capítulo de su obra de 1990, pero ya en el prólogo a la 2ª ed. de *La razón sin esperanza* reconocía que, aunque "las lanzas de la moderna racionalidad no pasen muchas veces de ser frágiles cañas", ello no impedía creer en que "aún cabe romper alguna que otra en pro de la razón", de manera similar a como la fragilidad de la esperanza no "tiene por qué equivaler al abandono a la desesperación, si bien quizá sea inevitable el acompañamiento de la melancolía". Una reproducción de la *Melancolía* de Lucas Cranach será la que figure, en efecto, en la portada de *Desde la perplejidad*.

Por mi parte, no soy propenso a dejarme engatusar por ese sentimiento, cuando alguna vez me ronda —sin por eso, creo, dejar de ser sensible al dolor y los límites de la existencia humana—, quizá por seguir el consejo del *Quijote*, el cual, aunque acabará muriendo por su causa, nos previene contra él, al advertir los beneficios que el desterrarlo conlleva:

> Y vuestra merced créame y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortés, atrevido, tierno, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos[69].

[66] Kneale, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, trad. de J. Muguerza, Madrid, Tecnos, 1980; Russell, B., *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950)*, trad. de J. Muguerza, Madrid, Taurus, 1966.

[67] Una breve exposición de conjunto se encuentra en Bonete, E., "El itinerario filosófico de J. Muguerza", en Garrido, M. y otros, *El legado filosófico español e hispanoamericanodel siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 777-783.

[68] Vallespín, F., "Una terapia de optimismo ilustrado", en *Revista de Occidente*, n. 120 (1991), pp. 148-156.

[69] Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Madrid, Santillana, 2004, p. 511.

Dejando ahora aparte, pues, la melancolía[70], podríamos preguntarnos si la preferencia de Muguerza por el término perplejidad, frente a otros tan acreditados en la tradición —de Aristóteles a Kant o Wittgenstein— como el de admiración no tendría bastante que ver con una cosmovisión en donde el subrayar los límites de la razón no forma parte de los *preambula fidei*, no es la antesala donde ensayar el salto a una creencia y a una confianza de base, que, por indemostrable que fuera —lo que, obviamente, no equivale a decir que fuera irracional— acerca más a un temple religioso, en cuyos aledaños Muguerza prefiere permanecer, sin desdeñar, como hemos visto, muchas de las preguntas que de ese ámbito dimanan, mas sin pisar tierra de promisión alguna[71].

A no ser que la religión de la que se tratara fuese tan peculiar como la de los increyentes por él propuesta en "La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti)teodicea"[72]. Una increencia que no quiere ser simplemente intercambiable con el agnosticismo, pues lo que aquí está en juego no es tanto un asunto de conocimiento cuanto de confianza. Y es esa confianza —Wittgenstein aludía a ella, en la que consideraba una de sus experiencias éticas fundamentales, como la experiencia de sentirse seguro pase lo que pase— la que, en su lectura de la realidad, y por entrecortada y discontinua que la línea divisoria entre creyentes e increyentes se hiciera, Muguerza prefiere vedarse.

Es ello, entre otras cuestiones, lo que le lleva a distanciarse de la "fe racional" kantiana y del humanismo ético, que, por otra parte, confiesa, es una de las cuestiones que más perplejidades le suscita. Y así, más perplejo que asombrado, más próximo al humanitarismo que al humanismo, la religión del increyente cumpliría en él de nuevo un papel ético, el de cimentar la solidaridad no sólo con el prójimo o cercano, sino también con el ajeno y el extraño —tanto espacial cuanto temporalmente—. De este

[70] Con todo, y pese a algunas discrepancias de fondo, puede verse el bello texto con el que Muguerza prologa el libro de Gurméndez, C., *La melancolía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994. En mi estudio sobre Freud de 2002 dediqué amplia atención a su ensayo *Duelo y melancolía*. Antonio Fernández Gallardo leyó en junio de 2013, en la UNED, su Trabajo de Fin de Máster, que tuve la oportunidad de dirigir y que creo es de interés consultar.

[71] Además de por otros, creo que esta línea interpretativa está justificada en textos como el siguiente: "La *perplejidad* viene a ser aquella actitud filosófica (la única a mi humilde entender) que nos autoriza a equidistar del *escepticismo* y el *dogmatismo* ante cuestiones tales como, por ejemplo, la de la 'verdad' de nuestros juicios o la 'justicia' de nuestras acciones […]. Y —en cuanto intento de equidistar de esas 'dos formas de intolerancia' que son el escepticismo y el dogmatismo (así las ha llamado el filósofo mexicano Luis Villoro)— la *equidistancia* de la perplejidad no es *neutralidad* ('*ni* lo uno *ni* lo otro'), cosa imposible en este caso, puesto que o buscamos la verdad y la justicia o renunciamos a esa búsqueda, sino tendría bastante más que ver con esa vieja conocida nuestra que era la *alterutralidad* unamuniana ('lo uno *y* lo otro', esto es, el anhelo de absoluto y, simultáneamente, la conciencia de la imposibilidad de alcanzarlo), 'alterutralidad' en la que se ha podido ver un síntoma de la tragedia de la condición humana tras lo que se conoce como 'la muerte de Dios' con la Modernidad. A saber, la desaparición en nuestro horizonte cultural del Dios 'garante de la Verdad y la Justicia' y con ello *el eclipse de los absolutos*". Cf.: Muguerza, J., "Una mirada atrás y otra adelante. (Respuesta a Francisco Vázquez)", o. c., p. 114.

[72] Muguerza, J., "La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea", en Fraijó, M. y Masiá, J. (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 185-213. En este caso la inspiración es claramente Rousseau y su *Profesión de fe del vicario saboyano*, de nuevo invirtiendo, en varios sentidos, el texto clásico.

modo, si un teólogo como Dietrich Bonhoeffer, en las cartas que escribió desde la prisión, dejó dicho, poco antes de ser ahorcado por haber colaborado en el atentado contra Hitler de 1944, que el hombre no puede recurrir a Dios para suplir su ignorancia, de forma que "hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*", como si Dios no existiera —"y esto es precisamente lo que reconocemos… ¡ante Dios! […]. ¡Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios!"—, Muguerza recoge la fórmula, invirtiéndola, y propone vivir la solidaridad humana *ut si Deus daretur*. Pues

> La solidaridad acaso vaya más allá de la simple virtud ética de la justicia y necesite de una fuerza de motivación religiosa, que nos haga vivir nuestra común humanidad como una comunión y no sólo como comunidad y a la que el individuo, desde la soledad de su conciencia y aun sumido en la insuperable incertidumbre que deriva de su increencia, responda con su acción como si hubiera Dios, *ut si Deus daretur*[73].

* * *

En el comentario ya citado que hice a *Desde la perplejidad* insinué que uno de los aspectos menos expresamente tematizados en la obra de Javier Muguerza es el mundo de los afectos, importante, sin embargo, a mi modo de ver, para la caracterización del sujeto moral. Quizá ello se deba a una resonancia kantiana o a un tic residual de la filosofía analítica, vaya usted a saber. Pero, tematizado o no, y más contenido que expresado, de lo que no cabe duda es de que ese mundo atraviesa poderosamente la obra de Javier Muguerza, como el pasaje que acabamos de traer a colación —entre tantos otros que podrían aducirse— sobradamente muestra. No en vano se ha puesto de relieve más de una vez "la capacidad de estimulador *cordial* de Muguerza", tal como reconocía Fernando Savater en el comentario que hizo a *Desde la perplejidad*: al leerlo, "recordé el elogio que un crítico inglés tributó a santa Teresa: 'Cuando se tiene su libro en las manos, siempre se siente la *compañía* de alguien real'"[74].

En diálogo con muchos de los problemas cardinales de nuestro tiempo, tal diálogo no sólo se establece con sus versiones europeas y estadounidenses, sino asimismo con las propuestas en España y otros países latinoamericanos, según lo muestra su interés por las obras de José Gaos, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros[75], o la empresa de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* —dirigida por Manuel Reyes Mate, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Miguel Ángel

[73] Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión*, trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 209-210; Muguerza, J., "La profesión de fe del increyente", o. c., pp. 212-213. Javier Muguerza ha vuelto a temas relacionados con la Filosofía de la Religión en sus contribuciones al *XXIII Foro sobre el hecho Religioso*, presidido por Caffarena —y hasta su fallecimiento en 1997, también por José Luis Aranguren, que daba puntual cuenta del mismo en las páginas del diario *El País*— y celebrado en Madrid (Muguerza, J., y Estrada, J. A., *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Madrid, Fe y Secularidad, 2000, pp. 7-37), y al XXVII encuentro del mismo Foro, en el que debatió con Adela Cortina y conmigo mismo a propósito de las "Relaciones entre Ética y religión" (Gómez, C., "Ética y religión", o. c.).

[74] Savater, F., en *El País*, 23 de septiembre de 1990.

[75] Como botón de muestra, cf. Muguerza, J., "Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico", en Velasco, A. (ed.), *Vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2009, pp. 287-320.

Quintanilla— y de la que ha sido uno de sus principales promotores. A lo que es preciso agregar las diversas "fundaciones" académicas y universitarias que ayudó a poner en marcha, las revistas en las que ha colaborado y dirigido (*Isegoría*, especialmente) o el apoyo a la consolidación institucional del *Feminismo filosófico* y otras materias. Así, de diverso pero persistente modo, la andadura filosófica de Javier Muguerza testimonia la vitalidad de la discusión filosófica y ética en nuestro país, que en muy buena medida él ayudó a fraguar y consolidar.

Recibido: 2 diciembre de 2014
Aceptado: 12 de marzo de 2016

Ninot de J. D. García Bacca en Valencia
Autor del ninot: Alberto Ferrer
Fecha de la quema en la Falla: 2012

NOTAS

Teresa de Ávila: un itinerario místico

JULIETA LIZAOLA
Universidad Nacional Autónoma de Mexico

> Aunque parezca imposible, existe un medio entre la vida y la muerte; que hay un reino más allá de esta vida inmediata, otra vida en este mundo en que se gusta la realidad más recóndita de las cosas[1].
>
> María Zambrano

1.

La vía mística de Teresa de Ávila fue un proceso desarrollado a lo largo de su vida. En este recorrido hubo elementos fundamentales que las siguientes líneas desean comprehender: tanto lo que el alma de la mística nos muestra en su escritura como lo que expresa con su propia experiencia dando lugar a la construcción subjetiva de Teresa de Jesús; quien se alimenta de la absoluta integridad y honradez con que se trató a sí misma —con esa honra cuestionada a sus antepasados judíos por no ser de sangre limpia[2]—, a la profunda intimidad que alcanzó consigo y a la fe insondable con la que vivió su religiosidad católica. Ambas cuestiones, su honestidad ontológica y su esperanza en Cristo, fueron su sustento espiritual y la vía para alcanzar la unión mística con Dios.

Para realizar nuestro propósito, advertimos que es necesario entrelazar su trayectoria vital con una serie de puntos que este recorrido contiene: el alma; la conversión; el recogimiento; locuciones, visiones, presencias, arrobos; la escritura femenina en una atmosfera inquisitorial; acusaciones de alumbrada; rechazo a la vida conventual en La Encarnación; reformas a los carmelitas y fundación de nuevos conventos; *Las moradas*, *El castillo interior*; el amor, fundamento de la doctrina espiritual; el matrimonio espiritual.

Lo primero que observamos al aproximarnos a su vida y obra es que Teresa de Ávila mantuvo una relación específica con su corporeidad[3]: una fragilidad física que

---

[1] Zambrano, M., " De la noche oscura a la más clara mística", en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 192

[2] Castro, A., *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. El autor advierte que no fue cuestión menor en el siglo XVI provenir de una familia conversa. En la Castilla de ese siglo era algo con total vigencia para el reconocimiento y aceptación social. Por lo que considera que este punto biográfico de Teresa de Ávila estará presente en sus afanes de vida

[3] El cuerpo místico de Sta. Teresa, es decir, el cuerpo dentro de su vía mística, es una tesis desarrollada en el libro: Yébenes, Z., *El cuerpo místico: una interpretación desde las Moradas de Teresa de Ávila*, México, Ed. Jitanjafora, 2006.

la mantenía por períodos fija a sus necesidades y limitaciones. Relación que fue tomando relieve a través de la enfermedad y el dolor. Los sufrimientos propios de la debilidad, la delgadez, la fiebre, los colapsos, y en algún período su cuerpo tullido fueron el marco inicial de su vida adulta. El cuerpo enfermo que no le permitió olvidar que de él depende todo, que la enfermedad y la muerte lo rodean permanentemente. "Somos también cuerpo" dirá con plena intención. Y fue precisamente en uno de sus períodos de crisis física cuando se aproximó a ciertas lecturas que marcarían su vida para siempre: *El Libro de las epístolas* de San Jerónimo, y *El Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna. El primer libro le lleva a considerar que las vanidades del mundo acaban brevemente y no merecen atención. El segundo le hace reflexionar sobre la importancia de dejar de lado el temor como impulso de sus acciones y que no sea éste el amor; descubrirá que otra vida, aquí en la tierra, se ofrece mediante la profunda modificación de sí misma, es decir, asumiendo en su profunda fe que Dios le ayudará a realizar esta transformación de sí en todo momento.

Huyendo de las cosas mundanas percibió que la búsqueda de Dios y su impulso amoroso no eran cosas opuestas, que podría amar y amar a Dios con todas sus fuerzas. Que el amor por Dios le conducía a realizar obras y acciones por amor. Vislumbró entonces la posibilidad de alcanzar a Dios y de mantener con él un diálogo silencioso, una comunicación verdadera, un discurso vivo y sentido. Fue encontrando la importancia suprema de la oración para permanecer en este vínculo divino, y adentrándose en la forma específica de la oración mental, meditativa, en silencio, no para los otros, como recitación, sino para sí: la oración le ofrecería ese espacio propio para emprender su acercamiento a Dios y los cuatro modos de regar el alma para acrecentarla. El proceso de oración le permite esperar, —y en este estado de espera, Francisco de Osuna proponía un vaciamiento de las cosas que ocupaban la mente, poniendo atención y desprendiéndose de todo para volar hacia Dios—. Teresa se persuade de que la oración es la vía vinculante con Dios, sin necesidad de nadie, de ningún clérigo. El alma y su centro —lugar del cristiano que busca a Dios— recogidos, dejando fuera el mundo, encerrados en persistente oración, realizarán la ascesis, ardua, exigente, que pide constancia y paciencia. La subjetividad mística de Teresa se va conformando, rechazando las banalidades y adentrándose en la oración, encarnando la experiencia abierta, extática y trascendente desde su más profundo centro, en el diálogo, en la plática, que se afanaba por realizar con Dios.

2.

En 1554 Teresa experimenta lo que llama su conversión. La muerte reciente de su padre y de algunos de sus hermanos, anteceden la celebraciones de cuaresma que ella refiere como el momento en que se encontró con "un Cristo llagado que me turbó de verle tal porque representaba bien lo que había pasado por nosotros. Estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios: paréceme le dije entonces no me iba a levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba"[4].

[4] De Jesús, T., V. 9. I.

Desde la sed de su propio centro, abandonada ya la vida trivial del Convento de la Encarnación, elige poner todo su ímpetu en una vida de perfección; sus años de dificultad para mantenerse en la oración le habían traído humildad y la comprensión de que no podía confiar tan sólo en sus capacidades, que era necesario esperar y persistir por Dios, aguardando por su fuerza divina. En 1560 formula un voto de perfección que pide evitar toda falta, aun la más pequeña, y hacer todo del mejor modo posible. En su caso, esto significaría fundar un monasterio donde se pudiera vivir según la regla del Carmelo, en clausura y silencio, en sencillez y obediencia, en pobreza y humildad, virtudes —a su entender— a seguir por un religioso católico y no la floja disciplina de La Encarnación.

Antes de poder fundar el nuevo monasterio de San José, estando en Toledo y teniendo a su cuidado a una dama de la nobleza, ocurre algo que será de enorme significación y trascendencia: empieza a escribir su *Libro de la Vida* en 1564. Lo que en este libro inicia será la confesión de su vida vislumbrada desde su transformación, desde su conversión. Con él comienza la trama de su escritura que estará íntimamente tejida con el paulatino descubrimiento de su doctrina mística. En él dará cuenta de cómo se va transformando a sí misma, de cómo se va ensanchando su alma, de cómo pasa de esta obligación impuesta por su confesor a sentir una necesidad por narrar y, a la vez, descubrirse como el sujeto narrado; ejercicio que conforma y constituye a la consciencia, la cual sólo se alcanza cuando logra ser expresada la intimidad. Aquí valdría la pena observar que la escritura fue el modo de expresión que le llevó a construir la conciencia de lo que buscaba, de lo que le era imprescindible y vital. Así es como considera María Zambrano la vía de San Juan de la Cruz; si no hubiera sido escritora, tal vez Santa Teresa no hubiera alcanzado su camino místico. Porque a través de la escritura logró elaborar una interpretación clarificada de lo que le ocurría. Un hacerse transparente para sí y para sus hermanas, donde la entrega a la vida del espíritu se le hacía inteligible a partir de la entrega amorosa.

En este caso, era el yo subjetivo de una mujer, una mujer que escribía y hacía lo imposible por ser la autora de sus decisiones, aunque eso no estuviera bien visto. Recordemos que esto en el siglo XVI era una cuestión de peligro, de confrontación con la realidad patriarcal establecida. Las mujeres, salvo una élite, no podían leer ni escribir, ni acceder a la intimidad de sus pensamientos ni sentimientos, es decir a la intimidad de sus experiencias. La escritura de Teresa, por lo mismo, va acompañada de la mirada de sus confesores, varones tutelares que estaban pendientes de lo que manifestaba y quienes a menudo llegaban a temer por la radicalidad de sus consideraciones. Ella vivía esto desde la claridad, lo cual le lleva a expresar: "veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes aunque sean de mujeres". Sabiendo lo poco que valían las consideraciones de las mujeres y lo mucho que servían para acusarlas de herejía, ella se erigió como un sujeto de experiencia siendo su escritura el espacio, el lugar, donde sus acciones y su doctrina se unían en la misma trama de su propio poder.

3.

Se sabía observada por ser mujer y poseer una intensa búsqueda propia. No sólo su condición femenina estaba en contra de lo que era y hacía sino, también, el no tener conocimientos de lenguas clásicas, ni ser versada en corrientes doctrinales y teológi-

cas, por provenir todo su saber de su propia experiencia vital. Ser mujer con propias intenciones en su siglo era un peligro real frente a la Inquisición fascinada perversamente por las mujeres. Esta fue una presencia continua al final de sus años en los que fue denunciada como alumbrada. No es de extrañar que necesitara buscar la aprobación de su doctrina en serios representantes de la espiritualidad de su época como Juan de Ávila, Fray Jerónimo Gracián, Francisco de Salcedo, Juan de la Cruz, entre otros.

Recordemos que en este siglo surgió la reforma luterana y la influencia de Erasmo —quien propiciaba otro tipo de reforma dentro de la Iglesia y enfatizaba el rechazo al derroche, al lujo, y privilegiaba la experiencia interior— y ambos sucesos debilitaban el carácter de la Iglesia como mediadora absoluta entre los fieles y Dios. Siglo donde visionarios y visionarias, beatos y beatas surgían y se multiplicaban; donde se sucedían búsquedas no institucionales del encuentro con lo sagrado; donde la decadencia moral de la Iglesia impulsaba a sus fieles a buscar fuera de ella el conocimiento y la unión con Dios; donde impulsaba al alma del creyente a forjar sus propios itinerarios, sus propias vías de purificación, de liberación, y finalmente de salvación. La Iglesia Católica abrió, con su autoritarismo y retroceso, los diferentes cauces para que los más urgidos de Dios, que ya no podían encontrarlo dentro de ella, lo persiguieran desesperada y apasionadamente, hasta el delirio. En España, las sendas de los hombres y mujeres deseosos de Dios que anhelaban la vinculación divina, transcurrían a través de la palabra escrita. A través de la escritura y su poética surgieron los estremecimientos del alma mística. Poemas, canciones, relatos, daban cuenta de visones, locuciones, imágenes de encuentros divinos, de caminos para que el alma del creyente cristiano no sucumbiera. Nacieron las Guías de la mística española para fortalecer al espíritu esperanzado y alcanzar su ascenso, vía la ascesis, a las cimas de la experiencia extática.

En la mira de la Inquisición estaban los recogidos y los alumbrados. Ambos insistían en la interioridad, en la iluminación divina y en un anti intelectualismo que ponía al amor por encima del entendimiento. Los recogidos fueron aceptados por la institución, no así los alumbrados: la razón era que los primeros si bien habían situado la experiencia mística antes que la escolástica no la rechazaban, los segundos impugnaban abiertamente el pensamiento racional escolástico. Los recogidos consideraban que las obras externas no salvaban pero eran medios para ir con Dios; para los alumbrados, además de no ayudar a la salvación, eran ataduras que habría que rechazar a favor de la pura interioridad. Para los recogidos mediante la experiencia personal uno podía lograr seguir a la iglesia. Para los alumbrados, quien fuera perfecto se encontraba libre de tener que seguirla. Así, el separarse de los teólogos y sus dogmas y buscar una vida religiosa interior y auténtica era una cuestión de sumo riesgo.

Observamos, también, que a lo largo del siglo se contrapusieron dos modos de conocimiento divino: los que confiaban en la transmisión escolástica, erudita, basada en la tradición aristotélica de la filosofía cristiana; y quienes confiaban en lo adquirido a través del propio recorrido espiritual, conocimiento interior basado en la presencia de la voluntad y la acción del recogimiento, que entendía la vida mística como un arte de amar sostenido por el conocimiento, propio de la humildad. El alma tenía que salir de sí, despojarse de sí misma, desprenderse, reducir los sentidos a las potencias superiores del alma y de éstas a su centro. Aquí, en el centro del alma, era que ésta y la esencia divina podían llegar a fundirse.

Sin embargo, todo lo que ocurría entre el alma y Dios debía ser escudriñado por los expertos, por los teólogos letrados, ya que siendo hombres habían podido optar por el estudio de la Ciencia de Dios. Santa Teresa tenía la seguridad de que "con los oídos corporales no se oyen sino entiéndense muy más claro que si se oyesen; y dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás. Porque cuando acá no queremos oír, podemos tapar los oídos, o advertir otra cosa, de manera que, aunque se oiga no se entiende. En esta plática que hace Dios al alma no hay remedio alguno, sino que, "aunque me pese me hacen escuchar"[5]. Para Teresa era importante clarificar que no eran voces del intelecto y, menos aún, demoniacas. En tanto al demonio le gusta mentir, no había duda de que esto no era obra suya; no cabía duda de que era Cristo el que le hablaba, el que se le mostraba. Las locuciones, tenía la certeza, de que sólo podían provenir de Dios: "Son unas palabras muy formadas"[6]. Cabe subrayar que si bien la Santa vivía este proceso de ahondamiento en su religiosidad, su fe y su propia búsqueda de Dios, no estaba exenta de la aprobación de sus confesores. Es de admirar que sin renunciar a su proceso místico pudiera mantener relaciones con las altas autoridades teológicas y hacerlos participes de sus locuciones, visiones y arrobos durante un largo período.

4.

¿De dónde se nutría y fortalecía su escritura mística? De una íntima necesidad de alcanzar conocimiento para vivir en conformidad con su búsqueda y amor por Dios y de externarlo a través de sus acciones: no tenía el menor sentido alcanzar más profundamente el conocimiento divino si no se acompañaba de la entrega a los demás. "El amor es el silencio más fino, el más tembloroso, el más insoportable"[7].

Sus visiones se centraban en la presencia de Dios en Cristo, en la corporalidad de éste, en su humanidad divina entregada al sufrimiento. El cuerpo escarnecido de Cristo fue algo que tuvo vívidamente presente. De hecho su profunda conversión, recordemos, se inicia y acompaña contemplando una imagen del cuerpo estragado del cadáver de Jesús, la empatía con su dolor y sus afrentas le hizo comprender cuánto había hecho por nosotros, la magnitud de su sacrificio. Fue su cuerpo maltratado y ofendido el que caló en su ánimo. El que la llevó al deseo insondable de entregar su vida a Dios y los demás: "En la mística teresiana lo corporal se revela insoslayable"[8]. Teresa de Jesús afirmaba: "querernos hacer ángeles estando en la tierra (…) es desatino".[9] Teresa, nos señala Américo Castro, "rechaza la abstracción, prefiere el amor divino inspirado en la humanidad de Cristo, fundado en elementos sensibles y expresado en símbolos y metáforas"[10].

Su espiritualidad, entonces, tiene una raíz corporal que no rechaza sino que, al contrario, conforma la posibilidad del alma amorosa y la anhelada unión divina. Elemento a

[5] *Ib.,* V. 25. I.

[6] *Ib.*

[7] Sabines, J., "Los amorosos", en *Poemas*, México, Ed. Era, 1982.

[8] Yébenes, Z., *El cuerpo místico: una interpretación desde Las Moradas de Teresa de Ávila*, México, Jitanjafora, 2006, p. 114

[9] De Jesús, T., V. 22.10.

[10] Castro, A., *Teresa la Santa y otros ensayos*, o. c., p. 60.

poner de relieve viniendo de una católica, cuya tradición ha menospreciado al cuerpo, y aún más al cuerpo femenino, y alertado de múltiples formas sobre sus peligros sensuales y pecaminosos. Sin embargo, ella requería de la imagen del Cristo agónico para orar, rezaba frente a figuras, frente a crucifijos, necesitaba su figura doliente para "visualizar a Cristo interiormente". A este *cristocentrismo* hacen referencia algunos analistas de su obra, a la presencia continua que Cristo, Dios y hombre, representado en sus visiones, locuciones, delirios; era él quien acudía a manifestarse frente a ella, quien la escuchaba y con ello realizaba la posibilidad de diálogo. Américo Castro afirma que Teresa de Jesús vivía sus experiencias religiosas sin dejar de lado la sensibilidad corpórea:

> En el ámbito de lo divino, Teresa no prescinde los sentidos, el no poder imaginar ni expresar lo acontecido en la suprema aventura es, sobre todo, una dificultad cuantitativa; nuestra imaginación no alcanza a tanto pero no se niega la posibilidad de que sea imaginable lo que entonces acaece. Aunque Teresa haya alcanzado alguna vez momentos de rigurosos en su contemplación mística (en Las moradas), lo que domina en su obra es esta transposición de la experiencia sensible al mundo de lo que estrictamente aceptado debiera ser inefable y que felizmente para nosotros y para el arte, no quiso la Santa que fuera así. No es que Teresa materialice toscamente su relación con la divinidad. Estados místicos hubo en que las metáforas brotaban de la humilde zona de los apetitos… es manifiesto que no quiso eliminar las injerencias sensibles de la contemplación; al contrario las alienta y no las refrena"[11]

Entre sus visiones más destacadas, resalta aquélla que logra representar Bernini: "El éxtasis de Santa Teresa". Se trata de una visión corporal, ya que la vio con sus propios ojos, no con su imaginación. En ella había un ángel, "no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido (…)". El ángel llevaba en sus manos un dardo de oro con una punta de fuego, "este me parecía meter en el corazón algunas veces y me llegaba a las entrañas. Al sacarle, parecía que las llevaba consigo y me dejaba toda abrazada en amor grande de Dios". La sensación que refiere es dolorosa y gozosa a la vez. "No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja el cuerpo de participar algo y aun harto". El dardo dejaba al alma encendida de deseo adentro de la experiencia de incontrolable rapto y unión; en la cual el deseo aumentaba y consentía que apareciera el desamparo ante la imposibilidad de ser colmado. Esta pena alimenta al sujeto místico de ansias de muerte, de entrega total a la divinidad amada. Sin embargo, cuerpo y alma así unidos no desean morir, por el contrario anhelan permanecer con esa sensación. "Así el deseo que el cuerpo y el alma tienen de no se apartar es el que pide socorro para tomar huelgo y (…) buscar remedio para vivir muy contra la voluntad de espíritu o de lo superior del alma, que no querría salir de esta pena"[12]. Qué pena más profunda que la de continuar viviendo la ausencia de Dios, ya con un deseo de muerte perturbador. La muerte por no morir es el estado extremo del anhelo amoroso de unión divina. Muero porque no muero.

Cómo decir lo indecible de delirios y visiones. Cómo moverse entre aporías para lograr llegar a donde más se desea, el abismo del ser. Cómo encontrar la vía que conduce a la plenitud, es decir, a lo ilimitado, a lo sagrado:

[11] *Ib.,* pp. 62-63.
[12] De Jesús, T., V. 29.13.

> siempre que por la palabra paradoja entendamos no un problema insoluble, dice Ramón Xirau, ni un pensamiento que tan sólo esté fuera de lo común, sino, más precisamente, la reunión de términos o imágenes contradictorios que en su misma contradicción anulan la palabra para hacer estallar la Palabra verdadera...[13]

El deseo nos hace ser y es insaciable, una y otra vez demanda cumplimiento. Pareciera ser ésta una condición del místico: la insatisfacción del deseo que le hace estar en el presente y proyectar la vida a un futuro sin término. El éxtasis buscado pareciera ser ilimitado y el deseo delirante de la mística Teresa un imposible, llegar a ser el otro anhelado de quien no tiene otro[14]. Zambrano encuentra que tras la poesía y prosa "purísimas" de San Juan de la Cruz hay algo similar que denota en sí una esforzada actividad: el alma que se va devorando a sí misma, cual crisálida —señala la pensadora— que se puede decir que ya no es humano y, sin embargo, sólo en los hombres y mujeres sucede, pues la mística es algo que sólo ocurre dentro del alma humana[15].

5.

En la descripción de las experiencias místicas de Teresa de Jesús coincide un lenguaje, a la vez erótico y piadoso pues no solo se pone de manifiesto una lírica amorosa, sino, también, las expresiones utilizadas para delinear "su proceso de ascesis y de su éxtasis divino permiten revelar un carácter ambiguo entre el amor sensual y el furor divino. Lo metafórico permite descubrir la ambivalencia de su experiencia mística"[16]. La escultura elaborada por Bernini, en un rapto, expresa magistralmente esta ambivalencia. Será un tema luego recuperado y trabajado por pensadores contemporáneos como Bataille, que desean ahondar en la analogía de ambas experiencias amorosas.

La experiencia mística puede observarse como un proceso sufriente, deseante y sin colmar, una senda espinosa y ambigua. Entrar en ella es seguir el impulso de encontrar a Dios, de adentrarse en los abismos de lo sagrado. Para el místico se trata de un encuentro amoroso y la noche, o la vía negativa, una larga antesala para el encuentro de los amantes, al encuentro radical. Al tratarse de una búsqueda, un desarrollo en el tiempo, a traviesa por diferentes fases. Así, siguiendo lo señalado por Isabel Cabrera[17], podríamos distinguir al menos cuatro fases que en términos generales podrían dar cuenta del proceso[18]: el inicio; una larga fase negativa; una fase positiva; un después. Un retorno de su experiencia religiosa y la entrega divina.

La Noche es el símbolo de la fase negativa del proceso místico y en ella, como dijimos atrás, hay un afán de vaciarse de quereres y saberes, y adentrarse en una senda donde deja de saberse lo que antes se sabía. El camino del desprendimiento, entonces,

---

[13] Xirau, R., "El madero ardiente", en *Palaba y silencio*, México, Siglo XXI, 1993. p. 50.

[14] Yébenes, Z., *El cuerpo místico. Una interpretación de las moradas de Teresa de Ávila,* México, Jintanjafora, 2006.

[15] Zambrano, M., "De la noche oscura a la más clara mística", en *Senderos*, Barcelona, Anthropos,1986. p. 192.

[16] Subirats, E*., El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983, pp.119-123.

[17] Cabrera, I., " Para comprender la mística", en *Umbrales de la Mística*, México, UNAM, 2006.

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

exige una profunda introspección y una concentración constante en los obstáculos que se presentan, así como una constante atención en Dios, en un dios *Eros* que nos ha enamorado y que nos espera al final de esa noche. Esta fase es una larga etapa, ahí sucede el trabajo introspectivo y su guía es la conquista del desapego del mundo y sus cosas; la concentración está en el Amado, en la espera de un cierto conocimiento todavía oscuro, de una palabra que acoja una intuición liberadora[19]. Una palabra que resguarde el saber que transforma y vuelva otro al místico poseído por su verdad divina. Si bien Teresa recorre la vía mística, lo hace a su manera: "para ella, a diferencia de San Juan no habrá *noche oscura del alma*, en ella, la unión mística se produce necesariamente, en un previo estado de ausencia de sí misma, en un total vacío de la mente, pero en un vacío espacio cegador por su luz no por su tiniebla; y rara vez sin el concurso de sus sentidos"[20].

El encuentro con Fray Jerónimo de Gracián propiciará que Teresa escriba *El Castillo Interior del Alma* o *Las moradas*. No sin dificultades de todo tipo, incluidas las diferencias con Gracián que le había solicitado escribir el libro, más las suyas propias, reconociendo que lo escribiría con la ayuda de Dios para cifrar algo comprensible. *Las moradas* será el libro donde su doctrina mística quedará plasmada y dará cuenta de las grandes y fuertes transformaciones sufridas en su alma. Las características de cada morada dan cuenta de una cercanía cada vez más íntima y profunda con Dios hasta alcanzar la unión espiritual: en la última morada, en el matrimonio místico, ella vive en Cristo y Cristo en ella. Donde ella es morada de Dios y Dios de ella.

Cuerpo, alma y centro del alma, unidos, han facultado que el deseo del encuentro con lo divino pueda lograrse a través del amor, a través de la donación de sí mismo en la entrega a los demás. Vida contemplativa y vida de acción que se realizan desde el centro del alma. Cabe señalar que en Santa Teresa está la modernidad del sujeto deseoso de un Dios personal y de una relación individual con él, pero también la anti-modernidad en tanto que busca que el sujeto privilegie su vida interior, que deje fuera lo mundano banal y busque en su alma, en el centro de ésta, pues es allí donde se encuentra lo fundamental de la vida: el corazón; el centro de la morada donde habita agustinianamente Dios.

> Para Teresa Dios es un ser personal; más aún, es la corporeidad de Cristo, que ama, habla y se enoja; no es ningún espíritu que preste sentido inmanente al universo… el misticismo del siglo XVI, según insistentemente se ha dicho, al magnificar la conciencia individual respondía, a pesar de todo, a tendencias muy gratas de la época del humanismo[21].

El encuentro del alma con Dios ha sido posible porque el alma misma se ha transformado y permitido, dentro de ella, la unidad de las tensiones propias del cristiano: corporalidad y espiritualidad, acción y contemplación. Teresa va mudando en la realización de su enamoramiento en Cristo. El cambio continuo de sí misma expresa su apertura a ser otra persistentemente y a conducirse al centro de su alma donde está Dios, el Dios Trino, que en Jesucristo y su divina humanidad ella se une. La Santa

[19] *Ib.*, p. 14.
[20] Castro, A., *Teresa la Santa y otros ensayos*, o.c., p. 60.
[21] *Ib.,* p. 71.

persiguió la verdad cristológica, la verdad de Cristo, como supremo misterio. Sin recursos teológicos escribe sobre sus experiencias místicas y lo que ellas le transmiten, en un anhelo claro de que los miembros del Carmelo supieran de la cercanía de Cristo y de cómo vivir para alcanzarlo.

6.

La escritura biográfica de Teresa y su poesía muestran su deseo y su desprendimiento, el paso a dejar de lado las cosas del mundo, el negarse a las posesiones y búsqueda de ningún confort que ablande la verdadera búsqueda del amor. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz se encontraron y acompañaron en los ideales ascéticos de las reformas carmelitas. Sin embargo, los procesos místicos de ambos fueron diferentes; él no sólo perseguía la destrucción del yo mundano sino también se alejaba de toda posible consolación divina. Los dos compartían la espera dolorosa y a la vez gozosa de la presencia y la desesperación de la ausencia. Teresa deseaba y se permitía esos instantes de unión mientras él los rehuía con la intención de un encuentro total. Juan de la Cruz proponía la renuncia, la negación, la nada, el silencio, la poesía y el oxímoron, única forma lingüística, cercana a reflejar la amplitud de su experiencia mística y su saber. Ambos santos compartieron experiencias en la escritura, en sus actitudes ascéticas y sus reformas a una vida más disciplinada, severa y pobre dentro de los conventos que Teresa fundaba; ambos compartieron no sólo que la Inquisición estuviera pendiente de ellos sino también que recibieran rechazo de parte de la Iglesia. Lidiaron con ambas caras de la institución a la vez que mantenían su lucha interna por ser merecedores del misterio.

Teresa de Jesús y su escritura, lírica y poética, fueron el espacio para sobrellevar el padecer y los encuentros divinos, el matrimonio espiritual que la alcanzó en 1572. Su interioridad cambió aún más y sus ansias por morir cesaron dejando "la quietud y el sosiego con que se halla mi alma"[22]. El matrimonio había permitido que Teresa pasase finalmente de la tensión a la conciliación, a sentirse habitada por Cristo y viviendo ya desde él.

La construcción subjetiva de Teresa de Ávila fue un itinerario místico que la condujo, poco a poco, al espacio pleno de Teresa de Jesús, a la Teresa que amó Cristo en su humanidad y su divinidad. La que no cejó en su pasión. La que "nos deja como consuelo que la cumbre de la experiencia mística no radica en el éxtasis desgarrador, sino en la sencillez bienaventurada"[23]. No es la suya una mística del vaciamiento, sino la de un profundo adentramiento en el ser, en el centro del alma, no para alcanzar la autonomía moderna, sino la plenitud de la donación del propio ser en el misterio.

[22] De Jesús, T., pp. 66.
[23] Yébenes, Z., *El cuerpo místico. Una interpretación de las moradas de Teresa de Ávila,* o.c., p. 347.

Un poema inédito del filósofo José Ferrater Mora

ROBERTO DALLA MORA
Universidad Autónoma de Madrid

Asombra encontrar el nombre de José Ferrater Mora asociado al género poético. Por un lado tenemos al autor del "mamotrético", claro y distinto *Diccionario de filosofía*; por el otro, el poema, la expresión más fina y escurridiza de las letras. Pero habrá que contener la incredulidad, pues la investigación de archivo no miente, y lo que nos viene a decir es que Ferrater, además de dedicarse a la filosofía, la novela, los relatos breves, la fotografía y el cine, también escribió poemas.

Desde hace algún tiempo la sospecha estaba en el aire. En la hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de España pudimos encontrar un texto, casi desconocido, que en 1936 Ferrater publicó entre las páginas de *Isla*, revista vanguardista de Cádiz. También aquello era un poema, una "Teogonía" escrita en dos partes y versos libres, donde un Ferrater de apenas 24 años cantaba la alabanza de una presencia desconocida, de una voz que carecía de "nombre / de forma, de figura", que danza "muda entre los astros" (qué o quién sería: ¿un principio abstracto? ¿Una mujer? ¿Dios?).

Habría que dedicar más atención a este texto primerizo que ha sido ignorado durante muchos años por los especialistas[1], pero lo más probable es que quien conozca la entera trayectoria intelectual de Ferrater se haya hecho ya una idea de lo que podría significar. Por ello es suficiente traer a colación algunos elementos contextuales: los comienzos ensayísticos en la línea de *Xenius*; la dedicación siempre más explícita a la filosofía profesional, bajo el discipulado directo —e indirecto— de Joaquín Xirau, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset; el contacto con la tradición anglosajona y la puesta a punto de un sistema filosófico con la publicación de —ni más ni menos— una tetralogía ontológica. A la vista de todo esto, la conclusión lógica es que aquel poema de 1936 fue un incidente juvenil y no hay por qué darle más valor que el puramente

[1] Me he detenido en el análisis del poema *Teogonía* durante mi conferencia "(Per)siguiendo a José Ferrater Mora (¿pasando por México?)", impartida el día 10 de mayo de 2016 en el ciclo de conferencias *Incontri di Orillas. Seminario d'ispanistica* del Dipartamento di Studi Linguistici e Letterari de la Università degli Studi di Padova.

anecdótico. De la misma manera, yde acuerdo al mismo razonamiento, siguió teniendo valor anecdótico toda la producción extra-filosófica de Ferrater: la narrativa[2], por ejemplo, o el cine[3] y la fotografía[4].

Si bien es cierto que parece seguir bastante en boga la consigna orteguiana según la cual "o se hace ciencia, o se hace literatura, o se calla uno", por otra parte también es verdad que el mismo Ferrater procuró confundirnos al respecto. Por ejemplo, cuando solía declarar que nunca hubiera sido capaz de escribir poemas o novelas; así lo testimoniaba el amigo Ángel Sánchez Harguindey:

> ¿Qué habrá querido decir?, ¿por qué hace cine? y ¿para qué? son tres preguntas constantes en todas las charlas en las que Ferrater era interrogado y sus películas servían de base para las preguntas. (...) De todas formas nuestro cineasta contestaba a las preguntas con educación y cortesía, apuntando que si hacía cine era porque dicho medio le permitía contar una serie de historias impropias de un tratamiento filosófico —en el sentido profesional del término— pero adecuadas, al menos así lo cree, a un enfoque cinematográfico. *Gustaba de matizar en su respuesta que, de poder, escribiría novelas o poesía en lugar de filmar, pero que la madre naturaleza no le había dotado para tales menesteres*[5].

Pues bien, ahora que empezamos a descubrir y estudiar su actividad artística, nos vamos dando cuenta de que estábamos equivocados al considerar que el valor de Ferrater residía sola y exclusivamente en su dedicación a la filosofía. En particular, el texto inédito que aquí presentamos, perteneciente al período estadounidense, es decir, a la época madura de Ferrater, nos confirma que hay una continuidad en su trayectoria intelectual que hay que buscar no solamente en su obra filosófica, sino también en la artística y creativa.

El texto se encuentra conservado —escondido, casi— entre los *Faculty Records*[6] del archivo histórico del Bryn Mawr College de Philadelphia, la universidad norteamericana donde Ferrater desarrolló su labor docente desde 1947 hasta 1981. El poema es parte de un documento mecanografiado de un total de 11 folios engrapados. El

[2] Se ha defendido finalmente una primera tesis doctoral centrada sobre la novela de Ferrater. Cfr. Bardera Poch, D., *Anàlisi del l'obra narrativa de Ferrater Mora des de la seva filosofia*, tesis doctoral dirigida por el profesor Josep-Maria Terricabras y defendida en la Universitat de Girona el 6 de marzo de 2015.

[3] Sobre esta particular actividad de Ferrater solo se han publicado unas aproximaciones desde el mundo de la crítica cinematográfica, cfr. Romaguera i Ramió, J., "Josep Ferrater i Mora, escriptor cinematográfic i cineasta", en *Revista de Catalunya*, n. 145 (1999), pp. 53-73. Y, del mismo autor, "Ferrater i Mora, Josep", *Diccionari del Cinema a Catalunya*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005, p. 258. Se hace hincapié en la producción cinematográfica de Ferrater sobre todo en Dalla Mora, R., "La estética de José Ferrater Mora, pensador y artista mediterráneo", en Mora García, J.L.; Carmen Lara, M.; Barroso, O.; Trapanese, E., Agenjo Bullón, X. (eds.): *Filosofías del Sur: XI Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi/Universidad de de Granada/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 1246-1290. Aquí dimos cuenta de 29 películas (por el momento): más que un hobby.

[4] A esta última se dedicó vorazmente después de su toma de contacto con la cinematografía. En la Josep Maria Ferrater Mora Foundation de Philadelphia se conservan cientos de fotografías artísticas suyas, que bien merecen un estudio detallado.

[5] Sánchez Harguindey, A., "Comentarios en torno a un cineasta", en Ferrater Mora, J., *Cine sin filosofías*, Madrid, Esti-Arte, 1974, pp. 11-12. La cursiva es mía.

[6] Carpeta "Ferrater Mora, José".

primero, el único manuscrito, se comenta por sí solo: es un fax de Carla Kaufmann Lynton, ex estudiante que donaría esta documentación al College, que afirma haber encontrado en su casa *a real treasure*, "un verdadero tesoro". Siguen dos páginas, una solamente con el que parece ser el título del trabajo: *Meaninglessness* ("Sinsentido"), y otra que sirve de portadilla y nos avisa de qué va todo el documento:

> Meaninglessness. Un pseudo-poema metafísico en once-curiosos idiomas, duramente pensado y elaborado durante las vacaciones de Pascua por José Ferrater Mora, para beneficio del Carnaval de los estudiantes de segundo curso del Bryn Mawr College, a celebrarse en un lluvioso día de abril de 1953, acompañado por una afeada traducción al inglés del mismo poema, un listado de los idiomas usados (y abusado) y una nota a pie de página algo controvertida. Incluyendo una cita de Shakespeare, un índice de nombres, una inesperada nota a pie de página y con la firma del autor[7].

No tenemos constancia de que en Bryn Mawr haya tenido lugar ningún *Faculty Show* de Carnaval durante el año académico 1952-53. Sin embargo, es cierto que la institución solía organizar espectáculos donde los profesores intervenían de varios modos, actuando, bailando, cantando… Es probable que este poema se presentara durante uno de esos eventos, en los cuales Ferrater solía participar, y parece además que animosamente y divirtiéndose bastante, según sugieren las fotos que hemos podido consultar en los archivos del College.

Si es cierta la información que el catalán nos ofrece en este primer párrafo, podemos afirmar que redactó el documento durante la semana de festividad conocida como *Spring break*, o Fiesta de primavera, que, según los calendarios académicos de la época, en 1953 tuvo lugar entre el 27 de marzo y el 7 de abril (coincidiendo aquél año con la Semana Santa, que se celebró entre el 29 de marzo y el 5 de abril).

Después de esta breve introducción y un índice de los contenidos, siguen tres folios donde encontramos el poema en su forma original, su traducción al inglés y un esquema de los idiomas utilizados en la composición. Dejamos la trascripción del poema para el final, y pasamos directamente a los folios 8 y 9 (el 10 y el 11 contienen solamente un índice de nombres y la firma autógrafa del autor). Se trata de esas "notas a pie de página" que Ferrater anunciaba en la introducción al documento. Las reproducimos ambas por entero, pues no tienen desperdicio alguno:

Nota a pie de página

> *Los poemas plurilingüísticos fueron escritos por varios poetas alejandrinos cuyos nombres, fechas de nacimiento y cualquier otra información han sido ocultados por algunos eruditos alemanes. La misma labor fue llevada a cabo durante el Renacimiento por un exiliado bizantino que es conocido principalmente por su tratado, todavía inédito, Contra mulieres (ca. 1476). El poema plurilingüístico, conocido también como n-lingüístico (n>1) naufragó desde entonces en el olvido; un intento de revivirlo, llevado a cabo en los años veinte por un profesor de Nueva Inglaterra, fue frustrado en su debido momento por la A.A.A. (American Anti-Orals Association), conocida más adelante como*

[7] La traducción del inglés al español de todos los textos originales es mía.

O.L.C. (One Language Club). Este poema no le debe nada a sus predecesores; ha sido escrito bajo total inobservancia de toda la literatura existente sobre la materia y, por lo tanto, podría considerarse como modelo para una investigación. Las implicaciones metafísicas del poema son obvias; el autor se ha esforzado en subrayar el elemento del sinsentido, siempre presente en la poesía verdaderamente profunda. Si lo ha logrado o no, es aún objeto de intenso debate. Los mejores comentarios al poema se pueden encontrar en Reflexiones sobre la poesía (un título algo críptico) de Charles Laughton, y en Mandarinismos en la poesía contemporánea: Un ensayo sobre lo Absurdo. El libro de Laughton se encuentra fuera de producción. El libro de Fu-Ku-Luen no ha sido todavía publicado, pero se puede encontrar un manuscrito que ha sido constantemente interpolado en la Biblioteca Nacional de Tegucigalpa, Honduras, sala 101. Se incluye a menudo, equívocamente, entre los perdidos incunabula.

Hasta aquí esta primera "nota a pie de página". En la siguiente escribe:

Nota a pie de página inesperada

El poema ha sido escrito enteramente en un lenguaje-objeto; no se ha utilizado ningún metalenguaje (ni se ha pensado en ello) y, por ello, no se requiere el uso de comillas. La lógica subordinada al poema es, más bien, de carácter elemental. De hecho, es inconsistente; además, prácticamente todas las frases están mal formadas. Si el lector siente que debería añadirse un "⊃" entre el verso 7 y 8, dependerá de él hacerlo; se puede incluso añadir "≡", siendo ambos conectores lógicos del todo innecesarios.

Quizás haya que aclarar estos comentarios de Ferrater. Lo que aquí es evidente es que el autor está jugando con el lector o, si es cierto que el documento fue leído durante un *Faculty Show*, con el público. El catalán inventa una tradición literaria y sus respectivos personajes: no nos consta que exista ningún *Contra mulieres* de 1476, ni una Asociación Americana Anti-Oral, y tampoco ningún lingüista o estudioso de poética que responda al nombre de Fu-Ku-Len o de Charles Laughton (a lo sumo, hubo un actor con este nombre). En la primera "nota a pie de página" Ferrater parece introducir datos, inventar personajes, sugerir una historia; en pocas palabras, está haciendo narrativa. Es fundamental comprobar la existencia de este experimentalismo narrativo en los años cincuenta, pues resulta ser bastante anterior a la incursión pública y efectiva de Ferrater en el campo narrativo (que tuvo lugar en 1979 con la publicación de la recolección de relatos *Siete relatos capitales*). Además, en estos breves textos podemos reconocer dos elementos muy característicos de la futura prosa ferrateriana: nos referimos a los equilibrismos entre realidad-ficción y al uso de la ironía, que surge precisamente a raíz de este juego de espejos entre referencias metarreales. Por otra parte, por lo que respecta a su trayectoria como filósofo, la segunda nota a pie de página nos atestigua también el creciente interés del catalán por la filosofía del lenguaje y la lógica formal, ambos campos a los cuales dedicará importantes investigaciones durante su etapa estadounidense.

A pesar de lo curiosas e interesantes que pueden resultar estas páginas, constituyen solamente el marco en el cual Ferrater despliega el constructo poético que titula *Meaninglessness*, protagonista indiscutido del documento.

Se trata de un poema compuesto utilizando palabras extraídas de once idiomas diferentes (español, catalán, italiano, portugués, griego, latín, francés, hebreo, inglés, ruso, y alemán), y que Ferrater dispone según el siguiente esquema, que él mismo explicita en el folio 7 del documento: español, inglés, alemán, inglés, alemán, español, griego, francés, inglés, italiano, inglés, latín, alemán, griego, alemán, hebreo, alemán, inglés, portugués, catalán, portugués, inglés, alemán, latín, catalán, alemán, ruso, italiano, griego, inglés, alemán, inglés, alemán, italiano, ruso, inglés, portugués, griego, italiano, francés, latín, inglés, francés.

La que sigue es la transcripción del poema en su versión original, con la traducción al inglés realizada por el mismo Ferrater ("algo afeada", la define). Ofrecemos también nuestra traducción al español de esta última:

Meaninglessness *A metaphysical pseudo-poem*	*An approximate (and somewhat uglified) translation of meaninglessness, a metaphysical etc.*
O sir!	*O Sir!*
Shakespeare, King Lear *Act II*	*Shakespeare, King Lear* *Act II*
Que the Welt decays is etwas que no importa *εἰ les cieux son partout toujours the same* *Si l'Amore gives Form omnibus rebus* *Wenn λόγος mit רָנָן zusammenfält.*	*It does not matter that the world decays* *if heavens are everywhere the same* *if Love conforms all things* *if Reason and the Word of God coincide*
Alles was alive is, ninguem ho nega, *contribute to the Erforschung veritatis* *I així das ganze Leben одинаковость* *dove κόσμος and Mann and Gott coincide.*	*Nobody denies that all living beings* *contribute to the search for Truth* *and so the whole Life is a unity* *where the World, and Man, and God are the same thing.*
Aber chi sa si никто неi survive *what will remain do momentaneo νῦν.* *Sappiamo seuelement ut Mors et Vita* *transmute into a heavenly Beau Chant.*	*However, who can know (if nobody survives)* *what will be left of the present time.* *In fact, we know only that Death and Life* *transmute into a heavenly beautiful Song.*

Una aproximada (y algo afeada) traducción de Sinsentido, un poema metafísico etc.
(Traducción al español por Roberto Dalla Mora)

¡Oh Señor!

Shakespeare, *El rey Lear*
Acto II

No importa que el mundo decaiga
si los paraísos son los mismos por doquier
si el Amor conforma todas las cosas
si la Razón y la Palabra de Dios coinciden.

Nadie niega que todos los seres vivientes
contribuyen a la búsqueda de la Verdad
y así la vida entera es una unidad
donde el Mundo, el Hombre y Dios son la misma cosa.

Pero quién puede saber (si nadie sobrevive)
qué quedará del tiempo presente.
En efecto, solo sabemos que la Muerte y la Vida
se transmutan en una bella canción celeste.

Estamos ante un poema en versos libres cuyo tema no se encuentra en ningún momento definido. Parece más bien el fruto de una inesperada iluminación, la expresión de una llamarada del alma que disipa la calima del *logos* de la razón y experimenta una intempestiva unidad con el todo. Los dos últimos versos de la segunda estrofa lo dicen explícitamente: "y así la vida entera es una unidad / donde el Mundo, el Hombre y Dios son la misma cosa".

La unidad entre la Razón y la Palabra de Dios de la primera estrofa —pero llamémosles como queramos, *logos* y espíritu, cuerpo y alma…— genera paz, aquieta la batalla que la racionalidad genera cada vez que intenta enjaular la realidad en unos esquemas lógicos. Ferrater establece aquí una dialéctica entre razón y realidad que parece expresar algo de su integracionismo filosófico, aunque la forma poética le permite ir más allá, sugerir un idílico paisaje de armonía que no tiene traducción en el lenguaje, y que solo puede ser inspirado de forma casi mística: "No importa que el mundo decaiga / si los paraísos son los mismos por doquier / si el Amor conforma todas las cosas".

¿Por qué utilizar tantos idiomas? Quizá para remarcar la unidad con sonidos, y no tan solo con imágenes. En efecto, es fácil comprobar cómo el poema pierde mucha de su potencia expresiva en el inglés de la traducción, que es "aproximada" y "algo afeada" no por incapacidad lingüística de su autor, mas por la distancia que adquiere de la intuición original que ha generado la creación artística.

El tono elegíaco se mantiene constate durante las dos estrofas iniciales, pero en la última viene a faltar repentinamente —"decae", como el mundo del primer verso—. Percibimos aquí pesimismo, nos resulta difícil entrever "la bella canción celeste" que parece haber por un momento hipnotizado al autor. ¿Qué es lo que ha llevado a esta

brusca e inesperada caída? Parece que la razón, en su batalla con la unidad del todo, haya tenido mejor suerte: se ha instalado la visión del paso del tiempo, de la realidad de la vida y la muerte. A esta toma de conciencia corresponde un pesimismo moral: "quién puede saber (si nadie sobrevive) / qué será del tiempo presente". En estos dos versos se halla el desenlace del significado del poema y he aquí donde radica realmente el *sinsentido* que da el título a la composición. Lejos de levantar barreras, las diferencias —de lenguas, de sonidos, de palabras, de imágenes y realidades— construyen puentes: como la Muerte y la Vida "transmutan en una bella canción celeste". Pero la homogeneización, y así la búsqueda de la normalización y la excesiva racionalidad, llevan al sinsentido, a la pregunta esencial: ¿por qué, y para qué, la existencia? Por otra parte, lo deja entrever también Ferrater en su "Nota a pie de página inesperada": los conectores lógicos aquí son del todo innecesarios…

Hasta aquí una posible lectura de esta composición inédita de José Ferrater Mora. Como hemos visto, es un texto que puede dar lugar al debate. Como se ha dicho, aquí nos interesa, sobre todo, presentarlo como un elemento más de los que a lo largo de los años configuran una continuidad en su quehacer artístico. Sin embargo, no se puede pasar por alto el intento expresivo y el significado original de la composición. Este documento inédito revela, una vez más, que las actividades artísticas de Ferrater pueden y tienen que ser interpretadas como partes fundamentales de su expresión intelectual, conjuntamente y a la altura de sus obras de carácter filosófico.

José Ferrater Mora bailando el tango con Phyllis Turnbull, también profesora del Bryn Mawr College, durante el *Faculty Show* de 1962. Con frecuencia Ferrater participó en estos eventos recreativos y culturales organizados por su universidad. El poema *Meaninglesness* fue probablemente escrito para ser presentado durante uno de ellos, el *Bryn Mawr College Sophomore Carnival* de 1953.

(Foto original conservada en los archivos históricos del Bryn Mawr College, Philadelphia).

Monografías de recepción y filosofía española contemporánea (1995-2015)

GERARDO BOLADO
Universidad Nacional de Educación a Distancia. Cantabria-España

La historia de la filosofía en la España contemporánea, en cuanto que ha sido en mayor o menor medida una historia de recepciones españolas de filósofos y corrientes filosóficas occidentales, no puede ser comprendida ni narrada al margen de esas filosofías recibidas y desarrolladas por nuestros profesores y escritores. Nuestras versiones de Kant y del neokantismo, del eclecticismo cousiniano y de la escuela escocesa, de Hegel y del hegelianismo, de Krause y del krausismo, del positivismo y del pragmatismo, de Nietzsche y el nietzscheanismo, de los marxismos, de las fenomenologías, de las analíticas, de las hermenéuticas, etc., son a mi juicio fuentes principales de nuestros desarrollos filosóficos en los siglos XIX y XX. Por lo que los estudios monográficos de esas recepciones filosóficas nuestras son una *pauta historiográfica* esencial de la historia de la filosofía española contemporánea.

Este informe ofrece un panorama de las dos últimas décadas de estudios monográficos sobre esas recepciones filosóficas españolas, interesado en su "sentido filosófico-historiográfico", o sea, en su contribución al esclarecimiento de nuestra particular asimilación de la filosofía occidental contemporánea. Este interés filosófico-historiográfico supone los siguientes ámbitos temáticos que se pueden abordar con distintas metodologías: 1º) Ámbito bibliográfico que incluye bibliografías críticas de traducciones, interpretaciones y aplicaciones de la obra del autor o corriente recibido; 2º) Ámbito cronológico del que se ocupan las reconstrucciones históricas del origen y de la génesis de los procesos de recepción; 3º) Ámbito histórico-pragmático español al que responden los estudios de los filósofos y escuelas protagonistas de los procesos de recepción, así como del contenido, sentido y alcance de los mismos en el contexto filosófico y sociocultural español; 4º) Ámbito histórico-pragmático occidental que contiene los estudios interesados en la singularidad de los desarrollos creativos propios de las recepciones españolas dentro el contexto de las corrientes generales que componen la tradición filosófica occidental.

Para tener un panorama completo se ofrecen en apartados y por orden cronológico las monografías sobre nuestras principales recepciones filosóficas contemporáneas que son, a mi juicio, las mencionadas anteriormente. Cada uno de los apartados se refiere a las sucesivas oleadas de una recepción, sin pretender alimentar la ilusión de una continuidad que no tuvieron.

No incluimos entre los estudios monográficos de recepción los informes sobre la conveniencia de potenciales recepciones que constituyen un género propio, por ejemplo la discusión del Marxismo analítico ofrecida por Ovejero Lucas, en "Notas sobre diez años de marxismo analítico"[1] o la discusión de la recepción de Teoría crítica por parte de Agapito Maestre, "¿El fracaso de la teoría crítica?"[2]. Tampoco incluimos en este panorama, por razones de espacio, los abundantes estudios sobre influencias o fuentes de nuestros principales filósofos del siglo XX, aunque sí interesen a nuestro tema. Me refiero a estudios como el capítulo de Ricardo Pinilla Burgos, sobre la recepción de la estética de Krause por parte de Giner de los Ríos, en el libro colectivo *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*[3]; a monografías como *Unamuno, un vasco universal*[4], en la que Pedro Ribas estudia la influencia de Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y el marxismo en Unamuno; a estudios de influencia conceptual, como la excelente tesis de Domingo Hernández, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*[5]; a modélicos ensayos de interpretación, como los recogidos por Javier San Martín en *Fenomenología y cultura en Ortega*[6]*;* a estudios comparativos como el de Antonio Regalado sobre la relación entre Ortega y Heidegger; a estudios de fuentes, como los modélicos dedicados a Ortega por Nelson R. Orringer o por Pedro Cerezo; a trabajos que estudian reacciones críticas, como "Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad", de Ricardo Espinoza Lolas[7]; a publicaciones de documentación relevante, como "Ortega y Gasset. Notas de Trabajo de la carpeta Dilthey" de Jean-Claude Lèvêque[8]; y un largo etc.

1. En los diecinueve primeros números de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* (1996-2015), se han publicado según mi criterio unas 30 reseñas de estudios monográficos de recepciones —en torno al 3.4% del total de reseñas publicadas por la revista—, distribuidos temáticamente como sigue: krausismo español (8) e iberoamericano (3); Marx y marxismo en Iberoamérica (3); Darwin y el darwinismo en España (1) y en Iberoamérica (2); Kant en España (2); fenomenología en España (2); sociología de la filosofía en España (1); Nietzsche en España (1); Zola en España (1); tomismo en España (1); psicología científica en España (1); Escuela Escocesa en Cataluña (1); hermenéutica en Iberoamérica (1); relaciones culturales hispano-alemanas (1); relaciones culturales hispano-italianas (1).

2. Kant y el kantismo en España ha sido uno de los objetos que más interés ha concitado en el período que nos ocupa, debido probablemente al auge de los estudios kantianos en la última institucionalización de la filosofía española, resultante tanto de la subida de nivel en el área de Filosofía, como del interés intelectual por los planteamientos kantianos en el área de Filosofía moral y jurídico política. Tal vez por eso,

[1] *Arbor,* n. 526 (1989), pp. 97-124.
[2] *Daimon*, n. 1 (1989), pp. 225-236.
[3] Madrid, Universidad Pontifica de Comillas, 2005.
[4] Madrid, Endimion Ensayo, 2015.
[5] Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2000.
[6] Madrid, Tecnos, 1998.
[7] *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n. XXXIII (2006), pp. 341-367.
[8] *Revista de Estudios Orteguianos*, 2009, n. 18, pp. 49-75; n. 19, pp.33-55.

lo que ha dinamizado estos estudios de nuestra recepción de Kant, no ha sido solo el "interés filosófico-historiográfico", sino también el "interés kantiano".

En lo que al ámbito bibliográfico se refiere, disponíamos de dos loables artículos aparecidos en 1974 con motivo del 250 aniversario del nacimiento del maestro de Königsberg: "Kant en español", de Juan Manuel Palacios, que reúne las traducciones castellanas de Kant siguiendo el orden de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín; y la "Breve bibliografía en castellano sobre Kant (1930-1973)", de José Luis Molinuevo, que es una selección crítica y sustancial de trabajos sobre Kant en castellano. En el período que nos ocupa, Dulce Mª Granja Castro ha publicado la mejor bibliografía disponible sobre la recepción de Kant en el ámbito hispánico, *Kant en español. Elenco bibliográfico*[9] con la lista de las traducciones castellanas de Kant. María J. Vázquez completó ese trabajo con una bibliografía organizada y comentada de traducciones y de trabajos de investigación o de divulgación de la filosofía de Kant, publicados en España entre el año 2000 y 2004: "¿Qué es lo que nos interesa saber sobre Kant en el nuevo milenio?…"[10]. El capítulo cuarto de la monografía de Nazzareno Fioraso, *De Königsberg a España. La filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*[11], contiene un análisis de las traducciones decimonónicas de Kant al castellano, en el que se recogen los "añadidos de los traductores". Esta monografía incluye además una selección bibliográfica sustancial sobre el tema[12].

Disponíamos de una cronología bastante adecuada de las sucesivas oleadas de kantismo en la filosofía española contemporánea hasta la Transición, merced a los conocidos artículos: "*Kant in Spanien*" (1897), de Wincenty Lutoslawski; "La recepción de Kant en España" (1982), de José L. Molinuevo; "*Matías Nieto Serrano* y el influjo de la filosofía natural kantiana *sobre* el pensamiento español" (1988), de Juan Arana; "Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)" (1988), de Ignacio Falgeras; "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX" (1989), de Juan Miguel Palacios. En las dos últimas décadas, han aparecido valiosas precisiones cronológicas sobre del kantismo español del siglo XIX, como "Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Núñez Sesse (1766-1834)"[13], de Roberto Albares; y, sobre todo, la citada monografía *De Königsberg a España…* que es la más precisa desde el punto de vista cronológico en lo que al siglo XIX se refiere. El artículo de Maximiliano Fartos, "La recepción de Kant en España"[14], aporta también al conocimiento de la cronología del kantismo en España hasta la Edad de Plata.

En las últimas dos décadas se han publicado valiosas contribuciones al ámbito histórico-pragmático español de nuestra recepción de kantismo, especialmente relevantes en lo que concierne al siglo XIX. Una significativa aportación, han sido las publicaciones de Mª Dolores Díaz Regadera sobre la figura clave del neokantismo en la España finisecular, José del Perojo, en especial la edición que publicó con Fernando Hermida, José Luis Mora y Pedro Ribas, *Artículos filosóficos y políticos de José del*

[9] México, UNAM, 1997, pp. 23-42.
[10] *Ágora*, n. 23/1 (2004), pp. 215-254.
[11] Valencia, Universitá di Verona-Edicep, 2012, pp. 115-135.
[12] *Ib*., pp. 227-238.
[13] *El Basilisco*, n. 21 (1996), pp. 31-33.
[14] *Estudios filosóficos,* vol. 53, n. 154 (2004), pp.457-492.

Perojo (1875-1908)[15], que reúne 59 artículos que estaban dispersos en periódicos y revistas, precedidos de una extensa y valiosa introducción sobre el tema. Otra importante contribución ha sido el extenso estudio con el que José L. Villacañas prologa su antología de textos, *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*[16] que parece presidido por un interés intelectual kantiano y estudia especialmente la confrontación de José del Perojo y del grupo que formó en torno a la *Revista Contemporánea,* con los herederos del krausismo. Desde el punto de vista filosófico-historiográfico, sin embargo, el estudio monográfico más completo y preciso de nuestra recepción de Kant en el siglo XIX es el mencionado de Nazzareno Fioraso, especialmente valioso por sus precisiones sobre las primeras menciones más o menos largas de Kant, por sus extensos estudios de la confrontación con Kant, presente en la obra de pensadores o historiadores tradicionales abiertos al pensamiento contemporáneo, como Balmes y Menéndez Pelayo. En su artículo citado, Maximiliano Fartos hace referencia a la presencia de Kant en la Generación del 98, en García Morente y en Ortega y Gasset.

No me consta la existencia de estudios monográficos de conjunto sobre la recepción kantiana acontecida desde la Transición. En su proyecto de investigación de Master, "Kant in der Hispanidad ou la réception espagnole de la philosophie morale kantienne. Philosophie" (2009), Vanessa Canavesi comenta algunos tópicos de la obra de Javier Muguerza en las diez últimas páginas, proponiéndose estudiar en el futuro la recepción de filosofía moral kantiana, acontecida en la última filosofía española.

3. La Escuela Escocesa en España. Dentro de la ya considerable bibliografía sobre la Escuela catalana del sentido común, encontramos una notable contribución al ámbito bibliográfico, cronológico e histórico-pragmático español de esta recepción catalana: *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*[17], de Misericordia Anglés. Modélica por su estructura, precisión y rigor, esta monografía estudia la recepción de la Escuela escocesa, en especial de Sir William Hamilton, por parte de Francisco Javier Llorens y Barba, sin descuidar otras fuentes de su pensamiento filosófico. Comienza su estudio la profesora Anglés, con una breve, pero precisa semblanza intelectual de Llorens que prepara el análisis de su obra desde el punto de vista de la recepción estudiada. A continuación identifica con rigor las obras de los miembros de la Escuela escocesa que realmente estudió Llorens y pudieron ser fuentes de su pensamiento. Seguidamente resuelve adecuadamente el problema específico que plantea la obra de Llorens, compuesta casi en su totalidad de inéditos y trascripciones de lecciones no preparadas por su autor para la publicación. Sobre la base de estos pormenores críticos, afronta un análisis de las obras del maestro catalán, centrado en su concepción de la conciencia como punto de partida de la filosofía, en su filosofía teórica y en su filosofía práctica, desde el punto de vista de sus fuentes escocesas, pero sin perder de vista otras fuentes francesas y alemanas. Este análisis pormenorizado y crítico que ocupa los capítulos centrales de la obra, se extiende a los principales tópicos de su filosofía teórica y práctica. En sus conclusiones, la profesora Anglés evalúa los resultados de sus análisis en los capítulos centrales de su investi-

[15] Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2003.
[16] Madrid, Editorial Verbum, 2006.
[17] Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1998.

gación, estableciendo con precisión la deuda de Llorens con las distintas fuentes de su pensamiento filosófico: Hamilton, Mansel, la mediación francesa, Kant, etc. El estudio monográfico se cierra con una valiosa bibliografía de las obras de Llorens y Barba, de los estudios sobre su obra, de la Filosofía escocesa y de las otras fuentes de su pensamiento, y de estudios sobre sus fuentes.

Otra contribución de menor entidad al ámbito cronológico de esta recepción catalana, es el artículo, "Análisis de un texto inédito de Joaquín Carreras y Artau (1894-1968): «La escuela escocesa en Cataluña»"[18], de Virgili Ibarz y Manuel Villegas.

4. Hegel y el hegelianismo en España. Después de la aproximación pionera al estudio de nuestra recepción del hegelianismo, *Los hegelianos en España y otras notas críticas*[19] de Manuel Pizán, aparecieron en los años ochenta dos modélicas aportaciones al ámbito cronológico y al histórico-pragmático español de nuestro hegelianismo político y de nuestra filosofía del derecho hegeliana en el siglo XIX: respectivamente, *Hegel y el Republicanismo en la España del XIX*[20], de Juan F. García Casanova, y *Hegel en España: un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispánico*[21] de José I. Lacasta Zabalza.

Aunque el estudio del pensamiento de Hegel ha tenido importantes representantes dentro del área de Filosofía en nuestra academia filosófica —Valls Plana, Mariano Álvarez, Félix Duque, etc.—, que han llevado a la constitución de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y a sus congresos, lo cierto es que desde mediados los años ochenta sólo se registran estudios dedicados a la influencia de Hegel en la obra de los principales filósofos españoles del siglo XX, especialmente de Unamuno y de Ortega.

5. Krause y el krausismo en España. Después de la publicación del artículo de Enrique M. Ureña, "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su «Ideal de la Humanidad»"[22], los estudios de la recepción de Krause y del krausismo parecen haber entrado también en la abundante literatura sobre el krausismo español. Tanto el *Ideal de Humanidad,* como el *Sistema de la Filosofía. Análisis,* de Sanz del Río, han sido comparados con sus originales alemanes y valorados como traducciones castellanas. La edición de *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*[23], por parte de J. L. Fernández, J. Seidel y Enrique M. Ureña, precedida de una amplia introducción de este último, demostró que *El Ideal…* es una traducción de dos textos de Krause: el artículo "Alianza de la Humanidad" y el escrito incompleto "Desarrollo y presentación ideal de la idea de la Alianza de la Humanidad, desde la perspectiva de la vida". En *Sanz del Río traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause*[24], Rafael Orden Jiménez concluyó su estudio comparativo de esta obra con el original de Krause, afirmando que se trata de una presentación libre de singular trascendencia intelectual.

---

[18] *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 27, n. 2/3 (2006), pp. 159-166.
[19] Madrid, Edicusa, 1973.
[20] Granada, Universidad de Granada, 1982.
[21] Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
[22] *Pensamiento,* n. 44 (1998), pp. 24-48.
[23] Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1997, 2ª ed. Revisada.
[24] Pamplona, EUNSA, 1998.

6. Positivismo y pragmatismo en España. El estudio general de referencia sobre la recepción del positivismo en España, sigue siendo *La mentalidad positiva en España* (1975, 1986²), de Diego Núñez; si bien la relación del krausismo con el positivismo, la recepción de neokantismo, etc., necesitan ser revisados teniendo en cuenta aportaciones más recientes. En el período que nos ocupa, por otra parte, se registran contribuciones a los ámbitos bibliográfico, cronológico e histórico-pragmático español de nuestra recepción del pragmatismo. El número monográfico de *Anthropos*[25], "Charles Sanders Peirce. Razón e invención del pensamiento pragmatista", recoge algunos artículos dedicados a la influencia de Peirce sobre la Escolástica hispánica, sobre la filosofía española, sobre el matemático Reyes Prosper, etc.; además, incluye la "Bibliografía peirceana hispánica (1891-2000)"[26], de Fernando Zalamea. Este mismo autor editó con Jaime Nubiola, *Peirce y el mundo hispánico. Lo que Ch. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*[27], que incluye la "Bibliografía Peirceana Hispánica (1883-2000)", de Zalamea, la cual contiene un total de 139 entradas (96 artículos, 25 libros y 10 tesis doctorales, y 8 prólogos a traducciones) con una descripción y evaluación de cada una de ellas. Zalamea aporta además un estudio cronológico y comparativo en el que se muestra la distribución geográfica de esa producción en el mundo hispánico, y un estudio cualitativo de los temas estudiados en ellas. En el monográfico de *Anuario filosófico*[28], dedicado al pragmatismo, encontramos varios artículos que estudian la influencia de esa corriente americana sobre autores de la generación del 98, como Ganivet, Unamuno, Maeztu, Baroja, o sobre autores del 14, como Ortega y Eugenio D'Ors.

7. Nietzsche y el nietzscheanismo en España. Desde el año 2000 se viene registrando un número creciente de contribuciones al conocimiento de los ámbitos bibliográfico, cronológico e histórico-pragmático de nuestra recepción del nietzscheanismo. Entre los trabajos bibliográficos, mencionaré el artículo de Daniel Gamperl "Traducciones recientes de Nietzsche"[29], y el inventario de traducciones de Nietzsche y de estudios sobre sus obras, "Nietzsche en Español (1987-2007)"[30], de Óscar Queijido.

La editorial Gredos publicó una segunda edición de la modélica monografía de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España* (1967, 2004²). Esta reedición añade al texto de la primera el artículo "Sobre la recuperación de Nietzsche"[31], en el que Sobejano indicaba el renovado interés por la figura y la obra Nietzsche en la España de entonces: *elogiaba las traducciones de Sánchez Pascual, y aludía a las nuevas lecturas de Trías, Savater y Gómez Pin,* promovidas por el neonietzscheanismo francés. Este movimiento nietzscheano de los años setenta en España ha sido últimamente objeto de varios estudios, entre los que destaca la monografía *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1868-1985)*[32], de Francisco Vázquez. Con su ca-

[25] *Anthropos. Huellas del conocimiento*, n. 212 (2006).
[26] *Ib*., pp. 186-203.
[27] Pamplona, Eunsa, 2006.
[28] Vol. 40, n. 89 (2007).
[29] *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 2002, n. 35, 119-122.
[30] En Internet, [29-3-2016].
[31] *Revista de Occidente,* n. 125 y 126 (1973), pp. 241-255.
[32] Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

racterístico enfoque socio-filosófico, Vázquez estudia detenida y documentadamente el origen y génesis social, la trayectoria y el capital simbólico de sus representantes, los órganos de expresión y las instituciones de este neonietzscheanismo, al que sitúa, desde su conocida interpretación del "campo filosófico español (1963-1990)", en el supernódulo Aranguren, exponiéndole además en relación con las fuentes nietzscheanas francesas (Klosowski, Bataille, Foucault, Deleuze, etc.) que lo inspiran. Por su parte, Sánchez Meca incluye una referencia sintética al nietzscheanismo español del período 1980-2009 en su panorama general "Nietzsche en España"[33].

8. El interés filosófico-historiográfico por la recepción de Marx y del marxismo en España pareció agotarse mediados los años ochenta, después de que Pedro Ribas publicara su modélica monografía *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Un ensayo bibliográfico*[34], y de que apareciese el monográfico de la revista *Anthropos*, "Marx en España, 100 años después"[35], presentado por Manuel Sacristán. Si acaso encontramos alguna contribución al conocimiento de la última recepción de Teoría crítica, que es precisamente la corriente del "marxismo" con mayores virtualidades intelectuales y académicas, y la más adecuada a las nuevas formas políticas de la democracia española restaurada; me refiero al informe de José Mª Mardones, "La recepción de la Teoría Crítica en España"[36].

En el período que nos ocupa, el conocimiento de los ámbitos cronológico e histórico-pragmático de la recepción de Teoría crítica tiene un buen punto de partida en el magnífico estudio de conjunto de Vicente Gómez, "La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción"[37], que habrá de ser revisado por la excesiva inmediatez de la interpretación, propia de este admirador de la estética de Adorno y su dialéctica negativa, y por la ausencia de aparato crítico en sus análisis cuantitativos. Contribuyen también a esos ámbitos otras publicaciones más recientes, como las reflexiones de Sergio Sevilla que sigue a Vicente Gómez en "La recepción en España de la Teoría Crítica"[38], o los estudios de José A. Gimbernat[39], de Luis Castro Nogueira[40], y de Antonio Notario[41]. El artículo de Jordi Maiso, "Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada"[42] es una contribución al ámbito bibliográfico de esta recepción.

9. Filosofía francesa en España. Aunque la España culta de la Restauración aspiraba ante todo a recibir filosofía y ciencia alemana o anglosajona, la influencia intelectual y la mediación filosófica francesas de nuestras recepciones siguieron siendo considera-

[33] Garrido, M., Orringer, N., y otros. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 953-971.

[34] Madrid, Ediciones La Torre, 1981.

[35] *Anthropos. Huellas del conocimiento,* n. 33-34 (1984).

[36] *Isegoria,* n. 1 (1990), pp. 131-138.

[37] *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. 30 (1996), pp. 11-42; reeditado en *Contextos*, n. 1 (2009).

[38] *Daimon*, n. 50 (2010), pp. 157-167.

[39] *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 11-21.

[40] En Blanc, A., y Vincent, J. M. (dir.), *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 187-199.

[41] *Azafea*, n. 11 (2009), pp. 11-14.

[42] *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* n. 1 (2009), pp. 51-71.

bles en ese período. La modélica monografía de Francisco Pérez Gutiérrez, *Renan en España*[43], puso de manifiesto primorosamente la influencia de este intelectual francés en los protagonistas de nuestra cultura intelectual, desde la generación de 1868, con Juan Valera a la cabeza, hasta la Generación del 14, la generación de Ortega.

En el 2015, se ha publicado la monografía, *Henri Bergson en Espagne. Une histoire contrarié (1875-1930)*[44], de Camille Lacau St. Guily, que reconstruye la recepción española de Bergson desde un "interés bergsoniano", presidido por cuestiones como: ¿por qué el gran pensador francés de la Tercera República que podía haber regenerado la filosofía española buscada, no fue objeto de la correspondiente recepción española?, ¿Qué factores la contrariaron?, etc. A pesar de este interés ajeno, de su deficiente conocimiento de las fuentes secundarias del contexto filosófico, ideológico y cultural, y de su parcial identificación de la "auténtica filosofía española" con la místico-poética y literaria, esta monografía es una singular aportación al conocimiento de los ámbitos cronológico e histórico-pragmático de nuestra recepción de Bergson, por sus interesantes reconstrucciones de la presencia de tendencias generales de la filosofía bergsoniana y de algunos de sus filosofemas en los grandes movimientos de reforma estética, literaria, pedagógica y filosófica que surgieron en la España de la Restauración.

Por otra parte, dos excelentes monografías han contribuido a los ámbitos bibliográfico, cronológico e histórico-pragmático de nuestra recepción de filosofía francesa en el Tardo franquismo y la Transición: la ya referida *Hijos de Dionisos,* de Paco Vázquez; y *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*[45]*,* de Valentín Galván, que estudia de manera documentada y diferenciada, tanto la recepción universitaria, como la recepción extraacadémica de Foucault. Ésta última incluye una bibliografía de estudios sobre Foucault que es prácticamente exhaustiva en lo que a la producción española se refiere. Mencionaré finalmente otros tres trabajos dedicados a nuestra recepción de filósofos franceses del siglo XX: "El impacto de Sartre en España"[46], de Ignasi Roviró y otros; "La recepción de George Bataille en España"[47], de María García; y, "La presencia en España de Jacques Derrida"[48], de Luis Ferrero.

10. Los trabajos sobre la fenomenología en España han estudiado principalmente nuestra incorporación de Edmund Husserl y de Martin Heidegger. Sobre todo se ha investigado la influencia de esos dos fenomenólogos en Ortega y Gasset y en otros maestros de su Escuela, como Xavier Zubiri. Por ejemplo, las actas de las primeras jornadas de la Sociedad Española de Fenomenología, *Ortega y la fenomenología*[49], editadas por Javier San Martín, contienen importantes estudios sobre la influencia de Husserl en Ortega y en Zubiri.

Las primeras contribuciones al ámbito bibliográfico de esta recepción fueron: "Materiales para una historia de la fenomenología en España"[50], de J. A. Arias y I. Gómez Romero; la bi-

[43] Madrid, Taurus, 1988.
[44] Paris, L'Harmattan, 2015.
[45] Barcelona, Virus Editorial, 2009.
[46] *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*, n. 48 (2005), pp. 77-101.
[47] *Daimon: Revista de Filosofía*, n. 51 (2010), pp. 237-250.
[48] *Anthropos: Boletín de información y documentación,* n. extra 13 (1989), pp. 137-147.
[49] Madrid, UNED, 1992.
[50] *Fragua*, [23-24] 14-39, Madrid, 1983.

bliografía de Cecilia Lafuente[51]; y la "Secondary Literature in Spanish"[52], recopilada por Steven Spileers. En el período que nos ocupa, Ana Mateos aportó una bibliografía completa de traducciones y de estudios de las obras de Heidegger que abarca casi la última década del pasado siglo, "Heidegger en español (1989-1997)"[53]. Por su parte, Alejandro Rojas publicó una bibliografía de las últimas ediciones de cada traducción castellana de las obras de Heidegger, y de la importante contribución hispana a los estudios heideggerianos durante las dos últimas décadas, en su "Informe bibliográfico sobre la obra de Martín Heidegger"[54].

La aportación reciente más significativa a los ámbitos cronológico e histórico-pragmático de nuestra recepción de fenomenología es la obra colectiva *Phänomenologie in Spanien*[55], editada por Javier San Martín que le confiere unidad monográfica mediante su característica impronta husserliana. Esta monografía, que incluye a los fenomenólogos españoles actuales que forman parte de la Sociedad Española de Fenomenología, se estructura en tres partes. La primera, que es histórica, estudia los orígenes de esta recepción en Ortega y su escuela, y, de manera específica, la influencia de la fenomenología en Ortega y en Zubiri; además, incluye un texto significativo, "El camino de mi fenomenología", del autor más representativo de la tercera etapa de la fenomenología en España, Fernando Montero Moliner. La segunda parte presenta las variantes de la fenomenología recibidas en España: su transformación hermenéutica y ontológica en Heidegger; y versiones francesas, como la fenomenología encarnada de Merleau-Ponty, la hermenéutica de Ricoeur, o la crítica de la fenomenología husserliana de la conciencia por parte de Derrida desde su filosofía de la diferencia. La tercera parte recopila trabajos característicos de seis protagonistas de la cuarta etapa de la fenomenología en España, que representan tendencias actuales de esta orientación filosófica: García Baró se introduce en los problemas del concepto fenomenológico de vida, Pedro Cerezo estudia el paso de la subjetividad trascendental al apriori encarnado, César Moreno proyecta una intersubjetividad ampliada, Santos Ferrer plantea una ética fenomenológica, Martínez Guzmán escribe sobre el paso de la fenomenología lingüística al discurso sobre la paz, y Javier San Martín expone sus conocidos puntos de vista sobre la estructura de la reducción fenomenológica. El libro contiene además un "Lexicón sobre la Fenomenología en España", que unido a las noticias biográficas de los autores de la obra, y a la "Bibliografía de la fenomenología en España", preparada por Jesús Díaz, constituye una documentación histórica, en especial biobibliográfica básica sobre el tema.

11. La recepción de la hermenéutica en España, que no ha dejado de extenderse desde que recibió atención en el monográfico dedicado a Emilio Lledó por la revista *Anthropos*[56], ha sido objeto del volumen colectivo *Comprender e interpretar. La re-*

[51] *Phenomenological Inquiry*, Bd. 14 (Okt. 1990), pp. 205-209.

[52] En *Edmund Husserl. Bibliography*. Compiled by Steven Spileers. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 344-374.

[53] *Revista de filosofía*, n. 19 (19989, pp. 271-291.

[54] *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, n. XIV (2009), pp. 305-322.

[55] Würzburg, Könnigshausen & Neumann, 2005.

[56] *Anthropos: Boletín de información y documentación,* n. 15 (1982).

cepción de filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)[57], coordinado por José Mª García Gómez-Heras y María Martín Gómez. La obra aporta una completísima documentación sobre los distintos ámbitos de esta recepción, dejando para otros estudios una discriminación más acabada y un análisis bibliográfico más sistemático; *de facto*, contiene revisado y ampliado todo lo que se había publicado sobre el tema en artículos de revista o en actas de congresos.

Comprender e interpretar es una recopilación de informes cualificados sobre las recepciones de ontología hermenéutica, de hermenéutica filosófica, de hermenéutica simbólica, de hermenéutica crítica, de postestructuralismo, de "pensiero debole", de hermenéutica analógica, etc., que han tenido lugar desde los años setenta en las distintas universidades españolas, principalmente dentro del área de Filosofía, y en menor medida también en el área de filosofía moral y jurídico-política. Los informes no responden a un concepto o a una caracterización general prefijada de lo que se entiende por hermenéutica, ni tampoco siguen un guión preestablecido, pero todos narran la recepción universitaria de esta orientación filosófica, presentando por lo general la figura y la obra de los profesores protagonistas de esa recepción, de los grupos y tendencias hermenéuticas que se han formado, de las actividades, instituciones y proyectos de investigación a que han dado lugar y en torno a los cuales se han constituido. Algunos informes se convierten en auténticas exposiciones que ilustran las obras y las concepciones no sólo de los profesores receptores sino también de los hermeneutas recibidos. En la introducción, "Intellectio, explicatio et applicatio. La recepción de la filosofía hermenéutica en España (1960-2010)", el profesor Gómez-Heras, además de exponer de manera esquemática algunos hitos y estructuras tópicas de la hermenéutica filosófica, ofrece una primera presentación diferenciada de las tendencias hermenéuticas relatadas en los informes contenidos en el libro.

12. La importante recepción de filosofía analítica en las universidades españolas desde el Tardofranquismo ha sido objeto de artículos de revista y capítulos de libros, publicados desde los años setenta, la mayor parte de los cuales sirvieron de base a mi presentación del área de "Lógica y filosofía de la ciencia" en *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*[58]. Otras aproximaciones a la historia reciente de nuestra filosofía han estudiado también esta recepción, v. g. *La filosofía española, herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*[59], de Francisco Vázquez; y, especialmente, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*[60], que contiene un informe cualificado del catedrático Luis M. Valdés Villanueva sobre nuestro pensamiento analítico en el siglo XX[61], y otros estudios sobre la recepción de disciplinas características de la tradición analítica, como la lógica formal[62] y la filosofía de la ciencia y de la técnica[63]. Mi informe, "Aproximación

[57] Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2015.
[58] Santander, UNED / SMP, 2001, pp. 101-145.
[59] Madrid, Abada Editores, 2009.
[60] Madrid, Cátedra, 2009.
[61] *Ib*., pp. 851-896.
[62] *Ib*., pp. 973-1010.
[63] *Ib*., pp. 1011-1025.

a una década de producción filosófica en España (2000-2009)"[64], contiene también indicaciones sobre la evolución de las materias características de la tradición analítica en la primera década del siglo XXI.

Concluyo este informe con algunas consideraciones que me sugieren el desigual desarrollo de los estudios de las distintas recepciones, y la disparidad de intereses y de metodologías que los están presidiendo. Salta a la vista, ante todo, la inexistencia de estudios sobre la recepción de eclecticismo francés, o sobre la considerable influencia de Schopenhauer, de la que rindió primera cuenta el artículo, "Schopenhauer en España: (comentario bibliográfico)"[65], de Luis. A. Moreno Claros y otros. No disponemos de una monografía bibliográfica satisfactoria sobre nuestra recepción de Hegel y el Hegelianismo, que son dos cosas distintas, ni se ha prestado atención a nuestro hegelianismo estético del siglo XIX, de menor entidad que el krausismo y el neotomismo, pero digno de atención. Tampoco la investigación de la recepción de Krause y el krausismo parece adecuarse a la magnitud alcanzada por los estudios del krausismo español. Tal vez, convendría retomar el estudio de nuestra recepción decimonónica de positivismo francés, inglés y alemán. En fin, creo que las últimas recepciones de Kant, de Hegel y de filosofía analítica merecen más atención crítica en los florecientes estudios de nuestra filosofía reciente.

Por otra parte, convendría hacer un ensayo bibliográfico y analizar los abundantes trabajos que estudian la influencia de filósofos y corrientes contemporáneas sobre nuestros principales filósofos del siglo XX, en especial sobre Unamuno, Ortega, Zubiri y Zambrano, y que se encuentran actualmente dispersos en monografías, artículos de revista y capítulos de libros. Así mismo convendría listar y analizar los informes de potenciales recepciones o de rectificación de recepciones *in fieri*, a los que me referí anteriormente y que se encuentran así mismo dispersos.

Por último, este tipo de estudios debe de estar presidido a mi juicio por el interés filosófico-historiográfico, y desarrollar todos los ámbitos de conocimiento que supone, desde el bibliográfico y el cronológico, hasta el histórico-pragmático occidental. En general, no siempre se ha partido de los fundamentales estudios bibliográficos, y se ha prestado menor atención al ámbito histórico-pragmático occidental de las recepciones.

[64] *Crisis de la Modernidad y filosofías ibéricas*, Madrid, AHF/F. Larramendi, 2013, pp. 499 ss.
[65] *Daimon: Revista de Filosofía,* n. 8. (1994), pp. 203-234.

El cura, los mandarines y el charnego

ANTONIO G. SANTESMASES
Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Ya ha pasado más de un año desde que se produjo la polémica en torno al libro de Gregorio Morán[1]. El hecho de que fuera censurado por Planeta y los motivos mismos de la censura —las páginas sobre el director de la Academia Española Víctor García de la Concha— dieron una enorme publicidad a la obra. A partir del escándalo, los acontecimientos se fueron sucediendo: la presentación del libro por parte de Toni Doménech y Xosé Manuel Beiras en una librería de Barcelona; el debate en el Teatro del Barrio en Madrid de Gregorio Morán con Juan Diego Botto y Juan Carlos Monedero y la conversación con Pablo Iglesias en el programa televisivo La Tuerka fueron momentos decisivos para dar a conocer la obra. Igualmente relevante fue el artículo del premio Cervantes Juan Goytisolo en el diario *El País*, rompiendo así el silencio al que estaba sometida la obra.

Muchos pensaron que estábamos inaugurando un nuevo tiempo donde comenzaba a ponerse en cuestión la política de la transición y, para este propósito, la obra de Morán no podría ser más oportuna. Se trataba ahora de enjuiciar no sólo aquella transición política sino la cultura que produjo. Las críticas de Morán aparecían como el mejor acompañamiento a las fuerzas políticas emergentes y a la apuesta por una segunda transición.

Leído el libro un año después y completada la lectura con *El precio de la transición* que acaba de ser reeditado, y con *La decadencia de Cataluña vista por un charnego*[2] esta apuesta debe ser matizada. ¿Hasta dónde llega la crítica de Morán a la política de la transición? ¿En qué medida piensa que es posible una segunda transición? ¿Cómo afecta todo esto al mundo de la cultura?

Son, pues, muchos los interrogantes que aparecen; todos ellos suficientes para considerar que la trayectoria de Gregorio Morán constituye un punto de referencia indispensable para todo aquel que quiera sumergirse en la historia actual de España. Si uno quiere profundizar en la historia del presente hay que reconocer que son pocos los analistas que han investigado la evolución del comunismo español, los avatares del nacionalismo vasco, las peripecias del nacionalismo catalán, la figura de Adolfo Suárez, la recepción de la obra de Ortega en plena dictadura franquista y, a la vez, han logrado escribir un artículo semanal en el diario *La Vanguardia*; realmente no es poca

[1] Morán, G., *El cura y los mandarines*, Madrid, Akal, 2014.

[2] Morán, G., *El precio de la transición*, Madrid, Akal, 2015. *La decadencia de Cataluña contada por un charnego*, Barcelona, Debate, 2013.

cosa. La obra sobre los mandarines viene, pues, a coronar, por el momento, toda una trayectoria periodística que a nadie interesado por estos temas debe dejar indiferente.

1. ¿Quién es el cura y quiénes los mandarines?

El cura es Jesús Aguirre y los mandarines de la cultura son, entre otros, José Luis Aranguren y Fernando Savater. Son las dos grandes figuras que ya aparecían en *El precio de la transición*, completadas ahora con editores como Javier Pradera (*El País*) y José María Castellet (figura muy conocida en el mundo editorial catalán). La nómina se completa con otros muchos intelectuales: algunos de la generación de Aranguren como Dionisio Ridruejo o Pedro Laín y otros de la generación de Castellet y Pradera como Carlos Castilla del Pino.

¿Quién fue Jesús Aguirre? Jesús Aguirre aparece como el hilo conductor de una historia que permite dar sentido a distintos acontecimientos: el encuentro de Munich entre el exilio y la oposición del interior; la amistad con José Luis Aranguren; la labor como editor en Taurus; el asesinato de Enrique Ruano; el abandono del sacerdocio; la colaboración con la UCD y el ducado consorte de la Casa de Alba que le permitirá llegar a la Academia Española. Toda una trayectoria desde cura antifranquista hasta duque consorte que muere en el palacio de Liria en la más absoluta soledad. Como personaje literario es inmejorable. Ir más allá parece muy discutible. Sobre todo si se pretende que Aguirre sea el paradigma de una izquierda que fue revolucionaria en los sesenta, acomodaticia en los setenta, colaboradora en los ochenta en el proyecto de modernización, acentuando paulatinamente su conservadurismo hasta el punto de que su gran aspiración era llegar a formar parte de la Academia Española.

Los dos grandes instrumentos de este proceso de modernización y acomodación, de legitimación de lo establecido y abandono de cualquier perspectiva utópica fueron el PSOE de Felipe González y el diario *El País* de Jesús de Polanco. Algún momento especialmente simbólico de aquella conversión al realismo se encarnó en el apoyo a la permanencia de España en la OTAN a mitad de los años ochenta del siglo pasado.

Frente a esos intelectuales acomodaticios que abandonaron veleidades revolucionarias (los más) también existieron intelectuales resistentes (los menos) que fueron fieles a sus principios y nunca fueron reconocidos, bien porque murieron tempranamente como Luis Martín Santos, o porque fallecieron en el exilio como Max Aub, o porque prefirieron marginarse del proceso de transición como Manuel Sacristán. Los tres aparecen como ejemplos de rigor y autenticidad frente al pragmatismo acomodaticio de los más.

También están los intelectuales conservadores que trataron desde los años sesenta de articular un pensamiento que contrarrestara la hegemonía que iban adquiriendo las figuras más relevantes del antifranquismo. Algunas de las páginas más interesantes del libro de Morán se refieren a los intentos del *Opus Dei* por jugar un papel relevante en la cultura española a partir de la revista *Atlántida* y de la editorial *Rialp*, siendo esencial el papel que jugaron historiadores como Vicente Cacho o editores como Florentino Pérez Embid.

En el libro, el lector encontrará igualmente una profusión de juicios de valor sobre novelistas como Cela o Benet, Goytisolo o Muñoz Molina o sobre la visión que de

aquellos años han tenido José Carlos Mainer o Jordi Gracia. Aquí es donde se centra una de las batallas que quiere librar Morán: ¿existió una resistencia silenciosa al franquismo? ¿se produjo un compromiso de los intelectuales en contra de la dictadura? La respuesta de Morán parece inequívoca: la resistencia fue escasa y el compromiso muy minoritario. Ese diagnóstico conduce a la cuestión posterior: ¿los que se comprometieron hasta perder sus cátedras tenían una obra literaria o ensayística relevante? ¿fueron acaso encumbrados como reconocimiento a su compromiso cívico aunque su obra era menor?

Creo que este conjunto de interrogantes centra el interés de la obra de Morán. El juicio es apodíctico: no hubo una resistencia significativa al franquismo; la oposición silenciosa tiene más de ficción consoladora que de realidad objetiva. Existió un enorme miedo, fruto del cual ha sido la transición resultante que fue un éxito para las fuerzas conservadoras, para los que venían del franquismo, porque la izquierda no quiso, no supo o no pudo hacer otra cosa.

No es Morán un autor propenso a preguntarse si podían haber ocurrido las cosas de otro modo o si la ruptura democrática fue posible. Las cosas fueron como fueron y es estéril, a su juicio, tener nostalgia ante lo que pudo ser y no fue. El PCE desapareció como elemento de referencia y todo el que quería hacer carrera política se encaminó hacia el "felipismo", nombre que viene, claro está, de ese que considera gran jugador de billar —Felipe González— que supo aprovechar la ocasión y jugar el rol que se demandaba de él; visto así, el diseño de la transición fue un éxito. Tanto la restaurada Monarquía como los dos países dominantes, Estados Unidos y Alemania, podían estar satisfechos. El guión se había cumplido.

Los historiadores y los intelectuales supieron también estar a la altura para legitimar lo realizado, silenciar a los disidentes y acallar las voces críticas. La transición tenía que aparecer como modélica.

No es que Morán impugne este relato de la transición desde la añoranza por una ruptura imposible ni tampoco que anide en su alma la nostalgia por el comunismo (a pesar de sus años de militancia en el PCE); menos aún que su crítica a la transición conecte con las demandas de los nacionalismos periféricos y su reivindicación de una segunda transición. Sus páginas sobre Euskadi y el retrato de la Cataluña "pujolista" son demoledoras.

No hay, pues, reivindicación de un comunismo puro frente al comunismo realmente existente o crítica a la constitución del 78 desde las demandas de los nacionalismos periféricos. Ni siquiera se defiende la tesis de que nos encaminamos a una segunda transición. Las cosas fueron como fueron y la realidad hoy es como es. Por lo demás, todo este proceso de acomodación trasciende a la situación española. No cabe ser ingenuos: la política es así; es un oficio, repite una y otra vez Morán, al que sólo se pueden dedicar los que estén dispuestos a maniobrar, a mentir y a engañar. Los que pretendan otra tarea son almas bellas que no están hechas para el fragor del combate político; les falta la maldad necesaria para sobrevivir en la jungla de la vida política, como le ocurría a Paco Fernández Buey[3].

[3] Morán, G., "Queda cancelada la memoria" en *La decadencia de Cataluña contada por un charnego,* o. c., pp. 214-216.

El lector que soporte los adjetivos y las admoniciones, los argumentos *ad hominen* y las descalificaciones, y a pesar de todo siga leyendo, encontrará elementos de extraordinario interés. Tiene que saber, desde el principio, que estamos ante una mentalidad intempestiva. Para quienes le leemos cada sábado en *La Vanguardia* no es tanta la sorpresa. Somos conscientes de que tenemos amigos que no lo soportan y otros que repiten entusiasmados sus descalificaciones; es cierto que comienzan a cambiar de opinión cuando la descalificación se dirige a alguien por el que se tenga estima.

Me sorprende, sin embargo, que se haya interpretado su libro como una contribución decisiva al esfuerzo por articular una nueva política. Ahí pienso que muchos yerran; Morán es insuperable para demoler pero, a la vez, absolutamente incapaz de infundir ninguna esperanza. Para Morán, sin miedo no hay política y sin engaño no hay poder. Ese es el juego y todo lo demás es cerrar los ojos, sea en el paraíso asturiano o en el oasis catalán.

2. La resistencia al franquismo

Vayamos con los dos puntos que me gustaría analizar para animar a la lectura de la obra (de las obras) de Gregorio Morán. Como él dice en el prólogo a la reedición de *El precio de la transición*, se aprende más del adversario que de aquel que simpatiza con las propias ideas.

Empecemos por el personaje elegido. Quizás por haber vivido personalmente el mundo de la cultura cristiana de final de los años sesenta y principio de los setenta creo que el personaje adecuado para interpretar aquellos años no es Jesús Aguirre. Es un personaje relevante, pero me parece mucho más importante el papel cultural jugado en el *Instituto Fe y Secularidad* creado en el año 1967, al final del Concilio Vaticano II, por jesuitas como José Gómez Caffarena, Andrés Tornos y Alfonso Álvarez Bolado. Para comprender lo que vivíamos los jóvenes de los años sesenta y el papel que, concretamente, jugó José Luís Aranguren es imprescindible tener en cuenta la importancia que van a dar aquellos jesuitas de final de los años sesenta al diálogo entre cristianismo y marxismo y a la recepción en España de la filosofía de la sospecha. Esta orientación tiene mucha más importancia, a la hora de hacerse cargo de la Teoría Crítica de la Sociedad, que todos los prólogos de Jesús Aguirre.

Es cierto que Aguirre fue editor de muchos de los libros de Aranguren y que éste escribió el prólogo a su obra, *Sermones en España*, pero más allá de esta relación hay datos significativos que no aparecen en el libro. La evolución no pudo ser más dispar. Aranguren no acudió a la boda de Aguirre y nunca quiso formar parte de la Academia de la Lengua. Desde su expulsión de la cátedra se convirtió en un referente moral imprescindible contra la dictadura y mantuvo la resistencia al franquismo hasta el final; igualmente, mantuvo una posición de distancia con el poder socialista en los años ochenta de lo que después hablaremos.

El personaje de Aguirre puede ser más literario, pero el de Aranguren es mucho más importante. El problema es que Morán ha profundizado muy poco en la obra de Aranguren quizás por su alergia a todo lo que tenga que ver con la religión. Le pasa a más de uno. Ese desdén es el que ha provocado que suscriba el diagnóstico de muchos sectores conservadores, y de no pocos de la izquierda, que nunca reconocieron la rele-

vancia intelectual de Aranguren. Como no tenían más remedio que reconocer su valor cívico había, por ello, que insistir en su falta de valía intelectual.

No es sorprendente, pues, el alborozo con que la obra de Morán ha sido recibida por una parte de los sectores conservadores que están encantados de que alguien, proveniente de la izquierda, diga que en el fondo no hubo tanta resistencia al franquismo y, más aún, si se añade que los pocos que la ejercieron no produjeron obras de calidad. El diagnóstico es muy favorable para las tesis conservadoras: todos los intelectuales fueron de una u otra forma cómplices de la dictadura (porque ésta en el fondo habría sido una "dictablanda" según los conservadores) y los prestigios adquiridos por los pocos opositores habrían venido favorecidos políticamente sin responder a ningún mérito real.

3. Las polémicas de los años ochenta.

De nuevo aquí tengo coincidencias y discrepancias con el autor del libro. Coincido en la enorme importancia del diario *El País* para legitimar la cultura de la transición y para justificar las grandes decisiones políticas de los gobiernos de Felipe González; discrepo, en cambio, en que hubo mucha más resistencia de la que aparece en la obra aunque sus protagonistas no tuvieran las características literarias del duque consorte de Alba.

Hubo resistencia por parte de muchos intelectuales que se vincularon a los movimientos sociales contrarios a la OTAN, primero, y que apoyaron las reivindicaciones de los sindicatos, después.

Lo he estudiado al recopilar los escritos de José Luís Aranguren en la obra *La izquierda, el poder y otros ensayos*[4]. Hubo muchos que se acomodaron pero no fue el caso de Aranguren, tampoco el de Luis Gómez Llorente[5] tampoco el de Manuel Sacristán, tampoco el de Francisco Fernández Buey, tampoco el de quienes apoyaron las reivindicaciones de los sindicatos desde el mundo de la economía crítica como Martín Seco o, posteriormente, a la vuelta del exilio como Vicenç Navarro. Hubo, también, muchos intelectuales que mostraron las luces y las sombras de la transición como Juan Ramón Capella o Carlos París.

Tampoco creo que se pueda despachar la aportación de Enrique Tierno Galván, que fallece en enero del 86, o de algunos de sus discípulos como Fernando Morán o Elías Díaz, equiparándolos a la complicidad entre el "felipismo" y el grupo PRISA (empresa editora de *El País*).

Puede que yo esté muy influido al valorar aquella época por mi experiencia política como portavoz de Izquierda Socialista, pero no encuentro huellas de aquellos combates en las páginas del libro de Morán. Es evidente que los socialistas de izquierda y los sindicalistas y los poscomunistas nunca tuvimos el apoyo del diario *El País* pero había más cosas en el mundo que el periódico de Jesús de Polanco.

---

[4] Edición de Antonio García Santesmases. Madrid, Trotta, 2005.

[5] García Santesmases, A. y Rocha, M. de la, *Luis Gómez Llorente: educación pública y socialismo*, Madrid, Catarata, 2013.

Existían plataformas y lugares de encuentro donde se fue ejerciendo una cultura de resistencia dentro del mundo socialista; no aparece para nada la importancia de la evolución de la UGT en el periodo del 88 al 94 cuando Nicolás Redondo rompe con el gobierno de Felipe González y propicia la unidad de acción con Comisiones Obreras hasta llegar a la huelga general del 14 de diciembre de 1.988. Tampoco se le da relevancia al resurgir, en aquellos años, de la coalición Izquierda Unida en el mundo del poscomunismo. No creo que se pueda entender el liderazgo de Julio Anguita sin tener en cuenta la importancia de revistas como *Mientras tanto* que han cumplido 35 años. Anguita lo acaba de reconocer en la obra *Atraco a la memoria*[6].

Naturalmente se puede pensar que todas las iniciativas de las que hablo fueron minoritarias y no triunfaron en ningún momento: se puede pensar que simbolizan un mundo de luchas sociales y sindicales que nunca fueron hegemónicas. Es cierto, pero en ellas hubo esfuerzos intelectuales que no cuadran con esta imagen de un mundo donde todos se acomodaron y que el "felipismo" lo compró todo. Prefiero decir felipismo a PSOE porque el PSOE es algo más complejo en la historia de España y en la historia de aquellos años que el liderazgo, por relevante que fuera, de una sola persona.

La prueba de que todo aquello no fue una invención, y de que existía aunque fuera minoritario es la cantidad de obras que han ido apareciendo años después recogiendo esa experiencia. Obras que en muchos casos subrayan la ejemplaridad moral de la vida desarrollada por aquellos intelectuales pero, también, las ideas que defendían los que fueron minoritarios y siguen siendo hoy indiscutibles referentes ético-políticos.

Es evidente que hay muchos que recuerdan a Luís Gómez Llorente por su austeridad y a Julio Anguita por no aceptar ningún complemento a su pensión, pero es evidente también que tenían ideas sobre la escuela pública, la laicidad, la Europa de Maastricht o el euro que merecen ser discutidas. Ni fueron mandarines ni se sometieron.

Las convicciones que mantuvieron frente a viento y marea son esenciales para recordar la resistencia de los años ochenta; igualmente es esencial recordar que el apoyo que recibieron por el viejo Aranguren fue decisivo. Siempre recuerdo a este respecto una polémica entre José Luís Aranguren y Joaquín Leguina que refleja muy bien aquella época. Leguina insistía en que los ochenta eran los años en que perdimos la virginidad y nos dimos cuenta de que las cosas son como son y el mundo político no está hecho para soñadores ni para utopistas sino para gente capaz de tomar decisiones y de "arremangarse". Aranguren le contestaba que quizás fuera así pero que él siempre mantendría, al menos, la nostalgia de la utopía de los sesenta, de esos años que él vivió en California cuando fue expulsado de la cátedra y fue solidario de aquellos jóvenes que creían que el mundo podía ser de otra manera. Eso le condujo a Aranguren a mantener una disidencia ante lo establecido que llegó hasta su muerte; una disidencia que le hizo invertir la evolución habitual de muchos otros. Son muchos, en efecto, los que son revolucionarios de jóvenes para acabar siendo conservadores de adultos; de esa forman logran abandonar a tiempo un corazón juvenil y sobrevivir durante años con una cabeza templada.

Esta evolución era enaltecida por el diario *El País*. Había, como se dijo en un libro que recogía los editoriales de la época, que *guardar la línea*; el comunismo no había

[6] Andrade, J., *Atraco a la memoria. Conversaciones con Julio Anguita*, Madrid, Akal, 2015.

sido posible y tampoco hubiera sido deseable, era el momento de plegar y ser realistas. Los que desde dentro del socialismo querían otra política no se enteraban de nada y debían ser ignorados; los que desde fuera estaban dispuestos a luchar por la hegemonía dentro de la izquierda hacían el juego a la derecha. Ni dentro ni fuera esas tareas merecían reconocimiento. El acuerdo entre *El País* y el felipismo fue decisivo para esa operación de legitimación de lo establecido y neutralización de los discrepantes. Esa realidad está ahí y Morán acierta al recordarla; se puede expresar con más o menos exabruptos pero responde a mi juicio a la verdad.

Pero hubo minorías que, por decirlo con palabras de Sacristán, no se engañaron sobre la correlación de fuerzas ni se desnaturalizando abdicando de sus ideales. Existieron y tuvieron más fuerza de lo que aparece en esta obra.

Termino. Como dice Morán, la realidad es como es y cada uno tiene su mirada y está marcado por una experiencia. Al igual que Morán tiene la mirada del charnego quizás yo tenga la mirada del resistente minoritario que vivió con intensidad unos hechos sin imaginar que años después no mecerían siquiera una nota a pie de pagina.

Desde esa mirada parcial pienso que aprendimos mucho de nuestros maestros, que éstos no eran de barro; y sigo creyendo que jugaron un papel importante para mantener una firme disidencia a los avatares del realismo acomodaticio de aquellos años; esa es mi posición pero, como dice Morán, de quien más se aprender es del adversario. Es lo que a mí me ha ocurrido con *El cura y los mandarines.* Ni el cura tuvo tanta importancia ni sólo hubo mandarines. También hubo resistentes que debemos recordar y reivindicar.

La demolición y el principio de inclemencia de Morán —certeramente señalado por Toni Doménech— son en muchas ocasiones inaguantables y muy dolorosas cuando se lanzan contra personas a las que uno estima y valora. No puedo suscribir muchos de sus juicios pero lo que sí creo es que las sabatinas intempestivas seguirán teniendo en mí un lector impenitente todos los sábados. Quizás al lector le pase lo mismo al sumergirse en esta obra y vuelva a leerla una y otra vez para revolverse contra lo que no coincide con su posición y regocijarse cuando piensa que Morán es implacable pero da en el clavo. Desde luego no le dejará indiferente.

Un reconocimiento compartido

Entrevista del Dr. Ambrosio Velasco Gómez al Dr. José Luis Mora con motivo de la concesión del premio Reconocimiento de la Escuela Nacional de Altos Estudios cuya entrega tuvo lugar en el edificio que lleva el nombre de Adolfo Sánchez Vázquez anexo a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 24 de septiembre de 2015.

Estimado Dr. José Luis Mora:

La Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM le otorgó en 2015 la Medalla Escuela Nacional de Altos Estudios en reconocimiento por su contribución a la docencia, investigación y difusión de las humanidades y a la Filosofía en especial en su calidad de profesor de una Universidad extranjera. Quisiera primeramente preguntarle:

¿Qué significa para usted esta distinción por parte de la Facultad con mayor antigüedad de la UNAM?

Siento un gran pudor al responder a sus preguntas, a lo que accedo por la enorme satisfacción y agradecimiento que siento por un reconocimiento que viene de una institución en la que resuenan aún las enseñanzas de tantos profesores y profesoras eminentes a lo largo de un siglo, a las que se suman quienes lo hacen hoy en día. Si me atrevo, además, es por un doble motivo: primero, porque, si bien hay colegas que lo merecen con mayores méritos que los que pueda yo aportar, es un reconocimiento a una persona que ha formado parte de grupos que se han esforzado por recuperar el pensamiento español, tratando de rescatar aquello que Gaos señaló que permitiría que España dejara de ser colonia de sí misma y lo han hecho desde condiciones difíciles. Y porque ha sido esa tarea docente e investigadora la que nos ha conducido a encontrarnos con ustedes. Con seguridad, a ustedes les ha sucedido lo mismo desde la reflexión histórica pues solo es posible encontrarse cuando se halla el camino común. Es, por ello, un mérito compartido con los compañeros que he tenido y tengo en la Universidad Autónoma de Madrid; igualmente con colegas de otras universidades españolas pues hemos compartido encuentros, algunos de ellos bien conocidos, con debates casi eternos sobre estas cuestiones acerca del pensamiento español e iberomericano que se ha consolidado como un campo de investigación filosófica imprescindible. También porque es lógicamente compartido con los socios de la AHF, esta asociación en la que nos hemos encontrado amigos de tantos países, de universidades y departamentos bien diferentes en América y en Europa en torno a intereses suficientemente comunes. Tengo la fortuna de compartir las tareas de dirección de la misma con otros amigos desde hace ya unos años a través de elecciones democráticas; hago partícipes de este reconocimiento a todos quienes se esfuerzan por hacer de la AHF, sus jornadas y su revista un lugar de encuentro. En este sentido, entiendo este premio como un acto de generosidad al esfuerzo de un buen número de colegas que han conseguido crear un instrumento que se ha demostrado útil pero no fríamente útil, sino cálidamente útil. Por eso sé que hay nombres de amigos que se reconocen perfectamente en esta medalla. Y entre ellos están ustedes mismos.

Mas el segundo motivo para aceptar esta invitación y responder a sus preguntas es más importante. Si en un premio no son los méritos de quien lo recibe lo significativo sino la enorme generosidad de la Facultad de Filosofía y Letras de esta universidad cuyas siglas al ser pronunciadas infunden profundo respeto, su propuesta me permite constatarlo públicamente tal cual

es. Así pues, mi satisfacción proviene, sobre todo, por haber recibido un reconocimiento de la UNAM a la que respetamos y queremos tras conocer su enorme pasado y el papel que desempeña en México y por su proyección en otros muchos países, entre ellos España. Basta reconocer la actividad desarrollada por el Centro de Estudios mexicanos en Madrid a cuyo frente está la profesora Alicia Mayer para avalar estas palabras. La lectura y la investigación tienen su recompensa, no solo en el plano intelectual sino en el personal afectivo: el conocimiento —el roce, se dice en mi tierra de Segovia— hace el cariño. Y de esto doy fe. Mas del cariño nace la necesidad por saber más. De esto dejo mi promesa para obligarme a cumplirlo.

¿Cuál considera usted que ha sido su principal aportación a las humanidades y en especial a la filosofía?

Esta pregunta sí que pone ya las cosas más difíciles. He aprendido a lo largo de casi cuarenta y dos años de docencia que nada se consigue en solitario. Es lo más positivo de esta profesión cuya naturaleza consiste en compartir saberes, de tal manera que la producción del conocimiento es una espiral que muchas veces comienza en un detalle, en un subrayado o en una sugerencia que puede provenir de un colega o de un estudiante. Tengo muchas experiencias acumuladas en este sentido. A partir de aquí he aprendido, y por eso mismo he tratado de trasmitirlo, un talante que conduce al trabajo en grupo sobre una mentalidad basada en la tolerancia y en la colaboración.

Podría señalar que, en cuanto a la parte material, he contribuido con colegas de distintas edades, mayores o más jóvenes que yo, a llevar a cabo proyectos, algunos de los cuales han adquirido un desarrollo notable. Unos lo han sido en la universidad en la que he trabajado, y sigo haciéndolo, y han tenido que ver con la renovación en la formación de profesores que realizamos un grupo de jóvenes, que nos inciábamos en la docencia allá por los setenta y ochenta, en un Centro que, aun estando en Segovia, pertenecía a la casi recién creada Universidad Autónoma Madrid (1968). Tuve la fortuna de recibir el apoyo de los compañeros para ser el primer director de aquel Centro de Formación de Profesores elegido democráticamente, pues hasta ese momento lo eran por designación ministerial. Hicimos entonces una importante renovación pedagógica que dio excelentes resultados, saliendo promociones de maestros muy buenos. En estos Centros todos los saberes, los de Letras y los de Ciencias naturales o sociales así como la Música, el Dibujo, la formación física, etc., se convierten en Humanidades y eso facilita una relación personal cuya riqueza de matices, puntos de vista, sensibilidades, detalles, etc. me ha ayudado mucho en mi vida. Mi visión social de la filosofía no puede prescindir de aquella experiencia. Ya en la Facultad de Filosofía y Letras, desde comienzos de los noventa, he contribuído a la tarea ordinaria de colaboración con compañeros en los programas de licenciatura y posgrado incluido el doctorado y, en la última etapa, en la organización del Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano que llega ahora a su décima edición (creo). No es casual que junto a mi compañero Fernando Hermida tomara parte en sus inicios el profesor de la Universidad de Guanajuato Aureliano Ortega y su presencia no se explica sin los contactos que veníamos manteniendo con todos vosotros. Siempre que nos ha sido posible hemos impartido asignaturas completas de filosofía mexicana y esperamos reforzar esta línea. Hace dos años hemos puesto en marcha un programa de doctorado, del que he sido coordinador durante este periodo fundacional, con colegas de Filología e Historia y la aceptación nos ha desbordado.

He formado parte, desde sus comienzos, en el Seminario de Historia de la Filosofía Española (1978) que pasó a ser también Iberoamericana en la segunda edición (1980) bajo la coordinación del profesor Antonio Heredia en la Universidad de Salamanca, quizá la de mayor tradición americanista en España; del grupo que puso en marcha la Asociación de Hispanismo Filosófico (1980) y del que formaron parte profesores que tienen un reconocimiento bien gana-

do. Las jornadas promovidas por esta asociación (doce ya hasta el momento) y la revista que ha alcanzado el número 20 han contribuido mucho al reconocimiento del pensamiento filosófico en lengua española; pertenecí durante bastantes años al seminario quincenal del Instituto "Fe y Secularidad" que se abrió en Madrid a finales de los sesenta y duró unas dos décadas aproximadamente. Fue allí donde pude conocer poco a poco el mundo americano y acercarme a figuras del exilio de las que no se hablaba en la Facultad. Con Teresa Rodríguez de Lecea, José Luis Abellán, Diego Núñez, Pedro Ribas, Antonio Jiménez y otros colegas comencé a interesarme por este mundo. Allí escuché a Alicia Nicol, oí hablar sobre Sánchez Vázquez a quien luego pude conocer en Madrid. También sobre Gaos, pues Teresa viajó a México por aquellos años. Mas todo ello, como se puede comprobar, es obra de muchas personas. Finalmente, tuve durante la década de los noventa oportunidad de pasar varias estancias en departamentos de universidades de Estados Unidos vinculados a los estudios de lengua y cultura española. Allí conocí a un buen numero de profesores y estudiantes que provenían de países de la América de lengua española. Simplemente he tenido la fortuna de formar parte de estos grupos y lo que haya podido aportar queda en esa labor de grupo.

Pero, con seguridad, es el plano cualitativo el que demanda su pregunta. En este sentido, de mi primera etapa, puedo decirle que he escrito bastante sobre educación y sobre Filosofía de la Educación y estoy orgulloso de ello, pues desde los setenta este campo ha recibido un tratamiento muy didactista o metodologista, reduccionista en todo caso, que casi ha llevado a la exclusión de la filosofía del debate y la reflexión sobre la educación. Un error grave. Desde mi incorporación a la Facultad de Filosofía y Letras con Pedro Ribas y Diego Núñez trabajamos una línea de investigación, entonces bastante heterodoxa, que andando el tiempo se ha mostrado muy positiva. Complementaba las que trabajaban los colegas y ha terminado contribuyendo a completar la aproximación que a la filosofía del XIX y XX se estaba haciendo en la Universidad Autónoma de Madrid. Me refiero a las relaciones complejas, muy complejas, que se dan en la historia de nuestros países en general, y de España en particular por ser la que más he estudiado, entre la filosofía y la literatura. No porque nuestra filosofía sea exclusivamente literaria en la línea de lo señalado por Unamuno, sino porque la propia ubicación de la filosofía académica y la no académica, así como las circunstancias peculiares que han condicionado la construcción del estado y la nación, han hecho de estas relaciones una cuestión problemática y complicada de perfilar. No se tiene a Cervantes en balde a la espalda. Para bien y casi para lo contrario. Sin embargo, ha de decirse que está mucho en juego en este debate. Hay una parte de lo escrito por mí que pertenece a este reflexión. Lo último, un artículo en la revista *Bajo Palabra* dedicado a esa forma de conocimiento que se denomina "realismo español" y que es extensible en buena medida a los países que compartimos idioma.

He escrito mucho sobre esto a propósito de autores más recientes con algún pinito en otros más lejanos —hasta el propio Cervantes— debido al interés que me han sucitado progresivamente. He participado en muchos congresos y en reuniones sobre estos temas con colegas de muchos países. En esta línea me he ido encontrando con autores notables que aparecían al lado de otros más sobresalientes cuyo conocimiento permite establecer la dimensión real que alcanzan determinados movimientos intelectuales que, a veces, por desconocimiento se enjuician como minoritarios. El trabajo con prensa y con revistas me ha permitido descubrir personas y formas de pensar minoritarios o hasta singulares, así como proyectos culturales de gran interés para la filosofía. Y esta línea ha ido siempre hacia delante. En ese horizonte estaba Portugal y estaban los países de América sin desdeñar la investigación, aún necesaria, sobre autores y épocas de la historia de España que hoy abordamos de manera bien diferente, con una perspectiva menos nacional y sí más transversal. Nos ha pasado como a los exiliados: hemos decubierto que nos pertenecen mucho más, en términos intelectuales y vivenciales, autores, temas o cuestiones que aquellos que nos son propios simplemente por próximos. Pero esto requiere no so-

brevolar el mapa sino recorrerlo, si no físicamente aunque también conviene hacerlo, al menos intelectualmente y no menos afectivamente, sin por ello perder la distancia justa.

No he descuidado la recuperación de textos desconocidos y de epistolarios inéditos que podían resultar de interés; también he realizado trabajos sobre la recepción de autores; y otros de reflexión sobre el significado de la filosofía escrita en español, uno de ellos publicado en la revista *Theoria. Revista del Colegio de México* que usted dirige (2009).

Así pues, puedo decirle que, viniendo de los años del franquismo, de una ciudad pequeña, las aportaciones por las que me pregunta tienen mucho que ver con la constancia, con el trabajo de grupo, con la enseñanza a (y con) miles de estudiantes y la colaboración con tantos colegas con los que tengo una deuda permanente.

Conociendo su obra de investigación, docencia y difusión de las humanidades y de la filosofía, ¿podría hablarnos un poco de la importancia del pensamiento iberoamericano en el contexto académico, filosófico y político del mundo actual?

El cuestionario, una vez iniciada la ascensión, no se detiene en su dificultad. Sin duda, esta pregunta late en toda nuestra actividad y no siempre es posible eliminar dudas, perplejidades y hasta la sospechas de alguna contradición cuando queremos introducir una dimensión regional en un saber que ha contado con vocación de universalidad. Quizá la filosofía siempre se ha considerado un saber sin fronteras porque los griegos la asentaron sobre la matemática y la naturaleza física o, quizá, porque, cuando el cristianismo se vertió sobre las categorías griegas y el derecho romano, lo hizo con la misma pretensión o, quizá, porque la Ilustración heredó este espíritu poniendo la facultad racional centroeuropea como canon allí donde había operado la razón juntamente con la creencias. No tengo especial interés en las fronteras pero no siempre se viaja a diez mil metros del suelo y cuando se camina las percibimos. Leía hace pocos días que Mbuyi Kabunda, polítologo congoleño, sostiene que en unos cincuenta años África será la gran potencia emergente en la gestión del conocimiento. Boaventura de Santos, el sociólogo portugués que cada vez me resulta más interesante, apunta una línea, en su *Epistemologías del Sur* (edición castellana de 2014), que viene a plantear la necesaria incorporación de la visión transversal u horizontal en la construcción de la universalidad, frente a la vertical imperante hasta no hace mucho. Esto requiere incluso salirse de las autopistas para caminar por veredas quebradas. Y. más aún, supone tener en cuenta partes del mundo que habrían contado menos que otras en los últimos siglos por ser deconocidas desde los centros de poder. De manera intuitiva, conversando un día juntos, le apunté la necesidad de dar el paso del sujeto trascendental al sujeto intercultural. Un sujeto por construir o en fase de construcción en un mundo excéntrico o policéntrico. Seguramente, que la filosofía sea un saber más universal, o que sea universal realmente, es algo por construir si no se quiere realizar por reducción, es decir, en un plano más formal que real, como se ha hecho en los últimos siglos. No creo que la frase de Justo Sierra: "universalizar la ciencia, nacionalizar el saber" resuelva por completo el problema, pero apunta una reflexión digna de tenerse en cuenta con esta u otra formulación. Más bien, la revisión de la calidad del propio sistema democrático podría estar en la base de este planteamiento al comprobar las exclusiones producidas en el proceso de construcción del mundo durante la llamada modernidad. Recuerdo, y alguna vez lo he comentado, que a la pregunta que, hace algunos años, le formulé a una colega que pertenece a una escuela filosófica de las consideradas sólidas, acerca de cómo construir un modelo de racionalidad que no dejara a nadie fuera, obtuve una respuesta negativa porque consideraba imposible la propuesta. No he dejado de darles vueltas y han pasado años. Y lo he hecho porque asistimos a las consecuencias de tomar la parte por el todo o a intentos de imponer una razón homogeneizadora que cercena el desarrollo de otras

formas de racionalidad —nunca hablamos fuera de ella— que organizan formas distintas de vida. Ni México, ni los demás países americanos, ni España son ajenos a este debate. Por el contrario, se lleva a cabo en nuestros países de manera más soterrada que explícita en la filosofía académica pues a nadie escapan sus consecuencias políticas. Usted que ha sido Director de su Facultad, que ha conocido el trabajo desarrollado por la Dra. Carmen Rovira a favor del estudio de la filosofía mexicana, llevado a cabo con un reconocimiento muy inferior al merecido, que ha contribuído a revalorizar hasta la posición que hoy ocupa en la UNAM el seminario de filosofía mexicana, o que ha apoyado tesis de maestría o doctorado defendidas en los últimos años sobre autores mexicanos o del exilio español, sabe de lo que hablamos. Usted mismo ha escrito obras relevantes al respecto y desarrolla un proyecto sobre la relación entre filosofía y construcción de la nación mexicana.

América —sus repúblicas tan diferentes en tamaño y organización— es hoy un laboratorio a cielo abierto en el proceso de construcción de ese sujeto intercultural —no meramente multicultural— y esto pasa, necesariamente, por el conocimiento de la propia historia, incluida la producción filosófica. Si es verdad que España y Portugal no se entienden sin América -¡qué bien vieron esto los exiliados aunque fuera a la fuerza!- y eso lo hemos aprendido aunque nos hubiera gustado haberlo sabido antes, creo que en América, de unos años a esta parte, se ha comenzado a estudiar más la historia de España y Portugal, igualmente para poder comprenderse. Bien significativa es la edición de las *Obras* de Ortega y Medina que está llevando a cabo la Dra. Alicia Mayer.

Así pues, en un proceso tan complejo como el que estamos viviendo, el estudio de la historia compartida es imprescindible para la construcción de los estados y, como decía Tomás Pérez Vejo para el caso de España (quizá más que para México), la construcción de la propia nación exige situarse en el marco de un mundo intercultural. La facilidad con la que nuestros gobiernos eliminan o disminuyen la presencia de los estudios filosóficos en los planes de estudio, tanto en la enseñanza secundaria como en la universidad, tiene que ver, al menos parcialmente, con la debilidad institucional de la función política de la filosofía, reducida a un saber que muchos consideran prescindible, por no decir inútil, reducible a un saber de consumo propio de minorías. A su vez, esta posición, como un *boomerang,* nos lleva a la mimetización, sobrevaloración o mitificación de modelos antes idealizados que conocidos y asimilados. Como consecuencia, no acabamos de tener instituciones tan sólidas como debieran ser, bien construidas como parte de un estado democrático. Si filosofía y organización política se demandan necesariamente, pues para eso nació la propia filosofía, la debilidad de una parte genera en espiral la debilidad de la otra. Y esto nos pasa. Hay variantes entre América y los países de la península ibérica, por su distinta ubicación geopolítica respecto de los polos próximos de atracción y, también, por las diferentes trayectorias históricas a lo largo de XX pero hay, también muchos puntos en común. La guerra civil española y las dos dictaduras de los países ibéricos (aunque no de igual naturaleza pues no tuvieron el mismo origen) así como la enorme heterogeneidad de las poblaciones americanas con multitud de idiomas, etc. son diferencias a tener en cuenta. Pero hay muchos puntos de contacto, como antes le decía, por una muy larga historia, no sé si decir compartida pero sí necesitada hoy de ser vista en esa perspectiva para ser entendida. Por supuesto, esto requeriría una exposición mucho más larga, incluido el debate que pudiera llevarse a cabo acerca del lugar de la filosofía en la academia, su relación con otros saberes, planes de estudio, etc. susceptible de revisión como todo. Mas, tanto hacia adentro —la cohesión social—, como hacia fuera —las relaciones internacionales— el correcto lugar en el que estamos en el concierto de las naciones, el conocimiento preciso de la obra obra desarrollada por nuestros escritores, pensadores, científicos es fundamental. Bien sintomática es la reivindicación que del Renacimiento se lleva a cabo desde México de manera más decidida de cómo se ha hecho desde España. No es casual, y de su provecho nos estamos beneficiando en ambos lados del Atlántico.

¿Cuáles han sido sus principales vínculos con la filosofía en México?

Pues en este punto me considero un completo deudor. Es una deuda de gratitud con quienes habéis escrito sobre filósofos y temas mexicanos, tanto desde México como desde España. Quienes comenzamos a dedicarnos de una manera más especializada a la historia del pensamiento español hemos convergido progresivamente y con distintos ritmos con quienes desde México, por esos años, ya comenzaban a investigar la historia de la propia filosofía. El incremento, en las últimas décadas, de los estudios sobre exiliados españoles y los encuentros que comenzamos a tener de manera creciente hace poco más de veinte años han permitido iniciar un periodo de normalización al que le queda aún recorrido para ser completado. A Carmen Rovira creo haberla conocido personalmente hacia mediados de los noventa. Conocía a Beuchot desde algunos años antes y un artículo suyo sobre filosofía mexicana en el siglo XVII abrió la *Revista de Hispanismo* (1996); lo mismo que a Horacio Cerutti y a filósofos de otros países americanos como Pablo Guadarrama de Cuba, lo mismo que Raul Fornet si bien con orientaciones diferentes; a colegas de Argentina como Biagini y Roig, y luego algunos más de otros países: Chile, Colombia, etc. De España comencé a oír sobre América, y México en particular, en el Seminario de Historia de la Filosofía Española a partir de 1978 y en el Seminario permanente que manteníamos con Teresa Rodríguez de Lecea en el Instituto "Fe y Secularidad", al que hice referencia anteriormente, cuando emprendió su primer viaje a México con motivo de la edición de la obra de José Gaos. No quisiera olvidar a Tomás Mallo, participante también en algunas de aquellas reuniones. Lógicamente, a partir de la obra de José Luis Abellán, más tarde cuando se inició la edición de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, los trabajos posteriores de Antolín Sánchez Cuervo, de Carlos Beorlegui, la Guía de Filosofía Latinoamericana de la editorial Comares (2014). Sin duda, los estudios sobre los exiliados del 39, los congresos de 1999 y 2009, la edición de los volúmenes coordinados por Carmen Rovira, reeditados con apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Universidad de Guanajuato, la Universidad de Querétaro y de la Universidad Autónoma de Madrid (2011); la cátedra Gaos de la Universidad Complutense de Madrid y tantos otros estudios que vienen apareciendo en los últimos años, entre los cuales figuran por méritos propios los abundantes sobre el siglo XVI, vienen contribuyendo desde España a que los autores mexicanos formen parte de nuestro universo intelectual. Este paso es el que considero fundamental. Finalmente, por lo que a mí concierne, la experiencia de participación en el congreso de 2009, ya mencionado, y en el celebrado sobre el bicentenario de las independencias de 2010 más los dos últimos —voy camino del tercero, que es el XVIII— de la Asociación Filosófica de México, han terminado por involucrarme completamente. Los intercambios han tenido, cada vez más, una secuencia más corta. Mas, como puede ver, soy un recién llegado, pero llegado al fin tras abundantes lecturas y el deseo de conocer mejor una historia que ya considero imprescindible para el conocimiento de la historia de la filosofía de la cual somos una parte que hemos llegado a valorar como imprescindible.

Podría extenderme ahora sobre autores y temas pero haría muy prolija la respuesta. Sí puedo decir que hemos incorporado a las asignaturas del Grado tanto en Filosofía como en Antropología el estudio de la filosofía iberoamericana. Creo que buena parte de las universidades españoles hacen lo mismo. Con ello los jóvenes estudiantes no tendrán que decir a la edad que yo tengo ahora que son unos recién llegados. Al mismo tiempo hemos contado —y contamos— con estudiantes mexicanos en estancias de investigación o realizando sus doctorados. Gracias a ellos aprendemos más de México. Con mucha gratitud sería injusto olvidar la estancia de la profesora Julieta Lizaola que estuvo con nosotros un semestre de gran colaboración. Quizá, pues, lo más importante sea que este acercamiento a la filosofía mexicana, realizado desde España, supone un proceso de normalización imprescindible para muchas cosas, entre otras la

correcta ubicación de la filosofía en los plandes estudio. De ahí se derivan otras consecuencias positivas. Aún recuerdo cuando una estudiante mía, Delia Manzanero, se decidió a solicitar una estancia anual en la UNAM siendo lo habitual para un estudiante español de filosofía hacerlo en algún país europeo. Me ha recordado en ocasiones que fue mi insistencia en las clases lo que hizo que se convenciera de la bondad de esa elección y creo que está agradecida. Después le han seguido otros estudiantes y jóvenes profesores y hoy el Atlántico se cruza con mucha frecuencia. Este mismo año el Gobierno de México ha concedido una estancia de investigación en la UNAM a Elena Trapanese, que ha realizado su tesis doctoral bajo mi dirección. Pasará cinco meses con ustedes y eso me llena de satisfacción, pues podrá completar su formación de buena hispanista con la dimensión americana.

Como fundador y directivo de la Asociación de Hispanismo Filosófico y de la "Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano", podría decirnos cómo ve usted la relación entre España y Latinoamérica.

Desde un punto de vista intelectual estamos en una fase de reconocimiento y de reencuentro muy interesante. No hay peor cosa que la ignorancia. Leía estos días acerca del proyecto editorial fundado en 1924 "Compañía Ibero-americana de Publicaciones" y lo mismo de las secciones que en el Ateneo de Madrid se constituyeron de un "Centro de Cultura Hispanoamericana" (1911) y de una sección con el nombre de "Iberoamericana" (1923). De nada de esto supimos quienes nacimos en la posguerra. La transición de la España democrática nació con muchas urgencias interiores y hemos tardado en descubrir este pasado anterior a la guerra en el cual hubo interés por América. La tesis de Gemma Gordo ha puesto de manifiesto una red de relaciones intelectuales de primer nivel a lo largo del primer tercio del siglo XX a las que aludía Gaos en su tardío artículo de 1966, "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana". Corregir los tópicos cuesta mucho, quizá en la propia América se ha participado de percepciones similares aunque por razones distintas, pues conllevan una carga emocional que los hace muy resistentes al cambio. El único antídoto es la investigación, el conocimiento y la honestidad intelectual. Y en este proceso estamos y a ello debemos contribuir desde la universidad y desde los medios que tenemos a nuestro alcance.

La Asociación de Hispanismo Filosófico fundada en 1988 contó, entre sus fundadores, con personas que tenían sensibilidad por las cuestiones americanas, mas reconozcamos que la comunidad filosófica ha caminado, en estos menesteres, por detrás de colegas de las áreas de Historia e Historia de la Literatura. Ya era mucho por aquellos años, algunos antes y algunos después, preguntarse por la filosofía española. Tengamos en cuenta que Gaos dirigió en México la tesis de maestría a Olga Victoria Quiroz Martínez en 1949. Creo recordar que los trabajos equivalentes de López Piñero se publicaron en España a finales de los sesenta y desde la historia de la ciencia. Sirva de referencia. De los setenta son también los primeros escritos de Abellán pero lo eran a trasmano de la línea dominante y ahí reside su mérito. Pero, cuando se analizan los programas de Historia de la Filosofía que desarrollaba Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y los que aún se desarrollan por aquí, podemos observar las diferencias que aún tenemos, pasados cincuenta años. Tampoco quiere decir que todos los programas de México sean así pero al menos ahí había esta oportunidad de asistir a seminarios en los que la filosofía en lengua española tenía un lugar. Así pues, estamos en esta fase de reconstrucción en el campo filosófico, en el que reconozcamos que se ha avanzado. ¿Qué decir de otros campos? América es una realidad muy diversa con grandes y pequeños países en continua evolución y si el referente de los Estados Unidos lo es para todos, la mayor proximidad pesa como se está viendo en los últimos —como en los anteriores— movimientos que frenan

o aceleran relaciones según conviene. España forma parte de una Europa cuya unidad se ha construido en los últimos años más sobre el capitalismo financiero que sobre la cultura y eso condiciona muchas cosas. Se me escapan las percepciones que tengan los grupos económicos cuyos intereses carecen generalmente de rostro. Sí puedo hablar de las que me gustaría que llegaran a ser y por las cuales trabajamos en el ámbito al que pertenecemos, el de las humanidades y el del saber. El mejor conocimiento recíproco ha de servir para sentar unas bases que nos permitan mejorar la calidad de vida de nuestras sociedades en todos los órdenes y tener una colaboración recíproca permanente.

La revista de la Asociación está puesta al servicio de estos objetivos difundiendo las investigaciones, dando cuenta de aquello que hacemos y creando una comunidad filosófica de intereses comunes desde la perspectiva plural que cada grupo sea capaz de ofrecer. Pues también en América también hay perspectiva diferentes en la aproximación a estas cuestiones.

Este año de 2015 conmemoramos el centenario del nacimiento de Adolfo Sánchez Vázquez. ¿Podría decirnos cuál es la importancia de su vida y obra para la filosofía y el humanismo iberoamericanos?

Ha sido al único filósofo del exilio a quien tuve oportunidad de conocer personalmente hace años en Madrid. Fui a escucharle en una ocasión con mi buen amigo Pedro Ribas, con seguridad quien mejor conoce la recepción del marxismo en España. Creo que la última vez que le oí fue con motivo de la celebración del congreso del centenario del nacimiento de María Zambrano (2004). Durante los años de estudiante y los posteriores, circulaban algunos de sus libros —principalmente la *Ética* (1969 creo recordar) que leíamos junto a la de Aranguren (me parece que de finales de los cincuenta) — a través de las ediciones mexicanas. Mas, hasta mucho después, no supe que era un exiliado; como no lo supe de José Ferrater Mora cuya lógica simbólica fue el libro de texto por el que estudié; o del antropólogo Luis Farré, exiliado en Argentina a quien también leí pronto. Para los estudiantes de finales de los sesenta, que nos aproximábamos al marxismo antes que en otra fuente en la del jesuita francés Jean Ives-Calvez, leer a Sánchez Vázquez sabía a auténtico y humano. Mis estudiantes de Magisterio, ya en los setenta, solían utilizarlo en la asignatura de Filosofía de la Eduación. Más tarde descubrí sus magníficas reflexiones sobre el exilio que, junto con las de Zambrano, son imprescindibles en la España de hoy mismo como una lección de honestidad personal, política e intelectual. He tenido oportunidad de leer su producción literaria de pluma brillante que mis estudiantes de Filología Hispánica ahora tienen oportunidad de comentar en clase. Suscribo las palabras del discurso de usted en la feria internacional del libro de Guadalajara en 2006 cuando decía que "desde su primera juventud Sánchez Vázquez unió entrañablemente su formación en la literatura humanista española y latinoamericana con su vocación republicana". Y si esto valía ya para dar cuenta de su vocación literaria, lo dicho para su vocación filosófica completa su semblanza intelectual y moral: "La filosofía como praxis es pues una actividad orientada por valores éticos, políticos, estéticos y epistémicos, cuya concreción exige la transformación de la realidad, la realización de la utopía propuesta". Cuando en España fue invitado a participar en un acto conmemorativo del centenario de la edición de *El Quijote* en 2005 habló de "Don Quijote como utopía". Quiso dejar bien claro qué entendía cuando utilizaba esa referencia: no solo como una crítica de la realidad existente sino como la aspiración a una vida mejor pero, sobre todo, a su realización. Para ello, recordaba hace no mucho por invitación de Antolín Sánchez-Cuervo y Fernando Hermida, las propias palabras de Sánchez Vázquez: "merece correr los riesgos, obstáculos, que hay que correr en su realización" y ello por tratarse de un objetivo necesario e imperioso pues será el que nos permita

"trascender el mundo existente y vivir una vida mejor". Creo que poco más puede añadirse para reivindicar su figura en este centenario.

El próximo año de 2016 se conmemoran 80 años del inicio de la Guerra Civil Española. ¿Qué ha significado esa guerra para España y para México y en general Latinoamérica?

Parece mentira pero ya vive la generación de españoles que recordará aquella terrible tragedia cuando se cumplan los cien años. Parece lejana —la gente se ha refugiado en una amnesia funcional— pero no lo es tanto, como se está comprobando con la aplicación de la conocida como ley de la memoria histórica. En España, aparte de la tragedia que supuso una guerra "incivil", trastocó todas las relaciones teniendo en cuenta quién ganó, cuánto duró y dónde murió. Esas secuelas, no fáciles de confesar aún, condicionan indirectamente las decisiones de la sociedad española por más que quienes han nacido ya en la España democrática no lo perciban. Tratar de legitimar un golpe de tal violencia, basado en las armas, solo es posible desde un discurso sostenido por el poder; reconstruir la legitimidad democrática, tras tantas décadas de poder dictatorial (o como quiera se le denomine), y hacerlo en términos racionales es muy difícil. Se ha llevado a cabo a través de una decisión práctica en términos históricos. Mas el poso que ha quedado en los herederos de los exiliados tuve ocasión de percibirlo en el Congreso de México en 2009 y aún no lo he olvidado. Desde un punto de vista cultural, científico, filosófico, literario, ya se ha dicho muchas veces, vació España de unas élites de gran nivel y, además, de profesores de enseñanza secundaria y maestros que eran claves en la construcción de la España que representaba la República en lo mejor de sí misma. La apuesta por una concepción tecnocrática, funcionalición de Estado la he llamado en alguna ocasión, fue la salida desde finales de los cincuenta y las décadas siguientes que marcaron el desarrollo de la recepción de las filosofías europeas —principalmente el neopositivismo y la filosofía analítica— así como del desarrollo de las ciencias sociales que abandonaron pronto el freudismo para echarse en brazos de los distintos positivismo tardíos que iban llegando, una vez se liberaron del aristotelismo anacrónico que se practicaba aun hasta los setenta. Los sectores más claramente combativos recurrieron a la filosofía francesa y al marxismo y poco más. La tradición española apenas recuerdo que tuviera valor alguno salvo en los sectores oficiales que recurría a la vieja retórica que interpretaba el siglo XVI de manera anacrónica (ni siquiera la escolástica española nos fue bien enseñada y ya es triste) y pronto nos dimos cuenta de que buena parte del esfuerzo en aprender aquello era ya inútil. Los jóvenes estudiantes de finales de los sesenta estábamos, pues, entre los restos del naufragio de la escolástica mal enseñada y los primeros profesores que regresaban de Alemania con las novedades del momento. Algunos con mayor formación, tal como hemos podido reconocer posteriormente, superaron el estatus del neo converso. Ya he estudiado en otro lugar, y otros lo han hecho con más autoridad que la mía, la difícil restauración en la universidad de aquella tradición liberal y socialista que fue la verdaderamente perdedora de la guerra. Así pues, las consecuencias han sido muy negativas, en el orden de la convivencia y la construcción social como en la necesaria continuidad que el conocimiento debe tener para que vaya poniéndose al día sin mimetismo forzados. La España democrática creo que está lejos de los valores republicanos que mantenían buena parte de los intelectuales que ustedes han conocido en México. Sin que ello suponga ahora ningún otro juicio de valor.

Para América Latina fue la recepción de emigrantes y exiliados de ambos bandos, su incorporación a las instituciones, principalmente en el caso de México, la difícil relación entre ambos grupos, sobre todo en Puerto Rico y quizá en otros países, Argentina, por ejemplo, y en el propio México a pesar de lo confesado por Gaos, quizá de una manera un poco idealizada.

Mas, sin duda, el estudio del grupo de republicanos nos ha ayudado a tender un puente sobre el que nos hemos reencontrado como sociedades en el reconocimiento de lo hecho por quienes aceptaron a los refugiados y la calidad de quienes se exiliaron.

¿Cuál es la impresión que usted tiene sobre la filosofía mexicana hoy en día? En el campo de la filosofía, ¿ qué representa México para España hoy en día?

Si me permite, unificaré la respuesta a estas dos preguntas y lo haré con cautela para no caer en el defecto que hace años denunció Pedro Calafate en la introducción a su magna obra *Historia do Pensamento Filosofico Portugues*. Se refería a la ligereza con que hacemos coincidir lo que realmente existe con lo que conocemos. Esto vale tanto para una valoración global sobre lo que México está produciendo en filosofía como para su recepción en España. Sobre lo primero: he leído bastante sobre filosofía mexicana del siglo XX pero más de las generaciones que llegan hasta los ochenta. Sobre este último periodo acaba de publicarse el primero de los dos volúmenes de que constará la Enciclopedia iberoamericana de Filosofía: *Filosofía iberoamericana del siglo XX, I: Filosofía teórica e historia de la filosofía.* Quedan para el segundo volumen las ramas de la filosofía aplicada. Es una visión panorámica y ahí figuran los nombres de los clásicos incluyendo entre estos ya a Luis Villoro, pero no me atrevo a hacer una valoración desde esta lectura; asimismo puede tenerse una idea de la producción desde el primero de los Coloquios de la Asociación Filosófica de México (Morelia, 1975) donde se apostaba por superar cualquier forma de colonialismo o de dependencia y apostar por modelos emancipatorios o lo que se llamaba "una filosofía auténtica". Algunos otros autores consideran atomizada la división excesiva que la filosofía mexicana compartiría con otras tradicionales escolatizantes que se pierden en la reflexión metateórica frente a modelos sajones basados más en los estudios culturales que reservan la filosofía de la ciencia para un ámbito legitimador muy específico. Mas hay un campo mucho más dinámico que el europeo y que vincula a la filosofía práctica desde el análisis de necesidades reales de la propia sociedad. En este sentido, la filosofía que se cultiva en México puede ser un laboratorio casi a cielo abierto que conduzca a un replanteamiento de conceptos a partir de la conciencia de crisis. La heterogenidad social, incluyendo la lingüística, la revisión de la propia historia y los problemas sociales están llevando a leer a autores clásicos. Muy significativa la edición que realizó Miruna Achim (2012) de textos de José Antonio Alzate bajo el título: *Observaciones útiles para el futuro de México. Selección de artículos, (1768-1795)* que pueden ser leídos en clave histórica para reivindicar un periodo ilustrado pero, también, en clave presente acerca del lugar de México como tradición científica. Asimismo, los trabajos de Raúl Alcalá como *Pluralismo y diversidad cultural* (2015) que conducen a esa propuesta tan interesante de la construcción de un nuevo sujeto vinculado a la pluralidad cultural. Esta es una propuesta que realmente solo puede hacerse donde existe esa realidad. Y México no solo la tiene sino que la "es", valga la expresión. Estas revisiones y nuevas orientaciones son enormemente valiosas fuera de la propia realidad mexicana en un mundo que combina la dimensión global con la nacional. Si los teólogos del XVI reflexionaron sobre el orden que lo era sobre la articulación del imperio, la catolicidad y la pluralidad de "las nuevas repúblicas", a la altura de nuestro tiempo los retos, con las variantes que se quieran mostrar, lo son sobre la globalidad financiera y sus modelos del poder así como la defensa de la pluralidad que evite nuevas formas de colonización. Todo un reto en el que creo que América es ese laboratorio al que me refería.

En este sentido veo el interés por el estudio de la filosofía mexicana desde la perspectiva histórica que estáis llevando a cabo y donde los trabajos del seminario permanente sobre este tema adquieren más importancia si cabe. La misma evolución de usted es bien sintomática al respecto desde los años en la dirección de la Facultad por cuanto la sensibilidad por la ciencia

es una herramienta filosófica útil. En general, creo que los filósofos tenemos una débil formación en ciencias sociales y eso lastra nuestro papel como agentes sociales aunque sea en el campo de la cultura y de la educación. Creo que es aquí donde estamos confluyendo y por donde habremos de avanzar. Tengo en el despacho el texto de Carlos Fuentes, de hace unos diez años, cuando a propósito del Foro Iberoamericano defendió que no hay discurso sin nuestra voz porque no hay voz que no se pronuncie en un espacio. Leer al gran Carlos Fuentes siempre produce conocimiento y placer. Él recordó que Cervantes nos dio la voz que une a todos, aunque no se olvidó de Machado como el milagro del mundo iberoamericano. La sabiduría de Juan de Mairena puede ser más necesaria que nunca para saber que las élites no pueden separarse demasiado del pueblo y menos ir en su contra. En todo caso es un corto bagaje para un juicio más sólido y completo por mi parte del estado actual de la filosofía mexicana, pero sí tengo el compromiso de seguir leyendo y aprendiendo.

Desde una perspectiva iberoamericana ¿cuál es la misión de la filosofía en el mundo contemporáneo?

Por resumir mucho y no renunciar a la utopía, parece mentira que la reivindicación del ser humano suene a utópica, esa sería la "misión" de la filosofía: no olvidar que cualquier orden legitimado filosóficamente debe serlo humano. Muchos sostienen que la utopía remite a un pensamiento reaccionario. No lo creo si es verdadera utopía; quizá hablen de otra cosa. Lo que sí es reaccionario es olvidar que el ser humano es la realidad radical, digo "ser" para que se sepa que estamos en el ámbito filosófico pero, a continuación, digo "vida" porque el primero puede ser conceptualizado sin más; la segunda exige mirar a los ojos. Quizá ahí se encuentre el nuevo concepto, no hay por qué renunciar a él, pero ha de serlo con ojos. María Zambrano —hace veinticinco años que falleció— le decía al poeta Ullán, con razón (siempre estamos en la filosofía), que Aristóteles situó lo universal en el corazón y solo modernamente se ha situado en el cerebro. Solo se filosofa si somos capaces de no congelar la vida, si la razón ayuda a todas las vidas. Basta pasear por las calles de una ciudad mexicana para convencerse de ello. Ahí radica la que considero misión —palabra que nos recuerda tantas ocasiones en que ha sido empleada— de nuestra —toda— filosofía en el mundo contemporáneo. Por eso no puede olvidarse aquel nuevo siglo XVI, al menos el de quienes pensaron contra las formas de tiranía. Tampoco podemos olvidar las condiciones en que viven tantas personas y las nuevas formas de tiranía. Si la filosofía mantiene el vigor intelectual y moral de pensar a favor del ser humano habrá cumplido su "misión". Como decía Sanchez Vázquez, por esta causa merece correr los riesgos. Por su parte, Zambrano prefería la esperanza como virtud más humana que la verdad misma, pues ella fue víctima de quienes se apropiaron de esta última. La filosofía tampoco ha estado exenta de "otros" riesgos. Apostemos por estos dos viejos utopistas del humanismo.

De nuevo mi gratitud. No es fácil expresar plenamente el sentimiento en palabras. Habría que decirlo como un poeta, pero me has exigido una reflexión.

Muchas gracias

Francisco Fernández Turienzo (1929-2015). In memoriam

PABLO GARCÍA CASTILLO
Universidad de Salamanca

El pasado mes de junio moría en Boston un leonés universal, el profesor Francisco Fernández Turienzo, cuya larga vida intelectual giró en torno a sus dos autores predilectos: Miguel de Unamuno y Miguel de Cervantes.

Su formación académica se inició en la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que obtuvo la licenciatura en Filosofía en 1956. Tras obtener una Beca de Investigación del Ministerio de Educación continuó sus estudios en la Universidad de Munich, en la que alcanzó brillantemente el doctorado en Filosofía, con una tesis sobre Filosofía Natural, en 1960. Después de esta primera estancia en Alemania, completó su formación realizando, en 1965, un doctorado en Filología, en la Universidad de Basilea, presentando una tesis doctoral sobre la filosofía y la poesía unamunianas, que se convertiría en su primer gran libro bajo el título *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*[1].

Esta sólida formación filosófica y filológica constituye el fundamento de su larga trayectoria docente e investigadora desarrollada en diversas universidades, bien por medio de cursos regulares, bien participando en Congresos y Seminarios internacionales, en los que siempre destacó por el rigor intelectual y la precisión y claridad de su discurso, fruto de esa doble formación filosófica y filológica que tan brillantemente supo armonizar.

Desde su llegada a la prestigiosa Universidad de Massachusetts, en la ciudad de Amherst, en la que fue profesor desde 1969 a 1996, enseñó a numerosas generaciones de alumnos la lengua y la literatura españolas, sembrando en ellos la curiosidad y el gusto por los textos de Fray Luis de León y Cervantes, de Gracián, Machado y Unamuno. De su excelente labor docente baste citar un dato. En 1980 se le concedió el premio más prestigioso para un profesor: el *Distinguished Teaching Award*. Un premio que se concede por votación de los alumnos.

Dictó también cursos de literatura española en la Universidad de Puerto Rico, en 1982, y en la Universidad de Québec, en 1984. Y culminó su docencia universitaria en la Universidad de Salamanca, en la que fue nombrado, en 1997, profesor de la Cátedra Extraordinaria "Miguel de Unamuno". Como tal, durante los meses de mayo y junio, dirigió un Seminario y dictó un curso, en los que exhibió los espléndidos conocimientos que atesoraba tras su ininterrumpida relación con los textos unamunianos. El seminario llevó por título "Pensamiento y sociedad en Unamuno". Abierto a alumnos y profesores de filología y filosofía, se centró en cuatro temas principales: I. Unamuno,

[1] Madrid, Alcalá, 1966.

Ortega y la generación del 98. II. Socialismo y liberalismo en Unamuno. III. El problema religioso en Unamuno y IV. La novelas de Unamuno. Los comentarios de los textos seleccionados y los abundantes debates convirtieron el aula y la cátedra Miguel de Unamuno en el escenario de una experiencia enriquecedora.

El curso, más amplio y especializado, lo tituló "Unamuno: la libertad del pensar". Recogía en este epígrafe su idea largamente reiterada, desde la publicación de su tesis doctoral, de que Unamuno fue el primer español que pensó con plena libertad. En su sesión inaugural, el profesor Fernández Turienzo señaló que, aun siendo el escritor vasco el introductor en España del pensamiento europeo y, sin negar su vinculación con los intelectuales de su generación, Unamuno fue siempre un pensador al margen de toda tradición y de todo dogma, un heterodoxo tanto religiosa como filosóficamente. Los temas centrales de este curso fueron, entre otros, la intrahistoria y el inconsciente, el socialismo y el liberalismo, la mística española desde la visión unamuniana, el problema de la inmortalidad, Dios y la conciencia y la antitética y la dialéctica. Pero, sobre todos ellos, destacó sin duda la atención especial que el profesor Fernández Turienzo dedicó a las relaciones entre filosofía y poesía en Unamuno. Como recoge el título de su tesis, la creación literaria es expresión de esa filosofía poética o poesía filosófica unamuniana. Así lo recogían ya estas palabras de su libro:

> En Unamuno se da y tiene que darse una "visión poética de la realidad", y la confusión de los géneros literarios que en él se aprecia a simple vista, no es ni caprichosa ni carente de base en su pensamiento. Lo poético no es en él algo superpuesto, o una creación al lado de la ontología. Unamuno es, cuando menos, tan poeta como filósofo. El contenido de sus poesías es fuertemente ideológico y encuentran allí expresión las mismas preocupaciones que dan vida a sus ensayos filosóficos[2].

De la trayectoria investigadora del profesor Fernández Turienzo sobresale igualmente su larga dedicación a la obra de Unamuno. Además de su primer libro ya citado, es preciso destacar su edición crítica de *En torno al casticismo*[3], sus dos ediciones de *San Manuel Bueno, mártir*[4] y su edición de *Niebla*[5]. Todas ellas van acompañadas de amplias y lúcidas introducciones, así como de una exhaustiva bibliografía y un aparato crítico de notas, en las que se advierte la pasión incontenible por la claridad y la precisión conceptual, que son cualidades permanentes en su quehacer intelectual. Escribió un buen número de artículos sobre la obra del Rector de la Universidad de Salamanca. Recordamos algunos de los más importantes[6].

---

[2] *Ib*., p. 128.

[3] Madrid, Alcalá, 1971.

[4] Salamanca, Almar, 1975 y Madrid, Alhambra, 1985.

[5] Madrid, Alhambra, 1986.

[6] "San Manuel Bueno, mártir: un paisaje del alma", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n. 26 (1978), pp. 113-130. "Miguel de Unamuno", en *Columbia Dictionary of Modern European Literature*, 2ª ed. (1980), pp. 829-830. "San Manuel Bueno, mártir: el hombre que buscaba su realidad", en *Revista de Literatura*, n. 43 (1981), pp. 91- 111. "Unamuno, Menéndez Pelayo y la verdadera realidad histórica", en *Volumen Homenaje a Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 575-596. "*El sentimiento trágico* de Unamuno: historia del texto y dialéctica de la razón y la fe", *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 291-315.

Todos estos cuidadosos estudios sobre los textos unamunianos revelan la pasión que sintió siempre por su autor predilecto, que se traduce en la clara expresión de una prosa sencilla, precisa y llena de matices que llevan al lector a una profunda comprensión del lenguaje unamuniano. Y, junto a esta preocupación por la expresión, se percibe también la sólida formación filosófica que le permite detectar y delimitar las fuentes en las que bebe el pensamiento unamuniano. Lo hizo magistralmente en la explicación del concepto de intrahistoria, en su comentario de *En torno al casticismo*, señalando la deuda unamuniana con la psicología que acababa de nacer como ciencia y lo hizo otra vez en sus interpretaciones de la *nivola* y su deuda con la creación narrativa de Cervantes y con la superación del positivismo y el naturalismo, mostrando la genial invención del expresionismo unamuniano y de su anticipación del existencialismo. Y destaca también su perspicaz visión de la poesía que se esconde tras la obra más comentada de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*. En ella, no sólo descubre el evangelio o el testamento de Unamuno, que otros intérpretes han mencionado, sino que reconstruye el perfecto encaje de elementos unamunianos que entretejen el relato y nos hace ver cómo adquieren sentido en esta última novela, como un mosaico que permite entender la fe agónica y la lucha por alcanzar el sentido de la existencia, desde la crisis del 97 hasta el último momento de la creación literaria de Unamuno. Un recorrido por algunos textos tempranos, especialmente de *En torno al casticismo*, así como el recuerdo de algunos versos de *El Cristo de Velázquez* y de ciertos pasajes de *Niebla*, le sirven al profesor Fernández Turienzo para hacernos penetrar en el sentido profundo de esa villa sumergida en el fondo del alma de San Manuel y del alma de todo hombre que quiere creer en una realidad plena más allá de la niebla de la razón positiva. En fin, podría decirse que los ojos del profesor Fernández Turienzo son nuestra mejor compañía para acercarnos confiados a la lectura de su admirado don Miguel. Baste un simple ejemplo, tomado de un breve comentario suyo de *Niebla*, que muestra el tono siempre sugerente y atractivo de sus pertinentes observaciones:

> Hace ya tiempo dejé asentado lo que, en su sentido hondo y original, significa esta "niebla". En este sentido, y dejando de lado lo que al lector desprevenido pueda sugerirle esta sugerente palabra, es lo cierto y probado que en esta "niebla" resuenan las "nieblas" y "nebulosidades" que Menéndez y Pelayo había fustigado con ardor en las controversias que he mencionado ya. De aquí es necesario partir. Leyendo, por tanto, este texto, *Niebla*, en su contexto adecuado, es patente que "niebla" se refiere primeramente al discurso que no es discurso claro, ni latino, sino más bien "nebuloso" y protestante. Estas "nieblas" y "nebulosidades" llegaron a significar mucho en la vida de Unamuno. La lectura, sentida también, reposada, de la novela titulada así, lo pone de manifiesto[7].

"Unamuno, lo inconsciente y la historia", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 32 (1997), pp. 77-98. "La "niebla" de *Niebla* de Unamuno", en *Estudios de Literatura Española de los siglos XIX y XX*, Madrid, CSIC., 1998, pp. 860-868. "Historia y leyenda en Unamuno", en Chaguaceda, A. (coord.), *Miguel de Unamuno, estudio sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 29-30 de octubre de 2005, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 129 -143.

[7] "La "niebla" de *Niebla* de Unamuno", o. c., p. 860.

Para concluir estas leves pinceladas sobre la metodología hermenéutica que el profesor Fernández Turienzo aplica a los textos unamunianos, en la que se remonta a las fuentes y desciende desde ellas hasta su ordenada presencia en la creación artística de Unamuno, citaré un breve pasaje de su estudio preliminar a la edición de *San Manuel Bueno, mártir*, en el que se percibe esta técnica interpretativa cuidadosa. Además, este ejemplo me sirve para mostrar una de las tesis más reiteradas por el profesor Fernández Turienzo respecto al origen y el desarrollo del pensamiento unamuniano, la de que el mundo y la historia carecen de sentido, son una especie de broma de mal gusto, pero el hombre de carne y hueso, el que vive y muere, es anhelo de inmortalidad, deseo de salvar la identidad personal, el alma, cuya existencia se ve amenazada por la disolución racional. Pues bien, en esta lucha por salvar el alma, por encontrar una salida al enigma de la existencia humana, Unamuno se acuerda de Homero y de Spencer, cuyos retratos le acompañan para que no olvide esa agonía constante que fue su vida y su creación literaria y filosófica. He aquí el texto en que el profesor Fernández Turienzo reconstruye los orígenes del pensamiento unamuniano y, apoyándose en el testimonio del propio autor, nos hace ver con maestría el lugar que ocupan sus fuentes en una filosofía construida como un inmenso retablo, como una espléndida creación poética. Dice así:

> Unamuno confirma con su ejemplo la antigua verdad de que nadie es buen juez en su propia causa. Sin embargo, a través de sus informaciones, nos es dado reconstruir, efectivamente, los orígenes de su pensamiento y, con ellos, del problema que le torturó, aunque también le inspiró durante toda su vida. Dos pensadores tan heterogéneos como Spencer y Schopenhauer coinciden en negar la teleología, la finalidad del Universo. De esta manera cierran el paso a todo intento de plantear con sentido el problema de la inmortalidad. Schopenhauer, a su vez, atrajo la atención de Unamuno sobre aquellos versos de Homero, que uno y otro citan a menudo: "Los dioses traman y cumplen la perdición de los mortales para que los venideros tengan algo que contar". También la historia, lejos de ser el pensamiento de Dios en la tierra, es un juego sin sentido; en el fondo, una broma de mal gusto. Y en el *Diario de la crisis* (1897) encontramos este pasaje revelador: "Tuve por mucho tiempo en mi cuarto de estudio dos cartones, un retrato de Spencer y otro de Homero, hecho por mí, a cuyo pie había copiado… (los versos citados)". Spencer, Darwin, Schopenhauer, Homero: un psicólogo, un biólogo, un filósofo y un poeta unidos en una fatal convicción[8].

El otro gran nombre que llenó sus horas de lectura, meditación y largas reflexiones fue Miguel de Cervantes, al que dedicó un buen número de artículos[9].

Tal vez Cervantes fue el primer autor que cautivó sus ojos de filólogo y no cabe duda de que el *Quijote* fue su lectura preferida durante los años de profesor y consti-

[8] Unamuno, M. de, *San Manuel Bueno, mártir*. Ed, de F. Fernández Turierno, Madrid, Alhambra, 1985, p. 42.

[9] "El *Quijote*, historia verdadera", en *Anales Cervantinos*, n. 18 (1979-1980), pp. 35-48. "La visión cervantina del *Quijote*", en *Anales Cervantinos*, n. 20 (1982), pp. 3-27. "El 'pasaje más oscuro' del *Quijote* y las ideas estéticas de Cervantes", en *Anales Cervantinos*, n. 21 (1983), pp. 51-71. "Don Quijote y las fronteras de la razón", en *Folia Humanistica*, n. 21 (1983), pp. 391-412. "Dialéctica platónica y experiencia de la vida en el *Quijote*", en *Folia Humanistica*, n. 26 (1986), pp. 179-196. "Sentido trágico de *El curioso impertinente*", en *Anales Cervantinos* (1998), pp. 213-242.

tuyó su primera pasión investigadora. Lo mismo que sucedió con Unamuno, las investigaciones del profesor Fernández Turienzo establecieron el vínculo indisoluble entre el autor y su obra, entre el hombre de carne y hueso y su ficción poética. Y, entre las muchas ideas que sugirió en sus estudios, destaca de manera extraordinaria el platonismo de Cervantes, que siempre apoyó en una lectura cercana de los grandes mitos platónicos y en especial el de la caverna. Y, junto a ello, es también notable el conocimiento de la *Poética* de Aristóteles y de las interpretaciones renacentistas y modernas de la ficción poética y sus géneros, así como de las novelas ejemplares y su notable influencia en la teoría unamuniana de la novela.

Pero Cervantes es, a los ojos inteligentes del profesor Fernández Turienzo, el inventor de la novela moderna, que supo presentar el ideal platónico en conjunción con la vida real, incorporando la propia vida en la literatura, pues Cervantes, como Lope, "engendró un mundo fantástico, lleno de intensa poesía", un mundo de belleza inasequible que fascinó al propio Unamuno, como recoge este pertinente comentario del profesor Fernández Turienzo:

> Don Quijote no hace en rigor otra cosa que lo que hizo Lope: fabricarse, en su calenturienta imaginación, un mundo fantástico, que a nosotros nos resulta bello, precisamente porque lo sabemos imposible. ¡Lástima que no sea verdad tanta belleza!, decía Unamuno. La inmersión de este mundo en el mundo real, es lo que pone en movimiento la acción del Quijote. Y, del choque entre los dos, nace la insuperable ironía cervantina… El mundo con el que se encuentra don Quijote a cada paso, en el que se mueve, es un mundo real. Y el hecho de que el protagonista no lo perciba así —y así lo perciba el lector—, origina constante ironía por desproporción, el resultado de una realidad vista desde perspectiva doble. En el Quijote hay, por tanto, la presencia constante de dos mundos. Pero estos dos mundos no están ni separados, gracias a la inigualable maestría de Cervantes. Están mutuamente referidos, íntimamente relacionados, sin que sea posible trazar líneas divisorias, ni fronteras entre uno y otro. Esta armonización artística entre contrarios indisminuidos, de realidad y de ficción, no ha sido igualada jamás en la literatura universal[10].

Otros grandes nombres de la literatura española como Fray Luis de León, Calderón y Tirso de Molina han merecido también su atención[11].

Muchas de estas y otras publicaciones han sido fruto de su intervención, siempre sugerente y enriquecedora, en numerosos Congresos Internacionales, en los que presentó a Teresa de Jesús como escritora, glosó la trama de los autos sacramentales de Calderón, analizó las ideas de los krausistas españoles, exaltó la figura ética de Aranguren, interpretó con profundidad la nada de Molinos o discutió con pasión algunas tesis de los hispanistas más prestigiosos.

---

[10] "La visión cervantina del Quijote", o. c., pp. 25-26.

[11] "El Burlador: mito y realidad", en *Romanische Forschungen*, n. 86 (1974), pp. 265-300. "El convidado de Piedra: Don Juan pierde el juego", en *Hispanic Review*, n. 45 (1977), pp. 43-60. "La novela picaresca: positivismo, marxismo, estructuralismo", en *Revista de Literatura*, n. 42 (1979), pp. 45-53. "El método histórico-filológico y *Los nombres de Cristo*, García Castillo, P. (ed.) *Trabajos y Días salmantinos*, Salamanca, Anthema ediciones, 1998, pp. 299-349.

Para concluir este breve recuerdo de un ser humano vital y apasionado y un intelectual destacado que cultivó la investigación filosófica y filológica en el ámbito del hispanismo y la difundió en Europa y América, debo decir que sólo su precaria salud le impidió en los últimos años terminar su primer proyecto juvenil. Antes de publicar su primer libro ya había concluido un amplio estudio que lleva por título *Cervantes o así nació la novela,* que se halla listo para su publicación, aunque aún han de incorporarse al texto final algunas notas que dejó manuscritas.

Unamuno y Cervantes fueron son dos grandes pasiones y, si bien es cierto que pudo llevar a cabo su sueño de editar y comentar las principales obras del primero, queda aún pendiente, como tarea que esperamos poder cumplir, la edición de su primer estudio sobre Cervantes en el que se adivinan ya sus enormes dotes de fino intérprete y sus conocimientos de la figura del primer autor que le llevó hacia la literatura y el pensamiento hispánicos. La Asociación de Hispanismo ha tenido el honor de contarle entre sus socios.

Juan Rivano Sandoval (1926-2015). Filosofar desde la convicción. In memoriam

ÁLEX IBARRA PEÑA
Universidad Católica Silva Henríquez

Juan Rivano ha sido un filósofo e intelectual chileno, formado en la Universidad de Chile en tiempos en que esta universidad era gratuita, llegando a ser Director del Departamento de Filosofía de esa Universidad y también de la Universidad de Concepción. Fue colega de los filósofos Jorge Millas, Luis Oyarzún, Humberto Giannini y el español Cástor Narvarte. Antes de estudiar la pedagogía en filosofía estudió pedagogía en matemáticas, de ahí su interés por la lógica, cátedra que dictaba junto a la de Introducción a la filosofía[1].

Con anterioridad a sus estudios universitarios en la capital chilena, tuvo que enfrentar un duro periplo para terminar su formación educativa primaria y secundaria. La primaria la realizó en la ciudad de su natalicio en la región del Maule, de ahí que la imagen del río Tutuvén no le abandone hasta los últimos recuerdos que relató. La educación secundaria la pudo realizar en liceos nocturnos que recibían principalmente a trabajadores obreros que provenían de la provincia en sectores marginales de la ciudad en los barrios Independencia y Recoleta, hacia el final de la primera mitad del siglo pasado.

En su producción escrita encontramos novelas[2], obras de teatro[3], ensayos y principalmente textos de filosofía. En los años sesenta formó parte de aquellos militantes políticos que forjaron el proyecto político de la Unidad Popular, que posteriormente fue derrocado por la dictadura de Pinochet, sufrió la destitución y exoneración de la universidad, fue encarcelado y tuvo que partir al exilio, pasando por Israel y estableciéndose en Suecia. La universidad de Lund le brindó un espacio para seguir con su producción teórica.

Creo que ningún investigador serio sobre la filosofía chilena, podría negar que Juan Rivano es el filósofo crítico más importante de la segunda mitad del siglo XX en Chile. Por cierto, que una valoración de la persona y obra de Rivano, dada su capacidad de polemista, no genera un acuerdo general, ni siquiera entre quienes fueron sus discípulos. A diferencia de otros filósofos de su época como Jorge Millas o Humberto Giannini, Rivano posee un temperamento bastante más controvertido, el cual se encuentra fun-

[1] Menciono algunos textos que salieron desde las cátedras que dictaba: *Curso de lógica moderna y antigua* (1964); *Desde la religión al humanismo* (1965); *Proposiciones sobre la totalización tecnológica* (1971) o *Introducción al pensamiento dialéctico* (1972).

[2] *Febo, Cristina y la cordillera* (1967); *Época de descubrimientos* (1991); *Los márgenes del señor Aravena* (2003); *La saga de los milenios* (2013); y *La carta a Kissinger* (2015).

[3] *Pasión según Judas* (1972); *Tres piezas de teatro* (2002); y *Eva y el ángel y otras piezas teatrales* (2015).

dado en su vocación por ser un pensador comprometido con un sentimiento de pertenencia a una clase social no privilegiada. Esta pertenencia de clase es la que le permitió no sentirse seducido por la comodidad de la academia servil ni por la seguridad del silencio descomprometido, formas que han abundado en la universidad chilena y que se intensificaron, por razones obvias, desde la dictadura cívico-militar que derrocó al gobierno de la Unidad Popular liderado por el asesinado presidente Salvador Allende.

Estas características propias del intelectual comprometido con una ideología de clase, incomodaron no sólo a la institucionalidad *de facto* del periodo histórico convenido, sino también a los filósofos y filósofas chilenos que trabajaron con él, lo que tuvo como consecuencia que su obra fuera dejada de lado, operando así la invisibilización que atenta en desmedro de lo contra hegemónico. Es significativo destacar que nunca se le volvió a restituir su cátedra en la Universidad de Chile. Me atrevería a decir que estas cuestiones son causa del escaso estudio de sus textos y de que, recién con el crecimiento de un discurso democrático más radical y alternativo, podamos apreciar la envergadura de este pensador como para empezar un estudio sistemático sobre su obra. Desde esta perspectiva, precisamente uno de los estudios pendientes en la obra de Rivano es un análisis político-cultural de su autobiografía titulada *El largo contrapunto*[4], la cual sólo ha tenido un comentario un poco más atento por parte del sociólogo Eduardo Naranjo, quien en la introducción de su artículo titulado "Juan Rivano: un largo contrapunto" señala: "Su vida personal como la de muchos intelectuales chilenos y latinoamericanos, estuvo ensombrecida por el abandono, la miseria, el hambre, la tristeza, la humillación, la indiferencia, la crueldad, y el desprecio"[5].

Estas marcas que señala Naranjo, en parte de los intelectuales del tercer mundo, creo que nos sitúan frente a una cuestión significativa, no sólo para la lectura de la autobiografía que mencionábamos, sino también para uno de los ejes temáticos más importantes de la obra de este filósofo chileno, que fue escrito en la década de los sesenta, aquella década que albergó lo que el filósofo chileno Eduardo Devés[6], siguiendo al filósofo argentino Oscar Terán[7], ha llamado la "sensibilidad sesentista". Estos textos de Rivano son los que se podrían considerar en cierta perspectiva dialógica con la filosofía de la liberación latinoamericana[8], como he tratado de defender en otros artículos[9]. Queden mencionados aquí los más importantes[10].

---

[4] Santiago de Chile, Bravo y Allende, 1995.

[5] Naranjo, E., "Juan Rivano: Un Largo Contrapunto", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], n. 8 (2001). (Fecha de consulta: 6 de enero de 2016). Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10502408>.

[6] Devés, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990),* 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2008.

[7] Terán, O., *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1993.

[8] Esta interpretación en cuanto a enmarcar a Rivano al interior de las filosofías de la liberación o más bien "para la liberación", se ha visto acentuada a partir de testimonios aportados por Horacio Cerutti-Guldberg quien, en su última visita a Chile, con ocasión de dictar la Conferencia Internacional Jorge Millas, me contaba de los intentos que hizo para que Rivano participara en un encuentro realizado en México en la década de los ochenta.

[9] Ibarra, A., "Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena", en *Revista Solar*, Lima, n. 6 (2010), pp. 171-185; "Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo", en *Revista Intus Legere*, Santiago de Chile, n. 6, nº 2, pp. 69-83.

[10] "Entre Hegel y Marx. Una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo", Santiago de Chile, Ediciones Universidad de Chile, 1962; "El punto de vista de la miseria", Santiago de Chile, Edicio-

Según mi parecer, la diferencia teórica que se podría establecer entre Rivano y la filosofía de la liberación argentina está en que Rivano no utiliza la categoría de dependencia para referirse a la situación de subdesarrollo tercermundista usando la categoría de "servidumbre", aunque Rivano no discute con los filósofos argentinos, ya que sus planteos son anteriores. Este desacuerdo teórico dado por la no utilización de la categoría de dependencia lo encontramos más explícito aún en los planteamientos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, que usa la categoría de "dominación", en textos previos a los producidos por el movimiento trasandino. En cambio, el mexicano Leopoldo Zea sí coincide con el movimiento argentino en el uso de la categoría de "dependencia"[11].

Además de lo teórico hay que señalar la diferencia ideológica. Tanto Rivano[12] como Salazar Bondy[13] son marxistas confesos, ambos pueden ser considerados exponentes de lo que el filósofo cubano Pablo Guadarrama ha denominado como "marxismo latinoamericano"[14], es decir, tanto al filósofo chileno como al filósofo peruano los podemos considerar como marxistas herejes, en cuanto son alternativos al marxismo eurocéntrico imperante de la época. La filosofía de la liberación argentina vacila en torno al marxismo, podemos encontrar al interior de ésta a opositores al marxismo como Dussel y Scannone y otros más cercanos al marxismo como Roig y Cerutti. Considerando el aspecto liberacionista y el compromiso marxista, es que Rivano puede ser considerado el principal filósofo crítico de la filosofía chilena del siglo XX[15].

---

nes Universidad de Chile, 1965; "Contra sofistas", (Santiago de Chile, autoedición, 1966); "Cultura de la servidumbre", Santiago de Chile, Hombre nuevo, 1969; además de su artículo crítico a la publicación de los comentarios del humanista italo-germano Ernesto Grassi titulado "La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi" publicado por la revista *Mapocho* en 1964.

[11] Un artículo que introduce de manera aproximativa a estas distinciones es una ponencia que apareció publicada en las Actas de uno de los congresos Augusto Salazar Bondy bajo el título "Desde la cultura de la dependencia a la cultura de la dominación y servidumbre: los aportes al pensamiento liberacionista de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano".

http://www.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf

[12] Roberto Escobar lo ha tildado como un pensador ideológico en *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810-2010*, Santiago de Chile, RIL, 2010. También Cecilia Sánchez en su libro *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (1992) ha destacado la preocupación política de Rivano. Pero, el que más ha insistido en este aspecto es Iván Jaksic en su libro *Academic rebels in Chile* (1989).

[13] Esto lo ha destacado el filósofo peruano David Sobrevilla en sus valiosos estudios para el estudio de la filosofía marxista en el Perú, pero en especial en el texto "Augusto Salazar Bondy y la filosofía de la liberación latinoamericana". Se puede consultar en las actas ya referidas de uno de los congresos Augusto Salazar Bondy http://www.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf

[14] Una relación entre el marxismo de Rivano al interior de aquello que Guadarrama ha llamado como "marxismo latinoamericano" la he referido en el artículo homenaje al filósofo cubano "Pablo Guadarrama y su vocación filosófica: la perspectiva humanista del marxismo latinoamericano" publicado en *Revista Cultura Latinoamericana de la Universidad Católica de Colombia*, vol. 20, n. 2 (2014), pp.145-166. http://www.culturalatinoamericanaplaneta.it/es/inicio/23-culturalatinoamericana-numero-20-revista-de-estudios-interculturales-issn-2346-0326/historia-de-las-ideas-y-de-la-cultura/80-pablo-guadarrama-y-su-vocacion-filosofica-la-perspectiva-humanista-del-marxismo-latinoamericano.

[15] El filósofo chileno Pablo Abufom también ha hecho aportes en esta línea de interpretación de la obra de Rivano en su artículo "El punto de vista de Rivano: una antigua crítica de la actualidad". http://www.revistalacañada.cl/uploads/articulo/archivo/A6_ABUFOM_pdf.pdf

Dada su preocupación por la lógica, aunque siendo un convencido, sin duda, en el método dialéctico[16], es que Rivano no está ausente de la recepción de autores de la tradición analítica[17]. Como se ha dicho, su principal cátedra era la de Lógica y hasta hoy se sigue usando su libro "Lógica elemental" en la enseñanza de esta disciplina tanto en la enseñanza secundaria como universitaria. Durante la década de los 50 en la Universidad de Chile, enseñaba también un profundo conocedor de la filosofía analítica que era el profesor alemán Gerold Stahl. Son este filósofo alemán y Juan Rivano los primeros en introducir las lecturas de autores como Russell, Wittgenstein, Reichenbach, Carnap y Ayer. Sobre este aspecto de la obra de Rivano he trabajado junto al filósofo chileno Guido Vallejos[18] pero, además, en distintas ponencias otros filósofos como Miguel Orellana Benado y Wilfredo Quezada han destacado a Rivano como un autor importante para la prehistoria de la filosofía analítica en Chile[19]. Cabe consignar que los textos que han abordado la historia de la filosofía analítica en América Latina, como los escritos por el filósofo mexicano Fernando Salmerón[20] o el cubano Félix Valdés García[21], han ignorado la producción chilena. Hay que mencionar que en la década de los 50 Jorge Millas, siendo director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, había encargado traducciones de textos de Ayer a Rivano y del *Tractatus* de Wittgenstein al conocido filósofo de la ciencia chileno Roberto Torretti, dado el siempre escaso recurso económico de las universidades en Chile, estas traducciones no fueron publicadas.

Otro aspecto filosófico relevante en la producción escrita de Rivano, son sus aportes a la lengua o al habla chilena, como lo ha hecho notar su hijo el lingüista Emilio Rivano[22], que ha sido quien generosamente se ha ocupado de recuperar lo escrito por su padre pero, además, ha retomado algunas reflexiones y temáticas que emanan de la producción del filósofo. En estos temas considero que los principales rendimientos han estado en torno a la interpretación de la sabiduría popular contenida en algunos dichos comunes en el imaginario de los chilenos. Esto lo

[16] No sólo puso atención en la dialéctica de la vertiente hegeliana-marxista, ya que era un profundo conocedor de la obra de Bradley en torno al cual nos dejó su célebre traducción del libro *Apariencia y realidad* y un artículo titulado "Motivaciones para la filosofía de Bradley" el cual se puede consultar en http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewFile/22341/23658

[17] Para esto pueden ser consultados sus libros *Desde la religión al humanismo* (1965) y *Perspectiva sobre la metáfora* (1986).

[18] Se puede consultar el artículo que escribí junto a Guido Vallejos Oportot publicado en *Revista Mapocho* titulado "Propuestas para una investigación sobre la institucionalización de la "filosofía analítica" en Chile" en http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0048555.pdf. Un desarrollo más extenso de la interpretación de Rivano como filósofo analítico se puede encontrar en mi libro *Filosofía chilena. La tradición analítica en el período de institucionalización de la filosofía,* Santiago de Chile, Bravo y Allende, 2011.

[19] En una nota *In memoriam* en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, vol. LXXI (2015), p. 7, el filósofo Jorge Acevedo destaca que "junto a Gerold Stahl —también profesor de la Universidad de Chile–, pone las bases de la filosofía analítica en nuestro país".

[20] El texto referido es *Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina*.

[21] El texto referido es *Panorama de la filosofía analítica latinoamericana.*

[22] Algunos de sus textos que irían siguiendo la herencia de su padre son: *Contra humanistas*, y los diccionarios de "chileno callejero" y de "chileno obsceno".

encontramos desarrollado en la autobiografía que ya hemos referido, pero también en otros textos como *La ronda de San Miguel*, pero principalmente en *Los dichos del habla chilena*[23].

Estos últimos textos resultan de utilidad para enfoques novedosos sobre el "pensar en español" que se sitúan desde una reflexión acerca de la lengua que vienen siendo desarrollados y difundidos con el tránsito de ideas, dado en el constante intercambio entre filósofos latinoamericanos y filósofos españoles como Manuel Reyes Mate, Antolín Sánchez Cuervo y Francisco J. Martín. Al interior de esta línea investigativa de relaciones en el tránsito de ideas sustentadas en la lengua, una de las figuras centrales es la del filósofo español Ortega y Gasset, de gran influencia en Chile y en el resto de América Latina. Pues bien, Rivano no se queda al margen del impacto del filósofo español en la intelectualidad de su época —sin ser un apologeta o difusor de esta filosofía—, hay huellas evidentes en parte de sus textos de ideas provenientes del raciovitalismo orteguiano. La realización pendiente sobre la influencia de Ortega en la filosofía chilena no puede eludir la inclusión de Rivano[24].

En cuanto a la producción filosófica post-exilio más relevante, según algunos de los buenos conocedores de la obra de Rivano, tales como Edison Otero, Rogelio Rodríguez, Antonio Vargas, Juan Carlos Araya y Raúl Bravo, habría que destacar su larga reflexión sobre la obra de McLuhan[25], y además su preocupación por el "sinsentido"[26]. Mucha de esta producción escrita fue publicada en Chile y en los últimos años se han publicado algunos de sus textos inéditos.

Finalmente, quiero destacar algunas cuestiones relevantes de la práctica filosófica de este filósofo aquí recordado. En primer lugar, el desarrollo de sus cursos de introducción a la filosofía, de los cuales se cuenta que no hacía una simple y abarcadora historia de la tradición filosófica como a la que estamos acostumbrados. Lo que Rivano planteaba era un problema filosófico sobre el cual iba pensando, explicando y argumentando, es decir invitaba a la exposición de su modo de filosofar. En segundo lugar, su vocación por la polémica, ya que solía hacer públicas sus discrepancias con aquellos colegas con los cuales no estaba de acuerdo. Una de las más conocidas es aquella de la primera mitad de la década del sesenta que tuvo con Humberto Giannini acerca de la validez del argumento ontológico de San Anselmo, la cual esconde una discusión acerca del modo de hacer filosofía a partir de la cual discute el modo metafísico-cristiano, proponiendo un modo más bien lógico-racionalista para el desarrollo de la filosofía[27]. En tercer lugar, es la profunda convicción de oponerse a una

[23] Ambos en Santiago de Chile, Bravo y Allende, 2006 y 2002 respectivamente.

[24] Sobre este aspecto se puede revisar mi aproximación titulada "La síntesis entre empirismo-neopositivismo y vitalismo-humanismo: Juan Rivano y la filosofía chilena en la década 1960-1970". En línea: https://www.redib.org/recursos/Record/oai_articulo631197-sintesis-empirismo-neopositivismo- vitalismo-humanismo-juan-rivano-filosofia-chilena-decada-1960-1970

[25] Menciono su libro *El pensamiento de McLuhan* (1972).

[26] Habría que tener en cuenta: *El encierro del Minotauro: ejercicios del Sinsentido, el Mito y el Poder* (1994); *Sinsentido con Todo el Sentido del Mundo. Comentarios desde los Limericks de Edward Lear* (2015); la traducción de *Los limericks* de Edward Lear (1992) y un breve texto titulado "Sentido y sinsentido" que por gentileza de su hijo Emilio Rivano pude publicar en *Revista la Cañada* http://www.revistalacañada.cl/uploads/documento/archivo/D3_RIVANO_pdf-0.pdf

[27] Abordé esta polémica en un artículo titulado "La vocación filosófica de un pensamiento del riesgo.

concepción elitista de la universidad, a partir de ésta Rivano fue capaz de soportar todas las marginaciones, destituciones y omisiones que se pueden apreciar todavía por varios que se han dedicado al estudio de la filosofía en Chile.

Quiero concluir esta nota señalando que, desde estas cuestiones concernientes a la práctica filosófica, Rivano es parte de aquella filosofía crítica latinoamericana empeñada en aquello que el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha denominado como la función transgresora de "desfilosofar la filosofía", la mejor muestra sobre el ejercicio de esta función es recurrir a la propia escritura de Rivano:

> De manera que se requiere de pasión y paciencia para soportar la atmósfera de la filosofía contaminada por tanta y tan ruidosa maquinaria filosófica que no sirve ni para museo. Tantas doctrinas hay, y tan embrollados se encuentran sus expositores cuando quieren ponerlas en movimiento, que el resultado alcanza más allá de los límites que soporta la paciencia; no puede, entonces, extrañar que se concluya sobre la filosofía entera que consiste en un saco de disparates. (…) Si los hombres se pusieran en las actitudes adecuadas o realizaran sus movimientos ajustándolos a los innumerables ideas y doctrinas que han ensayado los filósofos, el mundo sería un circo como para reventar de risa. (…) Es seguramente por esto también que frecuentemente se oye hablar de la disciplina del filósofo, del filósofo como especialista, del filósofo como flor delicada, como raro ingenio; y de la filosofía como ciencia pura, de la aristocrática, estricta, altísima, rigurosa y pluscuamperfecta filosofía. De manera que se encuentra ésta lejos de la realidad a fuerza de estupor y estupidez. (…) En tales circunstancias se explica que los filósofos profesionales discutan infinitamente sobre la 'función' de la filosofía, la 'responsabilidad' de la filosofía, la naturaleza, la definición, el objeto, el sentido, el valor, el 'progreso' de la filosofía, mientras en el fondo de su corazón sólo se encuentran el escepticismo, la confusión, o, en el mejor de los casos, la pálida indiferencia[28].

La convicción metafísica en Humberto Giannini" disponible en http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0048558.pdf

[28] *Entre Hegel y Marx*, 1962, p. 53.

Esperanza Guisán (1940-2015). Una roja permanente. In memoriam

Mª UXÍA RIVAS MONROY
Universidad de Santiago de Compostela

Una rosa roja permanente, ese fue uno de los regalos que un día me hizo Esperanza Guisán y, ahora, como una metáfora de ella misma, que era pasión y entusiasmo, su visión me lleva a ella y a su recuerdo. Porque, lamentablemente, ella ya no está entre nosotros.

Esperanza Guisán Seijas nació en A Coruña, el 23 de abril de 1940, y murió en Santiago de Compostela, el 27 de noviembre de 2015. Tenía 75 años y una vitalidad y energía a la que su cuerpo no correspondía, castigado por operaciones y numerosas complicaciones en los últimos años. Esperanza Guisán fue la primera catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Santiago de Compostela en el año 1988, en una época en la que no era fácil ni usual para las mujeres acceder a este cuerpo docente y eran muy pocas las que lo conseguían, pero ella, que siempre fue una luchadora tenaz y consciente de sus méritos, puso en ello todo su empeño hasta lograrlo. Fue, como muchas otras, una mujer que abrió caminos a través de sus acciones para que lo que antes era excepcional ahora deje de serlo.

Su inicio en la vida universitaria no fue ordinario sino tardío, guiado por su convicción y la suerte, que, según ella afirmaba, siempre la acompañó, abriendo ventanas cuando se le cerraban puertas. Las circunstancias económicas y familiares la llevaron a realizar los estudios de Profesorado Mercantil en la Escuela de Comercio de A Coruña, que a ella, en general, no le gustaban. Pero, así como su padre fue el responsable en gran medida de que Esperanza realizara este tipo de estudios, con la visión de hacer de la primogénita de sus diez hijos —intelectualmente tan bien dotada— la continuadora del pequeño negocio familiar, también él fue el que tuvo la idea de contratarle una profesora de inglés, cuando solo contaba once años. Y el inglés, su segunda lengua, como ella decía, fue una lengua que Esperanza amó con pasión, y la que le fue abriendo esas puertas que la iban a llevar a la filosofía y, más tarde, a establecer una red de contactos académicos internacionales también con el mundo anglosajón.

Después de tener su primera experiencia laboral redactando cartas en inglés y llevando la contabilidad de una empresa de tejidos, al tiempo que conocía los aspectos más negativos de la vida laboral y empresarial (explotación, doble contabilidad, sindicatos al servicio del empresario, etc.), se marchó a trabajar a Inglaterra. Dos veces estuvo en este país, en concreto, en Londres, y allí conoció una vida rica en experien-

cias personales, intelectuales, políticas y sociales, muy lejos de la vida gris y apagada, llena de restricciones y limitaciones que se vivía en España con la dictadura de Franco. En Londres fue donde sus inquietudes intelectuales se fueron afianzando y donde empezaron a hacérsele presentes los grandes temas que siempre le preocuparon: la democracia, la libertad, la justicia, la felicidad. Vivir en una sociedad que conjugaba todos estos elementos contrastaba con la represiva vida que el franquismo imponía en España, y para Esperanza fue esta experiencia directa la que la fue conduciendo a las reflexiones éticas, políticas, sociales y morales que, a partir de entonces, ocuparon el primer lugar en su pensamiento. Políticamente sus ideas siempre se inclinaron hacia la izquierda, hacia el socialismo, que defendía abiertamente; y también asumió un compromiso combativo, que apoyó en muchos foros, para conseguir en España la educación laica, sin la intromisión del estudio de la religión como credo o dogma.

Esperanza accedió a la universidad precisamente por haber realizado con anterioridad estudios mercantiles, pues por una orden ministerial las personas en posesión de esta titulación podían entrar en cualquier facultad. Ella no lo dudó y en 1965 comenzó los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Santiago de Compostela, al tiempo que daba clases de inglés en un colegio y también clases particulares. La especialidad en Filosofía la realizó en la Universidad de Valencia, de tan grato recuerdo para ella por algunos de sus profesores para ella más queridos, como Fernando Montero Moliner; por sus colegas, especialmente por el que sería su marido, Juan Vázquez Sánchez, gallego como ella; y por el clima cálido y soleado de una ciudad con mar y olor a azahar. Allí fue profesora ayudante de clases prácticas y allí se fue forjando y afianzando su elección por la ética, centrada inicialmente en el estudio de la falacia naturalista de G. E. Moore, a través del cual descubrió a J. S. Mill, su filósofo más amado y admirado, cuyo utilitarismo fue para ella una filosofía que encajaba perfectamente con sus propios anhelos, sus ideas, sus gustos, su entusiasmo. Prueba de ello fue no solo la traducción, acompañada de una introducción y notas, que realizó en 1984 de la obra de Mill, *El utilitarismo*, sino también la creación años más tarde, en 1991, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas (SIEU), de la que fue su primera presidenta, y al año siguiente, la revista *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, de la que fue directora. A ella se debe, pues, en muy gran medida, el haber introducido en España el conocimiento y el interés por el utilitarismo y la filosofía de Mill. Este afán y esta pasión intelectual la manifestó siempre en sus clases —una actividad que adoraba—, en la gran cantidad de conferencias que pronunció, en los numerosos artículos y libros que escribió, en la dirección de tesis de doctorado, en la coordinación de libros, en las incontables mesas redondas y debates a los que asistió, en sus participaciones en congresos nacionales e internacionales, y, como no podía ser de otra manera, toda esta ingente actividad docente, divulgadora e investigadora hicieron de ella una experta y prestigiosa estudiosa del utilitarismo tanto en España como en el extranjero, un reconocimiento que la llevó a ser la vicepresidenta de la Sociedad Internacional de Estudios Utilitaristas.

En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago y en la propia universidad, además de la dedicación docente e investigadora, fue una impulsora de proyectos y actividades, su mente siempre estaba buscando organizar y promover lugares de encuentro y de debate. En este sentido era de una tenacidad y constancia encomiables,

pues era difícil que no superara todas las dificultades que estas empresas, grandes o pequeñas, siempre llevaban consigo. Su entusiasmo y su tesón no admitían negativas. Era una dinamizadora e impulsora de la vida académica de la facultad, tanto sugiriendo la publicación de números monográficos en la revista de la facultad *Ágora. Papeles de filosofía*, de la que también fue directora, como organizando congresos, debates, mesas redondas. Igualmente, llevó adelante la propuesta de dos doctores *honoris causa* por la Universidad de Santiago de Compostela de los que fue orgullosa madrina: en 1995 la de José Luis Aranguren y en 2003 la de James P. Griffin. Y en la solemne apertura del curso académico 2005-2006 pronunció el discurso inaugural, que tituló "De la útil inutilidad de la filosofía". Después de haber sido nombrada profesora emérita, en el año 2010, pronunció en la Facultad de Filosofía una lección magistral con motivo del inicio de ese curso académico 2010-2011. Fue una lección autobiográfica, llena de la sabiduría simple y sin adornos que se alcanza después de una vida de dedicación intensa a la filosofía, al debate y a la reflexión. Esa lección es la fuente que tomo como referencia para recopilar la mayor parte de los datos que aquí aparecen. En ella, Esperanza se definía como una utilitarista cosmopolita y "una pequeña filósofa que soñó como Mill, ingenuamente, con que es posible reformar las sociedades y mejorar la suerte de los individuos y al mundo en su conjunto". En ese empeño puso todo su entusiasmo y dedicación a través de los medios que tenía a su alcance: su voz y su palabra escrita.

Los títulos de sus libros dan idea de los intereses intelectuales a los que Esperanza Guisán prestó una atención destacada: *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica* (1981) y *Cómo ser un buen empirista en ética* (1985) son dos libros publicados por la Universidad de Santiago que recogen las ideas defendidas en su tesis de doctorado. Otros libros, además del publicado con Juan Vázquez, *Aproximación analítica al pensamiento platónico* (1982), son: *Ética sin religión* (1983), *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea* (1988), *Manifiesto hedonista* (1990), *Introducción a la ética* (1995), *La ética mira a la izquierda* (1992), *Más allá de la democracia* (2000), *Una ética de libertad y solidaridad: John Stuart Mill* (2008). Sus libros son, todos ellos, muy personales, escritos con un lenguaje fluido y cuidado, usado con esmero y respeto, que deja vislumbrar otra de sus grandes pasiones: la poesía y la literatura. Sí, Esperanza tenía muchas pasiones, además de la filosofía, la ética o el utilitarismo. Muy importantes para ella eran la literatura, la poesía y el cine. Todo lo relacionado con el lenguaje y el pensamiento le interesaba, pues ella era una gran amante de la palabra y las ideas en todas sus manifestaciones, y las novelas y los libros de poesía siempre estaban entre sus lecturas preferidas. Ella misma se consideraba "una hija de la palabra". En la lección inaugural del curso 2005 incidió en "la especial hermandad entre la filosofía y la literatura en general, especialmente la poesía, en la que el *logos* se alarga y nos hace infinitos e inmortales por unos breves instantes". No es casual, pues, que tuviera una gran facilidad para escribir, y era ya una tradición en nuestra Facultad de Filosofía que en la celebración de una jubilación ella nos deleitara con una poesía —aguda, precisa y concisa, graciosa y, por encima de todo, cariñosísima— que dedicaba al colega y amigo de tantos años que ese día se agasajaba.

Esperanza nos dio muchos momentos de felicidad, de esos que atesoramos y recordamos como momentos queridos, luminosos, llenos de sonrisas y conversa-

ciones vivas, de compañerismo, que fueron posibles por la generosidad que ella y su marido tuvieron siempre con sus amigos y colegas, organizando excursiones al final de cada curso, e incluso invitando a todos ellos a su casa de la playa en San Vicente do Mar, otra tradición alegre y festiva que ellos mantuvieron durante muchos años. Esperanza amaba el diálogo, el intercambio de ideas, las discusiones fundamentadas, y cualquier ocasión le parecía propicia para valorar los últimos acontecimientos políticos, o para comentar el último libro que estaba leyendo, o los dilemas morales en los que la academia, en ocasiones, nos situaba. Le gustaba hacerlo con sus amigos, con sus colegas, con sus estudiantes. Era una persona extremadamente fiel y preocupada por todos ellos. Y con razón la *simpatheia* fue un principio fundamental en sus propuestas éticas.

Yo veo así a Esperanza: luchadora, entusiasta, optimista y vital; tuvo pasión por la ética, por la palabra y, sobre todo, por la vida, por la vida que amó tanto y que compartió con todos nosotros. Sus palabras, pronunciadas en la lección magistral que nos regaló en 2010, nos incitan a perseguir esos objetivos con los que ella tanto se identificó: "Buscar la belleza, la amistad, la concordia y el afecto entre todos los humanos, el cuidado amoroso de todos los seres sintientes, son retos, que junto con el de la emancipación del pensamiento están tan vivos hoy como lo han estado en la antigua ilustración griega, en la ilustración francesa, escocesa o alemana".

Entre sus anhelos estaba siempre presente la búsqueda de la felicidad, siguiendo la máxima milliana de buscar la mayor felicidad para el mayor número de personas. A esa felicidad ella se refiere de la siguiente manera en un pasaje de su libro *Manifiesto hedonista*, un pasaje que sus hijas Sara y María escogieron para ser leído en su funeral, laico e inundado de rosas rojas, que a ella tanto le gustaban:

> La felicidad es un pájaro azul que una tarde se nos posó en la palma caliente de la mano, y nos dejó como la huella de un paraíso perdido que nunca nadie alcanzó y con el que todos, en algún momento, dormidos o en estado de vigía, soñamos.

Y felicidad, mucho entusiasmo y una visión optimista de la vida era lo que ella nos deseaba a todos. Y nosotros, los que la conocimos, podemos decir que con ella, junto a ella, ese pájaro azul se posó en nuestras manos en innumerables momentos compartidos.

Allen Lacy (1935-2015). Un unamunista jardinero. In memoriam

RAFAEL CHABRÁN
Whittier College (California, USA)

Raras veces en la vida se pueden compaginar bien la unamunología y la jardinería. Sin embargo, tenemos un excelente ejemplo de esto en la vida y obra del Prof. Allen Lacy (1935-2015), también conocido como David Allen Lacy III, un serio estudioso, editor y traductor de Miguel de Unamuno e infatigable y apasionante jardinero que falleció el 27 de diciembre de 2015. Allen Lacy nació en Dallas, Texas. Estudió literatura inglesa y americana en la Universidad de Duke en North Carolina donde se graduó en 1956. Luego cursó estudios de posgrado en estudios religiosos en la Universidad de Vanderbilt. Posteriormente, se doctoró en la Universidad de Duke con una tesis sobre Unamuno en 1962. Durante su larga vida, Lacy fue profesor de filosofía, periodista y como hemos indicado, jardinero. Por muchos años fue profesor de filosofía en Richard Stockton College, hoy en día Stockton University. Como periodista publicó numerosos artículos en *The Wall Street Journal, The New York Times* and *The Nation*.

Aunque, tal vez, no reconocido como debería ser en el mundo del hispanismo, Lacy fue un importante unamunista norteamericano, especialmente en cuanto a la divulgación de la vida y obra de Unamuno en el mundo anglo-sajón. La introducción de Lacy en los estudios unamunistas se inicia con la publicación de su libro *Miguel de Unamuno: The Rhetoric of Existence* publicado en La Haya en 1967, que es en gran parte una revisión y actualización de su tesis doctoral, leída, como antes recordábamos, en la Universidad de Duke en 1962. En el prólogo de esta obra subraya el propósito primordial de sus investigaciones sobre Don Miguel. Su propósito es, según el autor, "remediar la casi inocencia del pueblo anglo-sajón, principalmente los filósofos y teólogos sobre la obra de Unamuno". En el mismo prólogo Lacy se queja sobre la falta de buenas traducciones al inglés de muchas de las obras de Unamuno. Sea como fuere, conviene señalar que, a grandes rasgos, el libro de Lacy, *Miguel de Unamuno: The Rhetoric of Existence*, que para nosotros aún tiene vigencia, consta de tres partes, de nueve capítulos, más un apéndice y una bibliografía. En la primera parte Lacy nos ofrece una pequeña biografía que el llama "biografía interior" (*inner biography*) que es un buen resumen de la vida de Don Miguel desde su niñez hasta la así llamada crisis espiritual de 1897. La segunda parte de su libro, "La lógica y la lengua", versa sobre la importancia de la lengua en el pensamiento unamuniano. La tercera y la última parte de la obra es un acercamiento a *Del sentimiento trágico de la vida*, en que

Lacy se sitúa sobre los temas de la fe y la razón. El estudio de Lacy termina con un valioso Apéndice que es un estado de las investigaciones importantes para aquellas fechas aún tempranas en la recepción de la obra de Unamuno no solo en el mundo de lengua inglesa sino en la propia España, especialmente los trabajos de Hernán Benítez y Sánchez Barbudo y sus polémicas sobre la crisis del 1897.

Durante los años 80 del siglo pasado destacó como editor y traductor de Unamuno. Es menester recordar su edición de la versión inglesa de la novela *Paz en la guerra*, *Peace in War* (Princenton University Press, 1983) elaborada en colaboración con otro unamunista norteamericano, Martin Nozick y el traductor Anthony Kerrigan. Esta obra lleva un estudio preliminar hecho por Lacy, así como valiosas anotaciones a la traducción de la novela de Unamuno. De la misma manera, Lacy también colaboró con Kerrigan y Nozick en el libro *The Private World* (Princeton University Press, 1984) que es una traducción al inglés de fragmentos del *Diario íntimo* de Unamuno y una traducción de algunas cartas de la correspondencia de Unamuno de los años 1890-1936, especialmente las importantes cartas de Múgica, Arzadun, L. Alas, Jiménez Ilundain y otros. De nuevo hay que señalar la riqueza de las anotaciones de Nozick que se encuentran en esta valiosa traducción. Tanto la traducción de *Paz en la guerra* como *The Private World* se publicaron como parte de *Selected Works de Miguel de Unamuno*, volúmenes de la reconocida Serie Bollingen de Princeton University Press, y, por lo tanto, lo más serio que se ha hecho en cuanto a una traducción al inglés de las obras de Unamuno. A partir de 1984, al terminar las ediciones y traducciones de *Paz en la guerra y The Private World*, Lacy se retiró de sus estudios e investigación sobre Unamuno para dedicarse a tiempo completo a su pasión, la jardinería, de la cual se le considera como una eminencia en los Estados Unidos por sus obras, entre otras *Home Ground: A Gardener's Miscellany* (New York 1984) y *Farther Afield: A Gardener's Excusions* (New York 1986).

Imre Kertész (1929-2016). El escritor de segunda fila. In memoriam[1]

YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ
Universidad Michoacana de San Miguel de Hidalgo

> *El conferenciante* (Imre Kertész) *nació en el primer tercio del siglo XX, sobrevivió a Auschwitz y pasó por el estalinismo, presenció de cerca, en tanto que habitante de Budapest, un levantamiento nacional espontáneo, aprendió, como escritor, a inspirarse exclusivamente en lo negativo, y seis años después del final de la ocupación rusa llamada socialismo —o, si se quiere, del siglo XX desde un punto de vista histórico–, encontrándose en el interior de ese vacío voraginoso que en las fiestas nacionales se denomina libertad y que la nueva constitución define como democracia —aunque también lo hiciera la anterior, la socialista—, se pregunta si sirven de algo sus experiencias o si ha vivido del todo en vano.*
>
> I. Kertész

Es difícil hablar cuando el dolor de perder a alguien querido nos cierra la garganta. Nunca conocí personalmente a Imre Kertész, su escritura, sin embargo, me ha acompañado a lo largo de los años. Leer sus novelas, sus diarios o sus ensayos me permitió no solo conocer de primera mano la experiencia vital de alguien que padeció guerras, dictaduras, totalitarismos, persecución. Me acercó de un modo diferente y especial al mundo de la creación y la escritura. Motivada por un deseo irreprimible de entablar un diálogo, le escribí varias cartas que, sin embargo, nunca me atreví a enviar. Confiando en que *una carta siempre llega a su destino* escribo esta breve semblanza como una penitencia por mi cobardía y como un modesto homenaje a un gran escritor que me enseñó de forma definitiva "que la literatura supone un vuelco sin fondo, un golpe insuperable en plena corazón, una valentía y un ánimo elementales, y al mismo tiempo algo así como la enfermedad mortal"[2].

A pesar de que desde el año 2012, Imre Kertész declaraba abandonar la escritura, la necesidad vital de continuarse narrando hizo que sus diarios siguieran llenándose de apuntes. El silencio vino hasta el último día de marzo de 2016, cuando la muerte dio por sentada la intención anunciada años atrás. Su muerte enluta no solo a la comunidad literaria mundial sino a todos los que como él, hicieron del testimonio la matriz simbólica para replantear la historia y la política modernas.

---

[1] El premio Nobel húngaro da nombre a un proyecto de reconstrucción de la memoria en esta universidad mexicana.

[2] Kertész, I., *Dossier K,* Barcelona, Acantilado, 2007, p. 149.

La muerte del escritor húngaro nos enfrenta a un panorama que ya se anunciaba desde hace tiempo: el deceso de la mayoría de los sobrevivientes del holocausto. A tres generaciones de distancia nos vamos quedando sin la voz de aquellos que experimentaron en primera persona la realidad del *Lager*.

La muerte de Kertész pone punto final a una obra que desde sus comienzos no ha sido acogida en Hungría con la misma emoción que en Alemania, país que no solo lo da a conocer sino que ahora alberga su archivo personal[3] y que ha creado, en reconocimiento de su labor, el *Imre Kertész Kolleg*[4], dedicado al estudio multidisciplinar de la historia de Europa del Este en el siglo XX.

Autor incómodo en muchos sentidos: elige Berlín como residencia y el alemán —al lado del húngaro— como lengua de cabecera; se niega a adherirse a la identidad judía y mantiene una posición distante y crítica respecto a la industria que se ha erigido en torno al holocausto. A pesar de ser un sobreviviente, Kertész nunca ha pretendido que tal condición le permita asumirse como portavoz del sufrimiento judío, al contrario, mira con desprecio a los que monopolizando el holocausto, han contribuido a la negación del mismo. Piensa que estos "productores del holocausto", no están interesados en preservar la memoria ni en extraer las consecuencias éticas del genocidio judío, les preocupa, más bien, ofertar productos atractivos para los "consumidores del holocausto"[5]. Kertész no se ubica en este grupo, su obra aspira a trascender las condiciones materiales del holocausto para bordear la existencia humana y sus devenires en el horizonte de un siglo marcado por guerras y totalitarismos.

Además de ser un profundo conocedor de la literatura alemana, Kertész trabaja durante varios años como traductor de numerosos escritores y filósofos alemanes. Esta profesión lo marcaría en dos sentidos: 1) en el desarrollo de una sensibilidad especial en torno a la ausencia de un sentido único del texto, y; 2) una relación dolorosa y a la vez gozosa con el idioma y la cultura alemana. Esta relación ambivalente lo acerca, por poner un ejemplo, a Paul Celan, poeta rumano que al terminar la Segunda Guerra Mundial se preguntaba: ¿cómo escribir, madre, en la lengua de tus asesinos? El amor a la lengua alemana —sentimiento compartido por ambos autores— se recrudeció a la luz de Auschwitz. Acogido con toda su carga negativa, el idioma alemán comenzó a arder en las palabras del escritor y el poeta, ninguno de los dos asume que se pueda escribir de espaldas al crimen, por el contrario, establecen el holocausto como el nuevo horizonte en el que ha de desplegarse toda actividad artística.

Una vida marcada por el exilio

"Las dictaduras del siglo XX crearon nuevas formas de existencia intelectual" afirma Kertész en un texto dedicado al escritor Sándor Márai. ¿Cuáles son estas nuevas formas? La más destacada, a los ojos de Kertész, es la del exilio. Los acontecimientos históricos le llevan a preguntarse sobre las posibilidades del pensamiento y la crea-

[3] Archivo Imre Kertész, Academia de las Artes de Berlín.

[4] Instituto perteneciente a la Universidad Friedrich Schiller de Jena.

[5] Al respecto, el rabino Arnold Jacob Wolf señala: "Me da la impresión de que, en lugar de dar clase sobre el Holocausto, lo que se hace es venderlo" citado en Finkelstein, N. G., *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío,* Madrid, Akal, 2012, p. 6.

ción artística en situaciones extremas como la guerra. Kertész no sale de Hungría al terminar la guerra, sino que emprende un "autoexilio" en varios frentes, primero toma distancia de la vida intelectual húngara, en este contexto el exilio era una lucha por la autoconservación, por no ahogar la razón en el asfixiante ambiente totalitario del kádárismo[6]. "Era —cita Kertész una frase de Orwell— un espíritu solitario que susurraba una verdad que nadie nunca escucharía. Pero mientras la susurraba, de un modo oscuro la continuidad no se interrumpía. Continuaste la herencia humana, no haciéndote escuchar, sino conservando la razón"[7].

El camino hacia el exilio no fue fácil. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, Kértész comienza un doble juego en el que resiste y colabora con el régimen socialista húngaro de manera alternada, son los años 50's y 60's. Escribe —por mera subsistencia, afirma— comedias teatrales ligeras a la vez que comienza novelas que habrán de ver la luz muchos años después. En *Dossier K,* Kertész se pregunta por esta doble vida —que tilda de deshonesta—. Sin embargo, desde un punto de vista espiritual, nunca cedió a los encantos del reconocimiento público fácil y asumió la labor de guionista como la opción que le permitía ganarse el sustento. Escribir estas piezas solo tenía un sentido práctico pero no trascendental, no había experiencia creadora en esta labor. La potencia creativa sólo se desplegó en aquella primera novela escrita a lo largo de 15 años y en la obra posterior. En un entorno marcado por la censura, Kertész escribía en silencio novelas que no obedecían, como sus guiones televisivos y teatrales, a la necesidad. Eran realización plena, escritura existencial; son estas obras las que han perdurado. Kertész no comparte los ideales húngaros de su tiempo y decide replegarse en la escritura. El exilio como actitud auto impuesta germinará en una narrativa que no se adapta a los estándares estilísticos de su entorno. Su obra refleja una lucha constante con la sociedad húngara de la posguerra: "autoritaria, remilgada, asesina del alma, semifeudal, semieuropea, militarista, dirigida desde el chaleco del apuesto dictador"[8].

Kertész también se exilia de la comunidad judía ortodoxa, pues el judaísmo fue, desde su infancia, sinónimo de extrañeza y exclusión. "Jamás pensé que fuera judío salvo en los momentos de amenaza. En tales casos, lo judío tampoco aparece como algo 'interior', sino siempre como negatividad, como determinación exterior (...) Cuando digo que soy judío, digo, pues, que soy negación"[9]. En una conferencia pronunciada en Budapest en abril de 2002 Kertész nos muestra su particular relación con la judeidad:

> Cuando digo que soy un escritor judío, no estoy diciendo que yo sea judío. Pues ¿qué judío es aquel que no recibió una educación religiosa, que no habla hebreo, que apenas conoce, en el fondo, las fuentes de la cultura judía y que no vive en Israel, sino en Europa? (...) alguien para quien Auschwitz es la identidad judía principal y quizá única, no puede calificarse de judío en cierto sentido. Es el 'judío no judío' del que habla Isaac Deutscher,

[6] Término que hace referencia al régimen socialista de la República Popular de Hungría cuya ideología fue establecida por János Kádar, presidente del Partido Socialista Obrero Húngaro y primer ministro de Hungría en varios periodos entre 1956 y 1965.

[7] Kertész, I., *Diario de la galera,* Barcelona, Acantilado, 2004, p. 17.

[8] Kertész, I., *Dossier K,* o. c., p. 166.

[9] Kertész, I., *Diario de la galera*, o. c., p. 50.

> la variante europea desarraigada que apenas puede establecer una relación interior con la condición de judío que le ha sido impuesta[10].

Kertész, el "judío no judío", el que se exilia del judaísmo para volver a él solo mediante la experiencia literaria. Más que considerarse judío se asume como un sobreviviente, aunque lo primero es condición de lo segundo; realiza un movimiento inverso y sólo después de haber pasado por Auschwitz puede asumir el frágil lazo que lo une con el judaísmo. La suya es, pues, una relación negativa cuya matriz no se encuentra en la tradición ni en la ortodoxia sino en el *Lager*.

Cuando Kertész se define como sobreviviente y no como víctima, asume una postura ética; no puede ni quiere hablar desde el lugar de las víctimas porque, en un sentido estricto, las víctimas verdaderas perecieron[11]. Para poder escribir, se enfrenta al hecho de que sobrevivir en el universo totalitario es siempre colaborar. "El punto de inflexión fue cuando volví de Auschwitz y pensé ¿qué pasó cuando me llevaron?, ¿era una víctima impotente o un partícipe activo de esa maquinaria de muerte? Un examen así es muy productivo, esa autodisección es el comienzo de la creatividad"[12]. En este sentido, la escritura kerteszian no proviene de la voz de una víctima, es ficción y el autor asume plenamente todas las consecuencias e inconsecuencias que sus ficciones conllevan; los hechos narrados no se apegan a los datos históricos, solo adquieren relevancia en tanto obedecen al conjunto y a la estructura de la novela. Al respecto afirma:

> Cuando se trata de una autobiografía, evocas tu pasado, intentas aferrarte de la manera más escrupulosa posible a tus recuerdos, te resulta sumamente importante describirlo todo tal como ocurrió en la realidad o, como suele decirse, sin añadir nada a los hechos. Una buena autobiografía semeja un documento: un retrato de la época que uno puede usar como 'referencia'. En la novela, en cambio, lo importante no son los hechos, sino aquello que se agrega a los hechos[13].

Finalmente Kertész se exilia también de la "literatura del Holocausto" al no aceptar que su obra sea encasillada bajo esta clasificación. Aunque su estilo lo acerca a la literatura de Europa del Este, su postura, el ánimo con el que escribe no permite ponerlo al lado de los dos referentes contextuales que rodean su obra: la literatura húngara y la narrativa testimonial. En estas condiciones de "desamparo", el autoexilio se hizo necesario, en tanto desnudó la mirada del escritor y le permitió admitir con humildad y honestidad la potencia creativa que, desde su reclusión en el *Lager*,

---

[10] Kertész, I., "Jerusalén, Jerusalén" en *La lengua exiliada,* España, Taurus, 2007, pp. 134-135.

[11] Al respecto véase el testimonio de Viktor Frankl: "No había tiempo para consideraciones morales o éticas, ni tampoco el deseo de hacerlas. Un solo pensamiento animaba a los prisioneros: mantenerse con vida para volver con la familia que los esperaba en casa y salvar a sus amigos; por consiguiente, no dudaban ni un momento en arreglar las cosas para que otro prisionero, otro 'número' ocupara su puesto en la expedición. Se empleaba la fuerza bruta, el robo, la traición o lo que fuera con tal de salvarse. 'Los que hemos vuelto de allí gracias a multitud de casualidades fortuitas o milagros —como cada cual prefiera llamarlos— lo sabemos bien: los mejores de nosotros no regresaron". En Frankl, V., *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 2003.

[12] Mora, M., "Imre Kertész, un escriba contra la desolación" en *El país,* 10 de marzo del 2004.

[13] Kertész, I., *Dossier K,* o. c., pp. 11-12.

le había sido anunciada. A su vez, el exilio le asegura una existencia propia al margen de categorías establecidas. Desprenderse anímicamente del entorno, es decir, autoexiliarse, se volvió, primero, una acción de supervivencia y, segundo, la matriz nutricia de la creatividad: "no habría podido sobrevivir o superar estas circunstancias de vida si no hubiera intentado aislarme, si no hubiera tratado de crear una forma de vida espiritual en que el propio aislamiento se convertía primero en algo tolerable y luego en algo creativo"[14].

Al abordar el lugar que ocupa Kertész al interior de la literatura del holocausto, podemos afirmar que en su narrativa se establece una ruptura respecto al prototipo común de la víctima, nunca asume ni martirios ni heroísmos; su obra se aleja de la literatura concentracionaria al manejar el tema de Auschwitz desde nuevos registros. Por ejemplo, podemos encontrar en sus novelas personajes capaces de experimentar la dicha y el amor dentro del *Lager.*[15] La ironía es otro de los recursos usados por el autor para salirse del camino ya andado por las narrativas testimoniales convencionales que, cargadas —en su mayoría— de lamentos, no pueden añadir este elemento de mordacidad que parece desentonar con las pretensiones morales que caracterizan a algunos de los abordajes literarios del holocausto.

La marginalidad del autor no impidió que, en el año 2002, se le concediera el Premio Nobel de Literatura por "una obra que conserva la frágil experiencia del individuo frente a la bárbara arbitrariedad de la historia". Pese a ser el primer escritor húngaro en obtener tal honor, el autoexilio y la no adscripción a los ideales de la Hungría "moderna y democrática" de la época, hicieron que el reconocimiento otorgado por la Academia Sueca no fuera recibido con especial entusiasmo por sus compatriotas. Todavía en marzo de 2004, ochenta y cuatro escritores húngaros, entre los que se encontraban autores tan renombrados como Péter Esterházy y György Konrád, abandonaron masivamente el Sindicato de escritores de su país.

> Lo que ocasionó la protesta fueron los comentarios emitidos por el poeta Kornel Döbrentei tras la concesión del premio Nobel de Literatura al superviviente del holocausto, Imre Kertész. Para Döbrentei, el premio era 'dinero fruto de la mala conciencia' concedido a un escritor que no hacía más que satisfacer el "gusto por el terror" de la minoría la que pertenecía[16].

Lejos de inscribir su nombre en la cultura húngara, el Nobel representaba, a ojos de sus detractores, la ratificación de la no pertenencia de Kertész al espíritu nacional húngaro. Curiosamente Kertész nunca se ha definido en términos nacionalistas, es decir, su obra no pretende reflejar los valores o tradiciones de su país. Al respecto afirma: "Siempre he vivido como individuo, siempre me he defendido como individuo. Yo no tengo los llamados problemas de identidad. Que yo sea húngaro no es en absoluto más absurdo que el que yo sea judío; y que sea judío tampoco es más absurdo que el que, en general, yo sea"[17].

---

[14] Kertész, I., *Cartas a Eva Haldimann,* Barcelona, Acantilado, 2012, p. 134.
[15] Como ejemplo podemos citar *Sin destino,* la novela más conocida del autor.
[16] Judt, T., *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945,* México, Taurus, 2011, p. 1180.
[17] Kertész, I., *Cartas a Eva Haldimann,* o. c., p. 16.

La problemática relación de Kertész con la identidad húngara ha dado pie a penosos incidentes. En 1990 el escritor Sándor Csoóri publica el artículo *Nappali hold* en la revista *Hitel*. En dicho texto alude a la condición judía de Kertész como un factor que le impide asumir plenamente su filiación húngara. En respuesta a estos comentarios, que mantienen un claro tono antisemita, Kertész renuncia públicamente a la Asociación Húngara de Escritores. En 1993 la Academia de Tutzing organiza unas jornadas dedicadas a la relación entre Hungría y Alemania, Kertész se encuentra entre los escritores invitados, sin embargo, Gyula Kurucz, director de la Casa Húngara de Berlín, manifiesta su rechazo al considerarlo políticamente inadecuado para representar a los intereses húngaros[18]. Los acontecimientos descritos dan muestra del lugar lateral de Kertész dentro de la comunidad intelectual de su país, así como la tensión constante entre su ascendencia judía, la cultura húngara y su estilo literario.

Indudablemente Kértesz mantiene vínculos con su tiempo y su época, pero tales conexiones están condicionadas por una existencia al margen de los formalismos. Al tampoco pertenecer a la minoría judía —a la que Döbrentei, Csoóri y Kurucz pretenden insertarlo— Kertész está condenado a la soledad. Ignorado por unos y malinterpretado por otros, no duda en calificarse a sí mismo como "escritor de segunda fila". Definición que obedece no solo al lugar secundario que las literaturas pertenecientes a Europa del Este ocupan, sino también al hecho de ser un autor incomprendido y poco valorado.

El legado de Kertész

A medida que pasaron las décadas y el holocausto fue poco a poco permeando en la memoria europea, se fue instalando, auspiciado por los movimientos sionistas, una suerte de liturgia del holocausto. El siglo XXI es la época de las conmemoraciones, de los oficios memoriales que se acercan más al adoctrinamiento que a la rememoración. En el ámbito académico hemos pasado de la ocultación teórica, a la creación de los *Holocaust Studies,* como una disciplina especial dentro de las Ciencias Sociales. Después de un largo y penoso periodo de silencio se ha construido una suerte de maquinaria cultural que integra intereses políticos y económicos y que se nutre de esta nueva obsesión por el tema[19]. Sin embargo, en todo este engranaje, se vuelve a diluir la voz de los sobrevivientes y la potencia de un acontecimiento que, inconmensurable y abierto, es generador activo de sentido. Por todo lo anterior, se hace indispensable leer y estudiar a Kertész, cuya escritura no está motivada por la instrumentalización de la memoria. Su voz condensa la historia de la segunda parte del siglo XX hasta nuestros días. Es la historia del sobreviviente, del que ha visto "a los ojos de esta cabeza de Gorgona", de aquel que después de haber experimentado terribles infamias encontró la lucidez de la escritura. La suya es la voz de las infamias pero también la de la esperanza, es la voz del exilio.

[18] *Ib.*, p. 150.

[19] Véase Finkelstein, N. G., *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío,* o. c.

La singularidad de Kertész radica en que supo mostrar el rostro humano presente en los mecanismos de dominación totalitaria: por un lado la maldad y el miedo y por el otro el frágil lazo de solidaridad y bondad que tiñe las relaciones humanas. En el panorama actual del resurgimiento de nacionalismos —cuyo horizonte fáctico es Auschwitz— y las consecuentes tragedias sociales que esto conlleva debemos regresar a la lectura de Kertész para encontrar en su obra una luz que nos ayude a alumbrar los tiempos de oscuridad que nos aguardan.

La supervivencia, el exilio, la escritura, son repeticiones circulares de una fuga iniciada hace más de setenta años; los rasgos de una vida vivida (y narrada) con osadía pues, como Kertész afirma, si hemos de seguir con vida tenemos que pensar con arrojo y hasta con cierto descaro. Su obra resume las experiencias vitales del siglo XX; muestra, por un lado, los terribles poderes que en él se gestaron así como sus funestas consecuencias y, por otro, la fuerza de la creatividad humana para hacer frente a esos poderes:

> Siempre he considerado mi vocación —y al mismo tiempo mi credo de escritor— el mostrar al mundo la fragilidad y la vulnerabilidad de mi individualidad: mostrarlas a todos los pelotones de fusilamiento del mundo, pero también a los corazones acogedores de éste[20].

[20] Kertész, I., *Cartas a Eva Haldimann,* o. c., p. 17

Esperanza Guisán
Foto cedida por la familia

RESEÑAS

Abellán, José Luis, *El misterio*, San Fernando, Editorial DALYA, 2015, 164 pp. **Por Marta Nogueroles** (p. 227).

Abreu, Laurinda, *Pina Manique. Um reformador no Portugal das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013, 484 pp. **Por Ignacio Ezquerra Revilla** (p. 228).

Aguilar Piñal, Francisco, *Madrid en tiempos del "mejor alcalde"*, Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2016, vols. 1 (426 pp.) y 2 (400 pp.). **Por José Antonio Guillén Berrendero** (p. 231).

Alcalá Campos, Raúl (Coord.): *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, Editorial Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, 199 pp. **Por Ambrosio Velasco Gómez** (p. 234).

Altamira y Crevea, Rafael, *Giner de los Ríos. Educador*, con Estudio preliminar de Delia Manzanero (edición crítica), Pamplona, Analecta Editorial, 2015, 173 pp. + LXXVI pp. **Por Juan Antonio Delgado de la Rosa** (p. 236).

Álvarez Solís, Ángel Octavio, *La república de la melancolía: política y subjetividad en el Barroco*, Adroguéé-Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2015, 352 pp. **Por Luis Mauro Izazaga Carrillo** (p. 238).

Arriarán, Samuel, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Ítaca, 2015, 198 pp. **Por Manuel López Forjas** (p. 239).

Aznar, Hugo; Alonso Romero, Elvira y Menéndez Alzamora, Manuel (eds.), *La Generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016, 272 pp. **Por Elena Cantarino** (p. 241).

Badillo O´Farrel, P. y Pastor Pérez, M. A. (Eds.), *Tácito y tacitismo en España*, Anthropos, Barcelona, 2013, 336 pp. **Por J. M. García Gómez-Heras** (p. 243).

Besteiro, Julián, *La Psicofísica*. Madrid: Fundación Francisco Largo Caballero, LIII + 144 pp. Estudio preliminar de Pedro Ribas Ribas. **Por Antonio Tur Ferrer** (p. 245).

Bueis Güemes, Antonio de los, *Marcial Solana, una vida en la tradición*, Prólogo de Antonio Heredia Soriano, Santander, Centro de Estudios Montañeses, 2015, 446 pp. **Por Antonio Heredia Soriano** (p. 246).

Burgos, Juan Manuel (Ed.), *España vista por sus intelectuales*, Madrid, Ediciones Palabra, 2015, 268 pp. **Por Godofredo Belver** (p. 248).

Campo, Alberto del, *Estudios sobre Zubiri*, Montevideo, 2015, 345 pp. **Por Ángel González** (p. 252).

Camprubí, Zenobia, *Diario de juventud. Escritos. Traducciones*, edición e introducción de Emilia Cortés Ibáñez, Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2015, 503 pp. **Por Sergio García García** (p. 255).

Carpentier, Alejo, *El ocaso de Europa. Crónicas de la revista* Carteles*, 1941*, edición y prólogo de Eduardo Becerra, Madrid, Fórcola, 2015, 144 pp. **Por Elena Trapanese** (p. 257).

Castilla Urbano, Francisco (Ed.), *Visiones de la conquista y de la colonización de las Américas*, Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, 2015, 248 pp. **Por Godofredo Belver** (p. 258).

Cerezo Galán, Pedro, *El Héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, 360 pp. **Por Elena Cantarino** (p. 261).

Colmenar, Carmen, Rabazas, Teresa y Ramos, Sara, *Francisco Giner de los Ríos y su legado pedagógico*, Madrid: Catarata-Universidad Complutense de Madrid, 2015, 125 pp. **Por Delia Manzanero** (p. 263).

Díaz Álvarez, J.M., Lasaga Medina, J. y Esteban Enguita, J.E. (Eds.), *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica. Bajo Palabra. Revista de Filosofía.* Monográfico nº 11 (2015), Madrid, UAM-UNED, 170 pp. **Por Sonia Rodríguez** (p. 265).

Fayos Febrer, Rafael (Coord.), *Razón de la universidad*, Madrid, CEU Ediciones, 2015, 137 pp. **Por Alfredo Esteve Martín** (p. 270).

Fernández Buey, Francisco, *Sobre Manuel Sacristán*, edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir, Barcelona: El viejo topo, 2015, 523 pp. + AAVV: *Pensando sobre Manuel Sacristán*, sección monográfica en el número 19 de la revista/anuario *Con-ciencia social*, Sevilla, Diada Editora, 63-130 pp. **Por Jorge Riechmann** (p. 272).

Fuertes Herreros, José Luis y Poncela González, Ángel (Eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2015, pp. **Por Emanuele Lacca** (p. 274).

Gallego, José Antonio, *La música ilustrada de los jesuitas expulsos*, Barcelona, Arpegio, 2015, 263 pp. **Por Juan L. Jorquera Opazo** (p. 275).

García Serrano, Manuel, *Ficción y conocimiento. Filosofía e imaginación en Unamuno, Borges y Ortega*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2014, 343 pp. **Por Mercedes Gutiérrez Ayensa** (p. 277).

García Gómez-Heras, J. M. (Coord.), Dossier "Las fronteras de la ética en España", *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2 (Octubre 2014), pp. 7-151. **Por Roberto Albares** (p. 279).

García Gómez-Heras, J. M. y Martín Gómez, María (Coords.), *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Astorga: CSED, 2015, 437 pp. **Por Andrés Ortiz-Osés** (p. 283).

Garrido Ardila, Juan Antonio (Coord.), *El Unamuno eterno*, Barcelona, Anthropos, 2015, 560 pp. **Por Enrique Rodríguez Martín del Campo** (p. 285).

González Calleja, Eduardo; Cobo Romero, Francisco; Martínez Rus, Ana y Sánchez Pérez, Francisco, *La Segunda República Española*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, pp. 1373. **Por Miguel Ángel López Muñoz** (p. 288).

Grassi, Ernesto, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Barcelona, Anthropos, 2015, 320 pp.; y *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Barcelona, Anthropos, 2015, 176 pp. **Por Jessica Sánchez Espillaque** (p. 291).

Hibbs, Solange & Fillière, Carole (Eds.), *Los discursos de la ciencia y de la literatura en España (1875-1906)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2015, Biblioteca Giambattista Vico nº 39, 463 pp. **Por Fernando Hermida de Blas** (p. 295).

Howe, Elisabeth Teresa, *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women.* Farnham, Surrey, Asgate, 2015, 308 pp. **Por Rafael Chabrán** (p. 297).

Lacau St. Guily, Camille, *Henri Bergson en Espagne, une histoire contrairée (1875-1930)*. Paris: L'Harmattan, 2015, 207 pp. **Por Marta Tordesillas** (p. 300).

Laguna, Rogelio, *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*, prólogo de Julieta Lizaola, México DF: UNAM, 2015, 114 pp. **Por Elena Trapanese** (p. 306).

Larraz, Fernando (Ed.), *Estudios de literatura, cultura e historia contem-*

poránea. En homenaje a Francisco Caudet, Madrid, UAM Ediciones, 2014, 601 pp. **Por Helena Nadal Sánchez** (p. 307).

Lastagaray Rosales, María Josefa, *María de Maeztu Whitney. Una vida entre la pedagogía y el feminismo*, Madrid, La Ergástula, 2015, 375 pp. **Por María Curros Ferro** (p. 309).

León, Luis de, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, edición y estudio al cuidado de María Jesús Mancho, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, 135 pp. **Por José Manuel Díaz Martín** (p. 311).

Lissorgues, Yvan, *Ce temps des cerises*, Paris: L'Harmattan, 2015, 326 pp. **Por Beatriz Mangada** (p. 313).

López Sánchez, José María, *Los refugios de la derrota. El exilio científico e intelectual republicano de 1939*, Madrid: CSIC/Catarata, 2013, 286 pp. **Por Alba Fernández Gallego** (p. 315).

López-Ríos, Santiago, *Hacia la mejor España. Los escritos de Américo Castro sobre educación y universidad*, prólogo de Juan Goytisolo. Madrid, Fundación Zubiri/Edicions Bellaterra, 2015, 547 pp. **Por José Luis Mora** (p. 317).

Maillard, María Luisa, *Vida de María de Zayas*, Madrid: Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, 2015, 152 pp. **Por José Luis Mora.**

Marraud, Hubert y Olmos, Paula (Eds.), *De la demostración a la argumentación. Ensayos en honor de Luis Vega*, Madrid, UAM Ediciones, 2015, 246 pp. **Por Joaquín Galindo Castañeda** (p. 321).

Martínez Millán, José y Hortal Muñoz, José (Dirs.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, Tomos I y II, Madrid: Ediciones Polifemo, 2015, 2348 pp. **Por María Cristina Pascerini** (p. 323).

Muelas Herráiz, Martín, *Felipe Trigo. Transfiguración literaria de un reformismo ético y moral en la España de la Restauración*. Prólogo de Ricardo Hernández Mejías. Madrid: Editorial Pigmalión, 2014, 391 pp. **Por Eugenio-Enrique Cortés-Ramírez** (p. 326).

Olmos, Víctor, *Ágora de la Libertad. Historia del Ateneo de Madrid*, Tomo I (1820-1923), presentación de César Navarro, prólogo de Pedro J. Ramírez. Madrid: La Esfera de los Libros, 2015, 591 pp. **Por José Luis Mora** (p. 330).

Ortega y Medina, Juan A., *Obras*, vol. 3, *Literatura viajera*; y vol. 4, *Humboldt*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2015, 578 pp. y 345 pp. **Por Rodolfo Gutiérrez Simón** (p. 333).

Osset, Miquel (Ed.), *Un exilio desde dentro: ética y literatura. Epistolario F. Ayala y J. Ferrater Mora (1949-1984)*, con prólogo de Jordi Gracia, Cànoves i Samalús, Barcelona, Proteus, 2015, 302 pp. **Por Roberto Dalla Mora** (p. 334).

Pérez Herranz, Fernando Miguel, *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Verbum, 2016, 474 pp. **Por Blanca Santos de la Morena** (p. 336).

Ramírez Voss, Jesús, *La generación decisiva. La idea de la filosofía en la Escuela de Madrid*, Madrid, Editorial Xorki, 2016, 273 pp. **Por Alba Milagro Pinto** (p. 338).

Ribas, Pedro, *Unamuno. El vasco universal*, Madrid, Ediciones Endyminon, 2015, 346 pp. **Por Miguel Ángel Rivero Gómez** (p. 340).

Robledo Hernández, Ricardo, *La Universidad española, de Ramón Salas a la Guerra Civil. Ilustración, liberalismo y financiación (1770-1936)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2014, 542 pp. **Por Roberto Albares** (p. 342).

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín, *Diarios de una vida. Volumen II 1979-1988,* Madrid, Cortes Generales/Defensor del Pueblo, 2015, 899 pp. **Por Cristina Hermida** (p. 345).

Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015, 365 pp. **Por Martina Mateo Jiménez** (p. 348).

Saladino, Alberto (Comp.), *Historia de la Filosofía Mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 2014, 205 pp. *Elementos para una teoría latinoamericana sobre historia de la ciencia*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, 2015, 241 pp. **Por Manuel López Forjas** (p. 351).

Sánchez-Gey Venegas, Juana, *María Zambrano*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2016, 113 pp. **Por Godofredo Belver** (p. 354).

Stünkel, Knut Martin, *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013. 320 pp. **Por Fernando Domínguez Reboiras** (p. 356).

Tarcus, Horacio, *Antología. Karl Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, 487 pp. **Por Pedro Ribas** (p. 358).

Valero Pie, Aurelia, *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015, 490 pp. **Por José Lasaga Medina** (p. 361).

Vega Reñón, Luis, *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas*, Lima, Palestra Editores, 2015, 289 pp. **Por Paula Olmos** (p. 365).

Velasco Gómez, Ambrosio, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014, 177 pp. **Por Roberto Sánchez Benítez** (p. 368).

Vico, Giambattista, *Obras IV*. "*Reivindicaciones de Vico* y otros escritos latinos", Ed., trad. del latín y n. de F.J. Navarro Gómez, Pres. de J.M. Sevilla Fernández, Barcelona, Anthropos, 2016, 144 pp. + V-XIII. **Por Jéssica Sánchez Espillaque** (p. 371).

Villacañas, José Luis, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, 133 pp. **Rodolfo Gutiérrez Simón** (p. 373).

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México, FCE, 2015, 142 pp. **Por María Guadalupe Zavala** (p. 374).

Zambrano García de Carabantes. Blas José, *El arte de resumir. Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del curso académico 1910-1911*. Introducción, edición, notas y anexos por Luis Miguel Pino Campos. Prólogo de José Luis Mora, Madrid, Ediciones Clásicas, 2015, 229 pp. **Por Pilar Hualde Pascual** (p. 376).

Zambrano, María, *Obras Completas*. **I, Libros (1930-1939),** Ed. de Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, 1092 pp. **Por Julieta Lizaola** (p. 379).

Abellán, José Luis, *El misterio*, San Fernando, Editorial DALYA, 2015, 164 pp.

Estamos ante uno de los libros más interesantes de la larga trayectoria del profesor Abellán. Un libro de madurez que, sin embargo, recoge las preocupaciones filosóficas de su juventud pues, como el mismo autor señala en la introducción, la pregunta por "el misterio" le acompañó desde su niñez. Abellán parte de la intuición de que la profunda crisis que nos invade es la señal inequívoca de que la humanidad ha entrado en una nueva era, y que las transformaciones radicales que acompañan a este convulso período de la historia también afectan a la propia filosofía. Es decir, debido al predominio de la ciencia, la filosofía ha dejado, en parte, de tener sentido y por ello nos vemos forzados a buscar lo que nuestro autor denomina una metafilosofía. El profesor Abellán está convencido de que el pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX, —con autores como Ortega, Unamuno o María Zambrano—, al dar por cerrado el ciclo de la "razón pura", ofrece ya los primeros rasgos de esta "metafilosofía". Así pues, la filosofía española adquiere hoy día una actualidad inusitada, pues dispone de herramientas privilegiadas para superar la crisis que la humanidad está atravesando.

El libro se divide en dos partes. La primera titulada "Ensayos metafilosóficos", se inicia con un ensayo dedicado a la experiencia mística y gira en torno a la figura de Santa Teresa de Ávila. Continúa con una reflexión sobre "La nueva concepción del mundo", donde el autor asegura que estamos asistiendo a la convergencia entre ciencia, religión y filosofía, lo cual significa algo así como que estamos a las puertas de la "sabiduría suprema". En el capítulo tercero de esta parte, que lleva como título "El corpus de la Historia de la Filosofía y sus derivadas en la vigésima centuria", Abellán defiende la necesidad de historiar la filosofía de un modo distinto al que se ha hecho hasta ahora, recuperando aquellas partes que han sido desestimadas por las historias tradicionales, tales como la filosofía oriental o el pensamiento español y latinoamericano. En el siguiente ensayo, "Vida, imaginación y mito", y bajo la influencia de las tres grandes figuras del pensamiento español del siglo XX: Unamuno, Ortega y María Zambrano, el autor reivindica una filosofía que no desprecia el simbolismo, el mito y la imaginación y que, por lo tanto, nos permite abrirnos al misterio. El último ensayo de esta primera parte del libro está dedicado a María Zambrano, una autora que, sin duda, ha dejado una profunda huella en el pensamiento del profesor Abellán. Lo titula "La inspiración órfico-pitagórica en María Zambrano (En torno a la sibila)" y en él nuestro autor penetra en lo más profundo de la filosofía zambraniana a la vez que nos va relatando la estrecha relación que mantuvo con ella.

La segunda parte del libro se titula "Las respuestas al misterio" y empieza con el ensayo "Los orígenes del hombre: el hombre "primitivo", donde Abellán hace una reconstrucción de esa primera etapa de la humanidad defendiendo una postura evolucionista que, sin embargo, no está en contradicción con el sentido espiritual de la vida. Le sigue el capítulo titulado "Las primeras religiones: mitologías" donde el autor analiza el origen de la mitología y su evolución hacia un pensamiento racional. El capítulo tercero "Un periodo de intermediación: del relato bíblico a la escolástica" está dedicado a la relación entre la filosofía y la religión

cristiana. En "Las puertas a la universalidad: el cristianismo" Abellán profundiza en los orígenes judaicos del cristianismo y en el gran aporte del paulinismo. El capítulo V lleva como título "Las puertas de la conciencia universal: el budismo" y aquí el autor defiende que el budismo está contribuyendo a ampliar las puertas de la conciencia universal y siguiendo a Fritjof Capra asegura que estamos en el borde de una mutación histórica. En "El Renacimiento: triunfo de la filosofía como horizonte de universalidad" Abellán analiza esta etapa histórica en la que se inicia el asentamiento de la razón como máximo criterio de la evolución humana. En el siguiente capítulo, titulado "La filosofía como disciplina abocada a una radical transformación", Abellán sostiene que la filosofía se encuentra en estado de crisis terminal y que hace falta una renovación de la misma. Señala también, que la palabra filosofía se ha adulterado al apropiarse de un modo único del método racional, de ahí la necesidad de una "metafilosofía", cuyo objeto sería la búsqueda de una trascendencia espiritual que persiga la perfección del ser humano. En el capítulo VIII, que lleva como título "La ciencia como nuevo paradigma", el autor reflexiona acerca de los profundos cambios que se han producido en la ciencia durante todo el siglo XX y señala que la intuición y la imaginación vuelven a ocupar un lugar privilegiado dentro de esta disciplina, lo cual confirma que estamos ante un nuevo paradigma científico que también afecta al conocimiento filosófico. El capítulo IX está dedicado al descubrimiento del bosón de Higgs, un descubrimiento que para Abellán tendrá consecuencias tanto científicas como filosóficas de gran calado. Le sigue "Más allá del modelo Estándar: el lado oscuro", donde el autor sigue reflexionando sobre cuestiones como la materia oscura o la energía oscura, dos de los descubrimientos más importantes de los últimos tiempos. En la conclusión Abellán asegura que, por muy distintas que sean nuestras vías de investigación, ya sea la religión, la filosofía o la ciencia, la respuesta que obtenemos siempre es una evidente constatación del misterio que nos rodea. En definitiva, tanto el hombre primitivo como el hombre actual se caracterizan por esta actitud de pasmo hacia la naturaleza.

Un libro sin duda muy valioso que, además de estar escrito de forma muy clara y amena, nos acerca a los grandes descubrimientos de la ciencia actual y nos invita a reflexionar sobre la gran incógnita de la vida humana.

Marta Nogueroles Jové

Abreu, Laurinda, *Pina Manique. Um reformador no Portugal das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013, 484 pp.

Esta obra constituye un eslabón más en el extenso currículum de Laurinda Abreu, profesora de la Universidad de Évora e investigadora del CIDEHUS, dedicado principalmente al estudio de la historia de la salud pública y la asistencia social, y su evolución desde un contexto confesional a otro estatal y más o menos secularizado. Como la propia autora advierte en la introducción, no puede considerarse al margen del libro del que derivó, *O poder e os povres*, que publicó el año siguiente en la misma editorial. El curso de la investigación le aconsejó dedicar un trabajo al *iluminista* portugués, dada su importante contribución a la materia. Pina Manique intentó extender el espíritu ilustrado de reforma al campo de

la salud y la asistencia social, a través de un programa ambicioso y genérico articulado a través de la *Intendência Geral de Polícia*, que estuvo lejos de alcanzar el resultado esperado por asincronía con la realidad social lusa, tal y como sucedería en la vecina España.

El fermento de la inquietud del Intendente Geral fue la intensa circulación de ideas propia del siglo XVIII, un "quadro de grande porosidade intelectual" (p. 11) compatible con muchas líneas de permanencia. Si Tomás Valeriola y su imitación de Delamare lo atestiguó en el caso español, Ribeiro Sanches lo hizo en el portugués (pp. 16, 67-68 y 71-88) y fue motor de las reformas intentadas a final de siglo. Pero los mecanismos de apoyo social y salud pública formulados en Portugal a lo largo del siglo XVI permanecían sustancialmente inmutables llegado el XIX, mientras en otros países europeos se valoraba la salud como ingrediente del poder y la grandeza de un estado. En el caso francés, la formulación galénica de los elementos "no-naturales" insinuaba ya un sentido preventivo de la salud a partir de la capacidad racional del hombre para dirigir su existencia en función de su nivel de instrucción y del provecho que sacaba de él, conforme a lo señalado por autores como Achille Le Begne de Presle o Arnulfe d´Aumont.

Pero este que Laurinda Abreu denomina "movimento de medicalização da sociedade" se topó con la realidad de la limitación de los recursos y, a efectos prácticos, no se diferenció mucho del caso prusiano, en el que Johann Peter Frank estudió la salud y la enfermedad en el contexto de las relaciones sociales, como parte integrante de una idea de policía como principio normativo y preformativo del orden social, que unía en un todo la administración, la ejecución legislativa, la seguridad social y la tranquilidad pública, como teorizaron Von Justi o Von Sonnenfels (pp. 12-13).

En el caso portugués, estaba por ver si las enunciaciones teóricas que recogían estas aportaciones, volcadas en la prensa periódica y en las memorias de la *Academia das Ciências*, habían tenido concreción a través de la *Intendência Geral de Polícia*. Su carácter y su materialización potencial son los puntos más atendidos por la autora, y ello desemboca necesariamente en el estudio de la figura de Inácio de Pina Manique, no de un modo meramente biográfico, como en repetidas ocasiones se ha abordado, sino como formulador y ejecutor de un verdadero programa de reforma social y salud pública. Para hacerlo, reúne un vasto aparato bibliográfico y documental, cuyas fuentes primarias están sacadas principalmente de los Arquivos Nacionais da Torre do Tombo y de la Biblioteca de Ajuda.

En el primer capítulo se analiza la incapacidad de las dos principales instituciones asistenciales lisboetas, la Misericórdia de Lisboa y el Hospital de Todos os Santos (que Sebastião José de Carvalho e Melo quiso modernizar aprovechando el contexto de destrucción provocado por el terremoto de 1755) para cubrir las necesidades de la población. Ello dio pie a la aparición de un nuevo movimiento de cofradías, apoyado por la Iglesia, que pretendía recuperar el protagonismo perdido a consecuencia de la legislación relativa a las Misericordias de 1593. Seguidamente, se mide la receptividad lusa hacia las novedades europeas en el campo de la "policía de la salud" que periódicamente enviaban autores como el indicado Ribeiro Sanches, adicionadas con textos de su autoría (caso del *Método para aprender e estudar a Medicina*, de marzo de 1761 o los *Apontamentos para*

estabelecerse um Tribunal e Colégio de Medicina, de 1763). Por su parte, Francisco Luis Leal, José Joaquim Soares de Barros, Rodrigo de Sousa Coutinho o António Henriques de Silveira compartían mayoritariamente en sus obras el pensamiento mercantilista que veía en una población abundante y trabajadora la fuente de la riqueza de la nación, en la que la pobreza y la exclusión debían ser erradicadas.

En el segundo capítulo, se perfila el sentido que Pina Manique atribuía al concepto de policía a partir de su nombramiento como Intendente General en abril de 1780 y la creación de la *Casa Pía* en el mes siguiente, y su influencia en la amplia intervención de la Intendência en un extenso campo social. En este sentido, la consecución de la felicidad del súbdito —en un plano alejado de un sentido hedonista— implicaba la atribución al Pina Manique de poderes discrecionales. La institución surgía en el contexto de un nuevo modelo político de orden intendencial, afirmado por la creación de nuevas instituciones con el propósito de hacer operativo un nuevo ideario, basado en principios de eficiencia y racionalidad, e imponer un nuevo paradigma gubernativo. Se procuraba rediseñar las relaciones entre el poder político y la sociedad civil y crear un nuevo orden social mediante una expansión de la intervención disciplinadora del primero, convertido así en verdadero *estado-policía*, en la línea de las aportaciones de los profesores António Manuel Hespanha, José Subtil y Ana Cristina Nogueira da Silva.

No sólo fue un programa de orden y control público, como el trazado por la primera *Intendência* desde su creación en 1760, sino todo un plan de transformación social de orden ilustrado, como indicó la estrecha interacción entre ella y la institución creada para articular un ambicioso programa de apoyo y reforma social, la *Casa Pía*, cuyas funciones asistenciales, formativas y económicas (detalladas en las pp. 141-283) amplificaban el propósito de la propia Intendência. Buena prueba de la ambición y amplitud de miras que guió al organismo bajo la dirección de Pina Manique fue el documento titulado *Jurisdição do Intendente Geral da Polícia*, de 15 de junio de 1791, ampliamente comentado por la autora (pp. 125-131). A su vez, se apreciaba una transición morosa pero decidida entre una idea pastoral de *bien común* y su contrapunto individualista, un concepto aséptico y funcional de *utilidad pública* propio del cameralismo (conforme lo caracteriza el profesor Pedro Cardim) (pp. 132-133).

Conocida la extensa capacidad de actuación de la *Intendência*, no era de extrañar que la salud pública fuese una de sus atribuciones prioritarias, como señala el capítulo tercero, "A saúde das populações como um assunto de governação". En él se describe la articulación de una política cuyo objeto era luchar contra el atomismo que lastraba la gestión de la salud en Portugal (pp. 286-287). El modelo de la actuación sanitaria de Pina Manique fue Johann Peter Frank, protofísico y Director General de Salud Pública de la Lombardía austriaca y el Ducado de Mantua. Fijó un principio seguido con toda la fe por el prócer portugués: de todos los problemas sociales, la pobreza era el más grave, porque llevaba aparejadas la ignorancia y la enfermedad (p. 286). Las políticas sanitarias y de salud pública articuladas por la *Intendência Geral* la condujeron en la práctica a exceder su programa fundador, y extenderse a la realización de experimentos clínicos o terapéuticos, a consecuencia de la

debilidad de la *Provedoría-Mor de Saúde* o del Protomedicato, y los intereses encontrados de estos y otros organismos.

En términos administrativos, es de destacar el procedimiento intendencial, aludido por la autora, que implicaba una intensificación formal y ejecutiva de la técnica comisional. La comisión o encomienda particular traspasaba así los límites de una institución concreta (principalmente el *Desembargo do Paço*), y cobraba ese rango institucional: la *Intêndencia Geral*, muchas de cuyas competencias remitían al orden previo de la confesionalización, la disciplina social o la reforma de costumbres. La pobreza dejaba además de ser vista simplemente como ocasión para el ejercicio de la caridad propio de la doctrina católica, y será enfocada en términos productivos. La percepción que —en el caso castellano— apuntara en Fray Juan de Medina frente a Fray Domingo de Soto, e impulsaran los arbitristas más serios y el propio Consejo Real, adquiría carta de naturaleza en el Siglo de las Luces, sobre fundamentos filosóficos más adecuados. En todo caso, es de destacar que esa especialización administrativa siempre contó con el suplemento jurisdiccional del cargo de asiento en el órgano del que la competencia se había emancipado. El propio Pina Manique fue desembargador do Paço.

En conclusión, fue en el reinado de doña María, con el nombramiento de Diogo Inácio de Pina Manique como *intendente geral da polícia* cuando la *Intendência* superó las actividades de vigilancia y represión, para alcanzar un enfoque más genérico e integrador, de orden social. En este sentido, Pina Manique tenía muy claras sus funciones. Confesó que "… logo que se lemitasse somente ao crime, não era Intendente de Polícia, mas sim Intendente Criminal…" (p. 117). Abordó las cuestiones sociales y de salud pública a la luz del conocimiento y los valores del *iluminismo*, que ponían en relación salud pública, reforma de la sociedad y progreso civilizador. Pero, como concluye la profesora Abreu, por desgracia el ambicioso proyecto de un país próspero, saludable, educado, informado, trabajador y limpio se mostró pronto como una "imensa utopia". Son de desear nuevas y valiosas aportaciones en esta línea de investigación por parte de la profesora Abreu, y de sus discípulas, Cristele Marques de Monserrate y Luísa Gama.

Ignacio Ezquerra Revilla

Aguilar Piñal, Francisco: *Madrid en tiempos del "mejor alcalde"*, **Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2016, vols. 1 (426 pp.) y 2 (400 pp.).**

Con motivo del tercer centenario del nacimiento de Carlos III el profesor Francisco Aguilar Piñal publica un amplio estudio en cuatro volúmenes —de los que aquí se reseñarán los dos primeros— sobre la figura del monarca y su incidencia en la evolución de la capital de la Monarquía, Madrid, durante su reinado haciendo suya una de las máximas más conocidas sobre el propio Carlos III, al que se le considera tradicionalmente como "su mejor alcalde". Sin rechazar el aspecto conmemorativo, como el propio autor pone de manifiesto en el *Prólogo* del primer volumen, las pretensiones del autor, como la propia extensión de la obra pone de manifiesto, son de mayor calado, pues su objetivo último, desde nuestro punto de vista, será el de escribir una obra de lo que en el mundo anglosajón se denomina "alta divulgación" en

donde un reconocido especialista sobre una materia presenta una visión global sobre la misma realizando, a la par, un estado actual de la cuestión, aportando su prestigiosa perspectiva para llegar a un público culto con un posible interés en el tema. La oportunidad de Aguilar Piñal para llevar a cabo este cometido es incuestionable. Es, sin duda, el hombre adecuado para llevar a cabo una reflexión de carácter general sobre la evolución histórica y cultural del Madrid Carlos III. Entre los múltiples intereses del profesor sevillano se encuentra la temática madrileña del siglo ilustrado, su conocimiento bibliográfico y archivístico alcanza cotas de erudición difícilmente alcanzables y el prestigio de su obra el avala sobradamente la feliz culminación de la empresa.

Quizá el único "pero" que se pueda poner de antemano a este empeño pueda ser lo que se intuye como una obra muy voluminosa. El compendio de los cuatro volúmenes superará fácilmente las mil quinientas hojas, lo que puede, en la práctica, retraer al posible lector de carácter generalista al que va dirigida la obra. Pero antes de continuar adelante convendrá advertir que, por lo menos en los dos primeros volúmenes, la cantidad de información aportada, el estilo ágil de la narración y la visión de conjunto que desarrolla el profesor Aguilar Piñal es de tal calibre que el pacato lector que no emprenda la lectura por el elevado número de hojas de la obra habrá tomado una mala decisión.

Los dos primeros capítulos de los siete que componen el primer volumen se dedicarán a la presentación de los protagonistas. Así, tras una semblanza del monarca en el primer capítulo, el autor analizará en el segundo la situación de la villa y Corte hasta la llegada del nuevo rey desde sus posesiones napolitanas. La unión de ambos destinos, del monarca y de la ciudad, propiciará toda una nueva política urbanística y de policía —tal y como se entendía este término en el siglo XVIII— que será analizada y descrita en el tercer capítulo de este volumen. Los siguientes tres capítulos del tomo se centrarán respectivamente en los tres estamentos sociales que convivían en la capital del Imperio; la nobleza, con la vital peculiaridad del mundo cortesano y la trascendencia de la nueva política militar del gobierno carolino se analizará en el capítulo cuarto, mientras que las peculiaridades regalistas del clero ilustrado y las medidas reformistas del gobierno centrarán el interés del capítulo quinto y, por último, la revisión de la vida cotidiana del "estado llano" —con sus modos de vida, trabajo y divisiones en un primer plano— se desplegará en el capítulo sexto sin olvidar, por supuesto, el problema de la marginación social y la política represiva hacia los gitanos. Este primer volumen concluye con un estudio del acontecimiento clave del reinado de Carlos III, que tuvo como epicentro la propia Corte y que marcará su devenir posterior, incluidas las difíciles relaciones entre el monarca y la capital de su Imperio: el Motín de Esquilache. Aguilar Piñal, tras una descripción pormenorizada de los acontecimientos en la villa y Corte, se centrará en las medidas tomadas por el monarca con posterioridad, desde la llegada al poder del conde de Aranda y la reactivación del control militar de la Corte hasta la ulterior expulsión de los jesuitas, considerados por el rey como responsables últimos de los acontecimientos.

Una primera lectura del segundo volumen del trabajo puede llevarnos a cierta perplejidad por el contenido del mismo, pero si repasamos atentamente

el conjunto del texto observaremos que la intención de Aguilar Piñal es mostrarnos lo que en términos de la Escuela de Annales sería la "coyuntura de duración media", aquellos cambios perceptibles por el ser humano a lo largo de su vida, a través de tres niveles complementarios de análisis: la perspectiva general de la Monarquía, su plasmación en la realidad madrileña y el análisis pormenorizado del ejemplo significativo. Un breve análisis sobre el octavo capítulo, "Instituciones de Gobierno", puede servirnos de ejemplo explicativo. El profesor Aguilar Piñal inicia el capítulo dejando constancia del carácter absolutista del reinado de Carlos III y describiendo las principales instituciones de la Monarquía para, posteriormente, vincular estas instituciones con el gobierno práctico de la capital con la trascendencia de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte y la lógica importancia del ayuntamiento. Continúa su reflexión con los cambios introducidos en esta organización local a causa del Motín de Esquilache (la creación de los cargos de Diputado del Común y Síndico Personero y la división de la ciudad en diferentes cuarteles regidos por los alcaldes de barrio) para, por último, escudriñar las competencias de éstos a través de la documentación conservada del Alcalde de Barrio de La Comadre. Así, a través de estos tres niveles complementarios recorreremos el mundo religioso de la capital ("Piedad y caridad de los madrileños"), los diferentes niveles educativos vigentes y novedosos durante el reinado ("Una educación clasista"), el sistema hospitalario y el desarrollo mutualista de la Corte ("Asistencia social y Sanidad") y el entramado económico, tanto fiscal como productivo y comercial ("La savia económica" y "Abastecimiento de la Villa y Corte"). Un último capítulo, titulado "Turismo y transportes", presenta una novedosa presentación sobre la visión de los visitantes extranjeros sobre la capital, dentro del tradicional "*Grand Tour*" dieciochesco con la lógica descripción del desarrollo viario y hostelero de la villa.

Esta original presentación integra los diferentes planos de análisis —de lo general al detalle significativo—, salvándose así el principal escollo que presenta una obra de estas características: que en numerosas ocasiones queda reducida a la erudición y el relato pormenorizado de diferentes, y en ocasiones no muy significativas, anécdotas sobre la vida cotidiana de la población en cuestión. Este problema se presenta más acuciante en el caso de una localidad como Madrid, en la que se unen aspectos de la vida local con las grandes decisiones políticas de la Monarquía Hispánica por su carácter capitalino. Es precisamente esta mezcla la que, finalmente, consigue que el propósito del autor llegue a buen puerto, pues resulta imprescindible, y más en una obra que no soslaya su carácter divulgativo, tanto vertebrar las decisiones locales con las generales como aportar niveles de análisis "micro" que amplían nuestra perspectiva. Sin duda, la utilización de este enfoque resulta clave para que el autor salga triunfante de su empeño. El gran problema que presentan los estudios de tipo local suele encontrarse precisamente en la imbricación de lo local con lo general o en la trayectoria histórica del poder central, cayendo numerosos autores en lo que se ha dado en llamar peyorativamente "erudición local". Pero ante este posible problema el profesor Aguilar Piñal decide utilizar los análisis generales no como simple marco en el que desarrollar la historia local sino presentar los primeros, como no podía ser de otra manera, dentro de la propia historia de

la villa de Madrid: introduce la Corte en la villa. Cierto es que el caso de Madrid resulta especial por la capitalidad de la urbe pero, aún así, es esta mixtura la que consigue imbricar en un todo coherente el desarrollo temático de la obra sin marginar los acontecimientos de tipo local.

Un último punto conviene destacar de esta monografía: el profundo conocimiento del autor de la bibliografía, tanto de época como de carácter historiográfico. Los estudios bibliográficos en los que también es especialista Francisco Aguilar Piñal resultan un imprescindible punto de partida para confiar en la idoneidad del autor para llevar a cabo el análisis generalizador que se pretende y, además, resultan de gran utilidad, por la amplitud de la bibliografía utilizada, incluso para un acercamiento más especializado de los diferentes temas abordados. Aparecen así agradables sorpresas bibliográficas, sobre todo entre las obras de época, que pueden no llegar a ser conocidas por un lector especialista. Consigue así el autor, por lo menos en los dos volúmenes aquí reseñados, ampliar su público, desde el ya comentado del lector culto característico de la "alta divulgación" al investigador especialista, lo que, sin duda, no es uno de sus menores logros.

José Antonio Guillén Berrendero

Alcalá Campos, Raúl (Coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, **Editorial Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, 199 pp.**

El libro que coordinó Raúl Alcalá Campos contiene nueve artículos de profesores —algunos de ellos, amigos cercanos al homenajeado— de diferentes universidades de México (UNAM, ITESM), de España (Universidad de Granada), Perú (Universidad de San Marcos) y Alemania (Instituto Católico *Missio*). Ellos se reúnen en esta obra para discutir, desde diferentes tradiciones, una amplia gama de tópicos que interesaron a Luis Villoro Toranzo: gnoseológicos, culturales, lógicos-metodológicos, sociales, políticos, entre otros. Quizá los trabajos que componen esta compilación se pueden articular en una directriz precisa, la cual para Villoro fue prioritaria: la definición de una propuesta comunitaria que respondiera a una organización política y social que no excluyera lo que de positivo tiene una democracia representativa. Bajo este hilo conductor, destacamos algunos debates que consideramos se discuten, en mayor o menor medida, en todas las contribuciones de esta compilación.

En primer lugar, se puede advertir una discusión en torno a la implicación *no-excluyente* entre la libertad individual y los fines compartidos de una comunidad; en otras palabras, se plantea la no necesaria contradicción entre formas de vida *particulares* (e. g. la diversidad de concepciones religiosas, filosóficas, políticas y artísticas, entre otras, que en muchos puntos se contraponen y vuelven compleja la experiencia de lo común) y aquello que define una comunidad (e. g. la conciencia de pertenencia, el proyecto común y la relación con un territorio).

Al respecto, Villoro señaló que en las democracias representativas existían virtudes públicas que derivaban del respeto a la libertad de los demás (e. g. la tolerancia), del respeto a la pluralidad de fines y valores que cada individuo se plantea; sin embargo, él resaltó también que en una sociedad cuyos valores supremos consistían en la preservación de los derechos

individuales y la protección de la vida privada, los individuos tenderían a salvaguardar sus intereses particulares, esto en detrimento de los lazos comunitarios, los cuales se fincan en la conciencia de pertenencia en comunidad a una entidad social. En este contexto, la discusión se centra entonces en pensar las condiciones de *obligatoriedad* de los individuos de una sociedad a trabajar para un bien común, sin que esto signifique la renuncia a las diferencias que estos tienen con sus *conciudadanos*.

Como segunda cuestión, se plantea la discusión sobre una política que respete las diferencias, ésta bajo el *cuidado* de un Estado que mande obedeciendo y que garantice no sólo las diversas formas de vida que concurren en un mismo espacio, además que respete a aquellas sociedades con las que no comparte un territorio. Uno de los ejes que atraviesa este debate, advierte que si toda elección que realizan los individuos sólo es posible —en principio— en una cultura determinada, en los fines y los valores que ella implica, el Estado debe de garantizar tanto la libertad de elección como el ámbito cultural en dónde ésta se realiza. Con ello se debate también sobre cómo una ética pública no sólo debe respetar las libertades individuales, además debe garantizar la realización de los individuos mediante el servicio recíproco.

En tercer lugar, se presenta una discusión en torno a la noción de 'justicia', a su impartición efectiva en un marco de democracia participativa y bajo el reconocimiento de las *diferencias culturales* que definen a un país. Aquí se plantea la aceptación real de la diversidad, no simulación —*a priori*— de ésta bajo la *gracia* de un principio universal; un fundamento excluyente que fuerce a todos a entrar en el mismo baúl. En este sentido, se discute sobre la idea de un 'Estado-Nación homogéneo' —producto de la Modernidad— que no asume la diversidad cultural, así como también el sometimiento de diferentes formas de vida como consecuencia de *una* idea de 'civilización unificadora'; tal como fue el caso de muchos pueblos de América Latina durante la Colonia, y como sigue sucediendo hasta la actualidad.

Como cuarto asunto, podemos encontrar reflexiones gnoseológicas en las que se discute, por un lado, la noción de 'conocimiento', al menos, en dos sentidos: como una creencia verdadera y justificada, y en sus implicaciones en el ámbito práctico; por otro lado, se destaca el carácter pluralista del conocimiento y su repercusión en la constitución de la identidad de las personas y de las comunidades, en la definición de sus fines y valores compartidos. Con lo anterior se problematizan las condiciones en las que se puede establecer un diálogo intercultural, el cual implique un *horizonte hermenéutico* que acoge la multiplicidad de fines y valores ligados a formas de vida específicas. La tesis central que se pone a discusión, refiere a la existencia de *valores transculturales* que impiden un relativismo extremo. Aquí, los argumentos transitan por una vía que pretende mostrar cómo en la contraposición de *lo uno y lo múltiple*, de lo individual y lo común, es posible un consenso en el que, a pesar de las diferencias, se pueden aceptar razones y valores comunes; de lo contrario, toda argumentación sería imposible.

Como quinta cuestión, se lleva a la mesa de debate el interés de Villoro por otras tradiciones —e. g. la hindú—, con las cuales se evidencia una experiencia del pensar plural. En este tenor, consideramos que esta compilación está *atravesada* por una de las propuestas quizá más polémicas de Luis Villoro: la recupera-

ción de la vivencia de una *comunidad en acto*, no sólo como una idea a cumplir, sino como la actualización de una forma de vida ya realizada por pueblos originarios en México. Para Villoro la idea de 'comunidad' permaneció como un ideal por alcanzar, por ello él remarcó la posibilidad de aprender de los *otros* —que son también un *nosotros*—, en específico de las comunidades y movimientos indígenas de México. La reflexión aquí no se propone el retorno nostálgico a un origen perdido, sino el reconocimiento de un saber y de un cierto *ethos* que ha resistido y resuena en la actualidad.

Finalmente, esta compilación se cierra con una entrevista a Luis Villoro, realizada el 3 de marzo de 1984, por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller y publicada en la revista *Concordia*, en el mismo año. Este documento —el décimo de la compilación— tiene por título: "En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana". En éste se discute la actividad filosófica realizada en Latinoamérica, se articula bajo diferentes ideas, tales como: la historicidad y las condiciones sociales del pensar, lo universal y lo particular, la comunidad y la dominación, la filosofía y la política, entre otras.

Así, como bien lo señaló Raúl Alcalá Campos en la presentación de esta obra, Luis Villoro Toranzo es, sin duda, un referente en la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo XX, que por su carácter propositivo —el cual se *reconquista* en los trabajos reunidos en esta compilación—, sus aportaciones no sólo refieren a debates actuales exclusivos de México, por el contrario, *interpelan* los *intereses* de otras formas particulares de vida y a un *pensar universal* que rebase toda circunstancia concreta.

Ambrosio Velasco

Altamira y Crevea, Rafael, *Giner de los Ríos. Educador*, **con Estudio preliminar de Delia Manzanero (edición crítica), Pamplona, Analecta Editorial, 2015, 173 pp. + LXXVI pp.**

El libro que reseñamos, cuyo estudio preliminar realiza espléndidamente la profesora Delia Manzanero, describe y analiza la obra educativa de Francisco Giner de los Ríos por parte de Rafael Altamira, así como su proyección en la creación de la Institución Libre de Enseñanza. Altamira con esta obra quería recordar y potenciar las claves educativas fundamentales de la Edad de Plata española para recuperar las máximas pedagógicas que en ella se desarrollaron. Este es el trabajo que la profesora Delia Manzanero ha recuperado, adentrándose hasta el corazón de sus ideales krausoinstitucionistas, para volver a presentarnos ese espíritu y modelo educativo, social y jurídico de Giner visto a través de la visión telescópica de Rafael Altamira: "influjo general sin el cual no se comprendería el proceso de la ciencia educativa y del Derecho en los siglos XIX y XX en España".

En primer lugar, como indicábamos anteriormente, encuentra el lector un estudio introductorio confeccionado por la doctora Manzanero, especialista en el conocimiento de la filosofía del derecho krausista, que lleva por título "La mirada de Altamira: el Giner educador que hizo nacer al Giner jurista". La autora analiza con profundidad el pensamiento intelectual de Giner y Altamira; uno, como maestro, el otro, discípulo, pero ambos con un objetivo y trayectoria impoluta en cuanto fueron —y continúan siendo— referentes en el ámbito de la educación y del derecho pero, sobre todo, en el ámbito moral, defendiendo un mundo

más humano y no violento. Desde estas coordenadas, la profesora Manzanero nos acerca con delicadeza y galanura de estilo a las tesis y planteamientos de ambos intelectuales. Todo este entramado de conocimientos es proyectado además por Manzanero hacia cuestiones y debates que surgen en pleno siglo XXI en las áreas de filosofía del derecho, educación y constitucionalismo moderno, para hacernos reflexionar sobre los valores que vivieron y autentificaron Giner y sus discípulos: la solidaridad entre los pueblos, el rechazo a las relaciones paternalistas, el pacifismo, la mundialización, los problemas de justicia social, la libertad de conciencia, etc.

El estudio preliminar nos conduce hacia un mejor conocimiento del semblante de Giner así como de la atmósfera de la propia Institución libre de Enseñanza con objeto de ayudarnos a percibir ese "potencial reformador que ya estaba implícito en la filosofía krausista", que no se limitaba a ejercer mecánicamente la educación e instrucción sino que "hacía hombres" en el sentido más hondo de la palabra. La doctora Delia Manzanero nos acerca con precisión a ese contexto espiritual y creativo de aquellos hombres empeñados en amar y creer que otro mundo era posible —con sus ingenuidades e insuficiencias, señaladas también en este estudio preliminar—, pero siempre desde un concepto de educación y derecho insertos en la trama de la propia vida pues, como afirmara Giner, "sólo es posible la educación mediante el contenido directo con el mundo y, por esta razón, no tiene sentido alguno convertir la escuela en un antro cerrado". Todo este pensamiento será fundamental luego en la formación de ciudadanos que actúen en la sociedad porque el mundo no se nos ha dado para contemplarlo sino para transformarlo respetuosamente, teniendo en cuenta a las personas, especialmente a los más desvalidos.

La segunda parte del libro nos trae a la memoria las páginas de la obra escrita por Rafael Altamira a los pocos días de morir Giner. Páginas de dolor y desahogo del alma herida, según expresara el propio Altamira. Comienzan con un primer capítulo dedicado a *Giner y sus discípulos*, donde se expresa con claridad que el mejor legado que nos dejó Don Giner fueron sus discípulos. Después, continúa ya en el segundo capítulo sobre *Giner y su influencia social y jurídica*, con la aproximación al Giner que poseía vocación de ser y vivir como maestro en el sentido más originario. Esta vocación se vislumbra en los libros que escribió Giner, donde se distinguen dos niveles: por un lado, su obra escrita y, por otro, su testimonio oral y epistolar. En ambos desarrolló un apostolado educativo que hizo posible recoger frutos abundantes. No olvidó Altamira dedicar un especial apartado a destacar la importancia de la educación física y la educación artística para los maestros creadores y seguidores de la Institución libre de Enseñanza, ahondando en lo que toca a la Naturaleza. Desde luego, no podía faltar una sección dedicada a la educación moral y la tolerancia, aspectos cruciales que debían forjar a la persona en el yunque del herrero o del carpintero, pues "para Giner cada discípulo era una posibilidad de elemento creador en la ciencia, en el arte, en la vida, y por ello una simiente...". En el quinto capítulo trata sobre la cooperación social y el patriotismo. El sexto capítulo se ocupa del individuo, la colectividad y las maneras, donde nos muestra Giner, en dialéctica con Spencer, la importancia y trascendencia que tienen las buenas maneras, tanto las que se refieren a

la vida exterior como las que se refieren a la vida interior, en las que Giner tuvo una conducta modélica: "la modestia de su vida, el vestir, su cuarto de estudio cenobítico...". Termina la obra con unos apéndices, dignos de mención por el alto valor bibliográfico que poseen. En ellos se ofrecen datos biográficos de Giner, su bibliografía, las necrológicas que Rafael Altamira le escribió a Giner, terminando éste apéndice con dieciséis enjundiosas ilustraciones.

Finalizamos esta recensión retomando la pregunta que formula Rafael Altamira en las conclusiones de esta obra y con la que nos interpela: ¿qué deja la muerte del maestro? Pues bien, este libro responde con creces a dicha pregunta porque propone una riquísima teoría y práctica educativa entendida como ciencia y arte, que va desarrollándose desde fuera del hombre y se desenvuelve desde dentro. Si algo tenían claro Giner y Altamira es que la educación no es adiestramiento, ni solo información. La educación debe distinguirse de la doma, de la industria. La educación debe ser *parresía* alejada y distanciada del adiestramiento, que encanija a la persona y la robotizaba descaradamente, poniendo sobre su lomo un título de autorización para ser usado. No es posible acelerar la educación como se acelera la producción y la industria. La ciencia de hacer hombres y mujeres tiene un ritmo solemne que hay que respetar so pena del fracaso más rotundo. Hay que sembrar con pausa y con estilo, y esperar, esperar sin prisa ni vanidoso interés. Mirar a lo largo y a lo ancho y esperar, y cuando haya que dejar la tarea a la siguiente generación, saber legar con lo hasta entonces conseguido un caudal enorme de esperanza.

Juan Antonio Delgado de la Rosa

Álvarez Solís, Ángel Octavio, *La república de la melancolía: política y subjetividad en el Barroco*, Adrogué-Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2015, 352 pp.

La república de la melancolía plantea la intersección entre la política y la subjetividad durante el Barroco, teniendo como referencia el universo cultural de la melancolía. Álvarez Solís muestra la estructuración política que adquirió España en el siglo XVII o como el autor designa a esta época, esto es, en la forma anómala del *ethos barroco de la modernidad*. Este texto indaga en la importancia del lenguaje político de la modernidad. Al parecer el Barroco —hispano— tiene dos rostros, por un lado aquel en la que algunos teóricos de la modernidad argumentaron que éste es una fase terminal de la misma modernidad, es decir, la posmodernidad. El otro rostro se manifiesta como una crisis simbólica y material de modernidad.

El libro se compone de seis capítulos y un epílogo de José Luis Villacañas Berlanga intitulado *El ethos de la modernidad: un ensayo de definición*. En el primer capítulo, *El Barroco y su representación,* se analiza la relación entre el Barroco y la modernidad, planteando el Barroco como una época histórica con su propio espacio de experiencia y horizonte de expectativa como un *modo hispánico de modernidad occidental*. Por otro lado, se exponen los principales tópicos con los cual se configura la *Weltanschauung* barroca del mundo en la cual se sostiene la *episteme hispana*. El segundo capítulo, *La genealogía del sujeto*, expone la subjetividad producida por el Barroco y por el propio orden social como productor de subjetividad en el Barroco hispano en comparación con el modelo

de humanismo cívico florentino. Ángel Álvarez sostiene que la melancolía y el ingenio son estrategias para hacer efectos reversibles a la concepción antropológica negativa de la naturaleza humana. El capítulo tercero, intitulado *El ethos de la contrarreforma*, analiza la producción del Barroco artístico y la representación del *espacio sagrado*, es decir, el espacio místico donde el vacío del alma puede ser llenado por el éxtasis místico. Este espacio místico tiene lugar cuando la estética de la imagen tenía como fin *excitar la devoción.* Esto promovió el desarrollo del sensualismo y de las pasiones como productoras simbólicas del Barroco con contenido político y moral. El capítulo cuarto, *El gobierno puro*, sostiene que el discurso de la razón de Estado es el hecho constituyente de la relación discursiva entre lo político y lo teológico en sentido moderno. El autor sostiene, por un lado, que el concepto *razón de Estado* constituye el núcleo de la teología política barroca; por otra parte se describe la recepción que tuvieron en España las disputas conceptuales, así como también las funciones política y discursiva del tacitismo, la teología-política jesuita y maquiavelismo. El capítulo quinto*, El gobierno de sí*, indaga sobre la problemática del gobierno de las pasiones y los deseos. El gobernante que posee el gobierno de sí (forma moral) puede gobernar a los otros (forma política). Este capítulo analiza los discursos y prácticas barrocas que tiene como finalidad el gobierno de sí y la constitución moral del sujeto moral y político. Ángel Octavio muestra como surgieron una serie de prácticas y discursos que constituyeron al sujeto moral y político, e igualmente muestra cómo los modelos de conducta corporal ubican el núcleo política de la forma de subjetividad barroca. El último capítulo, *El gobierno de los otros*, analiza el advenimiento de la razón gubernamental como manifestación de la política barroca, esta razón gubernamental pretende el dominio *legítimo* de la población. Es aquí donde las prácticas de gubernamentalidad son reguladas por una forma primaria; esta forma primaria es el gobierno en su forma política.

Esta obra indaga con inteligencia las relaciones de formas de subjetividad y política en el Barroco hispano. De esta forma —como afirma José Luis Villacañas en el epílogo del libro— "El *ethos barroco de la melancolía* sería, así para nuestro autor, el agente productor de una visión del mundo articulada y propia de la sociedad del mundo europeo del siglo XVI y XVII" (p.324).

Luis Mauro Izazaga Carrillo

Arriarán, Samuel, *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Ítaca, 2015, 198 pp.

En conmemoración por el centenario del natalicio del filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), la obra que Samuel Arriarán ha puesto en común constituye en buena medida una pieza que redondea los distintos homenajes que se realizaron en Madrid, Barcelona, Ciudad de México y Ciudad Juárez. Sin pretender ser un estudio exhaustivo sobre el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, nacido en Algeciras, ni tampoco una biografía intelectual completa (labor que está todavía pendiente en el mundo académico), Arriarán ha colocado en circulación un ensayo de interpretación que combina mesuradamente un estudio historiográfico con un ejercicio de diálogo filosófi-

co con los textos y la persona de Adolfo Sánchez Vázquez.

El principal aporte de este libro reside en que el autor habla desde el conocimiento de primera mano que tuvo como profesor adjunto de Sánchez Vázquez. En las universidades públicas mexicanas, suele haber un profesor titular de asignatura y un profesor adjunto que lo sustituye en las clases cuando es preciso y, lo más importante, que aprende de él constantemente desde la preparación del curso académico hasta la organización de las actividades de investigación. De este modo, resultan muy valiosos los comentarios sobre la génesis y el desarrollo de varios proyectos que culminaron en sus obras más conocidas sobre la ética, la estética, el socialismo y el marxismo. En ese sentido, son igualmente interesantes los datos que menciona sobre los cursos y seminarios que el profesor impartió en la UNAM y que bien merecería la pena rescatar y publicar, así como aquellas obras inacabadas o inéditas —por lo que Arriarán permite entrever, no son pocos los textos completos del autor de la *Filosofía de la praxis* que requieren una buena edición y el apoyo económico en las imprentas para salir a la luz—.

A pesar de no conformar una biografía, el estudio del actualmente profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de México comienza con una síntesis oportuna sobre los problemas históricos de España que desembocaron en la Guerra Civil de 1936 y en el consiguiente exilio republicano tras la pírrica victoria de Franco (en términos intelectuales). Además de ser un requisito mínimo para comprender el contexto en el que se formó Sánchez Vázquez y del cual se vio forzado a salir, resulta una visión alternativa de la historia de España que se ofrece a la sociedad mexicana; donde se muestra que la opresión y el dominio colonial en cierto sentido también era aplicado dentro de la misma península Ibérica al propio pueblo español. Esta breve reconstrucción recupera versiones distintas de la historia de España y poco citadas últimamente, desde los ensayos de Juan Rejano hasta los textos de Antonio Vilanova, Fernando Claudín, Manuel Azcárate y del primer Jorge Semprún.

Como eje central de su ensayo, el autor subraya dos líneas fundamentales en las cuales se podría insertar el pensamiento de Sánchez Vázquez. Por un lado estaría la Estética, ligada a una concepción del ser humano como un ser creador. De esta forma se pueden comprender las incursiones literarias del filósofo, tanto su poesía juvenil como sus ensayos escritos ya en México sobre autores nacionales y extranjeros; así como sus reflexiones particulares sobre el papel del arte en la sociedad y su relación con el ser humano. Por el otro lado, pero en íntima conexión con el primero, estaría su filosofía política. Este abanico comprendería desde su militancia en las Juventudes Socialistas de Málaga, pasando por su rescate y renovación de la praxis como principal categoría filosófica, hasta el abandono y la incomprensión —injustos y todavía reprochables— que tanto sus colegas cercanos como los intelectuales que habían sido marxistas en otras partes del mundo acometieron contra él en el famoso encuentro *Vuelta* de 1991 organizado por Octavio Paz. Cuando parecía que el socialismo no era una opción viable, tras la caída del "socialismo real" (que no era real ni era socialismo), Sánchez Vázquez continuó insistiendo que mientras existiera la opresión, la injusticia y la explotación del hombre por el hombre, el socialismo seguirá siendo la alternativa para hacer frente al capitalismo aun en su fase más actual del siglo XXI: el neoliberalismo.

El análisis de Arriarán permite conocer dichas reflexiones en obras que se publicaron en México y no han tenido una recepción amplia en Europa, como *Del socialismo científico al socialismo utópico*, *De Marx al marxismo en América Latina*, *El valor del socialismo, El joven Marx. Los manuscritos de 1844* o *Una trayectoria intelectual comprometida,* solo por mencionar algunas. También en el ámbito de la teoría de las artes, es imprescindible señalar su crítica a la estética de la recepción —aún vigente en la academia— y su propuesta alternativa de una estética de la participación.

Evidentemente, al tratarse de un esfuerzo de síntesis, no se puede dar cuenta de todo el bagaje filosófico de Sánchez Vázquez; pero Arriarán ha logrado mostrar varias puertas abiertas de investigación sobre el filósofo hispano-mexicano que quizás no están aún del todo elaboradas: las discusiones filosóficas con los pensadores mexicanos (Revueltas, Pereyra y Villoro), su recepción y crítica de la filosofía contemporánea europea y latinoamericana, desde el estructuralismo hasta Derrida y su diálogo con el marxismo en América Latina, la filosofía de la liberación y los propios movimientos populares de liberación nacional.

Manuel López Forjas

Aznar, Hugo; Alonso Romero, Elvira y Menéndez Alzamora, Manuel (eds.), *La Generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2016, 272 pp.

Se trata de un volumen colectivo que recoge una serie de ensayos como homenaje al centenario cumplido por esta generación en el año 2014. Bajo la idea de que la Modernidad quedó inacabada en España —parafraseando de este modo a Ortega— y de que el éxito de la transición de finales del siglo XX se gestó en aquella otra transición de primeros de siglo, los autores de la obra proponen diversas lecturas sobre personas, ideas y proyecciones de lo que se ha dado en llamar la Edad de Plata de la cultura española.

El colectivo está dividido en tres secciones, cada una de ellas integrada por varios capítulos. Tras una introducción general, en la que se pone de relieve el proyecto generacional en el que se integraban también mujeres como Carmen de Burgos, Clara Campoamor o Victoria Kent, la primera sección está dedicada a las "Personas" que facilitaron la realización del proyecto. La contribución de Unamuno, como incitador, es examinada por Jaime Vilarroig Martín ("Unamuno político, despertador de la Generación del 14") y para ello se centra en la dimensión política de su pensamiento analizando conceptos contrapuestos como, entre otros, intrahistoria-historia, patrioterismo-patriotismo, liberalismo-servilismo.

La figura y el proyecto de Urgoiti, empresario y promotor de periódicos como *El Sol* y *La voz,* es estudiada por Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo ("Los empresarios y la Generación del 14. El proyecto ilustrado de Urgoiti") y el proyecto intelectual, empresarial y editorial de la Biblioteca Nueva, que permitió la difusión de textos extranjeros de la época y la estimulación de nuevas ideas, es ofrecido por Dolores Thion Soriano-Mollá ("El proyecto de Biblioteca Nueva, una empresa editorial de la Generación del 14"). Tras estos trabajos, en esta sección, se dedican dos capítulos a intelectuales y políticos, regeneradores —cada uno des-

de su óptica— del tejido social español. Por una parte, la trayectoria de Manuel Azaña, quien nunca abandonó la idea de que la política debería ajustarse a la razón, es estudiada por José Peña González ("Azaña, un intelectual en la política"); por otra, la contribución de Herrera Oria, quien —desde la defensa de la doctrina católica como elemento irrenunciable de la idiosincrasia del pueblo español— fundó la Asociación Católica de Propagandistas, se pone de manifiesto en el trabajo de Alfredo Alonso García ("Ángel Herrera Oria: un protagonista más de la Generación del 14"). Cabe reseñar la inclusión de un capítulo dedicado a la labor crucial de las mujeres, intelectuales y emprendedoras, que impulsaron la paulatina integración social que favoreció, a su vez, la presencia de la mujer en la escena cultural y política española. El trabajo de Marcia Castillo Martín ("Mujeres de la Generación del 14: una generación de precursoras") demuestra que la lucha por la vida y el nacimiento de la conciencia social estaban soldados por el autodidactismo debido a la ausencia de entramado académico para las mujeres. Asimismo, el periodismo y el asociacionismo permitieron la visibilidad de las mujeres, no solo como lectoras sino como colaboradoras y autoras, y también como sujetos de estudio y reflexión. La autora del estudio concluye que la generación femenina del 14 fue pionera de la normalización académica y artística de las que se beneficiaron otras generaciones que, paradójicamente, ya no se sirvieron de la cohesión que había proporcionado el asociacionismo, el activismo político o la búsqueda de nuevos espacios y espacios comunes en la sociedad.

Después de esta primera sección, se dedica otra a las "Ideas" —fundamentalmente las de Ortega— que son revisadas desde diferentes perspectivas. En el trabajo de Juan Manuel Monfort Prades ("Ortega y El Greco: diálogo en torno a la cultura española") se utiliza la figura del pintor —también en su centenario— para repensar el diálogo y el proceder filosófico orteguiano desde la estética a la teoría de la verosimilitud, desde el paisaje a la dinamicidad de la vida o desde la autenticidad y la fidelidad a uno mismo que se enfrentan a una existencia empujada por las cosas. El trabajo de Elvira Alonso Romero ("Ideas políticas de Ortega desde un texto generacional: *Vieja y nueva política (1914)*") analiza los aspectos más comprometidos de la acción política y pedagógica con la relectura del texto clásico que Ortega impartió como conferencia y en el que se defiende la democracia liberal desde el paradigma renovado del liberalismo social y la necesidad de una sociedad políticamente vertebrada que reclame un compromiso de acción pública para modernizar el país. La trayectoria del pensamiento orteguiano en relación con el socialismo —entre liberalismo socialista y socialismo liberal— y su función histórica, que permitiría la modernización a través de la minorías y la elevación de la clase obrera, también es analizado por Enrique Herreras Maldonado ("El socialismo en Ortega"); mientras que Guillermo Taberner Márquez ("Filosofía y pedagogía en Ortega") se ocupa en su trabajo de comprender las raíces antropológicas que deberían servir de fundamento a una pedagogía que, a su vez, debía ser la base de una revolución educativa de hombres y mujeres que emprendieran con voluntad la propia trasformación de la tarea de educar. Se incluye también, en esta parte del colectivo, la aportación de Ángel Peris Suay ("El sueño de una generación: de la guerra a la identidad europea") que se

ocupa de la confluencia del "estallido" de esta generación y el de la Primera Guerra Mundial. La impotencia vivida por la manifestación sangrienta de la gran crisis europea sirvió para solicitar más Europa y más inclusiva que superara los nacionalismo excluyentes y el problema de las identidades nacionales.

En la última sección, dedicada a las "Proyecciones", se incluyen cuatro trabajos sobre las influencias, los ecos o los efectos que la Generación del 14 y, particularmente, la obra de Ortega pudieron provocar. En el primer capítulo, Javier Gracia Calandín ("El escorzo orteguiano y la *Abhebung* gadameriana. Hacia una hermenéutica española desde 1914"), analiza la relación de la obra orteguiana —en especial las *Meditaciones del Quijote*— con la hermenéutica desarrollada con posterioridad pero que se encontraría en Ortega en grado incipiente vinculada a la circunstancia vital e histórica. Si la incorporación de España a la Modernidad era un deseo de la voluntad orteguiana, la postmodernidad de la Generación del 14 se ve en algunas características propias como el rechazo del subjetivismo, del naturalismo de corte positivista y del reduccionismo científico. Esta crítica de la Modernidad y del progreso —sin base humanista— y las figuras de García Morente y Xavier Zubiri, son estudiadas por Jesús Antonio Fernández Zamora ("El final de la Modernidad en la Generación del 14"). Mientras que las influencias de la Generación del 14 en autores tan diversos como Enrique Tierno Galván y Francisco Umbral son analizadas por Héctor Romero Ramos ("La influencia de la Generación del 14 en el pensamiento político de Enrique Tierno Galván") y Manuel Menéndez Alzamora ("La memoria intelectual. Francisco Umbral ante la Generación del 14"). El primero de ellos advierte la influencia de cierto orteguismo en un Tierno Galván europeísta convencido de que España debe homologarse con su ámbito histórico y cultural. Para ello el autor del capítulo demuestra el diseño y las manifestaciones de la obra de Tierno titulada *XII Tesis sobre funcionalismo europeo*. La obra colectiva se cierra con un repaso e interpretación de la relación entre Francisco Umbral y la Generación del 14 y de cómo, a la luz de su propia existencia generacional, Umbral hace uso de la idea de "generación" en el contexto de su escritura memorialista, es decir, de lo denominado "la memoria y sus usos" para situarse ante su propia generación. Se trata de un volumen —si bien con colaboraciones dispersas— bien estructurado que permite un mejor conocimiento de una generación que no deja de sorprendernos.

Elena Cantarino

Badillo O´Farrel, Pablo y Pastor Pérez, Miguel A. (Eds.), *Tácito y Tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos, 2013, 336 pp.

El libro reseñado es una aportación valiosa al humanismo italiano y español que recupera textos y autores frecuentemente olvidados. En la obra convergen cuatro tradiciones a través de nueve autores que disertan sobre lengua y literatura latinas así como sobre ideario político relacionado con el gran historiador antiguo. Sus ideas remiten a Tácito, J. Lipsio, con Maquiavelo como trasfondo polémico y la tradición erasmiana vigente por entonces.

El libro se articula en tres partes: "Tácito", "Tacitismo" y "Tacitistas", que plantean las líneas naturales de segui-

miento y vertebración de esta importante tradición de tan profunda influencia en el ámbito intelectual hispano. Y se abre con dos trabajos de carácter latinista. El primero del que ha sido durante muchos años profesor de la Universidad de Sevilla y especialista en Tácito, B. Segura Ramos, quien diserta ampliamente sobre la persona, lengua, estilo e historiografía del autor latino. El segundo el Dr. Navarro Gómez, traductor de G. B. Vico, lleva por título "Rasgos directos y latentes del *ius gentium* en C. Tácito", analizando las ideas del romano al respecto.

Si los dos primeros trabajos cubren la parte correspondiente a "Tácito", el artículo del Catedrático de Filosofía Política de la Universidad de Sevilla P. Badillo O´Farrel abre la parte dedicada al "Tacitismo". Su título muestra con claridad de qué se trata: "Retorno al Tacitismo y a la razón de Estado". Eventos como la Reforma protestante, el descubrimiento del Nuevo Mundo y las guerras entre los Reyes Cristianos ponen de relieve la importancia de la Razón de Estado y se constata cómo los autores españoles se alinean en pos de Tácito y se repudia el pensamiento maquiavélico y su concepción de la política. El profesor Badillo muestra cómo el tacitismo genera también la necesidad de estipular las dimensiones constituyentes de la ciencia política basada en la experiencia que proporciona la ciencia histórica.

El siguiente trabajo lleva la firma de la doctora en Historia Sandra Chaparro y se titula "Exemplum. Tácito y la Historia ejemplar providencialista". Aquí se diserta sobre los esfuerzos del cristianismo para situar los eventos de la historia en el plan eterno de Dios y contemplar el acontecer como despliegue de la Divina providencia. Horizonte interpretativo que cambia con Maquiavelo, que se convertirá en influyente pensador sobre la tradición tacitista. De ello se ocupa el artículo del profesor de literatura en la universidad hispalense M. A. Pastor Pérez "El pensamiento político clásico español entre el premaquiavelismo y el tardotacitismo".

El que Maquiavelo funcione como referente del tacitismo continúa siendo tema de análisis a los largo de las páginas del libro reseñado, abriendo la parte tercera dedicada a los tacitistas. El profesor de la Complutense J. Abellán con un trabajo titulado "El concepto de prudencia en J. Lipsius: entre la tradición y el maquiavelismo" muestra cómo para Lipsio el concepto de prudencia es la base de todo comportamiento político y de su tratamiento científico. Otro nombre que se ocupa de los tacitistas es el de la profesora Beatriz Antón, con el ensayos "Tacitismo, emblemata y loci comunes", quien muestra la influencia y proyección del autor a través de la edición de las *Opera* preparada por A. Alciato. El recuento de tacitistas continúa con el ensayo del profesor J. Peña titulado "Un breviario tacitista para gobernantes: la doctrina política civil de Eugenio de Narbona" en el que son contextualizadas las ideas de este autor. Un ulterior trabajo del profesor M. Santos López, "El tacitismo en los 'escolios a las memorias de Felipe de Comines'", cierra esta tercera parte del libro reseñado.

Nos hallamos, pues, ante una obra colectiva de indudable interés sobre una tradición histórica y política española que alumbra zonas de la teoría política de la modernidad redescubriendo sectores olvidados y actualizando pistas investigación. Un excelente ejemplo de investigación histórico-critica de la que nuestra universidad está tan necesitada. Por todo ello enhorabuena a colaboradores y editores.

José María García Gómez-Heras

Besteiro, Julián, *La Psicofísica*, estudio preliminar de Pedro Ribas, Madrid, Fundación Francisco Largo Caballero, LIII + 144 pp.

Con la edición facsímil de esta obra de Julián Besteiro se rinde un justo homenaje a uno de los intelectuales más destacados de la España de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Ciertamente jugó un papel muy importante en el terreno político, tanto como dirigente del PSOE y de la UGT como en calidad de parlamentario y de primer presidente de las cortes republicanas, pero su dilatada actividad intelectual fue mucho más allá. Después de los años de formación en la Institución Libre de Enseñanza y en la Facultad de Filosofía y Letras, lo descubrimos primero como catedrático de Instituto de Psicología, Lógica y Filosofía Moral, y más tarde, a partir de 1912, como catedrático de Lógica de la Universidad Central, así como ocupado en estudios de Psicología, de Filosofía, especialmente kantiana, y de pensamiento marxista, dada su militancia política y el papel de teórico del socialismo que acabará asumiendo.

Julián Besteiro tomó parte, en 1895, en el segundo concurso al premio Charro-Hidalgo, convocado por el Ateneo madrileño, obteniéndolo con su "Exposición sumaria de los principios fundamentales de la Psicofísica", memoria que sería editada dos años después, con el título *La Psicofísica*, en la Imprenta de Ricardo Rojas. Será un "trabajo de orientación", en palabras del autor, no una investigación en el campo de la Psicología experimental, con la finalidad de despertar el amor a este tipo de estudios en una sociedad donde eran o simplemente desconocidos o cuya trascendencia y utilidad era negada por muchos. La posición intelectual de Julián Besteiro frente a las investigaciones de marcado carácter positivista, por ejemplo en el terreno que nos ocupa ahora, consistirá siempre en la defensa de una barrera que nunca debe traspasar el experimentalismo, como señala el profesor Pedro Ribas en el excelente estudio preliminar de la obra. El autor de La Psicofísica se sitúa en la línea de quienes, formados en las aulas de la I. L. E., es decir, en contacto con profesores tan influyentes y siempre recordados como Francisco Giner o Bartolomé Cossío, supieron evolucionar desde el idealismo krausista de Julián Sanz del Río hacia la valoración del método y aportaciones del positivismo, entendido este de un modo en absoluto dogmático. Esta es la actitud intelectual que ha venido en llamarse krausopositivismo y que se manifiesta, a lo largo de la obra que comentamos, en sostener que la psicofísica conduce a una nueva forma de entender los fenómenos anímicos gracias a su conexión con los corporales, pero que de ningún modo significa un abandono de los "eternos problemas filosóficos", sino que apuntala una concepción de la materia como hipótesis de un "substratum" donde descansan los fenómenos exteriores y del espíritu como hipótesis de "substratum" de los internos.

La obra se halla dividida en tres partes, de las cuales la primera ofrece al lector una introducción histórica que permita entender el origen de la que será la Psicología experimental, que se inicia a mediados del siglo XIX. Se atiende especialmente al empirismo, donde acabará formulándose la teoría asociacionista, y al positivismo, con sus principales derivaciones alemanas. En la segunda parte, mucho más extensa, se atiende al conjunto de investigadores que trabajan, tanto en Europa como en EE.UU, para conseguir una Psicología científica,

fundada en experimentos cuantificables y repetibles, matemáticamente analizables por lo que se refiere a los fenómenos externos, físicos, que se relacionan con los internos o sensaciones. Constatan que en el campo del conocimiento sensorial pueden establecerse correlaciones diversas entre la excitación, la energía externa, y la sensación, con la ambición siempre puesta en poder ampliar estos experimentos hacia niveles superiores de la vida anímica. Aquí aparecerán los nombres de los principales creadores de la nueva ciencia, acompañados de un pequeño resumen de su actividad, incluso con referencia a obstáculos y dificultades que han encontrado en su lucha por el conocimiento. En primer lugar tenemos a G. Th. Fechner, con sus Elementos de Psicofísica, sin duda el inspirador principal de la obra de Julián Besteiro, pero también a W. E. Weber, W. Wundt, E. Hering, G. E. Müller, H. L. F.Helmholtz, A. Binet y tantos otros. En la tercera parte, finalmente, declarará indispensables los nuevos métodos, donde hay que situar también el fisiológico, estrechamente ligado a W. Wundt, ya que no es suficiente la sola observación de los estados internos para la construcción de una Psicología que merezca el nombre de científica, pero, y aquí aparece con claridad la mentalidad krausopositivista, deberá seguir siendo considerada la "ciencia del alma".

Antonio Tur Ferrer

Bueis Güemes, Antonio de los, *Marcial Solana, una vida en la tradición*, Prólogo de Antonio Heredia Soriano, Santander, Centro de Estudios Montañeses, 2015, 446 pp.

La figura de Marcial Solana, uno de los autores del *corpus* básico de la historia de filosofía española inaugurado en 1908 por Bonilla y San Martín, estaba esperando su oportunidad. La memoria de su vida, obra y pensamiento había quedado literalmente sepultada en viejas revistas desaparecidas y en libros, opúsculos y folletos de difícil localización; y desde luego, estaba inerte e invertebrada en su disperso archivo personal. Tal era la situación de las *fuentes*, que lo primero que tuvo que hacer de los Bueis para enfilar su tesis de doctorado, forma primitiva de este libro, fue buscarlas y organizarlas. Es, en efecto, una de las partes más valiosas de dicho libro: el 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 ofrece sobre su archivo y ficheros de trabajo, abre el camino para seguir enriqueciéndolo. Es, podríamos decir, el mérito fundamental de este pionero trabajo sobre Solana. Con ello ha rendido el autor un servicio impagable a la investigación.

Es sabido que el diseño del citado *corpus* se debió a Adolfo Bonilla San Martín. Siguiendo éste los pasos de Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo, lo inició él mismo y lo continuaron, además de Solana, Miguel Cruz Hernández y los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau. Desgraciadamente interrumpido en el XVI, justo en los volúmenes publicados por Solana bajo el título *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. Siglo XVI* (Madrid: Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1940-1941), de los otros autores del *corpus* básico, poco,

pero algo se ha escrito. Sin embargo de Solana sólo algún que otro artículo de periódico y unas pocas reseñas de su obra principal. Casi nada se sabía a fondo de este autor cántabro de Santander.

Ciertamente, Solana no parece haber brillado con intensa luz en la cultura española; ni siquiera en su familia espiritual e intelectual más próxima: el tradicionalismo político, religioso y filosófico. Nombres, por ejemplo, como Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, Víctor Pradera, Ramiro de Maeztu, Albiñana, Gil Robles…, han tenido una presencia *reconocida* en el tejido cultural de España, proporcional a la importancia relativa de cada uno; a ellos se les han dedicado estudios de cierta entidad y se les ha recordado casi sin interrupción. La historia de la crítica de los menos conocidos de esos autores es por lo menos aceptable. De Solana, en cambio, como he dicho, apenas nadie se ha acordado. No es extraño, pues, que el autor de este libro haya preferido poner delante de la necesaria tarea analítica e interpretativa los sólidos cimientos sobre los que esa tarea ha de basarse.

Apoyado, pues, 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, nos muestra al autor, como hasta ahora únicamente se decía, no sólo siendo 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*.

Queda aquí bien asentado que la principal significación filosófica de Marcial Solana está en el *tradicionalismo político, científico y religioso*. Esa es su seña de identidad intelectual, espiritual y ética más llamativa. Desarrollarla no ha sido la pretensión principal de este libro, que sólo intenta una aproximación a la figura global de don Marcial. En sus páginas se halla no obstante la base y semilla de aquella mentalidad que, como tal, ha configurado parte de un pasado no tan lejano, difícil de entender sin un adecuado conocimiento de esa mentalidad. En todo caso es una corriente más de pensamiento y de vida que el mundo actual ha ofrecido y ofrece; una cosmovisión hoy minoritaria, pero viva, que cuenta incluso con instituciones privadas y órganos de difusión periódica que la estudia, la nutre y la alienta. No se trata por tanto de algo trasnochado que haya quedado arrumbado en la historia. Incluso algunas de sus aspiraciones son hoy perceptibles en programas de algunos movimientos situados lejos del núcleo de inspiración esencial del tradicionalismo, núcleo que podría concretarse en estos tres principios de doctrina y de vida pública: catolicismo íntegro, monarquía templada y nacionalismo español.

Esto es lo que se ofrece en esbozo en estas páginas, fruto del esforzado y voluntarioso empeño de Antonio de los Bueis.

Antonio Heredia Soriano

Burgos, Juan Manuel (Ed.), *España vista por sus intelectuales*, Madrid, Ediciones Palabra, 2015, 268 pp.

Este libro nace de las IX Jornadas de la Asociación Española de Personalismo (AEP), celebradas en la Universidad CEU-San Pablo de Madrid (23-25 de octubre de 2014), bajo el tema: España en la filosofía Española Contemporánea.

Es un hecho cierto que España ha estado demasiado aislada del concierto europeo y mundial de naciones hasta el último tercio del siglo XX. Tenía que abrirse hacia el exterior, abandonando el solipsismo en el que permanecía, pero existía un problema grave: el dictador y las naciones que nos rodeaban, Europa y el mundo en general.

Hoy, afortunadamente, ocupamos un puesto muy digno junto a los países desarrollados. "Se puede pensar en español". España ha dado un salto cualitativo a nivel general.

El progresivo devenir histórico no ha pasado desapercibido para nuestros intelectuales, sobre todo desde finales del siglo XIX. Los pensadores españoles de todas las ramas del saber de aquel período histórico sintieron una honda preocupación por el tema de España y una prueba de lo que escribo es la reflexión realizada por trece profesores actuales, reconocidos dentro del mundo universitario español, que se han encargado de analizar y reflexionar sobre España. Fundamentaron sus estudios, para la posterior exposición en el Congreso, en aquellos pensadores que tanto tuvieron y tienen que ver en nuestra historia reciente. La columna vertebral de sus reflexiones está en la filosofía de José Ortega y Gasset y de su discípulo predilecto Julián Marías, a quien se rinde un homenaje como el filósofo "que nunca mintió", "*porque la verdad ha de prevalecer sobre la mentira*", como el propio Marías nos dejó escrito.

Unidos a éstos dos filósofos, también son objeto de reflexión Balmes, Maragall, Azaña, García Morente, José Gaos, María Zambrano, Jiménez Lozano y Eugenio Trías. Todos estos personajes sintieron, en su momento, la necesidad de dar una respuesta a los problemas con que se enfrentaba España: corrupción, separatismos, la diversidad cultural de las regiones, la identidad de España, la Guerra Civil, los exiliados después de la fratricida contienda, los símbolos nacionales, la historia, la apatía nacional y la falta de orgullo patrio y un largo temario de otras cuestiones.

Los profesores Ciriaco Morón Arroyo (Universidad de Cornell, USA) y Nieves Gómez (Universidad de la Rioja) se han encargado de los trabajos sobre Ortega. El primero con el título "España en el pensamiento de Ortega y Gasset"; la segunda, con "De la España invertebrada a la España inteligente", o lo que es lo mismo del pensamiento de Ortega al de Marías, en relación con el tema de España. "Vivimos en un momento de disociación entre pensamiento y vida, entre ideas y creencias", escribía Julián Marías.

Ambos profesores analizan el trabajo de Ortega y del Marías y concluyen que España es no *"*diferente*"* o, dicho de otra forma, España tiene problemas no diferentes a otros países pero, quizá, ha primado la ignorancia de su propia historia. Se recoge el enfrentamiento del joven Ortega con los ya consagrados integrantes de la Generación del 98; dos visiones de España irreconciliables pero que aportan las luces y las sombras de la historia vivida por los españoles. No estaría de más releer *España invertebrada* de Ortega para comprender mejor la

España actual. Se trata, sin duda, de dos trabajos muy interesantes que merecen una lectura reposada.

"La autoestima de los españoles. Una reflexión a partir de Julián Marías*"* del profesor de la Universidad CEU-San Pablo, Juan Manuel Burgos y "España en la identidad Hispanoamericana según Julián Marías*"* de José Ernesto Parra de la Providence University, Taiwan, cierran el estudio de los temas con los que el Congreso quiso homenajear a Julián Marías (centenario de su nacimiento: junio 1914).

En la primera ponencia se insiste en que la afirmación: *"*La autoestima de los españoles es una asignatura que tenemos pendiente*",* no es del todo cierta. Dice Ortega: "España no es tan diferente, tan especial, como interesadamente se dice; España tiene una enérgica personalidad que le viene precisamente de tener sus raíces sólidamente hincadas, en un suelo histórico….No, España no es un fenómeno de feria, sino un país que ha dado no pocas pautas al mundo y ha contribuido enérgicamente a hacerlo; y esas pautas son, también, válidas para ella*"(Ser español…, 2000, p.207).* Marías llega a afirmar que los grandes problemas de España y de su historia están en la interpretación; ésta en muchas ocasiones se convierte en historia real, lo que constituye un grave error intelectual. Los verdaderos problemas de España no vendrán dados por la fortaleza de los procesos históricos, sino por la interpretación forzada e incorrecta que los españoles les damos.

En la segunda conferencia sobre el papel de España e Hispanoamérica visto por Marías, el profesor J. Ernesto Parra, establece la relación histórica y cultural entre las naciones que comparten la misma lengua española, una realidad que conocemos como "Mundo Hispánico*"*.

En "España inteligente. Razón histórica de las dos Españas" deja a nuestra consideración la existencia de un proyecto común hispánico, sin el cual será imposible determinar la identidad del ser español, o mejor del ser hispánico. El análisis de la situación del contexto hispanoamericano y su decadencia, para Marías, se debió a la Independencia, que tuvo como consecuencia el aislamiento de cada país; mientras España acrecentó su decadencia debido a la crisis provocada por "las dos Españas" que desembocó en la Guerra Civil.

La conclusión de Julián Marías es muy clara: la identidad del mundo hispáno no se conseguirá mientras los hispanoamericanos no consideren como suyo todo lo que se ha hecho en España, incluso admitiendo los errores cometidos; y mientras los españoles crean que pueden entender su país sin salir de Europa y no consideren como algo suyo el progreso de la América hispanizada.

Las profesoras Carmen Chivite y Sara Gallardo —Universidad Católica de Ávila —hacen un repaso del pensamiento Jaime Balmes (1810-1848), bajo el sugestivo título de "Jaime Balmes y sus esfuerzos de conciliar a España*"*. Sin duda un pensador, Balmes, desgraciadamente poco conocido pero que aportó grandes ideas sobre la visión de España en la primera mitad el siglo XIX, como fue la reconciliación entre los españoles.

*"*Lo político como algo relativo — un medio —al servicio del hombre y de la sociedad". Una propuesta de Balmes para evitar los enfrentamientos: "Evolución para evitar la revolución."

Se resaltan en este estudio tres ideas claves: a/ La actitud fundamental es amor a la "realidad", verdad. b/ Obrar consecuentemente con esa verdad (descendiendo ya a lo político). c/ Profundo

conocimiento de la realidad política, en lo que tiene de permanente y en lo ocasional o cambiante.

El "Patriotismo y Catalanismo en Manuel Azaña", es el tema que expone el Catedrático Emérito de Derecho Constitucional, José Peña. Aborda y analiza en paralelo a dos miembros de la Generación del 14. Ortega, con una formación alemana, y Manuel Azaña, un europeísta y patriota con formación francesa. En ambos se resalta el amor por España y su excelente conocimiento de la Historia de España.

Se comentan en profundidad diversos discursos de Manuel Azaña, de ellos: "Restaurante Patria". En él va desgranando las ideas capitales de su pensamiento sobre España: La interrelación España— Cataluña y viceversa. Defiende, Azaña, el catalanismo porque según su opinión, la simbiosis España-Cataluña es indispensable para conocer la realidad nacional. La idea de España la resume de este modo: "Yo concibo, pues, a España con una Cataluña gobernada por las instituciones que quiera darse mediante la manifestación libre de su propia voluntad. Unión libre del mismo rango, para así vivir en paz dentro del mundo hispánico que nos es común y que no es menospreciable" (OC., III, p. 575).

Hace una defensa a ultranza del catalanismo y su Estatuto; afirmando que Cataluña y España son la misma cosa. Azaña llegó a plantearse la independencia de Cataluña: "Y he deciros también que, si algún día dominara en Cataluña otra voluntad y resolviera remar sola en su navío, sería justo el permitirlo y nuestro deber consistiría en dejaros en paz, con el menor prejuicio para unos y para otros y desearos buena suerte, hasta que cicatrizada la herida pudiésemos establecer al menos relaciones de buenos vecinos"(I., p. 365 y 378).

El problema catalán se planteó en ambas repúblicas españolas. El derecho a la autonomía sería reconocido en la Constitución de 1931, bajo el rótulo del llamado "Estado integral", como superador del "Estado unitario" o "Estado federal". Hoy es un tema candente en la sociedad española de los inicios del siglo XXI.

"La idea de Hispanidad en García Morente" fue el título de la intervención de la profesora Socorro Fernández —Universidad de Burgos—. Aprecia en García Morente dos etapas bien diferenciadas, marcadas por un antes y un después de su conversión al Catolicismo (31 de abril de 1937). Lo que se afirma de la Hispanidad pertenece a la segunda etapa y se recoge en dos obras fundamentales: *Idea de Hispanidad,* de 1937, y *Las ideas para una filosofía de la Historia de España,* de 1942.

Para hablar de España es necesario, en primer lugar, tener un conocimiento global de lo que es España ya que no es solo el presente, tiene una historia, lo que ha sido: "El ser de una nación está constituido por su pasado, su presente y su porvenir, porque la realidad nacional es de orden espiritual, no material y su esencia se cierne por encima de la línea del tiempo, en que va realizándose poco a poco" (Las ideas… pp. 367).

La idea de España, de García Morente, anterior al año 1937, se concreta en la identificación de "Hispanidad" con filosofía española, que comienza cuando se hace vida y cuando la vida se hace objeto del pensamiento.

En *España vista por sus intelectuales* destina un lugar destacado a lo que se suele denominarse pensamiento del exilio. Pensadores que por razón de la guerra tuvieron que abandonar España físicamente, pero que la tuvieron muy presente en su mente durante su ausencia.

Dos fueron los elegidos por la dirección de AEP para representar a ese grupo de españoles: José Gaos y María Zambrano.

*"*De cómo no quedarse en carne exangüe. El pensamiento hispanoamericano según José Gaos*"* fue la conferencia pronunciada por el profesor Héctor Arévalo —Universidad Católica de Loja —; y *"*Esperanza y España según María Zambrano y Dolores Franco*"* fue el título de la pronunciada por la profesora Juana Sánchez-Gey —Universidad Autónoma de Madrid.

José Gaos, dice el profesor Arévalo, fue el filósofo del exilio con mejor formación histórica hispana; su tesis fundamental consiste en la demostración de que en España ha existido pensamiento desde la Edad Antigua y a lo largo de toda la Edad Media, pero no hay "pensamiento español" hasta que comienza a expresarse en lengua castellana. El pensamiento en nuestra lengua tiene su origen durante el reinado de Alfonso X, el Sabio. El análisis que el conferenciante presenta tiene su apoyatura en la obra de Gaos: *Pensamiento de Lengua Española.*

Es comprobable históricamente que España no fue protagonista del desarrollo cultural europeo por una única razón: estaba cumpliendo una misión de gran relevancia para el continente europeo, frenar el avance islamista. Luego llegaría la reflexión sobre cómo enfocar el desarrollo cultural de América.

María Zambrano y Dolores Franco, estudiadas por Juana Sánchez-Gey como discípulas de Ortega, muestran en el texto el que considera gran valor: el amor a España.

María Zambrano, que permaneció cuarenta y cinco años en el exilio, nunca se olvidó de España en su enfoque filosófico; sus preocupaciones fundamentales las resume la profesora Sánchez-Gey en las siguientes: el problema político, que tiene su origen en las dos guerras mundiales y la guerra civil española; la reflexión filosófica centrada en la razón poética; la vivencia religiosa; su orientación pedagógica y su pasión por las bellas artes.

Los apartados citados, ilustrados con textos de María Zambrano, engloban los aspectos sobre los que reflexiona la profesora Sánchez-Gey

De Dolores Franco, esposa de Julián Marías, se destaca la gran influencia que ejerció sobre ella las Generaciones del 98 y del 27, siendo su obra más importante *España como preocupación,* (1944). Las críticas que este libro mereció hicieron que su autora la ampliara con *La preocupación de España en la literatura.* En este libro se aprecia que la "preocupación" que siente por España es literaria, más que política. Su conclusión resulta muy sencilla, debemos incrementar el nivel de la investigación en España y así elevaremos el nivel de nuestra autoestima.

El libro se completa con con tres ponencias de gran interés: 1. *"*La España del siglo XVI en la óptica de J.L. Aranguren y de J. Jiménez Lozano*"*, expuesta por la profesora Carmen Herrando —Universidad San Jorge de Zaragoza-. Tanto Aranguren como Jiménez Lozano, ambos abulenses, ponen el acento en el siglo XVI como el inicio del "catolicismo español". Aranguren lo deja entrever, y Jiménez Lozano lo afirma sin ambages. Ambos autores fueron unos buenos conocedores del catolicismo en la vieja Europa, especialmente en Francia.

Partiendo del aserto anterior, la profesora Herrando repasa el catolicismo y el protestantismo como formas de existencia; hace una síntesis entre el catolicismo cultural y el catolicismo interior. Analiza

asimismo las particularidades del siglo XVI: Iluminados, erasmistas, conversos, recogidos, protestantes, místicos. Los dos pensadores destacan la carencia evangélica de nuestro catolicismo, y por ello subrayan la necesidad de impregnar de cristianismo nuestro belicoso y politizado catolicismo. No olvidan que también pertenecen al siglo XVI Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Pedro Alcántara, Ignacio de Loyola y tantos otros.

2. En "La Corona y la Comunidad hispánica de naciones*",* el profesor Enrique González Fernández —Universidad San Dámaso de Madrid— afirma: "Si conociésemos bien nuestra historia, sabríamos que los movimientos independentistas en Hispanoamérica no son "indigenistas sino todo lo contrario; los que dirigen y promueven el movimiento son los criollos —descendientes de españoles —mientras que los indios y mestizos propenden al realismo, es decir a la vinculación con la Monarquía española; sin duda, porque los primeros tenían esperanzas de mandar después de la separación y los últimos algunas o muy pocas".

Por su parte Marías ya había afirmado:"Siempre ha habido en España una propensión al negativismo respecto a lo propio; a reconocer y exagerar los errores, las limitaciones, las torpezas y a considerarlas como exclusivas por deficiente conocimiento de los demás países y una fácil aceptación de las imágenes favorables que daban de ellos mismos. Y esto se extendió prontamente a América, no sólo entre los criollos prósperos, sino también entre los "españoles europeos", en las universidades y en una amplia porción de medios eclesiásticos" (*Ib*., p. 39).

Respecto a nuestra ignorancia sobre la América Hispana, sostiene el profesor González Fernández que "es aterradora". Y que el "estado de error", es mucho más peligroso que el habitual de la humanidad en otras épocas, que era de "simple ignorancia".

3. *"*La Cataluña-Ciudad en el pensamiento de Joan Maragall y Eugenio Trías" del profesor Fernando Pérez-Borujo —Universidad Pompeu Fabra—, parte en su reflexión sobre las relaciones España-Cataluña del estudio de la "Semana Trágica de Barcelona." Según Trías el diálogo entre ambas comunidades está marcado por estos aspectos:

a. "La incomprensión mutua."En el apéndice de Trías a la obra de Joan Margall "El pensamiento cívico de Joan Margall" (1982) escribe lo siguiente: "La compresión tiene profundas raíces históricas y que en siglo XX se manifiestan en torno a la idea de Cataluña-Ciudad". Trías partiendo de la idea de la Barcelona moderna, en que se desarrolla la sociedad civil, plantea las relaciones España y Cataluña a lo largo del siglo XX.

b. España ha sido, a lo largo de este siglo, en gran medida, un pleito no dirimido entre "Un "Estado sin sociedad civil (Madrid) y Sociedad civil sin Estado (Barcelona). Sirva esta reflexión de Eugenio Trías para compendiar el sentido de este libro colectivo dedicado a reflexionar sobre España, su historia y alguno de sus problemas.

Godofredo Belver

Campo, Alberto del*, Estudios sobre Zubiri*, Montevideo, 2015, 345 pp.

Alberto del Campo nació en Montevideo en 1921 y fue de los primeros integrantes del Seminario Xavier Zubiri. La obra que nos ocupa ahora brota de la necesidad interna de publicar "lo mejor de todo lo que ha pensado" (p.

9). Así, el problema fundamental que trata de dilucidar este conjunto de estudios es el de la realidad creada (*La realidad creada*, pp. 13-59 y *Sobre la realidad creada*, pp. 247-256), problema que para Alberto del Campo era el punto de partida de la metafísica de Zubiri: "Creo que fundamentalmente Zubiri tuvo como punto de partida el problema que le planteaba la realidad creada" (p. 95). Al interior de este problema fundamental se sitúa "el puesto del hombre en el cosmos".

Las raíces del problema están en la nueva concepción de la realidad física que plantea el pueblo judío y que se ha denominado desde antiguo "creatio ex nihilo", es decir, una creación absoluta, sin necesidad de una materia prima previa (p. 17). Los teólogos medievales aportaron interpretaciones de la creación que se quedan, según Zubiri, en una afirmación negativa, es decir, en el carácter de alteridad del mundo respecto a su creador (p. 22). Era necesario dar una nueva interpretación que afirmara positivamente en qué consiste esa alteridad en diálogo con la gran física del siglo XX (especialmente Louis de Broglie, pp. 212-220); una interpretación que superara el concepto de materia de la filosofía aristotélica elaborado desde la experiencia de las cosas artificiales (pp. 214-215).

Tal fue la tarea de Zubiri. En él la realidad material es vista como sistema constructo de notas que no es "un principio de construcción de una cosa artificial sino de constitución de la realidad en sí misma" (pp. 220-221) que no necesita un hipotético sujeto para sostenerse. Una consecuencia muy importante es que las realidades materiales (la realidad creada) son "en y por sí mismas" lo que son (el "de suyo" zubiriano, p. 222) y el mundo, como respectividad de las realidades en cuanto tal, es también autofundado (p. 25). Pero ¿no son autofundados y creados dos caracteres contradictorios imposibles de sintetizar respecto a la realidad?

Reconoce el autor que el propio Zubiri, en un texto que estaba revisando en sus últimos días, *El hombre y Dios*, señalaba que "La creación es una verdad de fe, pero no de razón" (Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2012, p. 170). Aún así intenta dar un paso más desde una idea del primer Zubiri ligada a sus estudios de la teología de los padres griegos: la idea de "éxtasis" (Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2004. pp. 480). Éxtasis significa para el antiguo griego "estar fuera de sí". En el caso de Dios, y por lo tanto en el acto extático que es su creación, la creación sería un estar fuera de sí que en ese estar pone lo otro, el mundo, como algo autosuficiente: "la realidad propia que es de suyo lo que es (y) es por ello y sólo por ello lo otro que Dios" (p. 33).

Desde este problema fundamental Alberto del Campo aborda otras cuestiones. Una es el del origen del universo: el Big Bang (pp. 209-245). Otra, la vitalización de la materia (pp. 35-59) y, por último, la "inteligización de la animalidad". Cabe señalar que Zubiri ya señaló estos momentos o "esquemas" del devenir (Zubiri, X. *Sobre la Esencia*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985 p. 173).

En la "inteligización" de la animalidad aparece el otro problema central para el autor (pp. 44-59; 61-78; 115-169; 189-207; 259-263, entre otras). El problema es: ¿podía la vida en y por sí misma dar inteligencia sentiente? Lo

cual plantea, al menos, tres cuestiones tal como aborda el autor de este estudio: ¿qué es la inteligencia humana o el acto intelectivo?; ¿supone realmente una diferencia esencial con respecto a nuestros parientes más próximos, los grandes simios?; ¿cuál es la génesis de esa diferencia?

¿Qué es esa inteligización? Desde Aristóteles (*Política,* 1253ª) se ha considerado que "el hombre es (…) entre todos los animales, el único que tiene 'logos'" (p. 206) y se entendió el logos como la capacidad de "forjar ideas o significaciones" y al hombre, por lo tanto, como un animal racional en ese preciso sentido (p. 120). Pero la inteligencia consiste formalmente, como decía Zubiri, en algo previo a eso y es "la capacidad de aprehender lo real como real" (p. 121).

¿Esta inteligización de la vida animal representa realmente una diferencia radical con nuestros parientes más próximos los grandes simios? (*El hombre y el animal*, pp. 115-169; *La percepción de la realidad*, pp. 171-188). Alberto del Campo responde que sí por tres razones. Primera: desde el punto de vista de la percepción de las cualidades el animal reacciona al contenido específico "independientemente de la realidad que transmita ese estímulo" (p. 146). Segunda: desde el punto de vista de la percepción del sistema constitutivo de lo real, el animal reacciona "ante estímulos esenciales que para él son claros y definidos; por eso reacciona siempre de la misma forma". Estos estímulos esenciales nada tienen que ver con las propiedades esenciales (pp. 151-153). Tercera: desde el punto de vista de la percepción de la mismidad de lo real, el animal puede percibir "las formas, las cualidades y las posiciones de las cosas que le rodean, pero es incapaz de percibir "la mismidad" de esas mismas cosas" (pp. 158-160). Concluyendo, la diferencia entre la percepción humana y la del animal no es solo de grado, sino de esencia.

Resta una última cuestión: ¿cuál es la génesis de esa diferencia esencial que supone la inteligización de la vida? Frente a una línea bastante numerosa de pensadores influidos por Herder que subrayan que el hombre es un "animal carencial", un animal sin instintos, o por lo menos muy debilitados, lo que explicaría su "inteligización", para Zubiri no fue una carencia de instintos sino un exceso de capacidad sensitiva lo que provoco la inteligización. Es el fenómeno de la "hiperformalización" (p. 59) que le permitió hacerse cargo de la realidad, algo que el Zubiri maduro llamaría "aprehensión primordial de realidad".

Estamos, en definitiva, ante un magnífico libro, fruto de muchos años de investigación sobre el pensamiento de Zubiri; una investigación que refleja el trabajo de un primer periodo del Seminario Xavier Zubiri centrado en *Sobre la esencia* y los gérmenes de *Inteligencia sentiente*; un trabajo que expresa el esfuerzo riguroso por repetir (en el sentido del *Widerholen* heideggeriano) ese pensamiento en diálogo permanente con los problemas que plantea la ciencia; un esfuerzo riguroso cuyo hilo conductor, que subyace a todos sus artículos y conferencias, es pensar la realidad creada desde la autosuficiencia del mundo. Corresponde a otras generaciones releer esa "metafísica de lo factual", esa autosuficiencia del mundo y sus dimensiones, desde la plenitud de la *Inteligencia sentiente*.

Ángel González

Camprubí, Zenobia, *Diario de juventud. Escritos. Traducciones*, edición e introducción de Emilia Cortés Ibáñez, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2015, 503 pp.

Con la publicación de este nuevo volumen de textos escritos por Zenobia Camprubí (1887-1956), se vuelve a confirmar la distancia que existía entre la mujer del poeta Juan Ramón Jiménez y la figura independiente y autónoma que fue Zenobia desde su temprana infancia. *Diario de juventud. Escritos. Traducciones*, editado por la doctora Emilia Cortés Ibáñez, quien, a su vez, se encarga de la edición del epistolario completo de Zenobia, muestra por primera vez algunas de las parcelas de la actividad intelectual de una de las figuras femeninas más destacadas en el ámbito iberoamericano de la primera mitad del siglo XX: el género autobiográfico a partir de la literatura y de la constancia de un diario, y la creación artística. La obra también la conforman numerosos textos inéditos de una faceta más conocida de Zenobia: la traducción. Un diario, artículos de prensa, relatos, poemas, trabajos de clase, reseñas, conferencias, traducciones y textos sobre su vida con Juan Ramón descubren al lector a una Zenobia que desde niña ha tenido presente su condición de mujer y su notable presencia en la cultura hispánica antes y después de la guerra civil.

Tras una no muy extensa introducción sobre la biografía de Zenobia, sobre todo de sus años norteamericanos, el volumen lo abre la que quizá sea la parte más interesante de la obra: el diario de juventud, escrito entre septiembre de 1905 y abril de 1911 en inglés, que narra casi al completo el periodo que vivió Zenobia con su madre y su hermano pequeño en Estados Unidos (la familia se instaló en Nueva York en julio de 1904). Zenobia confiesa al principio de su diario, como señala Cortés Ibáñez en la introducción, que lo comenzó escribir a petición de su madre "para registrar mis acciones durante el día" (p. 31) y así poder corregir aquellos actos y conductas negativas. Por tanto, la mayoría de las entradas de los años 1906 y 1907 están pobladas de distintos símbolos con los que la joven Zenobia subraya su "mala conducta" o las "cosas útiles" que realiza durante el día (p. 32). Estos primeros escritos se construyen básicamente en torno a una relación de las acciones cotidianas que realizaba en Nueva York, incluyendo esporádicamente alguna reflexión. Pero a partir de la mitad del diario de 1910, coincidiendo con el viaje en barco a España, la prosa austera y descriptiva da un giro rotundo y Zenobia realiza una interesante narración personal sobre los nuevos lugares que va descubriendo: Madeira, las Azores, Huelva, Ronda y Portugal.

Al diario le siguen una serie de artículos de prensa, escritos entre los 14 y los 22 años también en inglés, donde los recuerdos familiares y la recién descubierta tierra de La Rábida se convierten en protagonistas, así como algunos relatos ya publicados —llaman la atención los textos dedicados a la escultora y pintora Marga Gil Roësset, figura que merece una mayor atención, y el texto titulado "Mis dormitorios": una sucesión de descripciones de todas las habitaciones que ha ocupado Zenobia, desde el primero de ellos en Malgrat hasta el que compartió con Juan Ramón en Buenos Aires— y otros inéditos con una gran carga autobiográfica, pues parte de su contenido guarda una estrecha relación con lo narrado en su diario de juventud: las fiestas populares de La Rábida, comentarios sobre algunas ciudades andaluzas (Huelva,

Cádiz, Córdoba, Sevilla) y una serie de breves reflexiones sobre Alfonso XIII, la monarquía española y su gobierno. En otros de estos relatos inéditos, algunos redactados en inglés, otros en castellano, Zenobia recupera la historia de su abuela materna en Puerto Rico, escribe sobre el carácter de los españoles y sobre la ciudad de Segovia, entre otros, cerrando la sección un peculiar texto en forma de índice donde la autora hace referencia a algunas manías domésticas de Juan Ramón, de su criada y de ella misma.

De mayor brevedad son los textos que siguen a los anteriores: trabajos de clase presentados en inglés sobre Santa Teresa de Jesús, Fray Gregorio de Escobedo, España, Madrid y sus orígenes, creando una visión sentimental acerca de su nacionalidad, entre otros temas; cuatro reseñas de libros, y dos conferencias: "La mujer española en la vida de sus país" (las posibilidades de emancipación que pueden obtener las mujeres españolas a través de ciertas instituciones) y una charla pronunciada en la Universidad de Duke sobre la situación de los niños durante la guerra civil española y las guarderías que se ocuparon de ellos. A continuación, se recoge la producción poética de Zenobia: unos pocos poemas escritos en castellano, de tono popular y verso corto, y una recopilación más extensa de textos poéticos inéditos escritos en inglés, de contenido más amplio y con una polimetría bastante compleja, a excepción de unas coplas en castellano, donde la rima asonante se alterna con las coplas de pie quebrado, y de un último y tierno poema que muestra a una Zenobia resignada y triste porque nunca podrá tener un hijo.

El volumen continúa con una serie de traducciones de cuentos populares y de relato de Charles Dickens, "El sueño de un niño con una estrella", al castellano, y de varios textos de Juan Ramón al inglés, como fragmentos *Platero y yo*, algunos poemas, aforismos y una conferencia, de título "El trabajo gustoso". Únicamente de estos textos, exceptuando la conferencia, se incluye en el volumen la versión original en castellano. Hubiera sido interesante, aunque esto hubiera engrosado considerablemente las páginas del volumen, que Cortés Ibáñez no decidiera excluir del libro las versiones originales en inglés de todos los textos de Zenobia que traduce al castellano —a propósito de esto último, la editora justifica el porqué en el caso del diario: "Los hemos traducido y de ellos nos han preocupado más su contenido que su estética, porque nos muestran la personalidad de Zenobia" (p. 20)— pues, como en el caso de los poemas inéditos, tal vez la lectura directa de ellos en lengua inglesa podría aportar una serie de claves y de influencias que se le escapan a la traducción castellana. Para cerrar la obra, Cortés Ibáñez elige, bajo el título "Juan Ramón a través de Zenobia", dos textos en los que Zenobia describe a su marido y descubre al lector sus impresiones particulares sobre los lugares de América en los que ha convivido con él (Nueva York, Puerto Rico, La Habana, Miami, Washington, Buenos Aires, Uruguay, etc.), así como, a modo de apéndice, una entrevista realizada a Zenobia por el Club de Relaciones Culturales de la Universidad de Miami y una selección de fragmentos de cartas que Zenobia escribió a Francisco H.-Pinzón, su sobrino, contándole, cuando comienzan a estar Juan Ramón y ella enfermos, su deseo que regresar a España, viaje que para Zenobia supone una necesidad vital pero que, como bien se sabe, fue un viaje que nunca se produjo.

Diario de juventud. Escritos. Traducciones ofrece al lector una nueva imagen

de Zenobia Camprubí, una imagen más personal, más poética, donde se descubre a una Zenobia joven y adolescente que aún no ha encontrado el amor, que lidia con los baches cotidianos, que descubre la tierra española en la que tanto vivirá y que, ante todo, se conoce a sí misma y sabe perfectamente quién es gracias a la continúa recuperación de su memoria familiar. Y ante toda la literatura en sus distintas manifestaciones que contiene este volumen, Cortés Ibáñez, en su introducción, se adelanta al lector y lanza la pregunta que cualquiera puede hacerse al finalizar el libro: "¿Por qué Zenobia se dedicó a la obra de Juan Ramón en lugar de crear la suya propia?" (p. 26). El interrogante no cae en el olvido y es la propia Zenobia, como bien indica la editora del volumen, la que nos da la respuesta en el texto "Juan Ramón y yo": "Así como nunca enfoqué en mi juventud la idea de convertirme en maestra, muchas veces había pensado en un porvenir de escritora. Pero como no me casé hasta los veintisiete años, había tenido tiempo suficiente para averiguar que los frutos de mis veleidades literarias no garantizaban ninguna vocación seria. Al casarme con quien, desde los catorce, había encontrado la rica vena de su tesoro individual, me di cuenta, en el acto, de que el verdadero motivo de mi vida había de ser dedicarme a facilitar lo que era ya un hecho y no volví a perder el tiempo en fomentar espejismo" (p. 431). Al margen de las opiniones de su autora, no carecen ni de interés ni de calidad los escritos de Zenobia, de los cuales, concretamente los textos inéditos de su juventud, podemos disfrutar gracias a la publicación de esta nueva obra.

Sergio García García

Carpentier, Alejo, *El ocaso de Europa. Crónicas de la revista* Carteles*, 1941*, edición y prólogo de Eduardo Becerra, Madrid, Fórcola, 2015, 144 pp.

La decadencia de Europa ha sido un tema recurrente en la literatura del siglo XX: tras las penurias y las devastaciones producidas por la Primera Guerra Mundial, muchos fueron los intelectuales que llegaron a cuestionar la superioridad del Viejo Continente y las ideas de progreso y civilización. La esperanza en una reconstrucción europea fracasó a los pocos años, con la llegada al poder, en Italia, de Mussolini, en Alemania de Adolf Hitler y con el estallido de la Guerra Civil española. La fotografía del Führer delante de la Torre Eiffel en 1940 fue el signo inequívoco de la caída, de la derrota cultural de una Europa cansada, víctima de sí misma y de la violencia desatada por viejos rencores. París caía y con ella las esperanzas de quienes la habían elegido como ciudad faro para los intelectuales y la cultura. Entre ellos, el cubano Alejo Carpentier, quien tras residir en la capital francesa durante once años (1928-1939) trabajando como corresponsal de numerosas revistas, nos ofrece una crónica de excepción, esta vez desde Cuba: en las páginas de la revista *Carteles* el escritor y periodista cubano publica —entre el 16 de noviembre y el 21 de diciembre de 1941— seis crónicas, reunidas por primera vez fuera de Cuba en *El ocaso de Europa. Crónicas de la revista "*Carteles"*, 1941*, editadas y prologadas magníficamente por Eduardo Becerra.

Heredero consciente del ideario splengleriano (el título evoca *El ocaso de Occidente*), Carpentier lee el momento actual no como una convulsión necesaria para un futuro renacimiento —ilusoria promesa de los fascismos—, ni tampoco

como el fruto de simples derrotas militares, sino como la crisis final de una larga enfermedad y decadencia de la inteligencia, del arte y de la cultura europea. Los pueblos en decadencia, comenta Alejo Carpentier, esperan desesperados un milagro y es precisamente este espíritu el que hace que se conviertan en víctimas y cómplices de hombres que se presentan como providenciales. Principales blancos de sus críticas son París, la Italia mussoliniana y Alemania: la primera, antes corazón y ahora cerebro enfermo de Francia, incapaz de reconocer a los otros pueblos, incapaz de darse cuenta a tiempo de "lo necesario que es tener amigos en este mundo"; la segunda, destinada al fracaso porque —por suerte— priva de cualquier espíritu guerrero y gregario; y la tercera, que Hitler quiso hacer salir de las pasadas derrotas alimentándola de rencor y envidia.

Sin embargo, las crónicas de Carpentier destacan por dos aspectos fundamentales: por considerar —como subraya Becerra en el prólogo— que "la guerra que importa se lleva a cabo en las trincheras de la cultura"; pero, sobre todo, por leer la época actual como un momento de "bifurcación" entre una Europa corroída y demasiado cansada y una joven América, refugio de la inteligencia europea y nueva antorcha de la civilización. La dialéctica entre el Viejo y el Nuevo Continente se perfila como una dialéctica entre una cultura tradicional y una cultura viviente, entre un mundo entregado a un arte perfeccionado con "sadismo metodizado" —el arte de matar— y un mundo de niños con buena fe e ilimitada curiosidad, "llegados a la edad en que se abandona el seno materno [Europa], para adoptar una alimentación normal". La actividad intelectual del Viejo Continente —afirma Carpentier con contundencia— "ha dejado de constituir una necesidad para América", que queda como única garante del futuro espiritual de la humanidad. Dejando a un lado la evidente instrumentalización del contexto histórico operada por Carpentier, sus crónicas no dejan de ser uno de los más interesantes ejemplos de un panamericanismo fundado en la defensa de la espiritualidad de América, tema recurrente de sus futuras narraciones. Estas excelentes crónicas siguen ofreciendo al lector de hoy claves de lectura sobre el pasado y sobre el presente, y advertencias para el futuro: "la victoria por las armas suele ser tan nefasta al espíritu de un país como una derrota".

Elena Trapanese

Castilla Urbano, Francisco (Ed.), *Visiones de la conquista y de la colonización de las Américas*, Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, 2015, 248 pp.

En el nº 20 de esta misma revista, en el apartado de "Reseñas", apareció otro trabajo del profesor Castilla Urbano, con el título *Discursos legitimadores de la conquista y colonización de América* (2014). El libro que ahora reseñamos viene a ser una continuación de aquél, ampliado con la experiencia de varios años de investigación y discusiones en torno a los asuntos relacionados con la conquista y colonización de América.

La visión de estos temas ha ido cambiando en función del tiempo en que se producen, en los lugares donde se han debatido y de los protagonistas que han intervenido en los debates. Lo que ciertamente no ha variado es el discurso de que los europeos discuten sobre el desti-

no de los indios, sin tener en cuenta sus opiniones. Sólo importan los intereses del colonizador.

¿Cómo se justifica la presencia de los europeos en tierras americanas? Las respuestas a esta pregunta son muy variadas, desde la opinión de una mera toma de posesión por las armas, hasta la que recurre a los valores superiores de los europeos, valores culturales, civilizadores, religiosos, pacificadores, científicos, comerciales de los que a esas tierras llegaron.

El papel del indio queda desdibujado. No interviene en la toma de decisiones, se convierte en un mero *"pupilo tutelado*" por la superioridad del colonizador; son desplazados de sus tierras, no se tienen en cuenta sus derechos, no se les concede un trato igualitario.

No debemos olvidar el discurso, que aunque minoritario, nació en defensa del indio, de su libertad, de su derecho a decidir su forma de vida, de sus propiedades; por ejemplo, los del dominico español Bartolomé de las Casas y el teólogo baptista inglés Roger Williams con sus denuncias de situaciones injustas contra los que solamente se preocupan de las explotación de los indígenas, aprovechándose de las personas y de sus riquezas y hasta llegando a poner en serio peligro sus vidas.

Desde una fecha muy temprana del descubrimiento del Nuevo Mundo se establece una pugna, aunque muy desigual, entre los que defienden al indígena y sus derechos y la de aquellos que pretendían lo contrario. El enfrentamiento expuesto no cesará a lo largo de los siglos siguientes. Irán apareciendo nuevos argumentos, nunca definitivos, sobre todo por el lado de los que no tenían razón ninguna para dominar a otros seres humanos semejantes a ellos. El triunfo definitivo nunca se consiguió por ninguna de las posturas enfrentadas; eran demasiados los intereses, de todo tipo, que estaban en juego y nadie estaba dispuesto a dar un paso atrás en sus reivindicaciones.

El libro editado por el profesor Francisco Castilla Urbano recoge las ponencias dictadas por un grupo de especialistas del campo de la Historia, la Filosofía y el Derecho, en el II y III Encuentro "Discursos de conquista y colonización: qué pasó al sur y al norte de América"; tuvieron su fecha de celebración en septiembre de 2013 y 2014, en la Universidad de Alcalá de Henares. El objetivo era claro: se trataba de analizar en clave comparativa la conquista y colonización de América, desde el siglo XVI al XIX; recoger la mirada de los misioneros, viajeros y los teóricos que nunca pusieron sus pies en el Nuevo Mundo; dar luz al pensamiento de los autóctonos; fijarse en los textos filosóficos, históricos, documentos, cartas..etc.

Haciendo un breve repaso del índice de la obra, nos encontramos con títulos como: "La Brevísima de Bartolomé de las Casas: destrucción de Indias y construcción de lo inaudito". El escrito de Las Casas, apasionado y no exento de exageraciones, es analizado desde un punto de vista interno, por el profesor Juan Manuel Forte; centra su atención en los datos sobre la exactitud de las cifras de muertes señaladas, las causas, las denuncias excesivas.

La profesora Alicia Mayer, en su ponencia titulada "La discusión entre Roger Williams y John Cotton sobre el indio en la Nueva Inglaterra del siglo XVII", parte de la incidencia que pudo tener la polémica Las Casas y Sepúlveda en las confrontaciones de Williams y Cotton. Más allá de los protagonistas, lo que destaca la profesora Mayer es la diferencia en los contextos en los que se desarrollaron las

confrontaciones y las consecuencias que trajeron consigo. Las denuncias de los frailes españoles dan lugar a la Corona española a una legislación proteccionista. Por el contrario, en el gobierno inglés no se toman medidas similares.

Eric Marquer expuso sus reflexiones sobre "Moral, economía y política colonial de Francis Bacon a William Petty". La aparente contradicción entre el negocio de las compañías privadas y la reclamación del control público se resolvió de forma variable en cada colonia, siempre con tensiones; el fortalecimiento de los colonizadores supuso el triunfo del independentismo.

En la siguiente ponencia Giuseppe Patisso trató sobre "Enrico Tonti, un explorador italiano al servicio del Rey Sol. América del Norte entre España, Francia e Inglaterra". Es un estudio sobre las maniobras de los Reyes Católicos por conseguir el reconocimiento de la propiedad sobre las nuevas tierras. Las maniobras de un personaje, poco conocido, como es Tonti resultan en este sentido de gran utilidad para descubrir los intereses de las potencias europeas en América.

La conferencia del profesor Castilla Urbano se titula "Conquista y comercio: la visión colonial de Montesquieu". El pensamiento del de Burdeos se centra en la expresión de las nuevas o viejas formas de actuar por parte de los europeos. Señala que los imperios marinos británico y holandés son preferibles a los ibéricos. Esta preferencia se refiere a diversos ámbitos: lo económico, lo político, lo religioso, lo cultural, la cooperación y el entendimiento. Analizados estos aspectos, Montesquieu concluye que hay razones más que sobradas para rechazar el modelo español de conquista y colonización.

El profesor Valverde Rico centra su exposición en "La conquista y colonización de la América española, según la Historia de las dos Indias del abate Raynal". La obra de Rayal es una de las más notorias de la Ilustración y la que más influyó en la creación de estados de opinión sobre el pasado y presente del Nuevo Mundo. *La Historia de las dos Indias* contó con la colaboración de Diderot, quien fustiga la actitud de los españoles, incapaces de liberarse de la pereza, la crueldad, el oscurantismo, pero "victoriosos a la hora de imponerse a todo un continente". Llama abiertamente a la sublevación de los pueblos americanos contra la metrópoli.

En "Colonización rusa de América en el siglo XVIII: españoles y rusos en el Pacífico", la profesora Olga Volosyuk aborda el tema de la apropiación de Alaska por la monarquía rusa. Se inició con una inocente aventura económica, en la que los habitantes de Siberia se desplazan en busca de pieles y oportunidades; una vez establecida una importante población rusa, llegarían las expediciones oficiales que sustituirían el interés comercial por el político. La lucha por Alaska tiene como escenarios el diplomático y el militar. Todo este proceso y sus consecuencias son analizados minuciosamente por la profesora Volosyuk.

Una nueva conferencia: "Visiones de España y de las colonias españolas entre los Fundadores de los Estados Unidos durante las negociaciones sobre el Misisipi", nos acerca a los orígenes de los Estados Unidos, dictada la reflexión en esta ocasión por dos profesores: John Christian Laursen y Michael Mazerik. Los textos manejados por los ponentes son concluyentes respecto a que la voluntad de las partes era de conciliación, al menos en la primera fase de las lentas negociaciones.

El profesor Antonio Manuel Moral Ronzal, en su *conferencia* "La Evolu-

ción de la visión cinematográfica de las independencias americanas", analiza los discursos legitimadores tomando como material de análisis la filmografía sobre el tema. Pero el problema que las películas encierran es que se alimentan de intereses económicos y políticos olvidándose de la fidelidad histórica. Teniendo en cuenta que la industria cinematográfica norteamericana es potentísima, le otorga a las visiones ideológicas que transmiten sus películas una capacidad legitimadora que no está al alcance de ninguna otra. Este principio es aplicado a la interpretación de diversos hechos históricos de la Conquista y la Colonización de América, así como a los orígenes de los Estados Unidos.

El libro encuentra su colofón con una interesantísima conferencia de la profesora Gemma Gordo Pinar, que se titula "Operatividad de las imágenes coloniales de España y Norteamérica en el pensamiento-praxis de José Martí". La conferenciante centra su análisis en el pensamiento de José Martí en lo que se refiere al enfrentamiento de éste con el colonialismo español en la isla de Cuba y la posterior intervención de los Estados Unidos, que supuso la sustitución de la dependencia española por el neocolonialismo estadounidense. Martí regresa a Cuba y pierde la vida en defensa de sus ideas independentistas.

Godofredo Belver

Cerezo Galán, Pedro, *El Héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, 360 pp.

Con un conocido aforismo del *Oráculo manual y arte de prudencia*: "fueron dignos algunos de mejor siglo, que no todo lo bueno triunfa siempre", comienza Pedro Cerezo su magisterio sobre la obra de Gracián quien siempre se quejó, no solo del tiempo que no fue su aliado, sino también del espacio pues "son las patrias madrastras de las mismas eminencias".

Aunque el título de la obra que reseñamos puede llamar a engaño al hacer referencia al primer tratado escrito por el jesuita —*El Héroe* publicado en 1637—, el volumen no se ciñe al análisis de dicha obra sino que contiene, amén de un breve prólogo, una obertura dedicada al análisis de la actitud de Gracián ante Cervantes, un epilogo, dónde se cuestiona la influencia del barroco autor en Ortega y Gasset y diez capítulos que analizan múltiples aspectos, tanto de contenido y pensamiento como de forma y estilo, de la obra graciana. De todos ellos hay ocho inéditos y dos publicados en diversos volúmenes colectivos dedicados bien a la relación entre la filosofía y la literatura en el Barroco, bien a la tradición y la modernidad del pensamiento graciano. Otros dos capítulos fueron publicados, en su día, en dos números la revista *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* (desde 2004), la única revista especializada en la obra y el pensamiento de Gracián y, a la vez, órgano de expresión del "Seminario Internacional *Gracián y sus conceptos*" (desde 2001).

En "Gracián ante Cervantes", Cerezo muestra su perplejidad ante el ocultado artificio utilizado por el jesuita para velar, incluso ignorar, la obra de Cervantes y, especialmente, *El Quijote*. Aunque ya anotado por la crítica en más de una ocasión, esta obertura permite exhibir las piruetas de ingenio que el jesuita vuelve contra Cervantes al apelar a la misma razón moral que él, al descifrar un héroe antiquijotesco y un heroísmo del mero hombre que implica una libertad auto-

creativa y responsable, una peculiar y sofisticada prudencia para poder dominar el mundo utilizando sus propias armas. Es esta configuración de condición humana unida a la trascendentalidad contrarreformista la que permite, opina Cerezo, condenar o minusvalorar la novela de Cervantes.

El primer capítulo titulado "El poder y el artificio", está dedicado a trazar la que puede ser la línea axial del pensamiento graciano, con implícita ontología, en el plexo conceptual "poder-ingenio-artificio". Desde la idea del infinito como referente —compleja clave arquitectónica del Barroco— hasta el "ser es operar" que manifiesta el carácter dinámico de la ontología graciana, se abunda en los tópicos gracianos del ingenio como potencia inventiva, la cultura como artificio y los prodigios de la lógica ingeniosa —metáfora y concepto— que permite al lenguaje mismo interpretar nuestra existencia y operar y ponderar con la razón práctica.

En el capítulo segundo, el autor nos guía entre "Los artificios del poder" mostrando que no hay otro diferente a los utilizados en el gran teatro cortesano: los artificios de la ostentación, los artificios de la disimulación y la política de la reserva. Pero ¿hay un límite del artificio? Ante tal cuestión que remite a la condición o condiciones que invalidan al propio artificio al convertirlo en un fraude ontológico o moral, no podemos etiquetar a Gracián de inmoral, de casuista o de practicar la doble moral. "El aura sacral del poder" es el capítulo que remite a un estudio de la política como *summa potestas*, como *maiestas*, o como "razón de Estado" y que, inevitablemente, conlleva al análisis de *El Político* donde Gracián refiere no solo un modelo de príncipe político sino una teoría del Estado y de la prudencia política —como yo misma he sostenido en algunos trabajos— que acaba evidenciando la falta de acuerdo entre religión y poder y que, ingeniosamente, remite al aforismo 251 que sustenta la dialéctica ficcional entre medios humanos y medios divinos.

"El héroe de luto", el capítulo cuarto que da nombre al libro completo, está dedicado al ideal heroico graciano de inspiración jesuítica/ignaciana pero al que hay que recomponer ante la finalidad de una ética de la *nobilitas* que supera al *uomo universale* renacentista y también el *pathos* de la ética heroica clásica. Controversias entre la libertad y la gracia, entre el jansenismo y el jesuitismo o entre el héroe de mundo y el héroe trágico, son algunos de los aspectos que con mucha finura trata el autor. Sin dejar el tema heroico, el capítulo quinto ("El héroe: la persona") aborda el concepto héroe-persona al que vincula con un giro experiencial del propio Gracián y a cuestiones tan sorprendentes como la estructura existencial de la temporalidad —el tiempo en sazón— , la autorreflexión y la reforma universal, que permiten a través del autoconocimiento, el autocontrol en sentido ético y la autoinvención, la elección de la idea heroica. El capítulo siete ("*Homo duplex*") es una reelaboración de un trabajo publicado en el 2003. En él la duplicidad y la mixtura —o la pluralidad de dimensiones del hombre— de un ser que es ser de tiempo y de cuidado se vinculan al "mixto demoniaco", "mixto y sus dobles" pero también al *alterutrum* y al mundo al revés porque el mundo mismo es el símbolo último de la duplicidad. "El pleito entre el ingenio y el juicio", capítulo séptimo también previamente publicado en el 2002, analiza una querella intestina al entendimiento en la cual se disputan la pretensión de ser la prenda o facultad fundamental. De este

modo, cabe también en la controversia la prudencia *versus* la sutileza, el análisis del ingenio como potencia reina frente al buen juicio sustancial y, sobre todo, la función arbitral del gusto cuya significación no solo es estética sino también cognoscitiva y moral. También el capítulo octavo, "La sabiduría conversable", fue editado como artículo en el año 2006, esta sería un saber práctico, circunstancial y ocasional, pero no solo útil con una función formativa sino que el camino de la comunicación es esencial y funciona como la quinta esencia graciana de la sabiduría: cultura y conversación pero también reflexión dialógica en compañía del amigo permiten, en opinión de Cerezo, constituir una clave de lectura para entender que la salvación moral en el mundo es una acción solidaria en compañía. Sobre las aporías de la verdad —verdad y apariencia, verdad y perspectiva, verdad y simulacro— y el parto de la verdad, pues esta madura con el tiempo y en él llega a parir, se detiene el capítulo noveno bajo el título "La 'estrecha religión de la verdad'". También aquí analiza Cerezo el "mirar por dentro" que permite penetrar para generar una epistemología crítico-reflexiva que pone a prueba las falsas apariencias.

El capítulo décimo, reproduce un artículo publicado en el año 2010, en donde el mismo título, "Virtud es entereza", presume que no es la entereza, para Gracián, una virtud singular sino la virtud misma en su sentido genuino y cabal. Para demostrar esta idea, se analizan aspectos que relacionan la entereza y la ética autónoma, la entereza y la verdad, el respeto y la fidelidad a "sí mismo", y la integridad en cuanto salud. Por qué el héroe va de luto será una cuestión que, antes del epílogo final a la obra, nos hace volver a la lectura de los textos gracianos que permiten se leídos y re-leídos sin reserva para entender la exigencia del triunfo de la virtud y de la acción virtuosa en un mundo inmundo. La obra se completa con un cierre que remite al principio: ¿Baltasar Gracián en Ortega y Gasset?". La tensión dramática de la vida, el curso del tiempo, la razón vital y perspectivismo, así como la cuestión del antiplebeyismo y la idea heroica son temas de especial afinidad entre Gracián y Ortega. Cerezo rastrea algunas analogías entre ambos pero destaca también las distancias históricas y ontológicas que refieren a diferencias sustanciales.

Es esta, en definitiva, una obra imprescindible en el museo de todo discreto que se precie como lector de Gracián. Quizás solo un contrapunto, pues en tan voluminoso estudio, se echa en falta una más amplia bibliografía ya que esta se reduce prácticamente a unos estudios clásicos mientras que, en las prolijas notas y en el texto, el autor dialoga con gran cantidad de interpretaciones —ora clásicas ora novedosas— que permiten a Gracián encontrar lugar en ese siglo que esperaba porque "lleva una ventaja lo sabio, que es eterno".

Elena Cantarino

Colmenar, Carmen, Rabazas, Teresa y Ramos, Sara, *Francisco Giner de los Ríos y su legado pedagógico*, Madrid, Catarata, Universidad Complutense de Madrid, 2015, 125 pp.

Este libro examina algunos de los momentos más significativos y brillantes del legado de Francisco Giner de los Ríos y lo hace precisamente en un momento simbólico, el año 2015, en que se conmemora el I centenario de su fallecimiento.

Aparece pues como homenaje al que fue inspirador de uno de los proyectos educadores más modernos e innovadores que se han dado en España. La tarea de recuperación de este legado doctrinal gineriano corre a cargo de tres profesoras del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, quienes ofrecen algunas claves para la comprensión del contexto y obra de Giner y quienes han conseguido presentar un completo estudio sobre el amplio y profundo programa de reformas educativas de inspiración krausista, que Giner reivindicó en un ideario pedagógico puesto posteriormente en acción en el proyecto de la Institución Libre de Enseñanza. Han querido ofrecerlo además en clave divulgativa, a modo de una guía de consulta rápida, tal y como expresan en el prólogo, para conseguir reavivar el interés del lector culto en modo amplio, no necesariamente restringido a los cauces universitarios, pues no se precisa ser experto en este tema de investigación para desear acercarse a este personaje histórico tan importante para el devenir de la Historia política y cultural de España, conocer cuáles fueron las principales líneas maestras de su legado pedagógico y calibrar cómo de larga ha sido la sombra que han proyectado sus principales aportaciones educativas en la actualidad.

El libro consta de tres partes bien definidas. El primer capítulo se dedica a presentar el contexto histórico que sirve de marco general para encuadrar correctamente la biografía gineriana como expresión ideológica de las tendencias progresistas de una burguesía española liberal, lo cual se analiza desde sus coordinadas históricas, exponiendo cuáles fueron los principales sucesos políticos, sociales, económicos, ideológicos y educativos que configuraron la España de finales del siglo XIX y los albores del siglo XX y que estuvieron ligados de manera más o menos directa con la trayectoria académica y profesional de Francisco Giner. Todo ello resulta de gran utilidad pues permite contextualizar adecuadamente la obra de Giner, explicar algunas de las influencias recibidas en el fundador de la ILE, así como comprender los sucesos históricos que provocaron el nacimiento de los que hoy consideramos los más innovadores principios pedagógicos en los que sustenta la teoría educativa contemporánea.

El segundo capítulo se adentra ya en las principales aportaciones educativas ginerianas y hace una síntesis de su pensamiento pedagógico, distribuida en cuatro apartados: dos primeros que exponen las bases filosóficas de su pensamiento y las influencias pedagógicas que contextualizan y explican los principios pedagógicos sobre los que fundamenta su teoría educativa, expuestos en un tercer apartado. Y en el cuarto apartado se explican, como consecuencia de su ideario educativo, las principales reformas que enunció Giner para renovar el sistema educativo español.

El tercer y último capítulo centra su atención en la que es considerada como la gran obra de Giner, la Institución Libre de Enseñanza, sin duda, una de las creaciones pedagógicas más importantes del siglo XIX y el principal fermento de transformación social que sirvió a su propósito de cambio y mejora social en el contexto ideológico del reformismo de la España del momento. En él se repasan algunos de los movimientos sociales y culturales que han secundado este ideal educativo modernizador y, por último, se desarrolla la proyección y repercusión que ha tenido en algunas iniciativas y proyectos educativos actuales.

Una vez realizado este breve recorrido el papel de la educación en el pensamiento gineriano, por las principales líneas maestras del institucionismo y su proyección internacional, para finalizar, simplemente incidiremos en el carácter práctico y declaradamente reformista del ideal gineriano, como puede apreciarse en su propuesta de un ideal cívico para el hombre democrático. Conviene, a este propósito, reparar en que el reformismo educativo y social gineriano basado principalmente, como hemos visto, en medidas pedagógicas, fue un intento práctico de considerable importancia que sentó las bases de lo que luego ha sido reconocido como derechos educativos y exigencias de justicia básicas de nuestra sociedad. Tal y como se muestra en el hecho de que gran parte de los postulados de este eminente jurista y educador español que fue Giner de los Ríos, cuyos principales rasgos se resumen con gran capacidad de síntesis en este libro, en efecto, encontraron gran extrañeza y resistencia en su época, pero que, a pesar de todo, han pasado a ser hoy patrimonio común de la pedagogía de nuestro tiempo.

Delia Manzanero

Díaz Álvarez, J.M., Lasaga Medina, J. y Esteban Enguita, J.E. (Eds), *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica*. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. Monográfico nº 11 (2015), Madrid, UAM-UNED, 170 pp.

Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) es, sin lugar a dudas, uno de los grandes filósofos españoles del siglo XX. Discípulo directo de Ortega y Gasset, alumno de Zubiri y Gaos, compañero de Julián Marías, María Zambrano, Manuel Mindán y Paulino Garragori, entre otros, Huéscar se inscribe en el círculo de pensadores que el propio Marías comenzó a llamar "La Escuela de Madrid"; y, sin embargo, continúa siendo una de las embarazosas asignaturas pendientes de la filosofía española, tan poco proclive al reconocimiento y a la exaltación de las ricas y fructíferas contribuciones del pensamiento español a la filosofía contemporánea. Por este desafortunado hecho, nos parece más que reseñable el monográfico que la revista *Bajo Palabra* ha dedicado al filósofo de Ciudad Real, así como el proyecto de investigación que ha posibilitado dicha publicación.

El Proyecto de Investigación FI 2009-11707 "La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía a la altura de los tiempos", dirigido por Jesús M. Díaz, agrupa a un buen número de investigadores que, en los últimos años —y aun después de haber terminado la financiación del proyecto—, se han esforzado en rescatar y desentrañar la originalidad y belleza del pensamiento filosófico español que hubo de abrirse paso, en la primera mitad del siglo XX, en un contexto social y político, cuando menos, poco favorable. Ahora, gracias a la labor de edición de Jesús M. Díaz, José Lasaga y José Emilio Esteban y a la mutua colaboración de las facultades de Filosofía de la UAM y la UNED, *Bajo Palabra* nos ofrece parte de los resultados inéditos de aquel proyecto de investigación: un valioso muestrario de la riqueza de pensamiento de Huéscar. Estamos, pues, no sólo ante la exposición, interpretación y dilucidación de una filosofía de enorme significado —como veremos a lo largo de estas líneas—, sino ante un claro ejemplo de la importancia, interés y valor que tienen los proyectos de investigación en humanidades, que tan injustamente

han sufrido los envites de los recortes económicos en pro de la productividad y de la rentabilidad económica. Una doble vindicación que no podemos dejar de realizar porque si, como dice Carlos Javier Gómez en la presentación de este monográfico, "la filosofía no es sólo una disciplina o un método, una asignatura o un saber universitario, sino que, ante todo, es un impulso, un ahínco o, más certeramente una "voluntad de ser", de distinguirse y de distinguir" (p. 10), nosotros, afectados por dicha voluntad de ser, seguiremos haciendo una "filosofía de altura" pese a la "bajura ministerial" de los tiempos que en suerte nos han tocado vivir.

El monográfico *Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica* se estructura en tres partes que articulan algunas de las principales aportaciones filosóficas de Huéscar. Nosotros, aquí, queremos dar noticia, aun de forma breve y sumaria, de las diferentes líneas de investigación allí trazadas.

La primera parte, "Contextos" tiene como objetivo fundamental situar al filósofo en su circunstancia, dando cuenta no sólo de la adversa situación social y política y del clima intelectual del momento, sino también del profundo impacto que los avatares históricos acaecidos causaron en la experiencia vital y en el temple de ánimo de Huéscar. Juan Pablo Fusi es el encargado de perfilar la realidad de la posguerra española, marcada por la informe amalgama de una insípida cultura oficial nacionalista y católica y el fomento de una trivial cultura de evasión: "la expresión, decía, de un desolador prosaísmo, una cultura, no obstante algunas excepciones […], raquítica, silenciada, empobrecida" (p. 16), dentro de la cual un grupo de intelectuales practicarán —por decirlo con palabras del propio Huéscar— *el heroísmo de pensar*. Tras esta primera contextualización, José Emilio Esteban y José Lasaga nos introducen en lo que constituyen documentos de un gran interés filosófico y humano: el contacto epistolar mantenido por Ortega y Gasset y Rodríguez Huéscar entre 1942 y 1943. En 1942, animado por la cercanía de Ortega, que acababa de instalarse en Lisboa, Huéscar escribe una carta a su maestro que sorprende por la abrumadora intensidad con la que expone su propia intimidad; una carta a la que Ortega responderá infundiendo ánimos y esperanzas, y una respuesta que dará lugar a una segunda carta de Huéscar. Esteban y Lasaga analizan el contenido de estas tres cartas escrutando detenidamente tras las palabras lo que se dice, lo que se insinúa, lo patente y lo latente.

Quisiéramos hacer especial hincapié en la primera carta de Huéscar por cuanto tiene de bella y de tremebunda: "volviendo a mí, atravieso ahora una crisis especialmente aguda de perplejidad y hasta de desconfianza en mí mismo. […] he llegado a los treinta años sin la fuerza suficiente para sobreponerme a los acontecimientos, vencer su influjo perturbador y practicar, por encima de todo, el heroísmo de pensar" (p. 29). Huéscar expone en primera persona la realidad y los sentimientos de un hombre angustiado, desterrado en su propia tierra, paralizado en su labor intelectual, alejado de su maestro, aislado de sus compañeros, condenado al más absurdo de los ostracismos; un hombre que sufre la escisión provocada por una vocación que se percibe truncada: "en el fondo, siento la desproporción entre mis aspiraciones y mis capacidades […] puesto que lo que hago no es lo que creo que debo hacer, es decir, no es el auténtico hacer de mi vida" (p. 30); y que le ha llevado a dudar

de lo que su maestro había denominado "el fondo insobornable": "este comportamiento mío, negativo, a lo largo de estos años, ¿no podría considerarse como un criterio de cierta seguridad para juzgar la autenticidad de mi vocación intelectual?" (p. 30). La primera carta de Huéscar es, pues, un grito de auxilio dirigido al maestro, el único que en tal momento podía ofrecer un consuelo. Dejamos al lector curioso el placer de descubrir la respuesta que Ortega le dará a su discípulo, así como la segunda carta de Huéscar; documentos que se adendan con los recuerdos y la reflexión que Eva Rodríguez Halffter, hija de Huéscar, lleva a cabo al hilo de estas cartas.

La segunda parte del monográfico, "Metafísica de la vida humana", profundiza en la lectura, interpretación y desarrollo de la metafísica orteguiana realizados por Huéscar en sus dos obras más importantes: *La innovación metafísica de Ortega* (1982) y *Ethos y logos* (1996). José García-Gómez es el primero en seguir el camino trazado por Huéscar, para quien la filosofía de Ortega supone una importante innovación metafísica y, por extensión, filosófica: Ortega rompe con la rigidez de una metafísica empecinada en el estudio del SER —estático, universal, abstracto y, por encima de todo, verdadero, *sea este* SER *lo que sea*—, al identificar la vida como realidad radical, es decir, como el nivel fundamental de la realidad en la que se enraíza mi propia experiencia vital. La metafísica como saber de la realidad radical, de la vida, no puede dejar de ser concreta, contingente, actual y provisional. Así, la metafísica de Ortega es "el esfuerzo intelectual por reconstruir categorialmente la experiencia vital inmediata del mundo" (p. 45), esfuerzo que Huéscar llevó mucho más allá que el propio Ortega al recoger y sistematizar, organizar y consolidar, por primera vez, las categorías de la vida humana. Entre ellas merece especial atención la categoría de "instancia", una derivación lógica del concepto orteguiano de circunstancia. Todo aquello que me rodea y que no soy yo mismo, mi circunstancia, no se me presenta primariamente como cosa o acontecimiento, sino como *dinámico acto de presencia* que, de forma ineludible, ejerce una "presión" positiva o negativa sobre mi vida y que, en consecuencia, me fuerza a, me obliga a, me mueve a, me insta a hacer mi propio ser. En la misma línea, se sitúa el artículo de Juana Sánchez-Gey: "la interpretación personal, como acto intencional de cada hombre, convierte a la metafísica en quehacer, dejando atrás la noción de metafísica como ciencia" (p. 67). La vida es quehacer, es el vivir de un yo ejecutivo abierto a una realidad igualmente cambiante por la que se siente interpelado y a la que debe responder; por tanto, frente a la metafísica tradicional, Ortega admite una sustancia mutable. Pero, para esta autora, la verdadera innovación metafísica que Húescar señala en su pionera lectura estaría vinculada a la interpretación del perspectivismo y del raciovitalismo como síntesis superadora de la vieja dicotomía racionalismo/idealismo — empirismo/realismo. Sujeto y objeto no son ya dos polos contrapuestos, sino dos polos en estrecha relación: la vida o realidad radical es perspectiva, interpretación, relación mediada por una razón vital.

Por su parte, Javier San Martín recupera la crítica al idealismo que Huéscar expone en la primera parte de *La innovación metafísica de Ortega* (1982), para desenmascarar un error en el que Huéscar, siguiendo a Ortega, incurre. Para ambos autores la fenomenología

es el canto de cisne del idealismo y, en consecuencia, la crítica y superación del idealismo supondría la crítica y la *pretendida* superación de la fenomenología. Sin embargo, lo que de la fenomenología rechazan nuestros autores es tan sólo una vertiente de esta corriente filosófica. El mismo Husserl se desvinculará del idealismo fenomenológico para practicar una fenomenología perfectamente compatible con los planteamientos de Ortega y de Huéscar. El error estriba en confundir el yo puro alcanzado a través de la reducción fenomenológica con un yo puro abstracto al estilo fitcheano. Huéscar llega a rechazar la posibilidad de la reducción que nos llevaría, a su parecer, a aceptar la vinculación de un yo a un mundo *real* en el que no se cree. Sin embargo, como señala San Martín, "la epojé consiste en eliminar la creencia en el mundo natural *causal* que nos explica todo, incluida la vida humana. El resultado de esa epojé es la *reducción o conversión del mundo a horizonte* […], dotándole así de una dimensión *vital* que no hace que pierda el mundo nada de su realidad" (p. 60). La segunda parte del libro, donde Huéscar ejecuta la superación del idealismo, es una primera aproximación al análisis de las categorías de la vida, tarea que el autor presentará de modo más elaborado en su inacabada obra *Ethos y Logos* (1996). Gerardo Bolado nos muestra la agudeza de este análisis ethológico de la vida, dilucidando el significado de "mundo" en la filosofía de Huéscar. A través de un original estudio, Bolado expone la doble acepción de "mundo" que opera en el análisis ethológico de la vida y que servirá de bisagra entre idealismo y realismo: "la búsqueda de una vía media entre la interpretación realista del presente del mundo como algo independiente de mi presencia, y la interpretación idealista que lo reduce a la presencia de mis ideas, bien podría ser el margen teórico que le lleva a operar con una concepción dual de mundo que se compone de las dos acepciones complementarias de mundo-perspectiva y mundo-circunstancia" (p. 83). Si el idealismo menoscababa la nota formal del mundo-circunstancia y el realismo horadaba la nota interpretativa del mundo-perspectiva, tal vez la conjunción de ambas acepciones evite no sólo los abstractos desvíos idealistas sino también las ingenuas derivas realistas.

Por último, la tercera parte del monográfico, "Metafísica, cultura, política", explora las consecuencias, derivaciones y posibilidades filosóficas de la nueva comprensión metafísica de Ortega-Huéscar. Pedimos disculpas de antemano a los autores que contribuyen a esta parte por la brevedad con la que nos referiremos a sus artículos, consecuencia de los requisitos formales de una reseña de este tipo y no de lo que podría parecer una falta de interés ni de originalidad en sus escritos.

Lucía Parente destaca el respeto por la palabra, el análisis etimológico y la precisión terminológica con la que Huéscar lleva a cabo su labor interpretativa. Gracias a la dilucidación y sistematización de la palabra misma del "acontecimiento vital" o del "acto de presencia" de la vida humana individual, Huéscar elaborará una metafísica del acontecimiento "para resaltar el cambio radical teorético del análisis radical de la realidad concebida como "ser" y reflexionar sobre la misma como "acontecer" (p. 93).

Juan Manuel Monfort analiza el concepto de cultura en Ortega-Huéscar para sentar las bases metafísicas de una teoría de la cultura. La cultura "es todo el esfuerzo que las personas hacemos para sostenernos en la circunstancia que nos envuelve, es la reacción del ser humano

ante la desorientación radical que implica vivir" (p. 106). Cultura y circunstancia no son desligables, como tampoco lo son cultura y perspectiva ni cultura y raciovitalismo. Si la vida es quehacer, es ocuparse de una circunstancia, la cultura determina las posibilidades y limitaciones entre las que la vida se construye.

Jesús M. Díaz y Jorge Brioso reflexionan sobre la teoría de la contingencia de Ortega-Huéscar: "el núcleo de esta categoría tiene que ver con la apertura constante de la realidad a acontecimientos inesperados. [Huéscar] En bella frase resume el corazón de la contingencia como "esperar lo inesperado"" (p. 119). La contingencia del mundo (y del yo) es acontecimiento e indefinición, forma parte del mundo y de su sentido. Sentido y contingencia no son contradictorios, más bien se exigen mutuamente. Pero esta teoría de la contingencia no se queda vinculada exclusivamente a un pensamiento metafísico sino que puede tener y tiene consecuencias ético-políticas. En este punto, Díaz y Brioso realizan una sorprendente y aguda comparación con dos autores —lectores de Ortega— que, partiendo de esta contingencia, llegarán a conclusiones bien distintas: Rorty, para quien la contingencia será una condición de posibilidad de la democracia, y Gray, para quien, desde una perspectiva más negativa y tal vez más próxima a la del último Ortega, la contingencia avecina discordia y violencia.

En último lugar, José Lasaga estudia la conexión y similitud entre la novela moderna —heredera de Cervantes— y la metafísica en la obra de Huéscar, quien no sólo escribió algunas novelas sino que también dedicó un artículo al tema, "Problemática de la novela" (1959). Lasaga muestra bellamente cómo para Huéscar "metafísica y novela son dos modos de "acceso a la realidad", para usar su precisa fórmula: diferentes pero complementarias maneras de planificar el contacto con la realidad" (p. 150). El escritor de novelas se ve urgido a escribir, siente que debe revelar una realidad, una perspectiva. El lector de novelas, por su parte, busca descansar de las presiones del vivir, "desrealizar" su circunstancia, suspender la vida ejecutiva del yo, actos que muchas veces ayudan a encontrar un sentido e interpretar nuestra existencia. Lasaga muestra cómo la novela, en su construcción de mundos *ficticios* pero *verosímiles*, permite esta búsqueda de sentido a través de los mecanismos de la ironía y de la perspectiva, pudiendo (la novela) llegar a alcanzar la condición de perspectiva de la perspectiva.

Me gustaría terminar estas líneas con la osadía de hablar en primera persona y abandonar el plural de modestia. Entenderá el lector mi necesidad de hacerlo. No me importa reconocer abiertamente lo mucho que he disfrutado leyendo este monográfico sobre Huéscar, elaborado en gran parte por profesores, colegas y amigos; más difícil es reconocer lo mucho que me ha sorprendido y sonrojado. Durante cuatro años estudié y analicé la obra de Charles Taylor, filósofo al que dediqué mi tesis doctoral, tras sentirme profundamente embelesada y atraída por su ética de la autenticidad. ¡Qué estúpida manía la de buscar en tierras lejanas! En mi tesis no hay ninguna referencia a la figura ni obra de Huéscar. No la hay —verán lo penoso de mi disculpa— porque no tenía referencia alguna de ella. Lo reconozco: me siento avergonzada por mi ignorancia, pero también entusiasmada al descubrir —¡y no es la primera vez!— en el pensamiento filosófico español consideraciones ético-antropológicas de una belleza y humanidad extraordinarias. La

riqueza de la filosofía española me sobrecoge, la ignorancia que de ella tenemos me conmueve. Así que desde aquí, mi más sincera gratitud y admiración a los investigadores del proyecto sobre La Escuela de Madrid. Porque la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar también es mi circunstancia y… "si no la salvo a ella no me salvo *yo*".

Sonia Rodríguez

Fayos Febrer, Rafael (Coord.), *Razón de la universidad*, Madrid, CEU Ediciones, 2015, 137 pp.

Cuando se analiza algún problema en una determinada época, es fácil pensar que dicho problema es más o menos novedoso, propio de los tiempos que se están viviendo. Pero no es infrecuente que cuando nos acercamos a otras épocas veamos que, independientemente de las especificidades intrínsecas a las distintas contextualizaciones concretas, hayan sido cuestiones debatidas y tratadas con anterioridad porque también estaban presentes entonces. Algo así ocurre con el tema que nos ocupa, tal y como los distintos autores que han colaborado en este trabajo colectivo nos ponen de manifiesto. Y no se trata únicamente de que sea un problema compartido con otras épocas, sino del hecho de que en no pocas ocasiones se ha considerado como un problema crucial, al que hay que atender si se quiere poseer una calidad universitaria y por ende una formación de la sociedad a la altura de los tiempos.

Rafael Fayos ha dividido el presente libro en tres partes claramente diferenciadas, aunque todas enlazadas por ese hilo conductor como es la preocupación por un ejercicio universitario que auténticamente responda a su propia vocación. Como dice el mismo coordinador en la introducción comentando unas palabras de Julián Marías, la filosofía española se encontraba entonces (comienzos del siglo XX) en una situación prometedora, con un pensamiento original y freso, y de gran valor; pero dicha filosofía no podía ser entendida de modo puramente abstracto sino desde una situación histórica concreta y determinada, tanto en el aspecto social como en el individual. Y qué duda cabe de que esta contextualización del pensamiento intelectual está íntimamente relacionada con el ámbito universitario.

En primer lugar se nos invita a conocer la opinión de tres grandes autores de nuestra tradición española sobre la realidad universitaria de su época, así como sobre su idea de lo que debe ser la Universidad: hablamos de Unamuno, Ortega y Gasset y Laín Entralgo. Sorprendentemente (o quizá no tan sorprendentemente) se observa cómo los problemas que ponen de manifiesto son en su inmensa mayoría aplicables a los años que vivimos. Hoy en día nos encontramos ante una formación sesgadamente instrumental, dispersa, fraccionada, que arrincona aquel saber que tenga que ver no con lo utilitario y pragmático sino con lo que es valioso en sí, esto es, las Humanidades. Situación que es esencialmente problemática porque —siguiendo a Alejandro Llano— qué se puede esperar de una sociedad que desvirtúa a la universidad en lo que supone el conocimiento de aquellos conocimientos que afectan a lo profundo y radical de la persona.

Efectivamente, sintomático de esa situación es el estado de la sociedad en que se da: ¿qué tipo de sociedad se contenta

con una Universidad que no es fiel a sí misma ni a sus raíces, que forma pragmáticamente a los jóvenes, incapaz de ofrecerles una formación global y orgánica, cuyos docentes están más pendientes de cuestiones burocráticas, administrativas o de 'hacer *currículum*' que de ofrecer una auténtica formación —tanto humana como de contenidos— a sus alumnos? Preguntas como estas no cesan de ser planteadas —me atrevería a decir— por todos y cada uno de los pensadores aquí referidos.

La segunda parte está dedicada al modo en que se ha de realizar la tarea de conseguir llevar a la universidad al lugar que debería ocupar; o mejor dicho, desde qué cuadro de coordenadas debería la universidad realizar su tarea. Es demasiado frecuente que la formación impartida aparezca segmentada y particular, sin ninguna opción que posibilite al alumno una visión de conjunto de lo que es el conocimiento humano en general, en cuyo seno cabría situar su disciplina específica. Esta formación ni se daba en la época de García Morente ni en la de Guardini (autores referidos en esta parte), ni por lo general se da ahora. Ello requeriría el estudio de disciplinas que ofrezcan dicha panorámica global, correspondiéndose según los autores con la filosofía y la teología.

Partiendo de ellas se posibilita reflexionar sobre el conocimiento humano desde arriba, para obtener así una visión de conjunto que ayude a situar al estudiante (y por ende a la persona que también es), y le propicie una perspectiva de las cosas que le permita una ejecución más responsable y solidaria de su ejercicio profesional. Como nos dice García Morente en el "Prólogo a *Pedagogía social* de Paul Natorp", la filosofía nos permite alcanzar la unidad de la cultura humana, y en este sentido se erige no en una posibilidad educativa más sino en "la *idea de educación*", gracias a la cual el individuo se puede desarrollar hasta el máximo posible de humanidad en todas direcciones, "cargándolo con la masa de objetividades acumuladas y armándolo para la conquista de nuevas y más perfectas formas". No basta con enseñar contenidos, sino que hay que dotar de herramientas para que los alumnos puedan desenvolverse en la vida y conquistar nuevas cimas; y en esta tarea son un componente fundamental las Humanidades. No se trata de formar profesionales sino de formar personas profesionales, que es distinto.

Por último, la tercera parte está dirigida a la relación existente o que cabe esperar entre la Universidad y la sociedad que la alberga. ¿Qué rol juega la Universidad en su contexto amplio, cuál es la repercusión social que cabe esperar de la Universidad? Tanto las reflexiones de Christopher Derrick como las de Alasdair MacIntyre nos dirigen a la idea de que si la universidad pretende poder decir algo a la sociedad, lo ha de hacer desde una identidad propia sólo alcanzable desde la fidelidad a sus orígenes y sus principios directores, nunca desde el servilismo y la desorientación de una sociedad caracterizada por su individualismo y fragmentación.

Una identidad propia que ha de huir de dos extremos: el de la acusada especialización y el del abandono en un vago conocimiento general. La enseñanza científica polarizada produce especialistas encapsulados en un ámbito de trabajo ausente de contacto externo que le permita una relación permeablemente sana con su entorno, mientras que al resto lo condena a una especie de diletantismo estéril predispuesto para un

ejercicio profesional inadecuado consecuencia de su débil formación universitaria, ocupados como estaban en fines distantes de los auténticamente universitarios. Tanto un extremo como otro se ha de evitar, para lo cual se hace preceptivo la enseñanza de las Humanidades, que más que sustituir la enseñanza científica la sitúa en un contexto más amplio dirigido por una idea de ser humano que a la postre será la que predomine en la sociedad. Un ciudadano debe estar preocupado por todos los ámbitos sociales, siendo preciso poseer una visión integrada y orgánica de todas las dimensiones de nuestra cultura, preocupándose y actuando en diferentes direcciones a la luz de la pretensión de mejorar una sociedad para que quepa en ella la 'mejor versión' de lo que entendemos que sea un ser humano.

Una idea radical que cruza todo el libro es que la reflexión que los autores tratados realizan sobre la Universidad no debe ser entendida como una preocupación anecdótica, como una cuestión más que debería ser también tratada entre otras tantas. Todo lo contrario: el problema de la Universidad, el modo en que se desarrolla y su papel en la sociedad es un tema recurrente que aparece en no pocos escritos y en diferentes épocas de sus evoluciones personales, poniendo de manifiesto la relevancia de dicha preocupación. Una preocupación que debería ser compartida por el gran grueso de los miembros de la comunidad universitaria (no sólo docentes sino también estudiantes); aunque pensándolo bien ¿por qué sólo por el gran grueso de sus miembros y no por todos ellos, e incluso por toda la sociedad?

Alfredo Esteve Martín

Fernández Buey, Francisco: *Sobre Manuel Sacristán*, edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir, Barcelona, El viejo topo, 2015, 523 pp. **AAVV**: *Pensando sobre Manuel Sacristán*, sección monográfica en el número 19 de la revista/anuario *Con-ciencia social*, Sevilla, Diada Editora, pp. 63-130

En 2015 se han cumplido treinta años del fallecimiento de Manuel Sacristán, y noventa años de su nacimiento. Era, pues, un año propicio para el recuerdo y, en efecto, se han realizado en España varias actividades de conmemoración (así, por ejemplo, las jornadas "Pensar con la propia cabeza" en la Universidad Autónoma de Madrid, el 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2015; o el "Seminari sobre el marxisme de Manuel Sacristán (1925-1985)", organizado en Barcelona por el Seminari d'Economia Crítica Taifa y el Ateneu Roig, del 4 al 18 de diciembre del mismo año), así como estas publicaciones que no deberían pasar desapercibidas.

En primer lugar, hemos de felicitarnos por el extenso e intenso volumen (más de quinientas páginas acompañadas de un documental en DVD) donde Salvador López Arnal y Jordi Mir han recopilado, con buen criterio editorial, los frutos de la dedicación de Francisco Fernández Buey (1943-2012) a la obra de quien fue su maestro, amigo y compañero de luchas. Este *Sobre Manuel Sacristán* es una contribución mayor al análisis del pensamiento de quien fue "el pensador marxista más importante que ha dado este país" según afirmaba hace poco Manuel Cruz (en una entrevista en *El Cultural,* 18 de diciembre de 2015). Tal y como señalan los editores en su nota introductoria, "todos los grandes temas, artículos, libros e investi-

gaciones de Sacristán, y una buena parte de sus preocupaciones están tratados y comentados en los diversos apartados que conforman este libro. Desde sus textos de crítica literaria, filosófica y teatral en *Laye* hasta sus conferencias, escritos, cursos y prólogos sobre Marx, Engels, Lenin, Labriola, Gramsci, Lukács, Heller, Russell, Marcuse o Harich, sin olvidar su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger, sus esperadas intervenciones políticas, sus reflexiones sobre el compromiso político y el papel de los intelectuales, su aproximación a la compleja figura de Ulrike Meinhof, su interpretación del marxismo como una tradición praxeológica (y desde abajo) de transformación social, sus estudios sobre Gerónimo y las culturas amerindias, sus críticas al socialismo parcialmente irreal entonces realmente existente, sus intervenciones en el diálogo entre cristianos y marxistas, su lúcido intento de renovación del ideario comunista (…), su singular y fructífera concepción de la filosofía y el filosofar, siempre pobre y desnudo, o sus últimas reflexiones, muy apreciadas y estudiadas por Francisco Fernández Buey, sobre sociología y política de la ciencia" (p. 13).

Por otra parte, la Federación Icaria (Fedicaria), una asociación de colectivos que trabajan en pedagogía e innovación educativa con perspectiva crítica, publica desde 1997 el Anuario *Con/ciencia social* (puede hallarse información al respecto en su web, http://www.fedicaria.org/quees_conc_social.htm). El volumen 19, aparecido en Salamanca a finales de 2015, contiene una importante sección monográfica sobre Manuel Sacristán (en cuya elaboración ha tenido un papel muy destacado el profesor universitario y activista político José Sarrión, autor de una notable tesis doctoral sobre Manuel Sacristán, hace unos años).

Manuel Sacristán —nos recordaba Francisco Fernández Buey en una de sus últimas intervenciones públicas, una conferencia que impartió en el Ateneo de Madrid en febrero de 2011— fue sobre todo "un comunista marxista constantemente atento a las novedades del mundo en que vivió", un auscultador de los latidos del presente ("no atento a las modas, siempre fue muy contrario a las modas", precisa el autor de *La gran perturbación* en la p. 491 de *Sobre Manuel Sacristán*). Entre esas novedades de los años sesenta y setenta del siglo XX la de mayor trascendencia histórica es la crisis ecológica global. Sacristán fue uno de los pocos pensadores de la izquierda europea que supo ver muy pronto la descomunal envergadura de lo que se estaba anunciando ahí, y cómo ello obligaba a repensar a fondo algunos aspectos centrales de los programas y prácticas del socialismo (socialismo en sentido amplio, es decir, incluyendo ahí a todas las familias de las izquierdas anarquistas, socialistas y comunistas). Repensar, por señalar un destacado ejemplo, la hipótesis de abundancia material (conectada con la expectativa de desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, para muchos y muchas marxistas) como prerrequisito de una sociedad libre.

Así, Sacristán se convirtió en uno de los fundadores de la corriente de pensamiento y praxis que luego hemos llamado ecosocialismo. Desde finales de los setenta, él trabajó en una revisión o rectificación estratégica de la izquierda que partiera de los problemas contemporáneos y enlazase con los nuevos movimientos sociales (nuevos eran entonces considerados el feminismo, el ecologismo y el pacifismo antinuclear). ¿De qué asuntos nuevos o relativamente nuevos, "posleninianos" decía

el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, estamos hablando? "En la cabeza de Manolo Sacristán eran temas como la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas; las consecuencias psicosociales negativas del desarrollismo industrialista; la crisis ecológica; el papel de la tecnociencia en nuestras sociedades; la reconsideración del sujeto de transformación social a partir del reconocimiento de los cambios que se estaban produciendo en la composición de la clase obrera; los efectos socio-culturales del equilibrio del terror en la segunda fase de la Guerra Fría, o sea, en la época del "exterminismo" como lo llamaba el historiador británico E.P. Thompson; la reconsideración de la noción clásica de revolución, incluyendo en esa noción la idea de revolución de la vida cotidiana; el problema del choque entre culturas, que había sido un problema muy poco abordado desde el punto de vista del marxismo clásico…" (Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán,* p. 492)

En una entrevista a Manuel Sacristán, realizada en 1977 con ocasión de una conferencia sobre Antonio Gramsci que impartió en la Universidad de Barcelona (recogida por Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds.) en *Acerca de Manuel Sacristán,* Destino, Barcelona, 1996), él señaló lo que consideraba una característica central de Gramsci y, en general, de la obra de cualquier autor a quien tengamos por clásico de una tradición política o filosófica: "Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos". Quienes hemos aprendido de la praxis y el pensamiento de Manuel Sacristán lo consideramos a él un clásico, precisamente en ese sentido de la expresión. Estas dos publicaciones de 2015 constituyen un excelente vehículo para aproximarnos al clásico.

Jorge Riechmann

Fuertes Herreros, José Luis y Poncela González, Ángel (Eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2015, 930 pp.

Los dos volúmenes del *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, publicados por la editorial Húmus en diciembre del 2015 bajo la supervisión de José Luis Fuertes Herreros y de Ángel Poncela González, recogen la mayoría de las ponencias y de las comunicaciones presentadas durante el *VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME)*, celebrado en Salamanca entre el 3 y el 5 de diciembre de 2012. Los dos volúmenes, que constan de setenta y nueve contribuciones en más de novecientas páginas llenas de fuentes y de propuestas interpretativas, son homónimos del mismo tema que fue protagonista del congreso, es decir, *De Natura*, la naturaleza en su diferentes sentidos, que a partir de la época tardoantigua se desarrollaron por toda la filosofía medieval, hasta llegar al alcance de la Modernidad.

Las contribuciones, ordenadas según un orden alfabético, se preocupan de reconstruir la cuestión del estudio de la naturaleza desde diferentes perspectivas, como por ejemplo las de la física, de la metafísica, de la estética, del arte, de la literatura, de la política, además de aquellas próximas a la filosofía y la teología. Autores como San Agustín, Santo Tomás, Duns Escoto acompañan a los textos de

los Padres de la Iglesia y de las filosofías árabe y hebrea, formando un conjunto de estudios y de ideas muy importante para entender lo que la Edad Media entendía con la palabra 'naturaleza'. Además, la investigación de los autores de esta obra no se para a los pies de la Modernidad, sino que se pone dentro de ella, intentando explicar cómo el 'Humanismo Escolástico Ibérico' ha recogido la tradición medieval en relación a las diferentes exigencias que habían surgido a partir de la segunda mitad del siglo XV.

Por eso, los autores del *De Natura* reconocen en sus lineas que el sentido medieval de 'naturaleza' es fundamental para la profundización de los estudios sobre el mundo que dieron vida a las investigaciones cientificas, tanto de las 'ciencias exactas' como de las 'ciencias sociales', y matizan que a través del estudio de la naturaleza fue posible empezar el proceso de transición de la escolástica medieval a la del Renacimiento, también en el Nuevo Mundo.

De este modo, *De Natura. La naturaleza en la Edad Media* se presenta como una obra muy importante para todos los que quieran acercarse al problema de la relación entre el hombre y el mundo, así como la relación entre la Edad Media y la Modernidad. Presentando contribuciones que abarcan todos los ámbitos de la sabiduría, el *De Natura* es un texto transversal, que permite entender cómo el discurso de los saberes acerca de la naturaleza se desarrolla a lo largo de casi un milenio, respetando la pluralidad de enfoques, de tradiciones, de pensamientos y de disciplinas que fueron protagonistas de este cambio de perspectiva acerca de lo que significa 'naturaleza' entre la Edad Media y la Modernidad.

Emanuele Lacca

Gallego, José Antonio, *La música ilustrada de los jesuitas expulsos*, Barcelona, Arpegio, 2015, 263 pp.

"Suele afirmarse que la formación musical de los jesuitas, al no tener la servidumbre de coro, era más descuidada que en otras órdenes religiosas, pero quien analice desde este punto de vista estos dos libros (*Fray Gerundio de Campazas* del padre Francisco Isla y el *Diccionario Castellano* del padre Esteban de Terreros) quizá se convenza de lo contrario, si es que no lo está ya de antemano". Estas palabras que Antonio Gallego escribe en la página X de la "Presentación" de su libro *La Música Ilustrada de los Jesuitas Expulsos* sintetizan de manera elocuente la obra y el tema. Y vaya que tiene razón. Pues, por mucho tiempo, se ha sostenido que la Orden en España no prestó atención al desarrollo de la música, pero desde hace algún tiempo nuevas investigaciones, principalmente del siglo XVII, están demostrando lo contrario. El destacado musicólogo hace lo suyo para el "Siglo de las Luces", y, para ello, realiza un acercamiento a la música a través de algunas de las producciones más representativas de los jesuitas españoles expulsos, unos cuantos de ellos, por cierto, de gran relevancia no solo para la Historia de la Música en España, sino también para la Historia de la Música Occidental.

Ya en el año 2014, en nuestra comunicación, "Música y Espacio Cortesano durante el dominio Borbón: Actividad de los jesuitas madrileños en el siglo XVIII. Algunos datos para su estudio", presentada en el Congreso: *Música de Corte, en el espacio Iberoamericano, 1750-1800*, celebrado en el mes de octubre en Lisboa, indicábamos la necesidad de abordar el estudio de la obra de los expulsos —como

Eximeno o Arteaga por ejemplo— a la luz de los nuevos hallazgos y bajo la mirada de la actividad musical desarrollada por los jesuitas españoles durante dicho siglo, por lo que celebramos con mucho entusiasmo la llegada de este trabajo, del cual indicamos a continuación algunas cuestiones que nos han parecido interesantes, con la finalidad de ofrecer al lector un primer acercamiento a la obra.

La música ilustrada de los jesuitas expulsos se estructura en nueve partes (nueve ensayos con dedicatoria, divididos cada uno en distintos apartados), más el "Índice" y la "Presentación" al inicio del todo y los apartados de "Bibliografía" y "Fuentes" al final. Resulta original la manera como Antonio Gallego organiza el texto, ya que el primer escrito lo titula "Preludio jesuítico" y, el último, "Coda Jesuítica", lo que invita a pensar inmediatamente en la estructura en una obra musical.

En la "Presentación", el autor se refiere al origen del libro, dando cuenta de que su raíz se encuentra en un encargo realizado por el Dr. Óscar Flores, con motivo del Congreso por él dirigido con miras a la publicación de las Actas: *El Clasicismo en la época de Pedro José Márquez (1741-1829): Arqueología, filología, historia y teoría arquitectónica*, celebrado en octubre de 2009 y organizado por el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Autónoma de México y llevado a cabo en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid.

En el "Preludio" da una mirada a temas relacionados con cada uno de los jesuitas tratados en el libro. Asimismo, hace referencia a otros miembros de la Orden vinculados con la música, pero mucho menos conocidos, como Buenaventura Prats, José Pintado o Juan Francisco Masdeu.

El primer ensayo, "Lectura y música de Fray Gerundio", examina los aspectos musicales contenidos en esta famosa novela dieciochesca, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, del padre José Francisco Isla. Dichos temas tienen relación, entre otros, con la antigüedad clásica, la Biblia o la música profana, recurriendo en varias oportunidades, para sus comentarios, a la edición de la obra realizada por Russel P. Sebold.

En el segundo, "Los caminos del léxico: Esteban de Terreros", se refiere al acercamiento lexicográfico a la música, realizado por este distinguido jesuita a través de su famoso *Diccionario*. Resulta muy interesante el planteamiento de la influencia en Terreros de la obra del Padre Feijoo, pues fue gran admirador suyo, así como también la mención al escaso interés que ha despertado este *Diccionario* para la musicología, resaltando, como contribución, un trabajo, realizado por A. González Lapuente bajo su tuición en el Real Conservatorio Superior de Música de Madrid, en el curso 1987-1988.

En el siguiente estudio, "El número sonoro y Antonio Eximeno", Gallego se dedica a examinar la obra de este destacado teórico, en la que destaca su conocida *Del origen de las reglas de la música*. Una de las contribuciones más interesantes se refiere a la profundización en las diferencias existentes entre la primera edición en español y la edición original en italiano de dicha obra, debido a errores en su traducción.

Luego, en "La música de los árabes y el abate Juan Andrés", trata, en un primer momento, sobre aspectos relacionados con diferentes obras y autores de distintas disciplinas, entre las que cuentan el famoso poema *La Música*, de Tomás de Iriarte o el *Teatro crítico universal*, del

Padre Feijoo. Posteriormente, se refiere a, *Dell`origine, progresi e stato d`ogni litteratura* (1782-1799) del ex jesuita Juan Andrés. Interesante resulta la mención de las diferencias suscitadas con Esteban de Arteaga, pues el abate sostenía que la música profana europea venía de los árabes, tesis que este último no aceptó.

El ensayo número seis, "La Belleza ideal y Esteban de Arteaga", expone el pensamiento musical de este teórico desde el punto de vista de la estética. Lo hace considerando la obra *Le Rivoluzioni del teatro musicale italiano* (1783/1785), en la que Arteaga expresa su preferencia por la música vocal. También su inclinación por la ópera, evidente en la obra *La Belleza ideal*, del mismo jesuita.

En el séptimo escrito, "Griegos y Romanos cantores: Vicente Requeno", el musicólogo se refiere a los dos tomos del ensayo sobre el restablecimiento de la música de los griegos y de los romanos de este jesuita, publicados en Parma en 1798. Asimismo, indica que uno de los aportes más relevantes realizados por Requeno fue la defensa del temperamento igual, frente al sistema proporcional que se había impuesto en Grecia.

En el último de los ensayos, "Pedro José Márquez ante Vitruvio", el investigador realiza una mirada a la relación existente entre los elementos musicales y las teorías del célebre arquitecto romano. Luego, se refiere a la obra del jesuita mexicano del siglo XVIII Pedro José Márquez. Examina su pensamiento a través del texto *Sobre lo bello en general*, publicado en Madrid a comienzos del siglo XIX. Por último, analiza parte del *Diccionario* sobre cuestiones arquitectónicas que el jesuita recopiló basándose en la obra de Vitrubio, en donde aborda, especialmente, las voces de música y órgano.

El tenor del texto termina con la "Coda jesuítica", en la que el musicólogo recoge las ideas más importantes de los ensayos contenidos en el libro.

Antonio Gallego nos entrega un interesante trabajo, de fácil lectura, en el que se evidencia un acercamiento a los temas jesuíticos que se ven enriquecidos por lo vivencial. Aunque el autor indica que el texto no está dirigido especialmente a musicólogos, lo cierto es que el lector necesita tener sólidos conocimientos de cultura general y humanística para poder comprender mejor cada una de sus partes, pues el libro nos invita a viajar por el tiempo y nos lleva más allá de lo preliminar. A ello se suman sus notas, en las que se evidencia gran erudición, profusión de ideas y relaciones que establece con distintas áreas del conocimiento, las cuales ofrecen un acervo bibliográfico bastante actualizado sobre los distintos temas que trata, aspecto que por cierto, nos parece justo destacar.

En suma, una contribución a la escasa literatura musical de la Compañía de Jesús en España, tanto en lo general como en lo que respecta al siglo XVIII, que ayuda a la "deconstrucción de una historia" que por mucho tiempo ha estado presente en la musicología y que colabora en la "construcción" de una nueva etapa sobre el tema, aportando una lectura renovada de los teóricos musicales expulsos a través de la óptica jesuita.

Juan L. Jorquera Opazo

García Serrano, Manuel, *Ficción y conocimiento. Filosofía e imaginación en Unamuno, Borges y Ortega*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2014, 343 pp.

Manuel García Serrano es doctor en Filosofía, ha estudiado en Oviedo y en Fráncfort del Meno y actualmente es profesor de la Universidad de Kassel con la consiguiente habilitación en Literatura Española. Su obra *Ficción y conocimiento. Filosofía e imaginación en Unamuno, Borges y Ortega* de 2014, pone en jaque a muchas tesis que defienden la incompatibilidad de filosofía y literatura o que sostienen que la obra ficcional no es más que un mero objeto del que se puede servir el filósofo para su pensamiento. Más allá de estos presupuestos, Manuel García Serrano propone que la obra ficcional tiene en sí misma una disposición filosófica y como tal se nos muestra como un modo para comprender la realidad y nuestra propia vivencia. Así pues, el objetivo primordial del libro será el análisis de las facetas cognitivas de la narrativa de ficción.

El libro está distribuido en siete capítulos, además de la introducción y la bibliografía utilizada. Sin embargo, tenemos que tener en cuenta que todos ellos forman un entramado común que va desarrollándose de principio a fin con absoluta continuidad. De este modo, la primera parte, *La constitución del orbe narrativo. Consideraciones básicas*, nos introduce, desde una perspectiva sistemática y precisa, en cuestiones fundamentales de la obra narrativa que se fijarán en los siguientes capítulos de la mano de Miguel de Unamuno, Jorge Luis Borges y José Ortega y Gasset. Encontramos, por ejemplo, la idea del autor como guía de un lector que encuentra en lo que lee una vivencia, un mundo que reconoce e interpreta en consonancia con su propio existir, un diálogo a través del tiempo entre autor y lector. Esta relación, insiste Manuel García Serrano, estaría muy ligada a la identidad personal, ya que *la fuerza ejemplificativa* de acciones dentro de la ficción ineludiblemente nos lleva a la valoración de dichos actos y por ende, a vernos reflejados en la trama aunque sea por vía negativa.

De este modo, los dos capítulos siguientes, *Narración e identidad personal en Unamuno. La Constelación de Niebla* y *Novela y personalidad*, ejemplifican la teoría aportada en la primera parte, examinando las obras unamunianas *Niebla* y *Cómo se hace una novela.* En estas obras podemos ver cómo la identidad personal se conforma con la ejemplificación no sólo de la propia biografía del que fuera rector de Salamanca, sino como una suerte de descubrimiento de lo más hondo del ser humano: su conciencia misma, su identidad y su lucha constante consigo mismo y con el mundo.

En el capítulo dedicado a Jorge Luis Borges, *Espesas Fantasías. Los relatos de Borges*, examina algunos de los cuentos del bonaerense, afirmando la gran connotación filosófica encontrada en ellos. En este propósito vemos también que a partir de los juegos narrativos y la construcción de mundos imposibles se consigue también la implicación del lector por medio de temas como la memoria, la interpretación, el tiempo o la propia identidad personal.

Para finalizar, los tres últimos capítulos tratan sobre Ortega y Gasset, tomando como partida las *Meditaciones del Quijote*, *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*. De este modo se explica sobre todo la visión del Quijote por parte de Ortega como una plasmación más de esa identidad personal a la que aludíamos desde el principio, constatando el surgimiento de la novela moderna, con todo lo que ello conlleva.

La obra de Manuel García Serrano nos guía de este modo por tres autores

muy diferentes que, sin embargo, se tienden la mano en la ficción y el conocimiento, haciendo posible que la filosofía y la literatura se fundan en una búsqueda por la identidad personal.

Mercedes Gutiérrez Ayensa

García Gómez-Heras, J.Mª (Coord.) Dossier "Las fronteras de la Ética en España", *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura,* 2, Octubre 2014, pp. 7-151.

En un momento en el que se puede decir que las revistas científicas no gozan de buena salud y expectativas, resulta novedoso el hecho mismo de asistir a la aparición de esta revista y, por lo que a los interesados en hispanismo filosófico se refiere, es gratificante que en su número dos se dedique más de la mitad del volumen a abordar como dossier o tema monográfico el de las nuevas fronteras de la Ética en España. En unas 150 páginas, a través de un total de 7 artículos, debidos a otros tantos especialistas universitarios académicos españoles, y precedidos de una introducción a cargo de su coordinador, José María García Gómez-Heras, se realiza una ajustada panorámica de, probablemente, la más fértil de las, afortunadamente, diversas líneas de pensamiento ético en España en la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, más concretamente entre 1960-2010. Se trata de ofrecer un balance e información sobre el pensamiento moral desarrollado en España en periodo indicado: ideas, producción literaria, instituciones, disciplinas y temas preferentes de reflexión, así como la recopilación de la nómina de autores. El estudio fija en torno a 1960, dentro de la atonía general filosófica de España, el inicio del despegue de la Ética, que andando el tiempo traerá sustanciales dividendos al pensamiento filosófico español actual. Se trata de un movimiento que, iniciado bajo la figura de Aranguren, presenta una progresiva presencia femenina en la docencia y en la producción ensayística, una disponibilidad receptiva en la reflexión moral de materiales procedentes del ámbito de las ciencias sociales, la antropología, las neurociencias, preferentemente de origen foráneo, y un naciente y creciente interés por los ámbitos de aplicación de la ética o éticas especiales, como son la bioética, ética medioambiental, ética empresarial, éticas profesionales, que con el tiempo está dando también como resultado el surgimiento y afianzamiento de nuevas disciplinas académicas.

El contenido del número de la revista se completa con una sección Miscelánea, que incluye cuatro artículos, dos de los cuales están dedicados a cuestiones relacionadas de un modo u otro con el hispanismo, en concreto con los arquetipos universales forjados en lengua española y con el socialismo de Luis Araquistaín. Apartados de reseñas y breves recensiones, novedades, así como la preceptiva presentación del equipo editorial y un avance del próximo número con dossier sobre Gestión del Patrimonio Histórico cierran y completan el número de la revista.

En relación con los estudios concretos que forman el dossier, Cristina Hermida ("El diálogo abierto entre la ética y la política en el pensamiento de Aranguren") presenta a un Aranguren, crítico por talante, profesional del inconformismo y agitador de conciencias por convicción, representante del intento de recuperación de la España ilustrada, liberal, democrática, y que a mediados de los 50 del si-

glo XX español era tanto como hacer de puente con la España de los heterodoxos. Repasa detalladamente las preocupaciones sociológicas, su énfasis en la filosofía como realidad social y su filosofía moral, situándola en su contexto y en íntima relación con las circunstancias de su peripecia vital a través de los principales textos de su producción intelectual. Especial atención se presta a la etapa ética del pensamiento de Aranguren, iniciada en torno al año 1955, que se irá consolidando y madurando en el discurrir de una década, con una radical apertura hacia la política y hacia la religión, una ética con intención política y transformadora. Una ética o moral pensada, docente, en diálogo crítico con el existencialismo, marxismo, neopositivismo, pero que también es a la vez una ética vivida, aspecto éste que se presenta además como elemento de innovación filosófica y como transformación de la práctica cotidiana. Así, la atención no será exclusivamente la construcción teórica de la ética sino también tomar el pulso a los problemas morales concretos, y todo ello desde la experiencia de las propias circunstancias de su vida. De esta manera la cercanía con lo vivido se convierte en elemento desencadenante y estimulante de la reflexión ética que, a su vez, revierte y se orienta a la propia vida. Finalmente, en este sentido, su actitud puede ser vista como línea de oposición cultural a la dictadura, previa a 1975, que será sin duda antesala o sala de espera del cambio de orientación hacia la democracia que se iniciaría posteriormente, por lo que se daría así la unión de la cultura de la oposición y la cultura de la transición.

José María Aguirre Orá ("Ensayistas morales por la senda de la hermenéutica, de la analítica y del utilitarismo") ofrece las líneas fundamentales de la posición filosófica de ocho pensadores contemporáneos que destacan, a su entender, por la originalidad de sus planteamientos y la profundidad de sus reflexiones y que han de ser tenidos en cuenta a la hora de pensar cualquier empeño ético. Así van a ir desfilando ante nosotros en apretada síntesis los planteamientos ético-políticos y principales aportaciones de Eugenio Trías, Javier Sádaba, José Antonio Marina, Xavier Rubert de Ventós, Esperanza Guisán, José Rubio Carracedo, Norbert Bilbeny y José Montoya.

Así tenemos que la preocupación central de Trías será constituir una metafísica alejada de los supuestos o presupuestos de una metafísica clásica: una ontología de dispersión trágica, sin sustancialismo y sin centro, anclada e inmanente a la experiencia. A partir de aquí Trías ha elaborado su proyecto filosófico, ontológico, de reflexión sistemática sobre (en) los diversos campos de la existencia humana, y ello a partir de la tradición española y en contraste diálogo crítico con los planteamientos nihilistas y postmodernos, ubicado en la razón crítica. Así, la razón pasa a ser concebida como razón fronteriza, el ser como ser del límite, a partir del dato originario de la existencia, la filosofía como explicación de la relación entre existencia y el límite, y el hombre como ser fronterizo y habitante de la frontera. A partir de este núcleo, se van a ir repasando las dimensiones lógicas, epistemológicas, religiosas y, con especial énfasis, las éticas que conforman otros tantos aspectos del proyecto filosófico de Trías.

Sádaba, del que a partir de su concepción antiacadémica de la filosofía y echando mano de herramientas analíticas trazará sus aportaciones en relación con la filosofía de la religión, así como otras aportaciones más ligadas a la problemá-

tica vital, social y política de la gente de la calle, para dar especial atención a su aportación al campo de la Ética en la que destaca la defensa de los valores de la libertad, la reciprocidad moral y la aspiración a una armonía social posible, así como sus aportaciones a la bioética, en un empeño por impulsar una ética laica acorde con los avances revolucionarios de este siglo en el ámbito de la biología, por lo que propone que Ética y Ciencia han de ir de la mano, para que el progreso de estas revoluciones esté al servicio de la felicidad del hombre. Finalmente se hace eco de su propuesta de apertura de lo ético del campo de los deberes al ámbito de los deseos, que le llevan a la propuesta de una ética erótica, en clave y perspectiva epicureísta: vivir bien, con felicidad y sin sufrimiento como fundamentación última de la moral.

Marina, a partir de su concepto de inteligencia compartida, aboga por una fundamentación inductiva de la ética a través de un proyecto ético constituyente que incluye una valoración histórica del progreso moral, su teoría de los ganchos trascendentales, producidos por la inteligencia, (en la que la dignidad humana es el gancho de nuestra felicidad política que conforma nuestra felicidad personal, objetivo de la invención ética) y una dinámica operativa de la voluntad (con un importante papel de la fraternidad y la apertura al otro y la Humanidad), lo que da como resultado una teoría que apuesta por el valor intrínseco del ser humano y por la esperanza en él, así como por la conquista de un orbe ético dominado por el techo de la dignidad.

Un inclasificable Rubert de Ventós y su propuesta de tinte postmoderno que reclama como ingredientes de la actitud filosófica un conocimiento débil y un convencimiento débil y que aboga en sus reflexiones éticas por una ética de mínimos, un minimalismo en cuanto a los principios.

Esperanza Guisán, cuya propuesta ética pasa por una teoría de la justicia que incluye la felicidad y cuyos objetos son una razón empíricamente condicionada, como punto de partida, un mínimo básico natural en ética, una recuperación del sentimiento de simpatía como fundamento personal y una composición del bienestar a base de igualdad, individualidad y libertad. A ello se unirá la reivindicación de una perspectiva feminista de la ética y una democracia moral que tiene en la lucha por la felicidad global la condición de posibilidad de la felicidad propia, en pos de esa empatía o simpatía universal.

José Rubio Carracedo con su constructivismo ético y su apuesta por la educación cívico-democrática, como auténtico tema de nuestro tiempo, desde un diseño republicano de democracia que apela a un universalismo moderado, a un cosmopolitismo abierto a las diferencias.

Norbert Bilbeny con su cognitivismo ético y su ética intercultural, propone una moral mínima común que favorezca el cosmopolitismo abierto y cooperativo que necesita el mundo de hoy.

José Montoya y su reivindicación de una ética narrativa, con ingredientes neoaristotélicos y utilitaristas, junto con su defensa de un liberalismo a pie de calle o a ras de suelo, frente al liberalismo de altos vuelos, que permita una vida social individualista, igualitaria y valorativamente neutral con relación a valores últimos.

Vicente Ramos Centeno ("Javier Muguerza: ética, razón, utopía, disenso") nos acerca a la figura central de Javier Muguerza mostrando cómo a partir de su interés inicial por la filosofía analítica y de su distanciamiento crítico posterior,

realizará su propia propuesta filosófica que es analizada a través de cuatro conceptos fundamentales: ética, razón, utopía y disenso (contra los abusos del contractualismo), abogando por un individualismo ético, como escudo de la dignidad humana frente a la injusticia que pueda provenir de las mayorías. Piezas fundamentales de su posición serán el imperativo de la disidencia, el énfasis puesto en el concepto de condición humana frente al de naturaleza humana y el supuesto de la libertad de los sujetos morales, que considera el corazón metafísico de la ética.

Marta Nogueroles ("La ética del héroe de Fernando Savater") nos acerca a Fernando Savater y al surgimiento de su propuesta de una ética trágica, como alternativa a la tradicional, ligada al mito, como método filosófico narrativo, y que tiene su pieza principal en la imaginación (querer hacer), cuyo modelo es el héroe, definido por un carácter autofundante, modélico y ejemplar, y por una postura de rechazo del papel fiscalizador de la conciencia; todo ello acompañado por el talante jubiloso de su empeño y de la voluntad de valor como origen del deber moral. A continuación, presenta su propuesta acerca de los fundamentos de la Ética que encuentra en la acción, la voluntad y el reconocimiento del otro, para finalmente ofrecer su extrapolación, límites y derivaciones políticas, con una llamada a la obligación de *profundizar inacabablemente la democracia*, frente al mal uso y sobre todo a las democracias actualmente imperantes, como forma de ser autónomo.

Desde una perspectiva más colectiva o "institucional", sin por ello dejar de lado las aportaciones personales, Javier Sánchez Pachón ("La Escuela de Valencia: Ética y Hermenéutica") sintetiza los presupuestos filosóficos, líneas de actuación y el marco metodológico en el que trabaja la ética aplicada en uno de los grupos más consolidados y activos del panorama ético español de los últimos 25 años, la llamada "Escuela de Valencia", que "partiendo de los planteamientos de la ética discursiva ofrece una perspectiva de la filosofía práctica que cuenta con una fundamentación ampliada desde la razón cordial, un método como el de la hermenéutica crítica y una ética aplicada a los diversos ámbitos de la vida" (p. 104-105). Con esta filosofía de fondo se presenta también la propuesta particular de algunos de sus miembros más importantes en los que se aprecia que en esta "escuela" la razón se dice de muchas maneras: Razón que es cordial en Adela Cortina, impura en Jesús Conill, empresarial en García Marzá y orientadora en Juan Carlos Siurana.

Una perspectiva más temática adopta Marta Postigo Asensio ("Ética y feminismo en España: 1960-2010") al abordar el desarrollo de la ética feminista en España (1960-2010), poniendo énfasis en tres líneas predominantes y señalando las principales aportaciones en cada una de ellas: la crítica de la razón patriarcal y la Ilustración, en la que se analizan las aportaciones de Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Alicia Puleo; las cuestiones de la ética aplicada, como bioética y ecofeminismo, en la que destaca las aportaciones de Teresa López de la Vieja, María José Guerra Palmero y Alicia Puleo; y la controversia entre feminismo y multiculturalismo, género y justicia social, donde se presentan las aportaciones de María José Guerra Palmero, María José Agra y Teresa López de la Vieja.

El dossier se completa con la perspectiva disciplinar, en un trabajo de Carmen Velayos ("La ecoética en España")

sobre el surgimiento y afianzamiento de la Ecoética como disciplina en España, a partir de los años 80, señalando pioneros y representantes académicos principales, así como sus aportaciones y perspectivas. Destaca, en primer lugar, el papel pionero desempeñado por la Universidad de Salamanca con las aportaciones de José María García Gómez Heras y Nicolás Martín Sosa (+2001), y en cuya línea se sitúa también la propia Carmen Velayos. En segundo lugar presta atención a la formación del Ecosocialismo que tiene en Manuel Sacristán su pionero y en Jorge Riechmann su principal representante. En tercer lugar la Ecoética feminista, entre cuyas cultivadoras destaca las aportaciones de María José Guerra Palmero y Alicia Puleo. A continuación se presentan las aportaciones y líneas de trabajo académico de Carmen Ferrete (Universidad de Castellón) desde la perspectiva de la ética discursiva, Joaquín Valdivielso (Universidad de las Islas Baleares) y Francisco Garrido Peña (Universidad de Jaén). Finalmente, se recogen en este trabajo las aportaciones y argumentos ecoéticos de una docena de pensadores pertenecientes a otras disciplinas.

En conjunto, estamos ante un significativo trabajo científico de síntesis, rigurosamente académico, llevado a cabo por académicos filósofos españoles de una generación sobre filósofos académicos españoles de otra generación, que hoy, como ayer, como siempre han sondeado el pulso de los problemas de su tiempo, de su hoy, se han hecho cargo de ellos, y que aspiran a que sus reflexiones, construcciones y aportaciones, partiendo de su circunstancia vital, reviertan de nuevo de "las laboriosas musas académicas" al "teatro del cotidiano vivir", en un campo como el de la ética que desde la perspectiva de un historiador de la Filosofía española se puede decir, sin exageración, que a lo largo del tiempo ha constituido nuestra auténtica "Filosofía primera". Por otro lado esta obra es esperanzadora por dos motivos: uno porque los distintos trabajos ponen de manifiesto que, aparte de leer a pensadores que provienen de otros ámbitos culturales, nos leemos, que tenemos en cuenta a pensadores del ámbito hispánico (cosa en la que creo la generación cuyo pensamiento se analiza, presenta tal vez un pequeño déficit, aunque no en todos los autores, ciertamente); el otro porque, como muy bien dice José María García Gómez-Heras en la introducción, tanto en lo que respecta a nombres como a instituciones científicas de producción y difusión ética en España, la nómina real supera ampliamente a la muestra de estudios recogidos en este dossier, lo que es un síntoma más de la buena salud de que goza esta parcela de la reflexión filosófica española. Por ello, cierra la introducción con lo que considero de máximo interés, a saber: el reto o deseo de completar y complementar el presente dossier con otras tradiciones, generaciones o líneas de pensamiento ético español actual, en sí y en su relación tanto con el ámbito occidental como iberoamericano.

Roberto Albares

García Gómez-Heras, José María y Martín Gómez, María (Coords.), *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Astorga, CSED, 2015, 437 pp.

La Hermenéutica trata de la comprensión del sentido de un texto o textura cultural mediante la interpretación de su

contexto lingüístico. Tras los pasos de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, H. G. Gadamer refunde y refunda la Filosofía hermenéutica contemporánea en su magna obra "Verdad y método", publicada en 1960. Su expansión crítica se realiza fundamentalmente en Alemania a través de Apel y Habermas, en Francia de P. Ricoeur, en Italia de G. Vattimo, en Estados Unidos de R. Rorty, en Canadá de J. Grondin, en España de E. Lledó y Ortiz-Osés, y en Latinoamérica de M. Beuchot, entre otros muchos. Buena cuenta de semejante expansión es el internacional "Diccionario de Hermenéutica", publicado por la Universidad de Deusto en Bilbao.

En la presente obra magnánima, "Comprender e interpretar", el profesor salmantino José Mª Gª Gómez-Heras, ayudado por la profesora María Martín Gómez, presentan la recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010). Se trata de una obra concienzuda y comprehensiva de la aportación hispánica a la Hermenéutica contemporánea. El propio Gómez-Heras abre la cuestión hermenéutica con una inteligente reflexión sobre los conceptos de intelección, explicación y aplicación interpretativas. A continuación P. Gª Castillo presenta al protohermeneuta E. Lledó, M. Agís a P. Ricoeur en Santiago, M. Berciano a Heidegger en Oviedo, y Luis Garagalza a Ortiz-Osés en el País Vasco.

Lourdes Flamarique presenta a Schleiermacher en Navarra, J. Gracia a Apel en Valencia, L. E. de Santiago a Gadamer y Nietzsche en Málaga, mientras que F. Romo ofrece la hermenéutica literaria y J. A. Gómez García la hermenéutica jurídica. Por su parte, J. A. Rz. Tous hace el elenco hermenéutico en Cataluña, J. Coca y J. Valero en Valladolid, Juana Martínez en Murcia, E. Ruiz en Granada, M. Barrios y M. Planelles en Sevilla, Gómez Heras y María Martín en Madrid y Salamanca, M. Ripoll y A. Sierra en Baleares y Canarias. Cierra el volumen un apéndice de T. Oñate sobre el ámbito hispanoamericano, y de Ortiz-Osés sobre el ámbito hispánico.

Pienso que Heidegger es el auténtico fundador de la filosofía hermenéutica al replantear radicalmente el sentido del ser: el cual dice apertura existencial de carácter temporal. Planteado así el sentido del ser, quedaba plantear el ser del sentido: el cual dice apertura simbólica de carácter espacial. A tal fin la hermenéutica simbólica que propugnamos torsiona el lenguaje en lenguaje simbólico (puede consultarse al respecto la Tesis Doctoral de Félix Gerenabarrena, "El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica", Universidad del País Vasco, 2015). En esta torsión el lenguaje simbólico evitaría el literalismo de la interpretación que conduce al fundamentalismo, ofreciendo un horizonte abierto y un diálogo ecuménico de signo universal/unidiversal entre los diferentes lenguajes, interpretaciones, idearios y posiciones. De esta forma se reivindica el diálogo radical y la mediación democrática entre los contrarios: el mundo y el universo, oriente y occidente, norte y sur, pobres y ricos, nacionalismo y antinacionalismo, derechona e izquierdona.

Como puede comprobarse, la labor hermenéutica resulta re-mediadora y más actual que nunca. Frente al encontronazo de civilizaciones y culturas, la Hermenéutica defiende un encuentro basado en el relacionismo interhumano. La Hermenéutica traduce la triple herencia ilustrada —libertad, igualdad, fraternidad— como apertura, implicación y comunicación. Para ello la Hermenéutica aporta no una razón pura, purista o puritana, sino

la inteligencia afectiva, asumiendo una Intramodernidad o modernidad ad intra (interior), fundada en una axiología del sentido encarnado o humano, y no inhumano (sea infrahumano o suprahumano). Con ello la Hermenéutica se define como un Humanismo sin frentes, fronteras o enfrentamientos, cuya pauta es el lenguaje intersubjetivo o dialógico.

Es verdad que los contrarios o contrincantes son como las paralelas que se desplazan y aplazan hasta el infinito. Pero se trataría de lograr encuentros finitos y contingentes, relacionales y coimplicativos, entre esos opuestos para su composición diacrítica. El Humanismo hermenéutico aporta un interlenguaje o lenguaje intercultural, con el fin de que la discordia logre cierta concordia siquiera simbólica.

Andrés Ortiz-Osés

Garrido Ardila, Juan Antonio (Coord.), *El Unamuno eterno*, Barcelona, Anthropos, 2015, 560 pp.

El texto coordinado por Juan Antonio Garrido Ardila es un merecido homenaje al polifacético y controvertido autor vasco que, como agitador de conciencias, incurrió en cada uno de los aspectos de la vida pública de la España de principios del siglo XX. En cada uno de los artículos, los autores subrayan elementos importantes en la obra unamuniana, tanto explícitos como implícitos, que bien merece la pena atender, ya que nos aproximan a un análisis circular del contexto desde donde Unamuno escribió y el cual nos permite hacer parangones con nuestra actualidad política, social y cultural.

Luis García Jambrina nos introduce en la vida y obra del autor vasco, donde destaca sus estudios, sus primeros escritos, los aspectos de su vida personal que fueron la base de sus obras posteriores, sus cargos públicos y su posición política frente a los problemas de la España de finales del siglo XIX y de los primeros años del XX. También se precisa la importancia que el bilbaíno otorgó a la palabra escrita como única forma posible de auténtica inmortalidad.

Jane Neville, en "La teoría de la novela en Unamuno", presenta una mirada sobre las principales características de estilo que el bilbaíno adoptó para la construcción de sus novelas y que fueron una base innegable de la novela modernista española. Entre éstas destacan: la preeminencia de la interioridad personal, el empleo del flujo de conciencia y el rescate del universo onírico. De igual manera, un elemento primordial, y que en definitiva lo apartó del naturalismo precedente, fue la reiterada vinculación entre realidad y ficción, en tanto que las circunstancias de sus personajes mostraban signos de objetividad material en un aquí y ahora, sin apartarse de los elementos meramente ficticios.

En "Miguel de Unamuno o la interiorización de la novela", García Jambrina propone realizar una lectura integral de las novelas unamunianas, en donde se consideren los tres aspectos más representativos de las mismas: la tendencia de la indagación o de conocimiento, la autoficción y la metaficción. El autor encuentra que el elemento vinculante de estos tres aspectos es la interiorización de la novela, la cual se manifiesta a través de un "yo" desfigurado, al modo de un cristal empañado en donde no se sabe, a ciencia cierta, cuál de sus caras es la verdadera.

J. A. G. Ardila nos precisa en "La génesis de la novela unamuniana: la parodia

de Galdós y de la novela realista", que la intención de los autores finiseculares era, principalmente, criticar la tradición de la novela realista, que se apoyaba en la filosofía positivista de corte cientificista. Para Unamuno, los personajes de las novelas realistas eran meramente crepusculares, en el sentido en que no mostraban una realidad íntima, sino que sólo se dejaban llevar por las circunstancias.

En "*Del sentimiento trágico de la vida* a *Niebla*: Algunas líneas de relación e interpretación simbólica", Sergio Arlandis sostiene que *Niebla* es la obra que hace más patente el afán unamuniano de salvación personal frente al no-ser, al tiempo que condensa las ideas principales de *Del sentimiento trágico de la vida*. En ambos textos, el autor vasco sugiere que el amor (en tanto voluntad unitiva) y el dolor (en tanto despertar de la conciencia y, por ende, de la propia limitación) marcan el camino hacia Dios.

Donald L. Shaw, en "Los dramas de Unamuno", nos ofrece un análisis de la dramaturgia unamuniana haciendo notar la influencia que tuvo el vasco de grandes figuras teatrales como: Strindberg, Ibsen, Shaw y Hauptmann. El autor sostiene que las obras dramáticas de Unamuno pueden ser consideradas psicodramas con notables referencias a la espiritualidad española.

Julia Biggane, en su artículo: "La agonía de Don Juan: exilio, política y género en *El hermano Juan*", sostiene que hay una estrecha relación entre esta pieza dramática y los ensayos espirituales más importantes del bilbaíno, debido al carácter profundo que el protagonista expresa y que, a su vez, lo distancia de la figura mítica de Don Juan. Finalmente, la tesis de la autora apunta a una androginia que tiende a un nuevo modelo social, donde la masculinidad se reviste de cualidades femeninas para atenuar la agresividad innata.

Continúa Garrido Ardila en "La *moral heroica* de Ibsen en el teatro de Unamuno", con un análisis de los autores más destacados que centran su atención en las piezas dramáticas unamunianas con el objetivo de demostrar que el bilbaíno buscaba renovar el teatro de su época, estimando lo que él mismo llamó la moral heroica de la dramaturgia ibseniana. A Unamuno le interesaba subrayar la importancia de la fuerza del destino para denotar la intensidad trágica en los personajes, con lo cual recuperaba elementos del teatro clásico al modo ibseniano.

José Paulino Ayuso en "La poesía de Miguel de Unamuno: El nombrar la entraña del existir", resalta la perspectiva que otros autores tienen en torno a la poesía unamuniana y sostiene que la imperfección de su poética es completamente intencional, dada la tendencia del vasco por mostrar la fluctuación inherente a la existencia humana. Asimismo, el autor asegura que la poesía de Unamuno no contiene tanta redundancia explicativa.

Luis Álvarez Castro, en "Yo, individuo, poeta, profeta y mito: Los sujetos líricos de *Romancero del destierro*", hace una revaluación de la poesía unamuniana frente a la crítica que ha enjuiciado este aspecto de la obra del vasco. La tesis central del artículo es que sin individualismo no puede haber poesía, pues ésta revela el alma del sujeto creador. De aquí que el sujeto lírico también se manifiesta como profeta, en tanto que en varios versos del *Romancero* exterioriza el más profundo deseo de querer salvar a la España de su tiempo.

En "La existencia y la palabra", Pedro Cerezo Galán estudia que la crisis espiritual de Unamuno le llevo también a expe-

rimentar una crisis de la palabra, en tanto que notaba una tendencia al objetivismo lingüístico que oprimía la existencia, tanto como el positivismo y el racionalismo.

Katerine Helene Andersen en "Miguel de Unamuno: una filosofía novelada" tiene la intención de analizar la estructura del pensamiento unamuniano para argumentar que su obra literaria es inseparable de su filosofía. El bilbaíno sostiene que el hombre es la síntesis siempre tensa entre razón y sentimiento, y esta batalla entre opuestos es lo que genera un vaivén continuo y dinámico.

En "La antigüedad clásica en *Del sentimiento trágico de la vida*", Nelson Orringer se propone demostrar que Unamuno siempre mantuvo en su propuesta teórica el germen del pensamiento grecolatino clásico, para ello acude a analizar varias ideas como: la inmortalidad del alma, el problema de la Verdad, la tesis de la apocatástasis, la lucha de contrarios, entre otras.

Assunta Claudia Scotto di Carlo enfatiza en "Unamuno, la autobiografía y el estilo" que, a pesar de que las inquietudes personales del autor vasco están presentes en toda su obra, no hay una autobiografía extensa, salvo los *Recuerdos de niñez y mocedad*. Sin embargo, en sus cartas sostiene que su biografía son, básicamente, sus obras, de manera que pretende establecer un vínculo indisoluble entre ambos aspectos.

Gemma Gordo Piñar en "Unamuno y la América española" se centra en el análisis de las obras y los epistolarios en los que el bilbaíno hace explícito su interés por las cuestiones de la llamada "América española", el cual, al parecer, comienza con la estancia que su padre tuvo en México. Posteriormente, Gordo enfatiza el interés que Unamuno tuvo en figuras emblemáticas de la literatura hispanoamericana, como el caso de José Martí, José Carlos Mariátegui, Amado Nervo, José Enrique Rodó, entre otros, destacando el valor de sus obras y la necesidad de estrechar lazos entre España y América.

En "*Intelectual*: historia de una palabra y un concepto clave en la obra de Miguel de Unamuno", Stephen G. H. Roberts denota la ambivalencia y los altibajos que el término *intelectual* tuvo para el autor vasco. Finalmente, Unamuno consideró que un intelectual se caracteriza, principalmente, por expresar y defender los valores de su pueblo y, en ese sentido, tiene un papel crucial que va más allá del decorado engreído.

José María Balcells, en "Miguel de Unamuno y *La ben plantada* de d´Ors: Paradojas de una recepción", analiza la relación que el bilbaíno tuvo con esta obra paradigmática del Novecentismo catalán. Entre las observaciones que Unamuno hizo de la obra, resalta la cuestión religiosa, en tanto germen pasional e irracional de los pueblos, que parece que D´Ors soslayó. Y, quizá, el asunto que más llamó la atención del vasco fue la realidad que encarnaba Teresa, la protagonista de la obra, que en su figura confluía el carácter catalán, español e hispanoamericano y todo parte de una realidad que se ensancha.

El texto concluye con el artículo del coordinador, "Unamuno político: del socialismo al liberalismo conservador", donde se expone la trayectoria del pensamiento político del bilbaíno, que en diversas etapas fue muy disonante, a tal grado que provocó controversias entre el gremio intelectual de su época. Ardila detiene su atención en las obras, las cartas y artículos periodísticos en donde Unamuno expone abiertamente su posición, que bien oscilaba constantemente dependiendo del momento y las circunstancias.

Al final, en la Segunda República y en la Guerra civil, el bilbaíno se muestra como un defensor de la ideología liberal conservadora, en pos de los principios de libertades individuales.

Enrique Rodríguez Martín del Campo

González Calleja, Eduardo; Cobo Romero, Francisco; Martínez Rus, Ana y Sánchez Pérez, Francisco, *La Segunda República Española*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, pp. 1373.

Entre la amplia, heterogénea y combativa historiografía sobre la Segunda República española, esta obra se presenta como culmen de una larga labor iniciada por Julio Aróstegui —a quién el volumen está dedicado en reconocimiento postrero a su labor en la reivindicación de la ciencia histórica y la memoria colectiva— y que encuentra en estos cuatro profesores a sus discípulos más dotados. Desde el inicio los autores se comprometen con la ecuanimidad del análisis, "sin tergiversaciones ni ocultamientos", con la pretensión expresa de no caer en el recurso frecuente a la denigración, vindicación o reivindicación de la Segunda República española, y con la exigencia de realizar una evaluación y una comprensión exhaustiva del "conjunto de los aciertos y errores de su proyecto reformista", consiguiendo una obra sólida con todos los ingredientes para convertirse en el referente del análisis histórico de este período.

Con el fin de *leer* la Segunda República española desde la perspectiva de la democracia actual, los autores afrontan su identidad desde el prólogo bajo el rótulo de "La segunda república, el doloroso aprendizaje de la democracia", presentando y delimitando cuatro disyuntivas historiográficas axiales: la contraposición de dos visiones antagónicas del proyecto republicano —la del proceso de modernización, hechura de los intelectuales pertenecientes a la llamada generación del 14, frente a la del último disfraz de la Restauración como cénit de la demagogia propia de la crisis del parlamentarismo liberal—, la de su naturaleza democrática —para lo cual recurren al armazón del análisis filosófico contemporáneo, contextual y ajeno al reproche neoconservador de rupturista, excluyente y voluntarista que "silencia la condición de los regímenes dictatoriales que la precedieron y sucedieron", desde donde derivan su carácter auténticamente democrático, "una democracia repleta de imperfecciones en su accidentada construcción, pero una democracia vida y real, al fin y al cabo"—, la de su catalogación de reformismo o revolución —visiones contrapuestas derivadas de dar prioridad a las reformas, con escasa eficacia y que exacerbaron algunos problemas, frente a la prioridad de la institucionalización del régimen, por más que ello dependiera de las reformas— y la de su concepción como fracaso o frustración —disyuntiva entre el paradigma del proyecto inacabado y la narrativa o el síndrome del fracaso, ante la que los autores se decantan por la primera, relativizada bajo el prisma de su corta duración que la convierten en una República apresurada pero democrática, que no inventa las fuerzas que la destrozan y que deja un rico legado de valores políticos y sociales, auténtico el ideal contrafáctico para la Monarquía democrática actual—.

Sentadas las bases teóricas, la obra se desarrolla en siete grandes núcleos, el último como epílogo, desarrollados de

forma acompasada por sus cuatro autores según su ámbito de especialización, aunque sin compartimentos estancos, con una exposición precisa y amena, y desde un completo estado de la cuestión —sintetizado a través de su extensa bibliografía citada (pp. 1257-1339)—. Así, en el primer capítulo, "Un proyecto de democracia: el periodo constituyente", la obra explica las claves acerca de quiénes y cómo trajeron la República, haciendo un detallado análisis de la génesis del cambio político y cultural producido en 1930, donde el protagonismo tanto de la movilización colectiva como de intelectuales como José Ortega y Gasset, Eduardo Ortega y Gasset, Rodrigo Soriano, Vicente Blasco Ibáñez o Miguel de Unamuno, entre otros, fue decisivo para el desmoronamiento sin lucha de la Monarquía un año más tarde. Con un nuevo sistema de partidos y una nueva normativa electoral las elecciones a Cortes constituyentes y el posterior debate parlamentario, daría como resultado a finales de 1931 una nueva Constitución y el inicio de la implementación de las reformas.

Éstas serán el objeto del segundo capítulo, "El decurso de las grandes reformas": el reformismo y el contrarreformismo correspondiente al segundo bienio, del ejército, la reforma agraria, la decidida apuesta por la educación y la cultura de las masas para la construcción de la nación cívica, la exhaustiva defensa de la libertad de conciencia que supuso la oposición frontal de la jerarquía eclesiástica española, tanto a la República como a su Constitución y todo su desarrollo legislativo posterior, exacerbado además por los incidentes de anticlericalismo violento. Al clero no tardaría en unirse la derecha católica y agrarista que haría propio su defensa del autoerigido "derecho de rebelión". A juicio de los autores: "La erección del conflicto fratricida en 'Cruzada' no sirvió sólo para justificar la opción de la Iglesia por el bando rebelde, sino también para legitimar la causa de la contrarrevolución e internacionalizar el conflicto […]. La movilización religiosa multitudinaria que se produjo en la zona rebelde […] tuvo como contrapartida otra no menos intensiva movilización anticlerical en la zona gubernamental, donde la persecución se cobró la vida de 6.832 religiosos. Ambos procesos se conjugaron para dar a la Guerra Civil un carácter de guerra religiosa que no tuvo en su planificación inicial".

En el tercer capítulo, "Los actores de la vida política", sin perder nunca de vista el panorama político en su contexto europeo, los autores analizan las continuidades, rupturas y factores generacionales de los dirigentes republicanos, abordando igualmente el amplio espectro parlamentario y extraparlamentario: la distinta naturaleza ideológica de las izquierdas —desde las obreras, libertarios y marxistas, hasta las burguesas—, el centro liberal como mosaico republicano, el partido radical, los liberales conservadores, los monárquicos, los nacionalismos o la derecha antiliberal, desde los "agrarios", hasta los autoritarios o los fascistas. A partir del contexto de recepción de crisis económica internacional en la España de los años treinta, el prolijo cuarto capítulo, "Reformismo, contrarreformismo y movilización colectiva: la conflictividad social, laboral y política", se desarrolla teniendo como base los dos anteriores. De forma particular, la fragmentación política de la sociedad campesina, menos que en el resto de sectores productivos, junto con la movilización rural protagonizada por anarquistas y socialistas, supuso el vaciamiento de su centro liberal-burgués y condujo tanto a

la reacción patronal del segundo bienio para reconstruir el orden agrario tradicional —de forma leal a la República—, como a iniciativas golpistas de la burguesía agraria y paramilitar.

El capítulo quinto, "Sociedad y Cultura en el quinquenio republicano", realiza un análisis de la vida cotidiana y de la cultura, tanto de la élite como de las masas, de los años treinta partiendo de los datos demográficos de la sociedad española del período. Sucesivamente se realiza una interesante reflexión histórica sobre los usos horarios —similares a los europeos—, el nivel de los salarios, el decisivo papel de medios de comunicación como la prensa o la radio —ya fuera para informar o ya fuera para entretener—, los modelos de mujer, las fiestas populares y la politización de las procesiones religiosas o los carnavales. La reforma universitaria, hizo que la Federación Universitaria Escolar ganase un protagonismo especial y en el aumento del compromiso ideológico estudiantil. Por otra parte, no es casual que la etapa republicana coincida "con uno de los momentos de mayor esplendor intelectual y científico del país, la llamada Edad de Plata de la cultura y la ciencia española, aunque realmente merecería la distinción de oro". En efecto, junto a las diversas grandes generaciones de pensadores, poetas, dramaturgos, novelistas y creadores de diverso género —cineastas, arquitectos, artistas plásticos, etc.—, como los de la generación del 98, del 14 o del 27, se unen eminentes científicos que permiten un desarrollo de primer orden mundial, y por vez primera en España, de las ciencias naturales, entre los que destacaron Santiago Ramón y Cajal, Gregorio Marañón o Severo Ochoa. También el deporte tuvo una eclosión en los años republicanos, tanto como práctica, como espectáculo, consolidándose distintas asociaciones deportivas y, especialmente, aquellos que competían en el Campeonato Nacional de Liga de Fútbol. Igual ocurrió con los toros que competían con el fútbol por ser el gran espectáculo popular del país. Desde otro ámbito, el mundo editorial y la extensión del gusto por la lectura vino de la mano de las bibliotecas públicas y la política educativa y cultural desarrollada, unido al régimen de libertades y el sistema democrático de la Segunda República. Entre las temáticas que tuvieron un auge especial se encontraba el libro político, debido a la preocupación de la sociedad por las cuestiones públicas, o las publicaciones médicas o sexuales frente a la novela galante y rosa. Del mismo modo, se hicieron populares las Ferias del Libro y los camiones-librería de la Agrupación de Editores de España; ambos contribuyeron a la socialización de lectura como nunca antes se había conseguido.

El capítulo sexto, "La primavera de 1936", está dedicado al análisis del desenlace que conduciría al levantamiento militar, su fracaso general y el inicio de la Guerra Civil, con especial detenimiento en la naturaleza política del Frente Popular, sus retos y sus gobiernos y los desvelamientos del mito del caos y la violencia irrefrenable, junto con el mito de la ineluctabilidad del golpe de estado de julio

¿Qué ocurrió con la Segunda República española tras el golpe de julio de 1936? A responder a esta cuestión está destinado el epílogo con el que se cierra la obra, respuesta que parte de un riguroso seguimiento del proyecto democrático y reformista de la Segunda República después de la sublevación militar, durante la Guerra Civil y tras su

derrota militar donde el exilio supondrá progresivamente el paso desde la legitimidad proscrita hasta convertirse en causa perdida. Finalmente, afirman los autores, "la necesidad de buscar una legitimación para la Monarquía al margen de la historia más o menos reciente llevó al olvido de la experiencia democrática republicana o incluso a su condena por su asociación con la Guerra Civil. […] Durante el proceso de la transición y a lo largo de los años ochenta, la experiencia republicana estuvo muy presente… pero para que no se repitiese. Sirvió de contramodelo en toda su extensión, es decir, de cómo no debían hacerse las cosas. [..] De esta 'quema' antilegitimista sólo se salvaron los gobiernos en el exilio de Leizaola y Tarradellas, porque sus reivindicaciones nacionalistas se habían realizado en un marco accidentalista, y las fuerzas reformistas procedentes del *tardofranquismo* necesitaban de esa fuente de autenticación". ¿Qué queda hoy, entonces, de la Segunda República en la memoria colectiva de los españoles? Más allá de la necesaria referencia a "las memorias", además de otras sustantivas apreciaciones, los autores responden con encomiable honestidad: "La democracia no es una opción científica, sino moral, e incluso podría argumentarse que racional desde un punto de vista kantiano. Por eso abundamos los historiadores antifranquistas, y difícilmente se no puede pedir que equiparemos moralmente a la República con la Dictadura de Franco. No se puede ser neutral, pero no por eso dejamos de aspirar a ser serios y rigurosos ni nos dedicamos por ello a la propaganda política".

Tan sólo resta una duda después de la lectura de esta magnífica obra: ¿cuándo conseguiremos la madurez y brillantez mostrada en esta obra, resultado del análisis histórico sin fatalismos ni masoquismos, para abordar una lectura semejante de la llamada "transición a la democracia" en España?

Miguel Ángel López Muñoz

Grassi, Ernesto, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Barcelona, Anthropos, 2015, 320 pp.; y *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Barcelona, Anthropos, 2015, 176 pp.

Recientemente se han impreso dos nuevas traducciones de la extensa obra de Ernesto Grassi, que la Editorial Anthropos viene publicando desde que en 1993 se editara *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (primera de las obras del filósofo milanés aparecida en la colección *Autores, Textos y Temas. Humanismo* de la editorial catalana). Se convierten en el séptimo y el octavo libro de Grassi aparecidos en castellano (antes de que Anthropos comenzara con esta labor de recuperación del pensamiento grassiano sólo una o dos obras de este filósofo habían sido traducidas a nuestro idioma), mostrando así el interés que las tesis de este heterodoxo discípulo de Heidegger continúan suscitando en la filosofía actual, concretamente en torno a la retórica, objeto de estudio de estas dos últimas traducciones.

El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica es una obra original alemana que Grassi publicó en 1970 bajo el título *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, y que nueve años más tarde reedita (sin modificaciones) en su colección *Humanistische Bibliothek* (vol. 33). Un año antes de esta reedición ale-

mana había sido traducida al portugués y en 1989 al italiano. Por tanto, consideramos que la presente traducción castellana, realizada nuevamente por Jorge Navarro Pérez, viene a ofrecer a los lectores de habla hispana la oportunidad de seguir ahondando en el sugestivo pensamiento del filósofo milanés.

La tesis fundamental de este libro señala la actual necesidad de rehabilitación de la retórica ante el rechazo que históricamente las disciplinas humanísticas han venido padeciendo. Por todos es sabido que cuando Descartes reconstruye el edificio de la filosofía a partir de una primera verdad incuestionable, desde la que deducir la realidad, todo saber retórico (apoyado en la imagen) es marginado en nombre de la ciencia. De modo que la inauguración de la Modernidad supuso también la apertura de una brecha entre el pensamiento racional o científico y el pensamiento patético o retórico. La consecuencia más palpable de esta actitud racionalista se halla en la exclusión, por gran parte de la filosofía occidental, del problema de la imagen, que queda desligado de todo análisis filosófico. En este sentido, nos hemos habituado a encontrar el discurso retórico y metafórico fuera de los márgenes de la filosofía, trayendo consigo el *olvido* de los textos humanistas del Renacimiento (que Grassi rescata en sus obras), en los que el pensamiento imaginativo, inventivo y, en definitiva, retórico es una herramienta al servicio del quehacer filosófico. Quien haya leído a un Valla, a un Poliziano o a un Juan Luis Vives sabrá que sus páginas están cargadas de un lenguaje *mostrativo* que, frente al lenguaje *demostrativo* de la filosofía racionalista, trata de señalar el carácter metamórfico de la realidad. Sin embargo, ese carácter *equívoco* supone una prueba suficiente para el Tribunal de la Razón que hace sentar a la metáfora en el banquillo de los acusados, denunciando así su falta de cientificidad. Esta situación de inferioridad con respecto al lenguaje lógico y racional es el que habría motivado la ausencia de éstos y otros humanistas en los manuales de Historia de la Filosofía.

Situados en esta problemática, la obra de Grassi en general, y muy especialmente *El poder de la imagen* (como también en *Retórica como filosofía*), trata de reflexionar en torno al carácter filosófico de la retórica y, más concretamente, se pregunta si la metáfora es o no un medio puramente literario o más bien un discurso necesario para hablar de lo originario. Cada una de las tres partes que componen esta obra (más una nota en recuerdo de W. Szilasi y un prólogo del autor, seguido de la interesante introducción de Emilio Hidalgo-Serna, discípulo y albacea testamentario de Ernesto Grassi, y gran conocedor del pensamiento grassiano), reflejan, por un lado, la crítica heideggeriana a la tradición metafísica racionalista; y, por otro, la original rehabilitación (por parte de su discípulo) de aquella otra tradición occidental, la humanista, que sí que habría pensado la diferencia ontológica. Desde este punto de vista, como recordarán los lectores de Grassi, este filósofo intenta establecer la preeminencia de la palabra (al igual que su maestro), y no de cualquier palabra, sino de la palabra originaria, esto es, la palabra poética. Tratando al mismo tiempo de discutir el supuesto antihumanismo heideggeriano con ejemplos de humanistas renacentistas, como hace en la Tercera Parte de esta obra (titulada *El ingenio. La tradición humanista*), que habrían partido del problema de la palabra y no

del ente, como injustamente —a juicio de Grassi— les había acusado el autor de la *Carta sobre el Humanismo*.

En definitiva, durante las casi trescientas páginas que ocupan *El poder de la imagen*, Grassi defiende y argumenta el valor filosófico-hermenéutico del lenguaje *imaginativo* (basado en imágenes) propio de la retórica, mostrando a su vez el rechazo cartesiano de las disciplinas humanistas (junto con la crítica de Vico a la filosofía de Descartes) —como podemos leer en el capítulo final—, así como innumerables ejemplos del pensamiento humanista como fuente de conocimiento científico.

Por último, quisiéramos finalizar esta presentación de la obra de Grassi, *El poder de la imagen* (y antes de analizar brevemente la contribución filosófica de la segunda de las obras de Grassi sobre la retórica recientemente traducida), haciendo referencia al valioso índice de nombres y de conceptos que esta colección suele incluir en sus ediciones y que tan útiles resultan para quienes las manejamos.

La aparición de la traducción castellana, por parte de Jorge Navarro y Joaquín Barceló, de la obra *Retórica como filosofía* (junto con *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*) se suma, como vemos, al esfuerzo grassiano por defender el valor filosófico de la retórica, reflejando el actual interés de la editorial Anthropos y de Emilio Hidalgo-Serna (Presidente de la Fundación *Studia Humanitatis*) por mostrar una parte importante de la reflexión filosófica de Ernesto Grassi dedicada al estudio de esta disciplina. No obstante, el tratamiento que este autor le dio a la retórica a lo largo de su dilatada carrera docente e investigadora no se quedó en el mero análisis literario de este *arte de la persuasión*, sino que, para el filósofo ítalo-germano, el verdadero atractivo de la retórica estribaría en su posible relación con la filosofía. Esto es, a Grassi no le interesaba tanto un análisis semiótico de la retórica (objeto más bien de la literatura), sino ante todo una reflexión filosófica que tratara de superar la tradicional escisión entre estas dos disciplinas. De modo que retórica y filosofía pudieran volver a darse la mano, tal y como lo habían hecho en la filosofía clásica. Más allá, por tanto, de la tradicional definición de la retórica como el arte del hablar y escribir bien, Grassi se coloca en aquel espacio de reflexión *entre* la retórica y la filosofía. Es, de este modo, el objeto de investigación fundamental de esta obra que ahora presentamos el de averiguar si persiste aún aquella "y" entre filosofía y retórica. Para ello, nuestro autor recurre (como en otras de sus obras) a la tradición latina con la intención de evidenciar que en el pensamiento antiguo se produjo esa unión entre los dos saberes. De igual manera, y teniendo en cuenta que el Humanismo renacentista es deudor de esta tradición latina, nos muestra en su obra las raíces del pensamiento humanista italiano, que culmina en Giambattista Vico.

Por otro lado, aunque en este mismo sentido, no es casual que *Retórica como filosofía* estuviera dedicada a su discípulo y amigo Donald Phillip Verene, otro incansable estudioso del pensamiento humanista italiano y del autor de la *Scienza Nuova*. Con él compartía Grassi el deseo de *desvelar* (al estilo de la *aletheia*) una tradición filosófica que durante siglos había permanecido oculta y que Grassi denominaría "Humanismo retórico". Para lograrlo, en la presente obra analiza primero aquellas raíces latinas de la tradición humanista italiana de la que hablábamos anteriormente.

En segundo lugar, aborda la primacía del discurso retórico, mostrando la base metafórica de la retórica y de la filosofía como argumento clave para señalar el hermanamiento entre ambas. En tercer lugar, encontramos un interesante estudio acerca de las "premisas históricas y teóricas de la concepción humanista de la retórica", en el que Grassi compara los planteamientos de Descartes y Vico al respecto, explicitando el rechazo cartesiano (y por ende racionalista) de todo saber humanista. A renglón seguido, nos topamos con la esperada respuesta viquiana y su crítica a la filosofía de Descartes, que culminan con un examen por parte de Grassi de la tradicional ruptura entre filosofía tópica y filosofía racional.

En los capítulos cuarto y quinto el autor aborda dos cuestiones que también preocuparon muy especialmente a los humanistas renacentistas, a saber, la sociedad y la religión, respectivamente. Así, en el capítulo cuarto (*La retórica como fundamento de la sociedad*), Grassi analiza los argumentos propios de lo que se ha denominado un "humanismo cívico", en el que la oratoria juega un papel predominante. Por otro lado, *El lenguaje como presupuesto de la religión: ¿un problema de la retórica como filosofía?*, título de la última de las partes de este libro, pretende examinar la relación entre lenguaje y religión, por un lado, y por otro, trata de discutir lo religioso en el ámbito de la retórica. Para llevar a cabo esta interesante tarea —aunque no menos insólita y provocadora (como reconoce el propio Grassi)— comienza definiendo al lenguaje sagrado como un lenguaje indicativo, profético, que no surge de un proceso de deducción (ya que posee un carácter originario), cuyas afirmaciones —metafóricas— se formulan sin mediación alguna, para posteriormente establecer las posibles diferencias con respecto al discurso racional.

Como hemos podido comprobar, Grassi intenta sintetizar en los cinco capítulos que componen *Retórica como filosofía. La tradición humanista* su concepción filosófica de la retórica, que como nos recuerda Emilio Hidalgo-Serna, en su "Nota el lector", "recoge los argumentos de las lecciones que Grassi impartió a finales de los años setenta en tres universidades norteamericanas: la Columbia University, la Yale University y The Pennsylvania State University" (p. VII). Se trata, además, de la primera obra publicada en inglés de este filósofo, aparecida en 1980, y que viene a participar del interés que en aquella época comenzaba a despertar Vico en Estados Unidos.

Por último, y no por ello menos relevante, queremos señalar el valor teórico del prólogo de esta obra, realizado por el profesor Massimo Marassi, versado en el pensamiento de su maestro, y que ha dado a conocer en Italia la obra de Grassi. En este prólogo encontraremos no sólo las claves interpretativas que nos permitirán entender de una manera más profunda esta obra, sino también otras del pensamiento grassiano (anteriores a ésta), en las que un Grassi maduro reflexiona en torno al poder filosófico de la retórica.

En última instancia, podemos comprobar que no sólo *Retórica como filosofía* sino también *El poder de la imagen* nos presentan un perfil de la retórica no entendida únicamente como arte de la persuasión, sino como un saber originario, cargado de imágenes, que tiene el poder de *mostrar* la realidad tal y como es, así como acercarnos al problema filosófico del origen del lenguaje humano.

Jéssica Sánchez Espillaque

Hibbs, Solange & Fillière, Carole (Eds.), *Los discursos de la ciencia y de la literatura en España (1875-1906)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2015, Biblioteca Giambattista Vico nº 39, 463 pp.

Se trata de un volumen colectivo dividido en tres partes, correspondientes a otras tantas perspectivas acerca del objeto del libro: debates entre ciencia y literatura, literatura científica y ciencia "literaturizada". Es decir: 1) sobre los discursos, relatos y textos generados por los propios científicos, que en España tuvieron un gran sesgo ideológico y un fuerte afán polémico, al menos hasta las últimas décadas del siglo XIX; 2) sobre la transmisión y vulgarización de la ciencia, en el sentido amplio de esos términos; 3) sobre los discursos ficticios en torno a la ciencia.

En el primer bloque nos encontramos con seis trabajos que abordan el proceso por el cual esos enfrentamientos ideológicos en torno a la ciencia fueron derivando, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, hacia debates científicos, técnicos y lingüísticos, que si bien no eludían la polémica, contribuyeron a la difusión social de la ciencia en los sectores no profesionales y, al final, a que la ciencia se convirtiera en una parte fundamental en las reflexiones sobre la regeneración y modernización de España.

Los textos son: 1) "Los debates en torno a la ciencia en España (segunda mitad del siglo XIX)", de Yvan Lissorgues (Université de Toulouse Jean Jaurès); 2) "Liberalización de la psicología científica por los institucionistas a unos fines de regeneración de España (1876-principios del siglo XX)", de Camille Lacau-Saint Guily (Universitè Paris Sorbonne); 3) "Clarín, Urbano González Serrano y la psicología fin de siglo: formación y estética de un explorador del continente íntimo", de Carole Fillière (Université de Toulouse Jean Jaurès); 4) "Emilia Pardo Bazán y la polémica en torno al darwinismo", de Marisa Sotelo Vázquez (Universitat de Barcelona); 5) "El relato de la ciencia por Menéndez Pelayo", de Ramón Emilio Mandado Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid, Real Sociedad Menéndez Pelayo); 6) "Representación lingüística de la ciencia y los científicos en la novela de la Restauración decimonónica", de Rafael Rodríguez Marín (UNED, Madrid).

En el segundo bloque se abordan los diferentes medios de transmisión y divulgación de la ciencia (imágenes, ilustraciones, dibujos y demás material gráfico…), aunque con especial atención a los textos (crónicas, artículos, secciones, manuales, almanaques…) elaborados por científicos y profesionales de la difusión, pertenecientes a diversos campos afines, que se encargaron de "traducir" el lenguaje científico para hacerlo accesible a un público amplio y legitimar su labor social de promoción de la ciencia. Así, su proyecto cultural generó un discurso que integraba el lenguaje científico moderno con los necesarios procedimientos pedagógicos y con herramientas gráficas que favorecían ese fin divulgador.

Los trabajos que conforman esta parte son: 1) "Advenimiento de la homeopatía en España: un hablar científico entre predicación y oratoria", de Simone Saillard (Université de Lyon II); 2) "Medicina(s) y médicos en el *Semanario Pintoresco Español* (1836-1857)", de Jean-René Aymes (Universitè de la Sorbonne Nouvelle — Paris III); 3) "Verdades de almanaques: de la evidencia al discurso de la pedagogía en los almanaques españoles (1799-1933)", de Jean-François Botrel

(Université de Rennes II); 4) "Ciencia e imágenes de la ciencia", de Borja Rodríguez Gutiérrez (Universidad de Cantabria); 5) "El laboratorio editorial de la literatura higiénico-sexual: el género intermedio de Amancio Peratoner y Gerardo Blanco (Ensayo de catálogo bibliográfico)", de Pura Fernández (Instituto de la Lengua, Literatura y Antropología, CCHS, CSIC, Madrid); 6) "Medicina, literatura y religión a comienzos del siglo XX. El caso de Agustín Moreno (1886-1967), discípulo de Ramón y Cajal", de José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid); 7) "Prensa española de finales del XIX: discursos sobre la ciencia y la enfermedad", de Natalia Fernández Díaz-Cabal (Universidad Autónoma de Barcelona); 8) "De la instrucción a la educación de los niños en *Lecciones de la historia patria. Libro de lectura destinado a excitar en los niños el patriotismo y el amor a las glorias españolas* de Esteban Oca y Merino", de Marie-Hélène Soubeyroux (Université François Rabelais-Tours); 9) "Literatura científica y vulgarización de las ciencias ante la crisis de la ciencia en la España finisecular: ¿hacia una poética del discurso científico?", de Catherine Sablonnière (Université de Rennes II).

En el tercer bloque, formado por otros nueve trabajos, se ofrece un panorama sobre la "literarización" de la ciencia, esto es, sobre los relatos de la ciencia más significativos de la época y sobre la adaptación progresiva del lenguaje literario a los lenguajes técnicos científicos y al propio proceso de evolución científica marcado por la aparición de nuevos paradigmas. La idea de fondo que late en este bloque es que en ese periodo dominó el objetivo de ir cerrando la brecha existente entre literatura y ciencia. Se trató, por tanto, de un camino de ida y vuelta en el cual el discurso literario se aproximó a la ciencia desde una perspectiva "historicista" o "contextual" para situar a partir de esas claves conceptos fundamentales como "vulgarización", ciencia "popular", ciencia "académica", "profanos", "expertos", etc., pero también desde la ciencia hacia la literatura, por ejemplo a partir del análisis del impacto que la ciencia tuvo en la literatura durante ese tiempo.

Los trabajos incluidos aquí son: 1) "Camille Flammarion (1842-1925) en España: vulgarización científica y poética de la ciencia", de Solange Hibbs (Université de Toulouse Jean Jaurès); 2) "Proyección de la *Fisiognómica* de Lavater en los románticos españoles", de Leonardo Romero Tobar (Universidad de Zaragoza); 3) "Gente de ciencia. La imagen de los médicos en las novelas de Pereda", de Raquel Gutiérrez Sebastián (Universidad de Cantabria); 4) "*El crimen del cura Galeote*, de Benito Pérez Galdós, a la luz de las nuevas teorías criminológicas", de Enrique Rubio Cremades (Universidad de Alicante); 5) "Enfermos, transtornados y dementes en el ciclo de *Torquemada*", de María Ángeles Ayala (Universidad de Alicante); 6) "Ética y ciencia en *La piedra angular* de Emilia Pardo Bazán", de Dolores Thion-Mollà (Université de Pau et des Pays de l'Adour); 7) "El discurso de la ciencia al servicio de la representación de la realidad: *La lucha por la vida* (1904) de Pío Baroja", de Elisabeth Delrue (Université d'Amiens); 8) "Crimen, fenómenos psíquicos y ocultismo en Emilio Carrere: "la espiritualización de la materia de la mano de la magia blanca de la ciencia"", de Belén Jiménez (Université Nice Sophia Antipolis) y José Carlos Loredo (UNED, Madrid); 9) "La ficción al servicio de la ciencia", de Juan Molina Porras (IES Murillo de Sevilla).

En resumen, nos encontramos ante un libro colectivo que incluye trabajos específicos sobre cuestiones y autores concretos. Y, como es lógico, a cada lector le interesarán más unos u otros trabajos, dependiendo de sus propios intereses profesionales o de investigación. Sin embargo, todos esos textos concretos guardan una unidad o relación muy bien estructurada que convierten este volumen en mucho más que una mera adición de trabajos sobre un tema, por otra parte, tan trascendental como es la relación entre dos formas de conocimiento, la literatura y la ciencia, mucho más fronterizas de lo que se ha solido admitir tradicionalmente. Sin duda, es mérito de los autores, pero muy especialmente de las editoras del libro, haber logrado esa unidad dentro de la variedad, que hace especialmente recomendable su lectura.

Fernando Hermida de Blas

Howe, Elisabeth Teresa, *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women.* Farnham, Surrey, Asgate, 2015, 308 pp.

Elizabeth Teresa Howe es catedrática de literatura española en Tufts University. Es especialista en Siglo de Oro y ha publicado importantes estudios como *Education and Women in the Early Modern Hispanic World* (2008) y *Visionary Life of Madre Ana de San Agustin* (2014). Howe es una investigadora versada en estudios sobre la mujer en la literatura española e hispanoamericana y con esta obra ha decidido emprender y llevar a buen puerto un estudio tan complicado como necesario: el género autobiográfico de mujeres en la Edad Media y Siglo de Oro.

Según Howe —y nosotros estamos de acuerdo—, las obras escritas por mujeres, tanto en España como en otros países no han recibido la atención merecida. Frecuentemente, por desgracia, o se rechazan abiertamente o no se incluyen en las listas de las así llamadas obras canónicas, o sea, *The Cannon*. En muchos casos, cuando tienen la suerte de ser estudiadas, se encuentran sujetas a dudas acerca de su autoría, especialmente en cuanto a las autobiografías escritas por mujeres. Tal vez las palabras de la profesora Joanna Russ podrían servir como epígrafe al estudio de Howe: "Ella no lo escribió. Ella lo escribió pero no debería haberlo hecho. Ella lo escribió pero sólo tiene interés o debería ser incluida en la lista de textos canónicos por una razón limitada. Ella lo escribió pero hay tan pocas como ella".

El libro de Howe consta de seis capítulos más un apéndice. El primer capítulo de su libro, "Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women" versa sobre el tema de "el contar vidas de mujeres": es una seria introducción y síntesis a los recientes estudios sobre la teoría del genero autobiográfico y lo que se ha llamado "documentos del yo" (*ego-documents*), enfocándose en los que se han escrito por mujeres. En este capítulo, la profesora Howe repasa la crítica y estudios teóricos sobre estos documentos incluyendo diarios íntimos, memorias, testimonios, cartas y autobiografías. Además, Howe repasa las definiciones del género autobiográfico y se detiene, de manera bien oportuna, en una discusión sobre las *Confesiones* de San Agustín.

Ahora bien, la parte más gruesa del libro de Howe versa sobre indagaciones detalladas de obras autobiográficas del siglo XIV hasta el siglo XVII en España e Hispanoamérica. Estas investigaciones se inician con un capítulo titulado "La

Corte y el convento", en el cual la autora estudia las obras de Leonor López de Córdoba y Sor Teresa de Cartagena. De Leonor López de Córdoba y Carrillo (c. 1362-1430) Howe estudia sus *Memorias* (1401?), uno de los primeros intentos de autobiografía escritos por una mujer. López de Córdoba, mujer de la nobleza castellana, fue un personaje dentro de la historia y política de sus tiempos. Sus *Memorias* fueron un intento de narrar la historia de su vida dentro del marco de la crónica de su familia utilizando detalles de su propia vida.

En la segunda parte del capítulo la autora de este libro se dedica a indagar sobre la vida y obra de Teresa de Cartagena (c. 1425), una religiosa y escritora mística sorda española. A Sor Teresa se le recuerda por sus obras *Arbolada de los enfermos* (c. 1475) y *Admiración Operum Dey*. Además, se la considera una de las primeras escritoras místicas y feministas de lengua española. Su obra *Admiración Operum Dey* es una de las primeras obras escritas en castellano por una mujer, y en ella se defiende la capacidad y libertad de las mujeres para escribir. Según Howe, la obra de Sor Teresa de Cartagena es un importante intento de vislumbrar el desarrollo y formación intelectual de una mujer del siglo XV. Como tal, es una importante precursora de Sor Juana Inés de la Cruz, a la que como veremos, nuestra autora dedicará un detallado capítulo.

El tercer capítulo, "La Carmelita y el Claustro" y el cuarto, "Siguiendo las huellas de Santa Teresa: las monjas carmelitas y la Reforma", tratan de la vida y obra de Santa Teresa de Jesús (de Ávila) y sus compañeras en la Reforma de las Carmelitas. Como sabemos, Teresa de Jesús (1515-1582) fue una importante religiosa, fundadora de las carmelitas descalzas, rama de la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo. Sin duda alguna, fue una de las más importantes místicas y escritoras del Siglo de Oro, siendo considerada como uno de los máximos exponentes femeninos de la mística católica. En este apartado Howe subraya la importancia de Santa Teresa como educadora de mujeres, especialmente de sus compañeras en las hazañas de la reforma carmelita. Como recordaremos, Santa Teresa es autora de *Camino de Perfección* (1562-1564), *El Libro de la Vida* (1562, 1582) y *Las Fundaciones*, entre otras obras. Durante su vida no deja de escribir mientras funda unos 17 monasterios a lo largo de 20 años. Aparte de numerosos estudios, Santa Teresa también ha sido el tema de una reciente novela escrita por la psicoanalista y teórica de la literatura Julia Kristeva, reconocida escritora francesa de origen búlgaro (*Teresa, Amor Mío. Santa Teresa* 2015). En éste apartado de su libro, Howe se fija en un estudio de las dos últimas obras mencionadas por su interés autobiográfico. Sabemos que *El Libro de la Vida* es un texto autobiográfico que narra la vida de la Santa y describe acontecimientos mundanos, así como sus experiencias espirituales. Esta obra es, a la vez, un tratado de oración. En su acercamiento a esta obra, hace hincapié en el hecho de que el texto es una autobiografía "por mando". La critica subraya los problemas espinosos de esta autobiografía espiritual y su relación con la hagiografía, es decir, como herramienta didáctica y forma de devoción. Howe también examina el *Libro de las Fundaciones* de Santa Teresa dentro de las narraciones de los hechos de la reforma de su orden y la historia de las fundaciones de nuevos monasterios por España.

En el cuarto capítulo del libro de Howe encontramos un estudio sobre las

compañeras de Santa Teresa en la Reforma de las Carmelitas. En este apartado la autora se enfoca en las vidas de las monjas carmelitas Ana de San Bartolomé (1549-1626), Ana de San Agustín (1555-1624), María de San José (1548-1603) y Ana de Jesús (1545-1621), como ejemplos de autobiografías escritas por mujeres. Howe señala que estas monjas fueron importantes por las lecturas que hicieron de las obras de Santa Teresa, así como la íntima amistad que tuvieron con la Santa y el apoyo que manifestaron en la edición y publicación de las obras de Santa Teresa.

Según Howe, Ana de San José, aunque no escribió una obra propiamente autobiográfica, se encontró en el seno de la reforma carmelita, tanto en España como en Francia, y jugó un importante papel en la publicación de las obras de Santa Teresa. De Ana de Bartolomé nuestra autora nos indica que fue autora de dos obras autobiográficas al igual que de importantes cartas y declaraciones de índole autobiográfico. Como secretaria personal y enfermera de Santa Teresa ella estuvo involucrada en la reforma carmelita en Francia y los Países Bajos. Sobre María de San José, Howe observa que tal vez fue la mujer más educada de las monjas que se dedicaron a la la reforma carmelita. Fue autora de una autobiografía escrita "por mando" y además, fue una importante editora de la *Vida* de Santa Teresa.

El quinto capítulo del libro de Howe, titulado "El soldado: Catalina de Erauso", trata de Catalina de Erauso (1585-1650?), también conocida como "La Monja Alférez" o "monja militar" y que para nosotros es uno de los más interesantes apartados del libro. En este capítulo Howe le presenta al lector un perfil biográfico de Catalina de Erauso desde sus primeros años en el País Vasco, así como su vida conventual que abandonaría a los quince años para vivir y vestir "como hombre". A lo largo de este apartado, Howe nos habla de la vida de prófuga de Catalina por España y América, y de los hechos y acontecimientos que luego llegarían a formar parte de su autobiografía después de haber nacido en el seno de una importante familia militar vasca. La riqueza de los hechos de la vida de Erauso ha inspirado a dramaturgos, novelistas y directores de cine. Para detenernos en unos cuantos, recordaremos las novelas de Thomas de Quincey (1785-1859) *The Spanish Military Nun* (1847) y de Ricardo Ibáñez *La monja alférez* (2004); y la famosa película "La Monja Alférez" (1944) de Emilio Gómez Mariel con la actuación de la reconocida actriz mexicana María Feliz. Los lectores de este capítulo aprenderán mucho de sus viajes por América y sus singulares hazañas militares, así como de su participación en las batallas de Valdivia (Chile), donde se le concedió el rango de alférez. Como nos indica Howe, Erauso es la autora de *Vida y sucesos de la monja alférez* (1624). Recientemente contamos con la traduccción de la obra de Erauso al inglés, *Memoir of a Basque Transvestite in The New World* (1997), hecha por Michele y Gabriel Stepto. Como este capítulo de la obra de Howe pone de relieve, Erauso fue sin duda alguna una de las figuras más interesantes y controvertidos del Siglo de Oro español.

En el sexto capítulo de su libro Howe se dedica a estudiar la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, la religiosa y escritora novohispana de la Orden de San Jerónimo. Tanto se ha escrito sobre Sor Juana ayer como hoy. Es sabido que Sor Juana ha sido el objeto de un rosario de estudios críticos como los de Octavio Paz, Ludwig Pfandl, Elías Trabulse, Carlos González

Boixo, José Pascual Buxo, Rosa Perelmuter, y muchos otros. No cabe duda alguna que en el mundo de las letras, así como en las ciencias, de que Sor Juana es una figura lo suficientemente compleja como para dar lugar a muchas otras investigaciones. En este último capítulo de su libro, Howe continúa con mucho afán las serias investigaciones sobre la gran escritora mexicana, en este caso con una indagación sobre las obras de Sor Juana bajo la lente de la autobiografía. Es decir, se acerca a las obras y la vida de la mexicana dentro del tema de la defensa o apología de su vida. Howe se dirige hacía al tema de la defensa *pro vita sua* en las cartas de Sor Juana como textos autobiográficos para defender a la mujer y para defenderse a sí misma como sujeto capaz de manejar textos filosóficos, teológicos y literarios. Según Howe, en las obras de Sor Juana no sólo encontramos la demonstración del valor del "yo", sino que va más allá de lo estrictamente personal para hablar de la cuestión de la dignidad de ser mujer.

Como colofón, la autora de este libro nos brinda un Apéndice que es una valiosa relación de los confesores, directores y editores de Santa Teresa. Como tal, esta relación será una imprescindible herramienta para los futuros investigadores de la obra de Santa Teresa y la reforma carmelita. Howe da fin a su libro con una excelente bibliografía que no sólo versa sobre las escritoras, sino que trata sino también el tema del género autobiográfico.

En suma, se trata de un meritorio estudio escrito por una especialista sobre autobiografías de mujeres hispanas de la Edad Media y del Siglo de Oro. Pone en manos de sus lectores un excelente libro muy útil para los estudiosos de las escritoras investigadas y sobre los contextos históricos y culturales en que se escribieron. Se trata, en suma, de una obra fundamental tanto para especialistas sobre el tema como para jóvenes investigadores. Por lo tanto, el libro de Howe merece una lectura detenida por su novedoso contenido y por su riguroso acercamiento hacía el género autobiográfico escrito por mujeres.

Rafael Chabrán

Lacau St. Guily, Camille, *Henri Bergson en Espagne, une histoire contrariée (1875-1930)*, Paris, L'Harmattan, 2015, 207 pp.

Escrita en francés, la obra que nos ocupa se centra en el ámbito de la filosofía, en concreto del pensamiento de Bergson, que reina en Francia y en distintos países de Europa y que, sin embargo, según Camille Lacau no parece encontrar el mismo eco en España. A partir de esta observación, la autora desarrolla su análisis y evalúa la repercusión y transcendencia de los planteamientos bergsonianos en diferentes fases y contextos del pensamiento filosófico, político, literario y pedagógico en España.

Camille Lacau St. Guily cursó estudios de filosofía en La Sorbona y, posteriormente, se interesó por la filosofía griega. Actualmente, es profesora en Paris IV de Civilización de España contemporánea, ámbito en el que cabe mencionar diversos estudios recientes como los que han dado lugar, en 2013, a la publicación del libro: *María Zambrano, La tumba de Antígona*, Paris, Puf-CNED. Podemos destacar que su inclinación científica por el pensamiento contemporáneo español se explicita ya de manera clara, en 2010, cuando leyó su tesis

doctoral (París III), sobre *La réception contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920)*, de cuya investigación emanó la obra que nos ocupa. Se trata de un libro que requiere una lectura cuidadosa, con numerosas referencias socioculturales europeas, francesas y españolas, y que presupone un lector atento, con conocimientos interdisciplinares e interesado por el marco académico y filosófico moderno y contemporáneo. El estudio remite a diferentes investigadores franceses y españoles que han abordado la influencia del pensamiento filosófico francés en España, y, en particular, de la filosofía de Bergson. La autora menciona de hecho un estudio que considera esencial como es el desarrollado por Azouvi, quien dirá que el pensamiento de Bergson "coloreó toda la cultura". También se refiere a los estudios de Rose-Marie Mossé-Bastide o a los de Serge Salaün quien plantea que nunca existieron fronteras para los intelectuales españoles interesados por los pensadores franceses. Por otro lado, recuerda que ciertos estudiosos sobre la penetración de la filosofía francesa en España no han llegado a tratar con la suficiente insistencia el bergsonismo y su influencia en España, como, según la autora, es el caso de Alain Guy, Yvan Lissorgues o Mary-Jo Landeira, entre otros escritores. Esta situación ha impedido, en cierto modo, según la Dra. Lacau, explicar de manera especialmente detallada lo que ella entiende como ambivalencia de la presencia de la filosofía de Bergson en España. En cuanto a los trabajos de diferentes hispanistas, la autora remitirá a varios escritores de la época, incluso posteriores, mencionando, entre otras, ciertas reflexiones llevadas a cabo por Santiago Valentí Camp, Andrés Gonzalo-Blanco, Ramón Pérez de Ayala, o, más recientemente, por Gonzalo Sobejano.

En este contexto de reflexión, Camille Lacau desarrolla su estudio, establece sus hipótesis y fundamenta su planteamiento y explicación que le llevan a formular que la presencia de Bergson en España fue relativa y, en todo caso, progresiva, debido a un contexto político inhóspito y a una base de pensamiento limitado. En efecto, la autora, en su exploración científica, plantea, como fundamento original de su trabajo de investigación que la obra de Bergson no presenta contrasentidos, como así lo conciben algunos especialistas, sino que esta impresión, a su parecer, se debe más a "sentidos" bergsonianos susceptibles de surgir en España, en el proceso de interpretación de su filosofía desde diferentes perspectivas ideológicas y culturales. La autora pone de manifiesto que, a finales del XIX, reina un pensamiento de corte social, superficial y basado en la *doxa*, en el que impera el materialismo, contexto en el que surge el pensamiento de Bergson a modo de reacción humanista. Se desarrolla y se expande entonces como un nuevo referente, como una filosofía de la duración y de la libertad, que plantea al ser humano desde la conciencia creativa, intuitiva y dinámica. Las propuestas de Bergson se asocian con el renacimiento de una metafísica idealista que esboza al ser humano en su realidad íntima y supone, para el conocimiento, una movilización transcendente del pensamiento de la época, de la conciencia y de los fundamentos filosóficos sobre los que se sustenta una nueva etapa. Cabe destacar que, en sus primeras hipótesis, la autora consideró que Bergson había calado con naturalidad en España y que se había convertido en un filósofo de referencia, como lo era Nietzsche. Pronto, sin embargo, observó las dificultades, silencios y acogida, en su caso, tardía de la filosofía de Bergson

en España y, posteriormente, fue descubriendo ciertas improntas de Bergson en el ámbito sociocultural, académico y filosófico en España, especialmente en el desarrollo de la psicopedagogía. La aceptación dubitativa pues de la filosofía de Bergson en España, llevan a la Dra. Lacau a designarla como "presencia contrariada". Desde tal estudio, la autora hablará más que de Bergson en España, de un "bergsonismo en España", para, luego, calificarlo como un "bergsonismo español".

Como justificación de esta situación, la autora alude a las circunstancias ideológicas reinantes en la España de finales del XIX y principios del XX y cita la etapa del Sexenio democrático (1868-1874) y, posteriormente, el periodo de la Restauración borbónica, como contexto en que se palpa, a su entender, un proceso bipolar entre los intelectuales españoles, por un lado con la presencia y predominio de una España conservadora, autárquica y católica, muy vinculada a la política pontificia y, por otro lado, con la existencia de una España progresista que piensa que una de las soluciones para salir de la decadencia es mirar a Europa susceptible de contribuir a una regeneración. La autora insiste en su obra en que una causa directa que pudo dificultar la expansión de Bergson en España es el hecho de que se trataba de una España presidida ideológicamente por sectores católicos y conservadores que expresaban y difundían su fe en los espacios públicos y socioculturales en España, manifestándose en un solo sentido y contra otras formas posibles de pensamientos filosóficos. De hecho, la Dra. Lacau menciona la influencia en este contexto que tiene la publicación en 1879, de la Encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII en la que se proclama como base espiritual la filosofía de Santo Tomás de Aquino, fundamentada en la escolástica, el esencialismo, la sistematicidad y el intelectualismo lo que conlleva una radicalización de la ideología conservadora en España, que entra directamente en conflicto con el pensamiento de Bergson fundamentado en la dinamicidad, la libertad, el progreso y el anti-intelectualismo.

Paralelamente a este contexto, la autora nos sitúa en una España reformista, heterodoxa y progresista, escenario más propicio para la recepción de Bergson y que proviene de diferentes sectores que ya son seguidores de Krause y que venían defendiendo la primacía e independencia de la razón crítica, que apuesta por el progreso de la ciencia, y por una apertura del racionalismo abierto a las facultades del espíritu humano moral. Una demostración de esta apertura es la Institución Libre de Enseñanza, fundada por Giner de los Ríos a finales del s. XX y que menciona la autora como un ámbito de conocimiento y pensamiento en el que se va a tener en cuenta e inscribir una buena parte de los fundamentos filosóficos de Bergson. Así, en términos de Lacau, se encuentra una importante influencia de Bergson en la llamada "Nueva Pedagogía" o "Pedagogía Activa", así como en diferentes sectores literarios, simbolistas principalmente, o en los designados como "Los Modernistas" y, en general, de manera más constante, en la vanguardia desde 1907. El bergsonismo cobra fuerza y deja un testimonio más claro a partir de 1900, con la publicación de varias traducciones de las obras de Bergson realizadas por autores vanguardistas y/o republicanos, a saber: 1900, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, traducida por Martín Navarro y Flores, psicólogo sensible al krausis-

mo; 1912, *La risa*; 1914, *La evolución creativa*, cuya versión fue realizada por Carlos Malagarriga, jurista republicano; 1919, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Domingo Barnés, pedagogo muy cercano de la Institución Libre de Enseñanza. Cabe señalar que, a pesar de que se habla de una limitada trascendencia del pensamiento de Bergson en España, el plazo trascurrido desde la primera traducción que se realiza desde la publicación de los libros de Bergson es relativamente corto para la época: 13 años. Como consideración, asimismo interesante, la Dra. Lacau menciona la relación de Bergson con escritores españoles como Eugenio d'Ors y Antonio Machado, quienes siguieron los cursos impartidos por Bergson en el Collège de France, aunque ninguno de los dos serán seguidores decisivos del pensamiento de Bergson y, de hecho, d'Ors llegará a decir de Bergson que era un filósofo pragmático y con un pensamiento romántico, que habría que superar en términos hegelianos. Por su lado, Machado ve en Bergson a un "Spinoza vitalista", a un "cartesiano degradado". El único autor que, en términos de Lacau, presta atención a este movimiento europeo del renacimiento de la metafísica y que insiste en naturalizarlo es Leopoldo Alas Clarín, así como luego lo hace Giner de los Ríos, Unamuno y Azorín. La autora, aun así, insiste que dichos autores a la vez que se alimentan del pensamiento de Bergson, muestran sin embargo un cierto desinterés inicial, que se irá modificando a principios del XX, en particular, con el viaje de Bergson a España, en 1914 y , de manera notoria, en 1922 con la creación de la *Revista de Pedagogía*, por Lorenzo Luzuriaga, en la que Bergson aparece claramente como uno de los pilares teóricos sobre los que se asienta la psicopedagogía moderna de los institucionistas. La autora plantea igualmente que esta presencia de Bergson se refuerza, de algún modo, con filósofos como Ortega y Gasset o Manuel García Morente y se asienta con grandes pensadores como, entre otros: José Gaos, Juan Zaragüeta, Xavier Zubirí, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, Julián Marías o María Zambrano.

La Dra. Lacau, desde su planteamiento científico, expone en su obra los distintos contenidos, etapas y ámbitos de la presencia de Bergson en España que aborda, de manera coherente, a través de la estructura del libro. Este se inicia así con una ilustrativa introducción de las circunstancias, problemáticas, y perspectivas que, luego, aborda en el desarrollo de la obra a través de tres grandes capítulos, para terminar con una conclusión y una bibliografía selectiva. En lo que concierne al desarrollo de la obra que nos ocupa, la autora aborda el tema desde el primer capítulo en el que formula una pregunta acerca de España como posible tierra poco hospitalaria para el bergsonismo (desde1875 hasta el cambio de siglo). En dicho capítulo, la autora no solo analiza el contexto del pensamiento de la época y sus divergencias, incluso psicológicas en España, sino también y, sobre todo, se centra en la figura de Leopoldo Alas "Clarín" como precursor, casi en solitario, de Bergson en España. El segundo capítulo supone una reflexión sobre Bergson y su posible incidencia política en España (1889 a 1930), en concreto se centra en la conceptualización que de Bergson llevan a cabo los conservadores españoles entre 1907 y 1930, y, también, procede a una evaluación del que designa como primer bergsonismo en España desde el rechazo católico, para, en un tercer momento, lleva a cabo una reflexión profunda sobre la posibili-

dad real del bergsonismo en una España de corte eminentemente católico. Esto le permite a la autora adentrarse, desde diferentes claves políticas y religiosas, en lo que va a llamar como Bergson y la "Nueva Escuela" (de 1900 a 1940), época en la que realmente plantea la presencia de los fundamentos del pensamientos de Bergson en los estudios y fundamentos de la renovación pedagógica en España, procedente de la Institución Libre de Enseñanza de Giner de los Ríos. Se trata de una pedagogía vitalista, dinámica, pragmatista e incluso anti-intelectualista. El tercer capítulo aborda los posibles actores españoles de una "regeneración" metafísica bergsoniana (1900-1930) que afecta, esencialmente, al modernismo literario español (1907 a 1920) para el que Bergson se vuelve un referente filosófico, como también lo es para los vanguardista españoles (1907-1920), hasta concentrarse de manera particular en la llamada "Escuela de Madrid" desde 1910. Resalta entonces las figuras de Ortega y Gasset, desde su ambivalencia en su relación con Bergson, así como Manuel García Morente, como principal defensor y divulgador de Bergson en España, convirtiéndose de hecho, según Lacau, en uno de los ejes del pensamiento bergsoniano en España. La obra culmina con una ciertamente sorprendente conclusión, una selección bibliográfica reveladora del estado de la reflexión del estado de la cuestión según la autora y un índice en el que, con suficiente transparencia, explicita la problemática y el hilo conductor que aborda la autora, así como los ejes de reflexión sobre los que gira la investigación y, por ende, la obra. Si el lector se detiene en la conclusión como parte clave de la obra, observará que, si bien la autora a lo largo de su estudio, lleva a cabo una fundamentación suficientemente científica en términos investigadores, que viene a mostrar sus planteamientos, esto no parece que se produzca necesariamente así en su conclusión en la que la Dra. Lacau realiza numerosas afirmaciones categóricas alejadas de una demostración, a nuestro entender, suficiente.

En efecto, el estudio que presenta el libro resulta un tema especialmente interesante en el marco europeo y, sin duda, español y ello no solo para la época, sino también para la actualidad. Cabe mencionar que la historia del pensamiento, de la composición de su tejido ideológico y del estados de los conocimientos, incide de manera directa en la conceptualización de los mundos posibles, de los universos presupuestos, de los objetivos perseguidos y de los modos de actuación y, con ello, en el desarrollo educativo y sociocultural de los ciudadanos y de las instituciones públicas, políticas, económicas y científicas, es decir de la Sociedad. Dada pues la importancia que reviste dicha historia, la obra, en ocasiones, se muestra algo compleja en su argumentación, complejidad que, quizá, podría deberse a la propia dificultad que reviste el vinculo del pensamiento de Bergson con los diferentes pensamientos españoles, si bien es cierto que todo pueblo conlleva un estado de pensamiento, un contexto ideológico y una permeabilidad diferentes, como es el caso por otro lado de todo pueblo con historia como España. Y así, el lector de la obra, en ocasiones, se pregunta sobre la insistencia y sorpresa que muestra la autora por la "insuficiente" presencia, el relativo calado, el limitado reconocimiento, de la obra de Bergson en España, desde la consideración que hace la autora de la figura de Bergson que designará como "héroe de la liberación espiritual" para Francia y

para una parte de Europa. Llama asimismo la atención leer a lo largo de la obra, comentarios como: "España, incluso la España moderna", dirá la autora, "es una tierra inhóspita para el bergsonismo", o bien descubrir comentarios como: "la filosofía abstracta no interesaba demasiado a los españoles". La Dra. Lacau habla incluso de "deficiencia teórica filosófica en España", planteando como, a su entender, "se hubiese intentado hacer valer una tradición filosófica española, olvidando toda realidad como es ser poco sensible a la restauración de la metafísica que tuvo lugar en la mayor parte de países europeos", planteando de hecho la situación en términos de "deuda" por un lado de España hacia Bergson y de "legitimidad" por otro en erigirse el pensamiento filosófico español como propio.

La autora reclama así la influencia de Bergson en el pensamiento filosófico español y, en ciertos momentos, citará a Unamuno y Ortega, a los que califica de "vedetes filosóficas" o a los que se referirá como "estos dos hombres", como si cuestionase la fuerza de sus pensamientos y su validez, vinculando su pensamiento a lo que llama una dimensión más poética que intelectualista. Insiste en la idea de que parece que España "quisiese hacer valer sus nombres y una posible filosofía de corte español y defender un patrimonio cultural nacional en la era prefranquista", y añade "como si tuviese que defender un paraíso perdido, un periodo intelectual y filosófico "pleno" para compensar la inanidad intelectual franquista". Lacau parece poner en cuestión la seriedad de la historiografía hispana de la que dice que "hubiese buscado glorificar y mayorar del mismo modo a estos 'filósofos' de la 'Edad de plata'", resultando, como menciona, "una gloria a menudo abusiva, de los pensadores que consideran grandes creadores filosóficos, mientras que, según la Dra. Lacau, no han inventado, la mayor parte del tiempo, nada, *ex nihilo*". Se refiere también al ámbito del pensamiento español como "desierto de figuras filosóficas españolas" y afirma que "hoy en día todavía, la filosofía en España no parece verdaderamente española" y se pregunta si "la filosofía española es "filosófica". Lleva a cabo una afirmación como "ya es tiempo de que esta nación se apropie de su tradición filosófica, una tradición filosófica aparte" y que construya un "*Logos*", insistiendo en que España "evita erigir a Francia como paradigma y modelo cultural e intelectual", incluso dice que "evita mostrar a España como nación en retraso, incapaz de ser independiente". Es cierto que la autora, en alguna ocasión, insiste en que no desea que sus palabras se entiendan como un cuestionamiento de la legitimidad cultural de España, lo que no impide que sus observaciones y afirmaciones sin demostración plena sean bastante radicales.

La obra así resulta interesante, incluso conflictiva, va más allá del estudio de la influencia de Bergson en España y conlleva una crítica profunda sobre la Filosofía y los filósofos españoles y la calidad teórico-filosófica de sus planteamientos, así como sobre la historiografía española sobre el pensamiento. La Dra. Lacau reclama, a su vez, la importancia de la filosofía bergsoniana y francesa en España, frente a la que plantea el casi nulo reconocimiento de España y de sus filósofos y pensadores hacia dichos principios filosóficos. El debate, en diferentes grados, queda pues abierto y requiere nuevas investigaciones en ambos sentidos.

Marta Tordesillas

Laguna, Rogelio, *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*, prólogo de Julieta Lizaola, México D.F., UNAM, 2015, 114 pp.

Muchas fueron las ciudades de María Zambrano: reales, pero también metafóricas. Ciudades vividas, habitadas, soñadas y recreadas en y desde el recuerdo o desde la esperanza —a veces desesperada. Ciudades para habitar el pensamiento, para habitar la política, para habitar el exilio. Pero también, ciudades capaces de expulsar, de convertir su naturaleza de puertas y puertos en espacios amurallados, cerrados y hasta sitiados.

En la ciudad, tema recurrente aunque breve en la filosofía zambraniana, se cruzan y dialogan algunos de los ejes centrales de su pensamiento, puesto que escribir de la ciudad significa, por un lado, ir en busca de espacios y tiempos habitables y, por otro, de modos de habitar el espacio y el tiempo. Estos dos sentidos de la ciudad son los que Rogelio Laguna ha elegido como líneas guía del interesante recorrido que nos ofrece su libro *Habitaciones del pensamiento*. *La ciudad en la filosofía de María Zambrano.* Publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México y prologado por Julieta Lizaola, el trabajo de Laguna se compone de ensayos en los que el autor detiene su mirada en el complejo entramado de reflexiones de la filósofa española, dejándonos claras imágenes de las ciudades reales de su vida: la Segovia de su niñez y primera juventud, el luminoso Madrid universitario y de las luchas republicanas, además de las innumerables ciudades habitadas a lo largo de su exilio: Morelia, La Habana, París, Roma. Sin embargo, el punto de fuerza del análisis de Laguna consiste en acompañarnos por la experiencia política, ética, estética que cada ciudad zambraniana conlleva: en definitiva, en ofrecernos una fenomenología de la ciudad como espacio fronterizo entre el dentro y el afuera, entre verdad y sueño, entre filosofía y poesía.

"¿Sucedió alguna vez que los seres humanos no habitaran en ciudad alguna?", pregunta retóricamente Zambrano en *Claros del bosque*. No, puesto que ciudad es mucho más que un conglomerado de edificios: ciudad puede ser una cueva, un palafito y, como bien apunta Laguna, también una casa, con sus desvanes, su patio, su música propia, su ritmo de vida. Y ciudad puede ser también el corazón, "secreta ciudad del cuerpo" del ser humano, "ciudad hermética" de su pecho. No es baladí, desde este punto de vista, que la metáfora del corazón ocupe un lugar privilegiado en la filosofía zambraniana: espacio de la honda interioridad, pero también asiento de la piedad, de la posibilidad de tratar con el otro.

Mas ¿cómo ha dialogado la filosofía con la ciudad, con las ciudades del hombre? O, mejor dicho: ¿qué modelo de ciudad ha construido? El autor centra su atención en *Filosofía y poesía* de Zambrano y, de la mano de Eugenio Trías, relee el mito platónico de la caverna y la institución de la ciudad de los filósofos. Según Laguna, la ciudad de Platón no hace justicia a todos sus habitantes. Es la ciudad ordenada y estratificada por las leyes, que para ser tal tuvo que excluir a otra ciudad: la "no-ciudad" de los poetas, la ciudad sin fronteras de la carne, de los apetitos y de los sueños del hombre. Se trata de una separación que reflejaría un desgarramiento interno al hombre, entre la necesidad de

contemplar el mundo y la necesidad de transformarlo, dando voz a lo que aún no existe. Ante esta escisión, cuyas consecuencias aún estamos padeciendo, la propuesta de Zambrano, afirma Laguna, "esboza el nacimiento de un orden nuevo, alejado de la partición ciudad y no-ciudad: la *ciudad poética*"; una ciudad que sin renunciar a la claridad de la razón, se abra a las opacidades y a la heterogeneidad de la vida. Pues de lo que se trata es de crear una ciudad viviente y vivible, no una pura abstracción.

La ciudad poética delineada por Laguna, siguiendo las huellas de María Zambrano, se configuraría como la ciudad donde seamos libres de habitar la posibilidad, la alteridad, sin que nos veamos condenados a ser sepultados en vida, como Antígona. Una ciudad ya no erigida sobre el sacrificio, sino que sobre la piedad: un espacio en que consigamos integrar también las ruinas de nuestra historia personal y colectiva, los vestigios de lo que queda de un tiempo pasado, de lo que no pudo ser o estuvo a punto de ser; de los fracasos que, si aceptados, abren el tiempo de la esperanza.

En definitiva, la democracia de las personas: una sociedad en la que sea posible y al mismo tiempo requerido el ser persona, el realizarnos en el espacio interior de nuestra intimidad sin perder el carácter relacional de nuestra vida. Pues para ser persona el hombre necesita al otro, a todos los otros hombres.

De las ciudades que habitemos y que busquemos dependerá entonces nuestro ser persona, nuestro modo de estar con los otros seres vivientes y con nosotros mismos. En fin, de ellas dependerá el fracaso o no de nuestras democracias.

Elena Trapanese

Larraz, Fernando (Ed.), *Estudios de literatura, cultura e historia contemporánea. En homenaje a Francisco Caudet*, Madrid, UAM Ediciones, 2014, 601 pp.

Dos suelen ser los motivos que justifican el acercarse a una obra-homenaje: lo ilustre del personaje y el interés creciente o incluso la necesidad que ese homenaje suscite en el lector por saber más y mejor de la valía de la persona honrada. En el caso de la obra en homenaje a Francisco Caudet editada por Fernando Larraz se cumplen ambos. Por una parte la talla de uno de los grandes en el hispanismo, profesor del Departamento de Filología Hispánica de la Universidad Autónoma de Madrid desde 1980 que le hacía de sobra merecedor del reconocimiento de amigos, colegas y alumnos. Por otra, la calidad del trabajo llevado en torno a "Paco" Caudet insta a seguir recordando o a empezar a conocer su obra calificada de admirable, ingente y valiosa por Fernando Larraz y marcada por un profundo sentido ético del que se habla a lo largo de los estudios que componen este homenaje.

En la obra han intervenido nombres cercanos a Francisco Caudet. Todos han participado con diferentes cometidos y, citados por "orden de aparición", ayudan a comprender el universo académico que vio brillar a este profesor levantino y que ahora hace las veces de espejo en el que mirar el progreso y la fecundidad de su obra.

Presenta el homenaje Antonio Cascón Dorado, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y lo introduce el editor de la obra, Fernando Larraz, y lleva a cabo una panorámica de Francisco Caudet como historiador de la literatura

Rafael Chirbes. Estas tres intervenciones preceden a las del grupo de estudiosos de la literatura, cultura e historia contemporánea que ofrecen sus trabajos en torno a temas tratados por Caudet a lo largo de su trayectoria investigadora. Lou Charnon-Deutsch, Mª Carmen Porrúa, Wolfgang Matzat, Michael P. Predmore, John H. Sinnigen y Tomás Albaladejo se hacen cargo de las poéticas del realismo y del naturalismo decimonónico. James Valendger, Pura Fernández, Amalio Blanco y José Luis Mora García participan con estudios sobre la ideología y cultura en España del 98 al final de la guerra civil. Álvaro Romero-Marco, Paco Tovar, Marta López Vilar, Noël Valis, Maja Zovko, Carmen Valcárcel, Sebastián Fáber, Fernando Larraz y José Ramón López-García escriben sobre la obra del exilio republicano de 1939. Santiago Fortuno Llorens, José Antonio Pérez Bowie, Álvaro Fernández, Óscar Cornago y Julián López García se centran en la cuestión de la memoria y democracia. Finalmente, Luís Martínez de Merlo, Miguel Tomás-Valiente, David Torres, Pablo Arrendo y Raúl Nieto de la Torre ofrecen sus creaciones en homenaje a Francisco Caudet.

Los estudios de todos ellos constituyen un reflejo de la sabiduría del gran hispanista, de la admiración de quienes participaron de su mundo académico, pero sobre todo de su tendencia materialista que confirió a la crítica socio-histórica identidad propia dentro de las investigaciones en el campo de la Historia de la Literatura. Precisamente del materialismo de Caudet como contrapeso a las tendencias idealistas o mecanicistas que dominaban el panorama durante los años 70 y 80 habla el propio Fernando Larraz en la Introducción, observando que fue fruto de la influencia recibida tanto por Francisco como por el mismo Larraz de Carlos Blanco Aguinaga.

Tanto quienes se acerquen por primera vez a la figura de Francisco Caudet o quienes se reencuentren de nuevo con él, hallarán en las páginas de esta obra-homenaje al gran hispanista en la perspectiva adoptada por los estudiosos y en los temas tratados por ellos, pero también e inevitablemente, en las menciones y referencias que algunos de ellos, menos de lo que sería deseable, hacen de la obra de este historiador de la literatura.

Es, gracias sobre todo a estos últimos, como la figura de Francisco Caudet queda más perfilada. El lector encontrará en sus aportaciones elementos de diálogo entre el estudioso y el hispanista y comprobará de modo directo la proyección de Caudet en el entorno académico de quienes se relacionaron con él. Mencionarlos es hacer un recorrido por los elementos constitutivos de las investigaciones de nuestro hispanista.

Así, Michael P. Predmore menciona bajo el adjetivo de "excelente" la Introducción de la edición de *Episodios Nacionales: Quinta serie* en Cátedra (2007). John H. Sinnigen, aparte de destacar la edición crítica que Caudet llevó a cabo de *Fortunata y Jacinta* en Cátedra (1983), incide en la cuestión de su materialismo, que "puso de manifiesto y sin titubeos la necesidad de recurrir constantemente al referente socio-histórico tan denigrado por los postestructuralistas" y recupera la reivindicación del melodrama de Peter Brooks y de Antonio Gramsci que hiciera Caudet para explicar la novela galdosiana. Tomás Albaladejo cita los estudios sobre los *Episodios Nacionales* en los que Caudet demuestra cómo la combinación de lo histórico con lo novelesco, del mundo real y del mundo "ficcional verosímil" da razón del éxito

de Pérez Galdós. Pura Fernández articula su estudio a partir de la ingente monografía *El exilio republicano en México (1939-1971)*. Amalio Blanco trata la interesante aportación de Caudet al estudio de las vanguardias destacando la cercanía que existe entre éstas y la epistemología de las ciencias sociales por ocuparse de las cuestiones candentes que tratan estas últimas. El Caudet que aparece en el estudio de José Luis Mora no es sólo el autor de libros, ediciones críticas o artículos sino el hombre, descrito a través de la relación epistolar entre María Zambrano y Rafael Dieste acerca del estudio que se encargara a Francisco en relación a la edición del último número de la revista *Hora de España*. Álvaro Romero-Marco articula su texto en torno a la desmitificación del exilio republicano característica de Caudet, apuntando el análisis interdisciplinario de base sociológica llevado a cabo por el hispanista en *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939* y destacando, al hilo de esta cuestión, el "pacto de silencio" que reina sobre la transición. Marta López Vilar recurre al igual que Pura Fernández a *El exilio republicano en México* pero en este caso con la intención de hablar sobre el exilio como experiencia psicológica. Sin abandonar esta cuestión, Sebastian Faber recupera la idea caudetiana de "dialogizar" el exilio, de desmitificarlo, de establecer una conversación con el momento y sus protagonistas. El tema de la transición vuelve a aparecer en el estudio de Álvaro Fernández sobre el artículo que Caudet dedicó a la obra *Corazón tan blanco* de Javier Marías en relación a la problemática que plantea ese paso cuando "hay crímenes dejados en el olvido". Finalmente, Julián López García lleva a cabo un exhaustivo paseo por la memoria histórica a cuenta del artículo de Caudet escrito sobre las "abarcas de Fontaneras", el primer resto que apareció en una fosa común situada en la provincia de Ciudad Real; un artículo sobre la fuerza testimonial y reivindicativa de las pequeñas cosas.

La lectura, en fin, de este homenaje a Francisco Caudet nos devuelve la reflexión en tiempos irreflexivos, pulsionales, "líquidos", instaurando el valor del pensamiento serio y riguroso que plantea la interconexión entre las disciplinas humanas, que descubre los puentes esenciales pero a veces poco evidentes entre filosofía y literatura. Pero, sobre todo, nos reconcilia con el valor de una trayectoria académica impecable construida con el objetivo de encontrar, a través de la literatura, un orden en el mundo, como expresa Larraz. Especialmente nos acerca a una gran personalidad descrita por Antonio Cascón Dorado, contextualizada en el contexto universitario, expuesta en términos conmovedores e insuperablemente descriptiva cuando habla de las razones por las que no pudo conocer tanto como quisiera a nuestro protagonista.

Helena Nadal Sánchez

Lastagaray Rosales, María Josefa, *María de Maeztu Whitney. Una vida entre la pedagogía y el feminismo*, Madrid, La Ergástula, 2015, 375 pp.

Esta obra es un tributo de María Josefa Lastagaray Rosales a su madre, María Asunción Rosales Maeztu (Mariuca para la familia) pero también a su tía-abuela, María de Maeztu Whitney. Las distintas partes que integran este libro resultan de gran interés, además de fundamentales, para el conocimiento de la protagonista de la obra: María de Maeztu. Buena prueba de esto la encontramos en la in-

formación inédita contenida en dicho volumen. Tras el índice encontramos una breve presentación de la profesora de la UNED, Isabel Pérez-Villanueva Tovar, "La saga de los Maeztu" que, brevemente, nos presenta a los protagonistas. Digo bien, en plural, protagonistas, porque la vida de la educadora María de Maeztu no se concibe ni tiene sentido sin la de los otros miembros de su estirpe, hecho sobre el que la autora hace hincapié a lo largo de la obra. Tras otra sucinta "Introducción" —esta vez llevada a cabo por la autora, María Josefa Lastagaray— entramos propiamente en materia a través de seis capítulos y varios documentos, concretamente nueve, que aparecen reunidos en la parte final denominada "Anexo documental". Entre los capítulos y el anexo nos topamos con la conclusión, breve a mi modo de ver, aunque suficiente tras la lectura del libro, y la bibliografía, dividida, como no podía ser de otro modo dados perfiles tan diferentes, en tres apartados bien delimitados.

En la "Introducción" nos adentramos en la familia de nuestra heroína y en su época, retrocediendo así el lector hasta finales del siglo XIX, momento en el que nacen los cinco Maeztu Whitney: Ramiro, Ángela, Miguel, María y Gustavo. Posteriormente, como ya se ha señalado, comienza el primer capítulo: "La formación de María de Maeztu" en donde desde el nacimiento y primeros estudios conoceremos muy de cerca a la protagonista de la obra y a su hermano Ramiro, el mayor, cuyo pensamiento la marcó e impresionó hasta el final de su vida. La autora pone énfasis también en la relación de María con uno de sus maestros, el madrileño José Ortega y Gasset, sin olvidar la relación que mantuvo asimismo con otro de sus mentores, Miguel de Unamuno. A ambos deberá mucho porque fueron determinantes en el desarrollo de su pensamiento y de su vida profesional.

Tras esta entrada en sus primeros años de vida encontraremos el capítulo dos: "El nacimiento de la Residencia de Señoritas (1915-1919)"; este centro no es otro que su gran creación, a la que ella misma se refería como "mi obra". Sin embargo, aquí se describen los comienzos, pues no será hasta el siguiente apartado, el tres: "Una Institución en consolidación (1919-1925)", en que se exponga, verdaderamente, el desarrollo y fortalecimiento de tal proyecto. Puesto que a este centro María de Maeztu dedicó su vida será también abordado posteriormente en el cuarto episodio, "La educación femenina a escala internacional" y, también, en el capítulo cinco, "Tiempos de cambio". En definitiva, más de la mitad del volumen se ocupa de la citada residencia, pues a ella la pedagoga vitoriana se entregó durante un tercio de su existencia, es decir, durante más de veinte años. A la vez que la autora desglosa el trabajo de María de Maeztu —como educadora y directora de la Residencia de Señoritas y del Instituto-Escuela— va abordándolo y enlazándolo con los innumerables y variados proyectos que la llevan a viajar por el mundo. En Europa, América pero también en España, nuestra profesora impartirá conferencias y cursos de temática variada y asistirá a congresos; en uno de sus viajes incluso será investida Doctora *Honoris Causa* en el Smith College, de Massachusetts (año 1919).

A continuación, y como fin del capítulo cinco y comienzo del siguiente y último, el seis, se aborda una nueva etapa para María, de ahí el título del último episodio: "Otra vida". La llegada de la Guerra Civil hace temer lo peor y nuestra protagonista es obligada a dimitir. Por tal

motivo, a partir de este momento y hasta el final se profundizará en los últimos años de su vida y en su exilio en América. Todos estos datos se acompañarán de mucho material inédito: fotografías, información sobre su biblioteca, por ejemplo, y de muchos recuerdos, algunos de familiares pero también de amigos y de antiguas alumnas. Éste último será el caso que encontramos como documento nueve en el Anexo, la alusión y recuerdo de la antigua alumna de la Residencia de Señoritas Pura Cendán González. Tras el último apartado del capítulo seis vendrá la conclusión en la que se reitera, una vez más, la idea de que María de Maeztu nació para llevar a cabo la misión de la labor educadora. A continuación se incluye una larga lista de material bibliográfico, dividido por su tipología en Fondos documentales, Publicaciones periódicas consultadas y Bibliografía consultada. En total se cifra la pesquisa completa en más de cien elementos bibliográficos. Por último, pero no por ello menos importante, el lector dispone de una serie de documentos, nueve en total, que amplían la información del volumen. No quisiera dejar de señalar que, en mi opinión, hubiera sido útil incluir la página del libro en la que se alude a ellos, puesto que no surgen de la nada sino que profundizan en apuntes previamente señalados en el cuerpo del texto; en éste sí se indica, por el contrario, que dicha información se amplía y, por tanto, se encuentra recogida en el Anexo.

En definitiva, estamos delante de un texto que bebe muy directamente, de acuerdo con lo que señala la autora, de su propia tesis doctoral —inédita todavía— pero leída en 2010: *Los Maeztu: una familia de artistas e intelectuales*. Una obra como *María de Maeztu Whitney. Una vida entre la pedagogía y el feminismo* se hace necesaria para sacar a la luz material original con el que podremos seguir ahondando en el pensamiento y obra de la educadora vasca. Afortunadamente, el libro finaliza con una sucinta pero muy útil cronología de María de Maeztu en la que se recogen los acontecimientos más determinantes de su propia vida. Una existencia tan fecunda como prolífica resulta difícil de condensar, pero para la localización rápida de determinados hechos acaba por ser más que indispensable.

María Curros Ferro

León, Luis de, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús.* Edición y estudio al cuidado de María Jesús Mancho, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, 135 pp.

Fray Luis de León es uno de esos autores que se puede seguir leyendo como nuevo a pesar de todas las palabras que se han dicho sobre él y que resiste la manía del etiquetado enseñándonos a leer en cada texto. Por ceñirnos al agro que roturó en torno a la memoria de santa Teresa: ¿un neoplatónico que estructura la carta a Ana de Jesús al frente de los *Libros* de su Madre desde una sutil teología trinitaria?, ¿un estoico defensor del ideal moral del *beatus ille* que en su correspondencia pelea a brazo partido para que la reforma carmelita no carezca de apoyos tras la muerte de su fundadora?, o, por fijarnos ya en el libro que nos traemos entre manos, ¿un erasmista que pone su pluma al servicio de contar la vida y milagros de una monjita?

De ahí que el tema de su relación con Teresa de Jesús sea frecuentemen-

te orillado por los estudiosos sobre su obra, mediatizados desde alguna de las anteojeras que se han sucedido al paso del tiempo y las modas buscando cierta hegemonía académica. En este terreno, parecería venírsenos a decir, no hollamos ya el puro pensamiento o la forma literaria, sometidos a canon, taxis y metro, sino vida y biografía, valiosas mientras corroboren lo que se ha de decir sobre aquello otro, lo verdaderamente importante, aquello sobre lo que estamos legitimados a decir hoy nuestra lisa palabra. Situación que en este opúsculo llega al extremo de lo indigerible: una dimensión vital de su obra que trata de otra vida; y no tratada de una forma cualquiera, además, sino como la de una santa que todavía no había ascendido a los altares.

La hagiografía no goza que digamos de muy buena prensa. Para la literatura científica sólo puede constituir una fuente de datos históricos cuya fidelidad ha de ser puesta entre paréntesis; que constituye, en sí misma, un dato a estudiar. A la filosófica puede ofrecerle, como mucho, un ejemplo de amistad sobre el que reflexionar (que en el caso de fray Luis y Teresa, se nos dice, ni siquiera se puede afirmar). De ahí que el nombre de este género haya venido a designar en el habla (tantas veces con más que merecida justicia) una burda manipulación biográfica para ensalzar cierta figura, prosopopeya en la que un animal, el hombre, adquiere caracteres divinos por capricho literario e intención edificante.

Pero no siempre es así. Como señala la autora del estudio introductorio, antes de pasar al terreno desde el que trata el texto, el filológico de su especialidad, fray Luis acometió tal empresa con espíritu similar a aquel con que se embarcó en la edición de las obras de Teresa: tratando de separar lo auténtico de lo atribuido y desfigurado. Y si entonces los autógrafos le sirvieron para delimitar el núcleo de la palabra de la santa, ahora era ésta, ya publicada, la que cumplía similar función para poner en claro la verdad de su vida. Sin que eso, dice el agustino en su breve prólogo a la emperatriz, agote de nuevo el contenido de su obligación: es necesario completar lo que conocemos por la pluma de Teresa con aquello que calló. Una distancia, la que se da entre la realidad biográfica total y la contada, que no padece por deseos de fama o vanagloria, sino por todo lo contrario: la estableció ella misma "por su modestia" o sobrevino tras sucederle muchas cosas después de aquello que contó.

El esfuerzo frayluisiano, sin embargo, quedó truncado. Tras el prólogo, de apenas un párrafo, el curso de la narración, sostenido con un pulso que apenas desfallece, se detiene en torno al capítulo 35 de la *Vida* de la santa, en los hechos que dieron lugar a su primera fundación. Amplio intervalo cronológico para el escaso volumen que ocupa el texto (trece hojas que esta preciosa impresión reproduce, además de en edición crítica, en facsímil). Y más si se advierte que el autor completa su narración con referencias a algún otro episodio bastante posterior, como la fundación de Sevilla, o reproduciendo parte de la epístola de san Juan de Ávila a santa Teresa (con diferencias respecto de las versiones publicadas).

Probablemente, la aparición de la biografía del jesuita Ribera en 1590 echó al traste su proyecto, aunque sus claves interpretativas se intuyan distintas. Pero no por eso el recorrido de estas páginas. Como muestra la editora con ejemplos que evidencian lo que ya señalaron anteriores editores del texto, éste fue saqueado (desfigurándolo también) por el autor de la *Vida, virtudes y milagros de*

la bienaventurada virgen Teresa de Jesús (1606), el carmelita Tomás de Jesús (a pesar de salir a nombre de Diego de Yepes), editor de la *Apología* frayluisiana de santa Teresa en el *Compendio de los grados de oración* (1615). Una utilización, en la misma línea que regirá la de otros escritos frayluisianos, paradójica, al contribuir a lo que fray Luis pretendía evitar. Aquí, el coloreo literario de la verdad, que no tiene por qué estar reñido, como comprobará el lector, con una presentación literariamente inane de la verdad. Más bien todo lo contrario.

Problemas estos todos de carácter filosófico sobre los que esperamos que la reedición (corregida y depurada en su aparato crítico) de este librito, agotado desde hacía tiempo, llame la atención (así como sobre el más general de la relación entre fray Luis y santa Teresa, que todavía puede depararnos alguna sorpresa revisando el trabajo que publicó en 1959 Gustavo Vallejo). Y no porque su ausencia hubiera dejado ayunos de este opúsculo a los nuevos lectores del belmonteño (al que han podido seguir accediendo en los volúmenes de sus obras completas), sino porque les privaba de un significativo esfuerzo para adquirir conciencia del singular y destacado lugar que ocupó la santa abulense en los desvelos de sus últimos años.

José Manuel Díaz Martín

Lissorgues, Yvan, *Ce temps des cerises*, Paris, L'Harmattan, 2015, 326 pp.

Reconocido hispanista francés, Yvan Lissorgues es autor de una amplia obra intelectual y de ensayo que además cuenta desde 2013 con una trayectoria literaria constituida hasta la fecha por tres textos de ficción y dos obras narrativas. En mayo de 2015 publica su primera novela bajo el título *Ce temps des cerises*. Mediante la técnica de un narrador omnisciente en tercera persona, el lector se adentra con agrado en la narración de la historia de una humilde familia de clase obrera a través de la figura del cabeza de familia, Paul Sorgues, un ferroviario jubilado de 62 años que vive junto a su esposa Yvonne en la pequeña aldea de Camjac, en el sureste de Francia y cuya evolución, en su manera de pensar a raíz de su vinculación con los acontecimientos de mayo del 68, mostrará con acierto la fuerza del pensamiento humano. El paratexto que abre la primera de las dos partes en que se divide la novela justifica el trasfondo biográfico y la vocación explícita de homenaje, de modo que el lector se ve llevado a proyectar en el personaje ficcional homónimo un alter ego de la figura paterna del autor, el verdadero Paul, humilde luchador en la sombra a quien Lissorgues le dedica su primer texto narrativo.

Miembro activo del partido comunista, Paul anclará su seguridad en torno a pequeños gestos cotidianos que parecen otorgarle la serenidad y la felicidad de una vida sencilla. Sus idas y venidas al huerto cercano al río Lot no sólo sirven de ejercicio físico diario y de sustento familiar, sino que le ofrecen la ocasión de reflexionar en armonía con el entorno natural. La lectura del diario comunista l'*Huma* y la conexión con el resto del mundo gracias a las emisiones radiofónicas constituyen su quehacer cotidiano, al mismo tiempo que anclan cronológicamente el relato en la primavera de 1968. Paul sigue con interés los acontecimientos sociales que están teniendo lugar en las universidades parisinas ya que su hijo Stéphane, estudiante de Filosofía y So-

nia, su novia, participan en los mismos de forma activa. Fuera de las fronteras nacionales, las referencias a la situación de cambio que se está produciendo en Praga actúan de catalizador para introducir una profunda reflexión en torno al pensamiento comunista y a la manera en que es vivido y percibido por el protagonista del relato. El título de la primera parte "La duda" deja entrever la evolución que va a experimentar el actante principal en su manera de aprehender la realidad tras su breve estancia en París en pleno mayo del 68 con el fin de ayudar a la liberación de su hijo, apresado con motivo de una dura represión contra manifestantes.

El desplazamiento en tren hasta la capital supondrá, además, la ocasión de confrontar dos mundos bien distintos: por un lado la Francia rural de los años 60, que Y. Lissorgues describe con esmero, reparando en su ritmo estacional, en la cercanía vecinal y en un tiempo que se compone de pequeños placeres cotidianos como un buen almuerzo o el canto del mirlo al amanecer; y, por otro lado, la intensa vida social e intelectual del mundo universitario parisino. En la capital, todo son sensaciones, emociones y reflexiones. La participación en una de las mayores manifestaciones de aquella sublevación estudiantil, le lleva a tomar contacto directo con la realidad social activa y comprometida que se entrega en cuerpo y alma a la lucha y defensa de sus ideales y siembra en su pensamiento el germen de una gran duda dogmática. En la misma línea se puede interpretar el descubrimiento de nuevas emisoras y del periódico *Le Monde,* con un formato más moderno y un tono más informativo que le llevan a replantearse el alcance crítico de su *Humanité*. Por todo ello, a pesar de su brevedad, la estancia parisina se convierte para el personaje principal en un viaje iniciático hacia la autonomía de pensamiento y el cuestionamiento personal. Acomodado a la pequeña célula del partido en Camjac, su participación en la gran Historia le abre los ojos ante una realidad hasta ahora indiscutible. A medida que avanza el relato, las alusiones a la canción popular del imaginario francés que ya recogía el título van apareciendo diseminadas por el texto, convirtiéndose progresivamente en metáfora de la herida abierta que resiente y acucia al protagonista, nostalgia de un tiempo sin decepciones ni desilusiones.

La primera parte se cierra con la liberación de Stéphane y el regreso de Paul a Camjac y da paso a "El choque", segundo segmento de la estructura narrativa. En esta ocasión la confesión por parte de la primogénita de la familia, Yvette, de su vida sentimental, compartirá el peso de la trama narrativa con el creciente desencanto de Paul ante el inmovilismo del partido con respecto a la Primavera de Praga. Maestra en Gélac, Yvette cede frente a las presiones constantes de la directora del centro y decide iniciar una nueva vida junto a su pareja, Véronique, en Villefranche, lo que lleva al padre de Yvette a replantearse sus principios morales y a aceptar diferentes modos de entender las relaciones humanas. La presencia de Véronique y los diferentes encuentros que se organizan para integrarla progresivamente en la familia ofrecen además la ocasión de recorrer la región y recuperar recuerdos olvidados. Poco a poco, el relato va tejiendo un universo femenino en torno a los personajes de Yvonne, su mujer, Yvette, su hija, Sonia, la novia de su hijo y de Véronique, la pareja de Yvette; aparecerán todas ellas como mujeres fuertes y sensibles, capaces de aportar serenidad y cambios progresivos en la experiencia vital del

protagonista. Paul vive con tristeza y amargura la decepción de su partido y de manera particular a partir de la lectura de *La confesión* de Artur London. El testimonio desgarrador que le ofrece esta experiencia literaria le lleva a asemejar sus deseos de cambio con la actitud de Don Quijote luchando contra molinos de viento. La novela cervantina adquiere hacia el final del relato dimensión intertextual y el propio Paul recibirá de Sonia un ejemplar de 1933 que le permite proyectar en la ficción su cansancio moral. La novela finaliza con el acallamiento de la Primavera de Praga y por extensión con su esperanza de cambio en el partido. Las últimas imágenes de la narración nos muestran a un personaje desencantado que decide por primera vez no escuchar su habitual sesión radiofónica sino encender el reproductor de casetes que le ha regalado Sonia junto a una cinta en la que se ha grabado a ella misma cantando con su dulce voz el aire melancólico de *Le temps des cerises*. Sorprendido de sí mismo, se deja llevar por la música y tararea aquel verso que decía "de aquella época conservo en el corazón una herida abierta"

En *Ce temps des cerises,* Yvan Lissorgues ha sabido imbricar con acierto un rico trasfondo filosófico e intertextual en el marco de una cuidada construcción narrativa cuyo impecable estilo discursivo le confiere una notoria calidad literaria. Tras una amplia carrera intelectual en torno a la Literatura, se hacía casi necesario e inevitable recurrir a la escritura ficcional para proseguir con la reflexión dando voz, en esta ocasión, a unos personajes cuya vida interior y sus ricos pensamientos ocupan la trama central de esta gran novela de reflexión. En plena madurez, el renombrado hispanista troca su escritura académica por el arte del narrador y biógrafo para ahondar en lo íntimo de la conciencia humana logrando cautivar al lector con *Ce temps des cerises*, que sin duda merece una sosegada y atenta lectura.

Beatriz Mangada

López Sánchez, José María, *Los refugios de la derrota. El exilio científico e intelectual republicano de 1939*, Madrid, CSIC / Catarata, 2013, 286 pp.

El estallido de la Guerra Civil española en 1936 y su trágico desenlace conllevó la marcha forzosa de numerosos intelectuales y científicos que, como muchos otros, tuvieron que dejar atrás vidas personales, investigaciones en curso y materiales de trabajo, ante la amenaza física o el distanciamiento ético que suponía para ellos el nuevo régimen franquista. José María López Sánchez ofrece una documentada visión que presenta el recorrido que llevaron a cabo las élites científicas en el exilio hasta sus países de acogida.

Tras una tesis doctoral centrada en el Centro de Estudios Históricos y una serie de investigaciones en torno a otras instituciones de la Junta para Ampliación de Estudios, esta obra supone una lógica continuación a su trabajo, en busca del desenlace de la vida de muchos de sus protagonistas. Una estancia en México entre 2005 y 2007 contribuyó también a despertar en el autor el interés por los abruptos caminos que éstos recorrieron tras su huida de España. Esta obra no ha podido llegar en un momento más propicio, un año antes de que comience en España el 75 aniversario del final de la Guerra Civil y en muchos países de His-

panoamérica las conmemoraciones por el inicio del exilio republicano español.

A lo largo de la obra se ofrece una visión de conjunto de todo el proceso sufrido por los intelectuales españoles que se exiliaron principalmente en América y en algunos países europeos. El propósito del autor es sentar las bases para investigaciones posteriores, trazando aquí los rasgos históricos generales que permiten comprender el proceso en su conjunto. Se subraya, por otra parte, la pluralidad de este exilio, lo que se ejemplifica en los diferentes capítulos donde, a través de trayectorias personales o de la evolución de las organizaciones del exilio, se van ilustrando las diferentes experiencias en países como México, Estados Unidos, Argentina, Cuba, Colombia o Puerto Rico, entre otros. Con ello queda también reflejada la dificultad para establecer un espacio geográfico o una cronología definida. Aquí el autor privilegia el continente americano, con la excepción de Madrid y París, construyendo un eje de unión entre un origen geográfico común, el conjunto de países de acogida, y la capital donde se asilaron gran parte de las élites políticas de la extinta República. Si bien de cara a futuros trabajos las líneas propuestas sugieren temáticas más concretas con una cronología más extensa, esta obra analiza el periodo del exilio hasta el cambio de década de los cuarenta a los cincuenta, momento en el que se quebraron las esperanzas del retorno al constatar que el final del nazismo y del fascismo en Europa no iba a conllevar el aplastamiento del franquismo en España por parte de las potencias aliadas.

Las perspectivas del exilio que se van esbozando se asientan sobre un profundo conocimiento del pasado inmediatamente anterior que resulta esencial para comprender el alcance de este éxodo. El desarrollo científico y cultural que había alcanzado España en el primer tercio del siglo XX gracias a la creación de instituciones como la Junta para Ampliación de Estudios se vio bruscamente interrumpido con el estallido de la guerra, y el exilio de gran parte de sus científicos e intelectuales provocó una profunda brecha, una pérdida irrecuperable de capital humano. Incluso después de su desaparición, estas instituciones siguieron teniendo un papel clave en el desarrollo del exilio intelectual: los lazos que durante las últimas décadas se habían ido creando entre España e Hispanoamérica gracias al sistema de pensiones de la JAE y a personalidades como Rafael Altamira o Federico de Onís, habían llegado a conformar una importante red de contactos internacionales que favoreció la inserción de científicos e intelectuales en las instituciones de sus países de acogida. Así, el sugerente título *Los refugios de la derrota* nos señala cómo dentro de la gran pérdida personal que supuso el exilio, el mundo intelectual encontró refugio en un nuevo entorno con el que ya había establecido lazos de colaboración. Aunque se fueron incorporando a las instituciones nacionales, los exiliados españoles también fueron creando sus propios organismos, entre los que se destacan principalmente la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero (UPUEE) y la revista *Ciencia*.

Uno de los principales valores de la obra es la exhaustividad con que la investigación se ha llevado a cabo. A la consulta de una extensa bibliografía entre cuyos títulos figuran las más recientes publicaciones, se une una importante tarea de reconocimiento de muy diversos archivos. Algunos de los estudios sobre el exilio español introducen ya fuentes que documentan la trayectoria de estos científicos

e intelectuales por diferentes instituciones o países. La novedad es, en este caso, el uso de diferentes documentos procedentes de escenarios tan diversos como México, Puerto Rico, Estados Unidos o España, lo que permite una visión mucho más completa de los distintos recorridos vitales y profesionales del exilio.

La lectura de esta obra sugiere nuevos campos de investigación que permitan profundizar en otros aspectos relevantes, y abre esos caminos en muy diversos campos, como los diferentes acontecimientos a los que se enfrentaron los exiliados o la peculiaridad que supuso el exilio del grupo de científicos e intelectuales, privilegiados por sus redes de contactos y por el prestigio que habían ya alcanzado. Otra de las grandes aportaciones relativas al estudio del exilio es la hipótesis que plantea el autor sobre el papel desempeñado por las élites en la defensa de una forma concreta de entender la tradición cultural y científica española, donde habría una fuerte vinculación entre la defensa de los ideales republicanos, un antifranquismo constructivo y la identificación con una perspectiva liberal y moderna. En todo ello jugaron un papel esencial la UPUEE y la revista *Ciencia*, donde política y tradición científica se aliaron para la consecución de un mismo fin. Se plantea también otro campo totalmente inexplorado hasta hoy: las relaciones establecidas entre los exiliados y los círculos culturales que subsistían bajo la dictadura franquista, el impacto de los primeros sobre los grupos del interior, y la posible influencia dentro del proceso de transición democrática.

Esta obra supone una aportación importante para un debate pendiente que hoy ha sido ya suscitado entre los historiadores: si debe hablarse de una Edad de Plata de la ciencia y la cultura española, destruida con el golpe militar de 1936, o si, por el contrario, sería posible hablar de un Siglo de Plata. Esto supondría incorporar a todo el esplendor cultural, científico y educativo de los años veinte y treinta en España, todo el florecimiento que los exiliados llevaron a cabo en sus países de acogida y que no siempre se limitó a la continuación de su tarea, algo que muchas veces no fue posible, sino que también impulsó el desarrollo científico, intelectual y educativo de los diversos países de acogida.

Alba Fernández Gallego

López-Ríos, Santiago, *Hacia la mejor España. Los escritos de Américo Castro sobre educación y universidad*, prólogo de Juan Goytisolo. Madrid, Fundación Zubiri/Edicions Bellaterra, 2015, 547 pp.

Hace ya cuatro años que apareció la excelente edición del epistolario entre Américo Castro y Marcel Bataillon (Madrid, 2012), realizada por Simona Munari con introducción de Francisco José Martín, tan importante para comprender aquella visión complementaria de dos humanistas confesos. Con los textos ahora publicados por Santiago López-Ríos sobre educación y universidad, como reza el subtítulo, pero, sin duda, como proyecto de reflexión y juicio general sobre la España del primer tercio del siglo, el libro que ahora presentamos es una revisión a fondo sobre la sociedad del tiempo en que vivió este intelectual formado en el Centro de Estudios Históricos, catedrático llegado a la reflexión cultural desde la lengua y la literatura. El prólogo de Goytisolo, quien fuera tan amigo de don Américo, pone la creden-

cial a esa forma de aproximación y el sello de la Fundación Zubiri señala cuál fue el ámbito en que se movió durante una parte importante de su vida.

De los setenta y siete textos recogidos, formando una primera unidad, solo media docena son posteriores a la Guerra Civil. Bajo el rótulo "Otros textos" se recogen seis más, todos ellos anteriores al exilio. Así pues, tenemos aquí un muestrario completo del pensamiento de Américo Castro acerca de la educación y la cultura, con sus instituciones, sus agentes y los materiales necesarios para desarrollar sus fines en un periodo que comprende de 1910 hasta 1937 con los recuerdos que sobre algunos lugares o personas de culto escribió ya en América.

Da título al libro el artículo publicado el 11 de marzo de 1932 en *Luz. Diario de la República*. Quizá no es el mejor de los artículos incorporados de este periódico, apenas creado dos meses antes de que presentase Américo Castro su queja por las interferencias de instituciones frente a la libertad de conciencia y, en sintonía con Ortega, por el hecho de que la República no avanzara más decididamente en el progreso cultural. Mas este diagnóstico es el que justifica plenamente el título del libro, pues no otra es la finalidad de todos los artículos aquí recogidos que construir una mejor España sobre la base del conocimiento y la cultura. En este sentido, la dimensión europeísta que manifestara *El pensamiento de Cervantes* se ve ratificada aquí con creces, se hable de la ciencia, de los profesores, de los libros de texto, de la autonomía universitaria y sus reformas, fallidas o en marcha, sobre la enseñanza del español y su literatura o la deficiente formación histórica de los sucesivos planes de estudio. La Facultad de Letras se erige en estas reflexiones como la base sobre la que construir una nación en sintonía con los mejores ideales europeos que identifica con la tradición erasmista tan querida para los liberales institucionistas. Todo ello debería funcionar sin interferencias para conseguir una sociedad culta y educada, base de la "adhesión cordial" que constituye la base de cualquier patria que favorezca la convivencia interna y la relación con los demás pueblos. Ninguna otra patria es posible.

No es casual que los artículos más de fondo —como el de 1929— estén dedicados a la pedagogía erasmista con la trascripción de un texto del agustino holandés de 1497 en que éste claramente trasmite "una fe ciega en el esfuerzo de la mente, en el afán de adueñarse con sentido de la cultura grecolatina." Pero, además, como indica Américo Castro, en que Erasmo se guarda de hacer referencia a la piedad o a la religión para dejar bien claro que la clave de la construcción social está en la "confianza exclusiva del humano intelecto". Este espíritu de tolerancia —subraya Américo Castro— "debía sonar entonces a loca utopía. Hoy nos parecen evidentes y elementales" (p. 325). En esta misma línea ha de leerse el artículo dedicado a Jovellanos (1933), a quien presenta como un directo precursor —casi como un contemporáneo en términos intelectuales— de la Institución Libre de Enseñanza con su propuesta de una "institución de enseñanza libre", por cuanto lo importante serían no tanto los planes de estudio cuanto "crear centros vivos, con tales y determinadas personas, de cuya eficacia se está seguro, y sin las trabas de ninguna encadenante tradición, [ya que] eso sí puede rendir frutos visibles (p. 386). Así pues, tradición, pero nunca la que tenga carácter encadenante. Por ello dedica sus principales semblanzas a quienes siendo sus contemporáneos

representan ese espíritu: Francisco Giner, Bartolomé Cossío, Alberto Jiménez Fraud y Rafael Lapesa, todos ellos pertenecientes a la "ejemplaridad docente", y esa es la razón de las páginas más extensas y sentidas a estos hombres dedicadas. Creo recordar haber leído en alguno de los artículos el calificativo de "esenciales" que sí estoy seguro Pablo de Andrés Cobos dedicara a su amigo Mariano Quintanilla. Todos son nombres de aquel espíritu republicano que se identificó con una concepción del ser humano basada en la generosidad.

No olvidó Américo Castro a América. Después de su viaje por estas tierras *El Heraldo de Madrid* (1924) publicó una suerte de entrevista en que hablaba del común idioma como base de la relación entre los países. Treinta años después no olvidaría escribir sobre las humanidades, precisamente a propósito de una reforma que no se llevó a cabo en Venezuela, pues su espíritu se mantenía intacto: "Si un grupo de hombres esclarecidos se convenciera de que el mejor servicio que pudiera prestas a su patria sería ponerse en condiciones intelectuales y técnicas para entender y revalorar, bella e inteligentemente, otras patrias del pasado y del presente, su patria propia, a la larga, se henchiría de calidades insospechadas" (p. 461).

Programa, sin duda, que expresa con exactitud su espíritu de aprecio a lo propio como parte de lo universal, que dejó como conclusión en un artículo de 1955 bajo el título "Ensanchamiento acerca de las ideas del hombre". Dicho texto se resume en las siguientes palabras: "La idea de que la humanidad consiste en la coexistencia de formas de hombre, varias y pluralizadas, debe mantenerse viva en los ánimos de los maestros antes de perder su frescura inicial en las páginas disecadas de un programa de enseñanza" (p. 464). Difícil encontrar palabras que resuman mejor los objetivos de tantos artículos escritos por Américo Castro al servicio de una mejor España en un mundo mejor, mas aprendiendo de quienes fueron mejores, algunos de nuestra propia tradición y tantos de otras. Son estas (conocimiento, tolerancia y generosidad) cualidades que tuvieron sus maestros de la ILE, a quienes admiraba tanto y a quienes dedica algunos de estos escritos, incluido Lorenzo Luzuriaga, que tanto empeño puso en mejorar la escuela a través de la *Revista de Pedagogía* y su editorial.

El libro cuenta con un índice onomástico siempre útil y una introducción documentada que sitúa muy acertadamente los textos, escrita por Santiago López-Ríos, excelente experto en aquella realidad que fue la Facultad de Filosofía del decano García Morente. Tiene, pues, el lector en sus manos un libro que puede y deber ser leído en clave histórica, pero que puede y debe ser leído en las claves que ofrece nuestro propio tiempo. Algunas utopías siguen pendientes; de algunos anhelos cumplidos, en cambio, podemos señalar que hemos podido ser partícipes. Es un libro de detalles, como lo fue la vida de aquellos hombres que cultivaron la delicadeza de la forma que les servía para hacer deseable el rigor del análisis.

José Luis Mora García

Maillard, María Luisa, *Vida de María de Zayas*, Madrid, Asociación Matritense de Mujeres Universitarias, 2015, 152 pp.

Prosigue esta colección María Luisa Maillard, de manera tan constante como

imprescindible es continuar con la recuperación de mujeres que a lo largo de muchos siglos han tenido un papel relevante en la historia, por el olvido casi total debido a razones ya bien conocidas. Con la biografía de María Zayas son ya veintinueve las que componen esta empresa editorial que busca poner al alcance de un lector interesado lo más significativo de las aportaciones realizadas por mujeres en cada uno de los campos del saber. De entre las españolas, María Zayas continúa la senda de los estudios ya dedicados a Beatriz Galindo, María Zambrano, Alfonsa de la Torre, María Moliner, María Sánchez Arbós, Bárbara de Braganza, Margarita Salas, Soledad Ortega, Clara Campoamor, Emilia Pardo Bazán, María de Maeztu, Carolina Coronado, Rosa Chacel y Ana de Jesús. Sus nombres nos llevan a recordar obras y biografías importantes en campos del conocimiento, la creación literaria, filosófica, científica, en la educación… Todas ellas imprescindibles para una comprensión completa de nuestra historia.

El caso de María Zayas, nacida en 1590 y fallecida hacia los años sesenta del siguiente siglo, es bien interesante, pues desde los datos que de ella nos han llegado, María Luisa Maillard ha reconstruido no solo lo más importante de su biografía personal sino de la vida literaria de las academias en tiempos de nuestro Siglo de Oro (en el cual los varones, como Lope de Vega o Calderón para las creaciones dramáticas, eran la referencia). Madrid, Nápoles y Barcelona fueron las ciudades en las que desarrolló su actividad literaria, tal como nos muestra esta biografía enmarcada en los datos de la circunstancia política del XVII e ilustrada con las notas de la literatura barroca. Ambos aspectos constituyen una unidad que hace del libro una lectura tan interesante como amena.

Expuestos los pocos datos que se conocen de su biografía, la segunda parte está dedicada a exponer lo más interesante de su creación literaria, en la que destaca la defensa de la mujer frente a las teorías aristotélicas dominantes en el barroco así como la apuesta por la educación ya que "su ausencia será, en la mayoría de los casos, la causa de su perdición".

En el estudio de las novelas de Zayas destaca la autora del libro la tendencia a "introducir elementos realistas" y la minuciosidad en la exposición de los detalles que se mezclan con elementos propios de la fantasía, tanto para explicar sucesos maravillosos como para hacerlo en aquellos en que el mal debe competir desventajosamente frente al bien. Se completa el libro con un breve estudio de sus novelas, tanto las de la primera entrega, *Novelas amorosas y exemplares,* como en la segunda, *Desengaños amorosos*. Será precisamente en este punto cuando Zayas presente su faceta más reivindicativa, convirtiendo a la mujer en protagonista y mostrando la crueldad masculina en toda su crudeza. Subraya Maillard con razón el interés de los pasajes en que María Zayas diserta sobre la "psicología de los hombres en su relación con las mujeres", cuando predomina la idea de propiedad o posesión como base del poder varonil que es rechazado de manera radical en estas novelas de la segunda entrega.

Un testimonio de época que sirve de contrapunto a la literatura masculina dominante durante el Barroco y que ayuda a comprender la historia por la emancipación que habría de llegar todavía bastante después. Más valor para reconocer estos testimonios que no deben ser olvidados.

Se completa el libro con las "imágenes para una vida" que incluyen las

portadas de los libros más significativos y una bibliografía completa de y sobre María Zayas.

Sirvan estas líneas, escritas para una revista de historiadores, para que no se olviden tantas mujeres notables que son parte de esa historia como lo fue María Zayas pero, también, para apoyar empresas como la puesta en marcha por esa "Asociación matritense de mujeres universitarias" al servicio de esta causa tan noble como imprescindible.

José Luis Mora García

Marraud, Huberto y Olmos, Paula (Eds.), *De la demostración a la argumentación. Ensayos en honor de Luis Vega*, Madrid, UAM Ediciones, 2015, 246 pp.

Hubert Marraud y Paula Olmos han recopilado en este volumen quince ensayos en homenaje a Luis Vega, catedrático Emérito de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la UNED. Los ensayos están agrupados temáticamente en cinco secciones: "Orígenes de un debate inacabado", "De la condición de la lógica y del ejercicio de su historia", "La trama de la demostración", "De la lógica académica a la lógica civil" y "Si de argumentar se trata". Los nombres de las secciones aluden, en un guiño de inteligencia, a alguna de las obras de Luis Vega.

Aunque la clasificación de los ensayos es certera, el lector podría sentirse desconcertado al no encontrar en estado puro, por ejemplo, estudios detallados de alguna obra específica de Luis Vega. No debería extrañarse. La influencia de la obra y el pensamiento de Luis Vega se encuentra representada en cada una de los ensayos a través de capas y niveles de distinta profundidad: desde la ponderación crítica de sus obras señeras hasta ecos y reflejos de tesis y conceptos discutidos por él. El homenaje es un vaivén entre el diálogo crítico con sus obras y el recorrido audaz por los caminos trazados por su magisterio.

Considero que el libro tiene, en conjunto, una doble virtud: acerca al lector profano a la obra de Luis Vega y, con ello, a la historia de la Lógica y a la Teoría de la argumentación; por otro lado, presenta al lector experto discusiones novedosas de las ideas de Luis Vega.

El volumen se abre con el ensayo "Identidad-Intimidad (Reflejos de algunos textos)" de Emilio Lledó, en el que el autor rastrea la noción de identidad y sus relaciones con la intimidad en el mundo griego, ilustradas con diversos fragmentos de textos clásicos.

El segundo ensayo: "Solo agradecimiento. Un texto de Epicuro" de Carlos García Gual, presenta y discute su traducción de una sentencia de Epicuro.

Estos ensayos, que parecen no tratar explícitamente de la obra de Luis Vega, se vinculan de modos sutiles con ella, como señalan los compiladores en el prólogo (p.11).

Los ensayos de la segunda sección ("De la condición de la lógica y del ejercicio de su historia") tratan explícitamente la labor de Luis Vega como historiador de la lógica.

El ensayo, escrito en género epistolar, "La Lógica y la Filosofía: a Luis Vega" de José Luis Mora García, nos relata, en un estilo ameno y de camaradería, algunos episodios de la historia de la lógica en España, destacando el papel central de Luis Vega. También en el siguiente ensayo "Si de recordar, aprender, admirar y agradecer se trata" de Salvador López-Arnal, nos topamos de nuevo con

la reflexión sobre el papel central de Luis Vega en los estudios de lógica y filosofía en España (y en América Latina), tomando como trasfondo la figura de Manuel Sacristán (1925-1985).

El último ensayo de este apartado, "La noción de falacia en la *Lógica viva* de Vaz Ferreira", de Juan Rosales, expone la crítica de la lógica clásica por parte del lógico uruguayo y analiza el artículo de Luis Vega "Paralogismos. Una contribución de C. Vaz Ferreira al análisis de la argumentación falaz" (p. 626. *Doxa*, N°31/2008, 625-640).

La tercera sección, titulada "La trama de la demostración", consta de tres ensayos. El primero es "La cuestión de la Lógica" de Enrique Alonso. Es un ensayo brillante en el que se rastrean los orígenes de un paradigma de la enseñanza de la lógica y los factores que lo pusieron en crisis. Puede leerse como un diálogo con algunas de las tesis del libro *Si de argumentar se trata* de Luis Vega.

A continuación el lector encontrará "La idea de demostración en la filosofía de Luis Vega" de José Miguel Sagüillo. Aquí se analiza con detalle la concepción de demostración de Luis Vega, particularmente desde el paradigma de la lógica civil o institucional. Es esclarecedor el estudio del caso de Andrew Wiles.

El último ensayo de esta sección se titula "El geómetra redescubierto. Cuatro décadas de relecturas y estudios sobre D´Alembert", escrito por Mauricio Jalón. El autor hace un detallado recuento histórico de la recepción académica de la obra de D´Alembert en los últimos cuarenta años. El lector advertirá los vasos comunicantes entre este ensayo y las obras de Luis Vega sobre historia de la demostración.

La cuarta sección, titulada "De la lógica académica a la lógica civil", se compone de cuatro ensayos. El ensayo "Objeto y utilidad de la argumentación (retórica) y de la retórica (argumentativa)" de Jesús Alcolea Banegas se plantea el problema de la integración de las dimensiones lógica, retórica y dialéctica. Se analizan en detalle tanto la situación ideal del habla en Habermas como en la teoría pragma-dialéctica.

El siguiente ensayo, "Si debatir se trata", de Adelino Cattani es una vindicación del papel de la retórica en la enseñanza del debate. Termina con una caracterización de las habilidades argumentativas desarrolladas en los torneos de debate. En un breve escorzo, Cattani presenta su concepción de las falacias, que invita a poner en discusión con la que encontramos en *La fauna de las falacias* de Luis Vega.

En "La lógica del discurso civil", Hubert Marraud sostiene que la lógica del discurso civil es una ampliación del campo de la teoría de la argumentación. Se discute el papel de la perspectiva socio-institucional, postulada por Luis Vega, en el problema de la integración entre dialéctica, lógica y retórica. El ensayo termina explorando las posibilidades de investigación de la lógica del discurso civil, en particular en el desarrollo de la comprensión de las virtudes argumentativas.

El último ensayo es "Agentes racionales acotados para argumentar y convencer", de José Francisco Álvarez. Discute el papel en la teoría de la argumentación de distintos modelos idealizados de racionalidad procedentes de la economía experimental, las ciencias de la computación y algunas propuestas epistemológicas.

La sección final del libro, titulada "Si de argumentar se trata", comprende tres ensayos. El ensayo de Paula Olmos: "De entimemas, epiqueremas y esquemas",

expone la interpretación, en la línea de Luis Vega, de los entimemas en Aristóteles y la retórica clásica. Posteriormente pasa revista a modelos contemporáneos sobre los entimemas. Por último, expone la concepción que junto con Luis Vega ha defendido de entimema. Bajo una perspectiva semejante desarrolla una nueva forma de caracterizar los epiqueremas, que habían sido olvidados por los teóricos de la argumentación.

Utilizando la teoría cognitiva de las metáforas y el aparato teórico del maniobrar estratégico de la pragma-dialéctica, Eduardo Bustos explora el papel de las metáforas en la argumentación en su ensayo "Metáfora, maniobras estratégicas y argumentación".

El último ensayo, "Analogías y analogismos: notas filosóficas sobre cuestiones lógicas y analógicas" de Geoffrey E. R. Lloyd, el autor de *Polaridad y analogía* (traducida al español por Luis Vega), contesta a algunas objeciones a su libro seminal, lo que le da oportunidad de discurrir sobre los alcances filosóficos de su concepción de la analogía.

Los quince ensayos del libro reflejan la compleja red de deudas y estímulos intelectuales que una obra como la de Luis Vega ha tejido durante toda su trayectoria. No hay mejor manera de rendirle homenaje a un autor que probando que su obra se lee, se discute y se sigue desarrollando fructíferamente.

Joaquín Galindo Castañeda

Martínez Millán, José y Hortal Muñoz, José (Dirs.), *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, Tomos I y II, Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, 2348 pp.

Lo primero que hay que tener en cuenta al acercarse a esta obra, titulada *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, y dirigida por José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz, es que se trata de una obra compleja, "fruto de muchos años de trabajo por parte de una amplia red de equipos de investigación", como explica Martínez Millán, en la Presentación. Lo segundo, que se trata de un proyecto de envergadura que va a articularse en seis tomos (dos sobre Casas Reales, dos sobre Corte y cultura, y dos sobre los Reinos y la política), y que aquí solo se presentan los dos tomos sobre Casas Reales: el tomo I, que se compone de tres volúmenes, y el tomo II, formado por un CD ROM. Todos los volúmenes cuentan al principio con los mismos índices: Índices generales, de Siglas y Abreviaturas, y de Archivos y Bibliotecas, que permiten orientarse en la organización y el contenido de esta obra tan ingeniosamente articulada como se podrá ver a continuación.

El primer volumen del tomo I cuenta con una Presentación y una Introducción general sobre las que merece la pena decir unas palabras, porque llegan casi a configurar unos capítulos en sí mismas. En la Presentación queda patente la novedad que la obra representa, puesto que profundiza en aspectos del reinado de Felipe IV que hasta ahora han pasado desapercibidos, y en el concepto de "decadencia" de la Monarquía hispana. También se explica que la obra comienza con un estudio de las Casas Reales porque éstas eran los puntos neurálgicos de la Monarquía. La Introducción se compone, en cambio, de tres partes. La primera corre a cargo de José Martínez Millán, y trata de las causas del declive del reinado de Felipe IV, además de profundizar en el concepto de decadencia.

Es aquí donde Martínez Millán hace una interesante referencia a la "polémica de la ciencia" que Marcelino Menéndez Pelayo desencadenó en el último cuarto del siglo XIX al defender la existencia de una actividad científica española en los últimos tres siglos. En la segunda parte de la Introducción, Aurelio Musi trata del significado que los conceptos o categorías de españolismo/antiespañolismo han representado históricamente en la cultura italiana desde la época entre Felipe III hasta comienzos del siglo XX. De especial interés es la referencia que hace Musi a los estudios de Benedetto Croce sobre la relación entre España e Italia que, superando el bipolarismo españolismo/antiespañolismo, eligen tratar esta relación en términos históricos; y a la *Storia del regno di Napoli* de Giuseppe Galasso que, más allá del diálogo con la tradición historiográfica, llega a una nueva manera de entender la historia del reino de Nápoles, más enfocada a la política, aunque también atenta a otras cuestiones como la economía y la cultura. La tercera parte de la Introducción, al cuidado de Carlos Reyero, examina la decadencia de la monarquía hispánica en el imaginario decimonónico, reflejada por los artistas en sus obras a partir de los episodios históricos como la expulsión de los moriscos o la Conjuración de Venecia de 1618, o de la caída en desgracia de personajes ilustres. Reyero se detiene luego en las numerosas obras pictóricas que ilustran varios aspectos o momentos del reinado de Felipe IV, así como de Carlos II, que en el siglo XIX se quiso representar hechizado o exorcizado; explica que en el mismo siglo hubo también una fascinación por lo lúgubre y lo cadavérico, de lo que se infiere para esta época Romántica un gusto muy parecido en algunos aspectos al del Siglo de Oro.

En lo que concierne a la articulación del primer volumen, éste se compone de cuatro de los ocho apartados que conforman el primer capítulo, titulado "La casa del rey. La casa de Borgoña"; el autor principal de los cuatro apartados citados es José Martínez Millán. El primer apartado, escrito en colaboración con Ignacio Ezquerra Revilla, trata de los cambios hacia una consolidación institucional de la Real Junta de Bureo, órgano encargado de la cuestiones de gobierno y económicas de la casa real, en tiempo de Felipe IV. En el segundo apartado, en colaboración con Koldo Trápaga Monchet, José Antonio Guillén Barrendero e Ignacio Ezquerra Revilla, se ocupa de la transformación de la Cámara Real, formada por los personajes de mayor confianza del rey, durante el siglo XVII. En el tercer apartado, en colaboración con el otro director de la obra, José Eloy Hortal Muñoz, y con Anastasio Rojo Vega y Mar Rey Bueno, trata del funcionamiento diario de la Casa Real profundizando en todos los oficios que consentían llevarlo a cabo. En el cuarto apartado, en colaboración con Esther Jiménez Pablo, José Eloy Hortal Muñoz y Fernando Negredo del Cerro, se ocupa de los cambios ocurridos en la Capilla Real durante el reinado de Felipe IV.

El segundo volumen de este tomo I sobre Casas Reales comprende los restantes apartados (del cinco al ocho) del primer capítulo, además del segundo y el tercer capítulo. El quinto apartado del primer capítulo, escrito por Alejandro López Álvarez, trata de la Caballeriza, es decir de aquel órgano encargado de la representación exterior de los príncipes y de sus movimientos fuera de palacio, en la época de Felipe IV. El sexto apartado, cuyos autores son José Martínez Millán y Félix Labrador Arroyo, se ocupa del ejercicio de la caza en la Real Casa de Castilla. El séptimo apartado, cuyo autor es José Eloy Hortal Muñoz, se ocupa de

las Guardas Reales. El octavo apartado, escrito por Francisco Gil Martínez, estudia la financiación y los gastos de la Casa Real durante el reinado de Felipe IV. El segundo capítulo del volumen lleva por título "La casa de Castilla", y se compone de dos apartados. El primero de los dos apartados, cuyos autores son José Martínez Millán y Marcelo Luzzi Traficante, trata de la organización y cambios en la Casa de Castilla en tiempo de Felipe IV. El segundo, escrito por Félix Labrador Arroyo y José Eloy Hortal Muñoz, se ocupa de los escuderos de a pie del monarca. El tercer capítulo, titulado "La casa de las reinas", está dividido en cinco apartados. El primero, escrito por Frédérique Sicard y traducido por Rubén González Cueva, habla de la figura de Isabel de Borbón, que de princesa de Francia se convirtió en reina de España. El segundo de los apartados, a cargo de Henar Pizarro Llorente, trata de la Casa Real de Isabel de Borbón. El tercero, escrito por Frédérique Sicard y traducido por Marcelo Luzzi Traficante, se centra en la regencia e imagen de la reina Isabel de Borbón. El cuarto, cuyo autor es José Rufino Novo Zaballos, se ocupa de la casa de la reina Mariana de Austria, segunda esposa de Felipe IV. El quinto apartado, cuyo autor es Diego Crespí de Valldaura, hace un estudio de las personalidades de la Casa de la Reina Mariana de Austria; en apéndice, José Rufino Novo Zaballos introduce la relación de servidores y gasto de la casa de la reina en el año siguiente al fallecimiento de Felipe IV.

El tercer y último volumen sobre Casas Reales incluye los últimos cinco capítulos (del cuarto al octavo) del Tomo I. El capítulo cuarto, titulado "Las casas del príncipe y de los infantes", se divide en cinco apartados. El primer apartado, a cargo de Alicia Esteban Estríngana, trata de la designación del cardenal infante don Fernando para la lugartenencia real de Bruselas. El segundo apartado, escrito por Birgit Houben, se ocupa de la casa del cardenal infante don Fernando de Austria. El tercer apartado, cuya autora es Gloria Alonso de la Higuera, estudia la casa del príncipe Baltasar Carlos y su disolución. El cuarto apartado, a cargo de Koldo Trápaga Monchet, se ocupa de las casas reales de don Juan José de Austria. El quinto apartado, escrito por Marcelo Luzzi Traficante y Javier Revilla Canora, trata de la casa de la infanta María Teresa, luego esposa de Luis XIV y reina de Francia. El capítulo quinto, titulado "Los aposentadores", se compone de un apartado, cuyo autor es Francisco José Martín Perellón, que estudia la Junta de aposento en el reinado de Felipe IV. El capítulo sexto, titulado "Los alcaldes de casa y corte", está formado por el apartado escrito por Ignacio Ezquerra Revilla relativo a la relación entre los alcaldes y varios organismos de la monarquía. El capítulo séptimo, titulado "La Junta de obras y bosques", se divide en tres apartados. El primer apartado, cuyo autor es Ignacio Ezquerra Revilla, trata de los sitios reales, que son presentados en continuidad territorial con la corte. El segundo apartado, escrito por Félix Labrador Arroyo, se ocupa de la financiación de los sitios reales. El tercer apartado, a cargo de Virgilio Pinto Crespo y José Luis Hernanz Elvira, estudia el real sitio de Aranjuez en la época de Felipe IV. El octavo y último capítulo, titulado "Reservados y pensionistas", se compone de un único apartado escrito por José Eloy Hortal Muñoz, que trata del sistema de previsión social relativo a personajes y familiares vinculados directa o indirectamente con las casas reales o los sitios reales.

El CD ROM constituye el tomo II sobre Casas Reales de esta obra titulada *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*. En él van incluidas, en formato PDF, las Etiquetas y Ordenanzas promulgadas por Felipe IV, tres Apéndices sobre algunas casas reales (casa del Rey, casa de las Reinas, casa de don Juan de Austria, la casa que tuvo don Felipe IV siendo príncipe, la casa del príncipe Baltasar Carlos, la casa de la infanta y reina María Teresa), en los que pueden consultarse sus servidores. Se trata de tres mil páginas de ágil consulta gracias a la muy buena organización del soporte.

Como se ha visto, los dos primeros tomos de la obra, con sus tres volúmenes y el CD ROM, tratan de forma completa y novedosa el tema de las Casas Reales en la época de Felipe IV, haciendo también alguna valiosa referencia al mundo del pensamiento español, como en el caso de la "polémica de la ciencia española", o del hispanismo, como en el caso de Benedetto Croce. Esta obra tan valiosa que empieza ahora con los dos primeros tomos sobre casas reales, se revela de gran importancia no solo por las aportaciones que arrojan nueva luz sobre el reinado de Felipe IV, sino también por las referencias a las disciplinas mencionadas, que demuestran la validez y la importancia de cultivar la interdisciplinaridad para completar la visión de una época.

Maria Cristina Pascerini

Muelas Herráiz, Martín, *Felipe Trigo. Transfiguración literaria de un reformismo ético y moral en la España de la Restauración*, prólogo de Ricardo Hernández Mejías, Editorial Pigmalión, Madrid, 2014, 391 pp.

Como diría Gilbert Keith Chesterton, si intentáramos introducir este libro en el mundo francófono, utilizaríamos un simple "Avis au lecteur" para situar a este autor y a su obra dentro de un contexto determinado, sugiriendo una advertencia sin exageración alguna con un ligero matiz francés. Sin embargo, cuando se trata de devolver a un autor a la vida literaria, reintroduciéndolo cien años después de su muerte en su propia cultura, rescatándole desde el punto más exultante de su pensamiento y narrativa, podríamos sentir como un pequeño escalofrío en cuanto su nombre comienza a dibujarse sobre el papel diciéndonos: "¡cuidado, ya está aquí de nuevo!" u otra expresión melodramática que nos hace sentir que nunca se fueron, que han sido despertados de la oscuridad. Todos los grandes autores han tenido, al principio de su carrera, un momento de brillantez que, de repente y sin razón alguna, se ha empañado mediante un cómodo refugio de oscuridad para que, muchos años más tarde, salga a la luz para siempre de manera inexorable ocupando el lugar que merece en el canon de la historia. Este nuevo despertar a la luz siempre se ha producido de la mano de aquel académico quien, de manera silenciosa y discreta, ha redescubierto aquellos focos entonces empolvados que iluminaban el panteón cerrado de su obra, aunque nunca sellado de manera firme. Desde este lugar, este crítico se convertía en un héroe "wollstonecraftiano" al devolver el mito a su historia. Tal fue el caso de, entre otros, de Amado Alonso y Pablo Neruda, y ahora, en la madurez de la postmodernidad, de Martín Muelas y Felipe Trigo (1864-1916).

Pero esta devolución no puede ser comprendida, sin entender, por un instante, la relación que ha surgido de este binomio establecido entre Martín Mue-

las y Felipe Trigo. Hablamos de la historia de una vieja amistad, de una relación que ha crecido y evolucionado durante las últimas décadas. No se puede comprender este proceso de devolución-relación, sin haber comprendido la figura del profesor Martín Muelas Herráiz, Catedrático de Didáctica de la Lengua y la Literatura Española e Hispanoamericana en la Facultad de Educación de Cuenca en la Universidad de Castilla—La Mancha, donde además es su Decano. En cuanto a Felipe Trigo, un gran esbozo biográfico está recogido en esta obra entre las páginas 51 y 63, donde el profesor Muelas analiza y enlaza los datos biográficos más relevantes de Felipe Trigo. De entre todos estos datos, el escritor extremeño Ricardo Hernández Mejías, ha revelado, en el prólogo, aquellos que orientan al fisiólogo Felipe Trigo su vida hacia la literatura. Ricardo Hernández Mejías los matiza desde la importancia histórica que fue vivida por el propio autor, tanto en la pérdida de los últimos vestigios del imperio colonial español como del infructuoso intento de Restauración política. Al mismo tiempo, Martín Muelas nos sitúa en la tesitura vivida por Felipe Trigo cuando pierde la fe en la Regeneración y decide abandonar la vida pública para dedicarse en cuerpo y alma a cumplir su compromiso estético consigo mismo. El caso de Felipe Trigo (1864-1916) en España es similar al de David Herbert Lawrence (1885-1930) en el Reino Unido y al de Carlo Levi (1902-1972) en Italia. Como D. H. Lawrence, Trigo es un escritor comprometido con todos los problemas de su época que estaban derivando en corrupción política y ética, como la injusticia social, la educación, la decadencia política, la situación social de la mujer o la obsolescencia institucional. Todos ellos giran en torno al tema erótico, que no se reduce tan sólo a la dimensión sexual. Su preocupación por lo erótico es la búsqueda de una moral liberadora como teoría social armonizadora que va más allá de lo político y de lo inmediato. Como médico, Felipe Trigo cumple una función particular como escritor e intelectual. Junto con Carlo Levi, Felipe Trigo viene a representar el concepto que Antonio Gramsci denominó como "intelectual orgánico", en contraposición al de "intelectual académico", aquel intelectual surgido del mundo universitario y desde donde ejerce su labor. Según Antonio Gramsci, el intelectual orgánico no tiene un compromiso profesional con la cultura, pero sí lo tiene con la sociedad desde su propio oficio. En este caso, la medicina se usa en la literatura para criticar y defender la nación española, la italiana y sus culturas. La política aparece en la transformación del discurso médico en discurso literario donde el uso de la metáfora, lejos de ser ilustrativo u ornamental, es fundamentalmente, como sugiere James J. Bono, constitutivo del discurso científico, ya que la metáfora es un "medium of Exchange". Los médicos escritores, como también sucedió en Anton Chejov, Pío Baroja, Louis Ferdinand Céline o en Luis Martín-Santos, no sólo discuten ideologías, conocimientos y poderes en un contexto sociohistórico, sino que también producen un espacio alternativo para la crítica social y política donde yacen definiciones de nación, nacionalismo, cultura y política. Tanto la producción de esta escritura particular como la profesionalización del campo médico se redefinen a sí mismas, cambiando así la relación entre literatura y medicina, por un lado, y la relación entre escritor médico y socie-

dad, por otro. De manera paralela a la medicina y fieles con estos compromisos regeneracionistas, del mismo modo que en la Inglaterra eduardiana y en la Italia futurista, a finales del siglo XIX y a principios del XX, emergió en España un grupo de jóvenes literatos revolucionarios, cuya conciencia nacional surgió como consecuencia no sólo de las guerras civiles y coloniales, sino también de su crítica a la indolencia, a esa especie de desidia que sufría aquella sociedad como la nuestra actual, al hecho de ser demasiado autóctonos o según nuestros propios términos, demasiado castizos en detrimento de una carencia notable de cosmopolitismo. En España, estos escritores tales como Arturo Barea y Benjamín Jarnés estaban entristecidos por la pérdida de las últimas reliquias del poderoso imperio colonial de antaño. Estos vestigios reliquias se encontraban inactivos como referente cultural debido a la tardía reflexión sobre un mundo que estaba cambiando de manera inexorable.

Desde una mirada formal esta obra se divide en once capítulos que se leen como si de manera amena. Ya hemos mencionado los aspectos biográficos y el prólogo de Ricardo Hernández Mejías. En la introducción, Martín Muelas nos conduce de manera omnisciente hacia la España de hace un siglo, haciéndonos partícipe de ella. El lector se encuentra sumergido en un escenario castizo, regeneracionista, de convulsiones políticas incesantes. En medio de todas aquellas sensaciones surge la siguiente pregunta: ¿cómo fue visto Felipe Trigo por sus contemporáneos? Pues fue considerado como el "iniciador y principal cultivador" de la novela erótica en España (Muelas, 2014, p. 26). Insistimos en que David Herbert Lawrence había sido considerado del mismo modo en la Inglaterra de anteguerras. Ambos fueron considerados como autores cuyo único tema era el recurso fácil de la pornografía de muy baja calidad literaria surgida de sus propias frustraciones y no exenta de fines exclusivamente crematísticos. En cuanto a Felipe Trigo, desde 1901 hasta 1916 su éxito literario no había conocido precedente comercial ni editorial alguno en la literatura española. Aun así, a pesar de haber sido acusado por, entre otros, Luis Bello y Alfonso Reyes, de escritor de muy escasa calidad literaria, al mismo tiempo que Leopoldo Alas le acusaba de "corruptor de menores y del idioma", eruditos como Federico Carlos Sainz de Robles o José Carlos Mainer lo elogiaban diciendo que "su arte narrativo era superior al de Baroja llegando a considerarlo como el auténtico maestro de los novelistas del primer tercio del Siglo XX que se interesan en lo social de manera primordial publicando su obra en aquellos tipos de colecciones que fueron iniciadas con *El Cuento Semanal*" (Muelas, 2014, p. 28).

A continuación, el profesor Muelas presenta la obra periodística, novelas largas, novelas cortas, estudios y ensayos, y comedias de Felipe Trigo en el capítulo primero denominado *Cronobibliografía*, para matizarlas dentro el magistral retrato del autor que elabora en el espacio que resalta como capítulo segundo o perfil biográfico. En este apartado, se produce una deconstrucción de todas las experiencias vitales de Felipe Trigo que iban a incidir en la visión cosmogónica que se desprende de su obra, que encaja a la perfección en el carácter autobiográfico de la narrativa *fin de siècle*. Durante esos treinta años previos al fin de siglo (1868–1898) se produce una crisis de conciencia española en muchos sentidos

más honda que la que se ha venido atribuyendo a la Generación del 98 de manera rutinaria. Para Felipe Trigo, no existe novela sin compromiso. En esta crisis de fin de siglo, el reto principal que tenía España en los albores del Siglo XX no era otro que el de adaptar las instituciones y los usos morales al desarrollo material que se estaba consiguiendo (Muelas, 2014: 64). Son los años de primera infancia y de formación de Felipe Trigo. Sus lecturas de Zola, Galdós, Jaurès y Prévost contribuyen al desarrollo de su conciencia dualista de la historia de la cultura. Por un lado, y bajo la impronta de Larra, Nietzsche y Unamuno, el tratamiento del espacio y del tiempo cobra en Felipe Trigo una dimensión transcendente e histórica. Por otro, y por influencia de autores modernistas como Poe, Baudelaire, Verlaine y Rubén Darío, su expresión cobra un carácter inmanente e instantáneo. A través de los capítulos de este libro, el Profesor Muelas nos confiesa que Felipe Trigo fue un analista, un crítico y un propagandista social que rechazaba ser calificado como artista en el sentido más literal de la palabra. Rechaza su condición artística de sí mismo porque todavía no era consciente de la idea de hegemonía cultural que Antonio Gramsci reveló pocos años después de su suicidio en 1916. Sin embargo, a Felipe Trigo le gustaba autocalificarse como "un hombre … hecho para la vida y que se la finge escribiendo porque no la encuentra; un hombre que escribe … y que daría todas sus escrituras, y las de los demás, por un poco del bello y amplio vivir que aún no hay en la Tierra" (Muelas, 2014, p. 87).

Martín Muelas sostiene que la obra de Felipe Trigo es el resultado de un sistema de pensamiento rigurosamente planeado con el que busca una explicación coherente a los problemas más acuciantes que afectan al hombre de su tiempo. La solución a estos problemas no se encuentra en el espiritualismo y en el materialismo por separado. La verdadera solución tan sólo podría venir tras una perfecta integración de esas dos formas extremas de entender al hombre como ser social por excelencia. Felipe Trigo considera que la novela es un medio eficaz de transformación social, luego que ideológico, con el que pretende recrear en sus relatos como pruebas experimentales. Estos problemas son abordados desde una óptica intermedia, entre el exclusivismo de las filosofías idealistas y materialistas, con la que busca sin cesar la justificación de la existencia humana. Por esta razón, la literatura de Felipe Trigo es un logro importante dentro del panorama intelectual español del fin de siglo, donde el positivismo queda reflejado como forma de conocimiento más creíble y donde la prensa se convierte en el medio difusor más importante de las nuevas ideas.

Muchos escritores, al morir, son sometidos a un periodo de silencio y oscuridad. Es aquí donde reside uno de los méritos de Martín Muelas: redescubrir aquellas palabras empolvadas que reinventan al personaje, al mito y a la leyenda de Felipe Trigo. Se convierte en su *Lord Chandos* para sacarlo del silencio y erradicar con éxito el oscurantismo que cubre su obra, insuflándole el aire perdido, el influjo poético que fue seña de identidad de una generación a quien deleitó, no exento de la consiguiente crítica de sus contemporáneos como Galdós, entre otros. Se trata del héroe que fue convertido en mito y de quien ahora, gracias al profesor Martín Muelas, nos queda su palabra.

Eugenio-Enrique Cortés-Ramírez

Olmos, Víctor, *Ágora de la Libertad. Historia del Ateneo de Madrid*, T. I (1820-1923), presentación de César Navarro, prólogo de Pedro J. Ramírez, Madrid, La Esfera de los Libros, 2015, 591 pp.

¿Es posible abrir una puerta y encontrarse con un siglo de la historia de España? Basta hacerlo empujando la puerta del Ateneo de Madrid, ver con atención lo que allí se ha hecho y atender a todos los detalles. Es verdad que se necesita un buen guía pues muchos han sido los acontecimientos, los cambios, las entradas y salidas, los protagonistas de esa historia doméstica entremezclada con la nacional y más aún, muchos han sido los debates, las discusiones y acontecimientos vividos en el Ateneo, "Docta Casa", "Holanda española", lugar de libertad casi siempre.

Este libro nos ofrece todo esto de la mano del excelente guía que es el periodista Víctor Olmos, curtido en horas de biblioteca y hemeroteca practicadas en su anterior historia del periódico *ABC* (2002), ahora puestas al servicio de la historia del que hoy conocemos como Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid. Una casa de cultura que ha ejercido de espejo en la construcción de España como nación o, más bien, de crisol cuando no de corazón que bombeaba energía al tiempo que cumplía funciones de estómago que digería las nuevas tendencias científicas, filosóficas y políticas y hasta de hígado que realizaba una función metabólica, imprescindible en toda sociedad plural.

Es heredero este libro de historias realizadas con anterioridad, desde las dos primeras escritas por Rafael María de Labra (1878 y 1906), quien introdujera los debates sobre política colonial y sobre (contra) la esclavitud y llegara a ser presidente de la institución; de los trabajos largos del historiador del CSIC, Francisco Villacorta Baños (1978, 1979 y 1985) de especial interés para el estudio del comienzo de las universidades populares en España; de la obra de José Luis Abellán (2006) que tiene un carácter más circunscrito a personajes y temas más concretos; del artículo de Hoyos Sáinz (1954) y la conferencia de Eduardo Huertas pronunciada en 2010; y, finalmente, de los gruesos volúmenes que contienen las biografías (en torno a 130) de los "Ateneístas Ilustres" (2004, 2007). Mas Víctor Olmos realiza su propia investigación, exhaustiva, donde cada aspecto, decisión, debate puede valorarse como parte de una historia doméstica que se proyectaba fuera de esa puerta de entrada y que aquí puede observarse en su continuidad y en sus múltiples interrelaciones, desde las políticas a las culturales pasando por toda una red de los estadios intermedios que construyen cualquier sociedad. Quizá no es conocido por el autor el artículo que Benito Pérez Galdós envió al periódico *La Prensa* de Buenos Aires (febrero-marzo 1884) al inaugurarse la nueva sede de la calle del Prado y en el que hacía ya una pequeña historia de los años transcurridos. Tiene, sin embargo, ese artículo más valor simbólico que documental pues casi con seguridad el propio Galdós se valió de la historia ya publicada por Labra. Es la única razón de recordarlo aquí pues no olvida Víctor Olmos dar cuenta pormenorizada del autor canario que fue socio desde 1865.

Cada lector encontrará, en este libro, información de interés de acuerdo con sus intereses personales o profesionales. Para los historiadores del pensamiento español e iberoamericano a quienes principalmente se dirige esta revista, además

de la muy precisa información sobre los pasos dados por personajes clave en la historia política, científica, filosófica y artística de la vida española que el libro contiene, me fijaría en tres aspectos.

El primero, lógicamente, tiene que ver con el papel protagonista que el Ateneo tuvo, desde sus balbuceos en el trienio liberal, de manera ya más organizada en la refundación a mediados de los treinta y, sobre todo, desde la constitución de 1869, en la difusión de la filosofía, la ciencia y las tendencias estéticas modernas.

La constitución de secciones fue un acierto así como las personas que figuraban a su frente. Cubrían todos los campos del saber y de la expresión artística. Ahí se cubrió el hueco que la Universidad Central no acertaba a dar, a pesar del impulso dado por algunos catedráticos (de la órbita krausista en mayor o menor medida), a los largo de los años sesenta cuando no dudaron en idear hasta la creación de una Sociedad de Lengua Universal. Como recuerda el autor, apoyándose en Villacorta Baños, hubo de esperarse a los comienzos del XX para que se notara ese impulso. Ahí estaban ya Santiago Ramón y Cajal, Rodríguez Carracido, luego Ortega y Gasset, Américo Castro, Menéndez Pidal…

Mientras, el Ateneo impulsando una biblioteca creciente y bien surtida de obras nacionales y extranjeras así como su propia revista (que tuvo diversos nombres) donde los socios podían leer con prontitud las noticias internacionales, desarrollaba una labor científica de primer nivel. Quizá fue a partir de los setenta cuando el nivel de los debates alcanzó mayor interés. Las discusiones sobre el evolucionismo, el positivismo y sus consecuencias para el Derecho, la Moral y la Religión en orden a la construcción del Estado y la Nación, de la mano de Gumersindo de Azcárate, Moreno Nieto, Manuel de la Revilla, Segismundo Moret, Rafael Montoro, Juan Valera, Leopoldo Alas, Menéndez Pelayo, etc. se extendieron a la reflexión sobre todos los órdenes, incluida la novela a la que Galdós había asignado ni más ni menos que la función de crear las clases medias. Ahí se dieron a conocer los primeros médicos, la generación intermedia (Aureliano Maestre de San Juan, Madinaveitia) como la denominó López Piñero, la que habría de formar a la siguiente que incluye el nombre señero de Santiago Ramón y Cajal. Quien desee conocer el desarrollo de la filosofía, la ciencia y el arte en España a lo largo de toda la Restauración deberá acudir a las fuentes ateneístas. Se incluye aquí la sensibilidad por las cuestiones sociales, reformas agrícolas, alimentarias… que impulsaron los regeneracionistas y que estuvo muy presente en una parte del institucionismo y del pensamiento liberal progresista, desde Moret y Costa hasta Buylla. Y, claro, está la enorme renovación pedagógica que estos liberales habían impulsado y desarrollaban en esos años y por la que el Ateneo mostró una gran sensibilidad. En el siguiente volumen se verá, sin duda, la orientación que tomaron estos debates ya de cara a la República con nuevos actores. Hasta aquí este libro es una guía imprescindible en un muy largo y complejo recorrido.

El segundo plano de interés lo constituyen los debates americanistas. Desde el impulso dado por personas como Labra cuyo origen cubano le hacía especialmente sensible, pasando por Concepción Jimeno, los debates en torno al tercer centenario, los posteriores del cambio de siglo, tras los acontecimientos del 98, hasta la creación de la sección ibe-

roamericana que impulsó Ossorio y Gallardo (ya en mayo de 1923, poco antes de las convulsiones que habrían de llegar en otoño, para desarrollar una vieja idea de Canalejas en 1911 cuando se creó el "Centro de Cultura Hispanoamericana") una línea expositiva y mucha importancia por los debates sobre cuestiones coloniales, culturales y hasta raciales muy en la línea del biologismo de la época. En este apartado se incluiría la atención hacia el mundo de lengua portuguesa al que tan atentos estuvieron algunos hombres de la generación de fin de siglo con Unamuno a la cabeza. Nombres importantes (Amado Nervo, Rubén Darío…, así como por proyectos, (p.e. revista *La Iberia),* que nos quedarían para hacer justicia a una preocupación que el Ateneo mostró de manera continuada. Es esta una línea que puede seguirse a lo largo del libro y que, quizá, merezca la pena explorar y desarrollar un poco más.

Y, finalmente, un apartado especialmente importante. El impulso dado a la mujer para que ocupara un lugar sin distinción alguna con el varón. Ahí están las pioneras del primer Ateneo hasta las alumnas que asistieron ruborizadas a conferencias, las primeras en impartirlas o en realizar lectura de poemas como hizo Rosario Acuña en lugar destacado, junto al papel muy relevante de Emilia Pardo Bazán y sus clases en la Escuela de Estudios Superiores que daría paso a la creación de las Universidades Populares de tanta importancia en la vida cultural y social de un buen número de ciudades. El Ateneo contribuyó de manera decisiva a la ruptura con una sociedad pacata e injusta y puso las bases de una de las revoluciones silenciosa de la España del siglo XX. De todos son conocidos los nombres de aquellas mujeres de las primeras décadas del pasado siglo que se fueron incorporando a la vida universitaria, cultural y política hasta cambiar, por completo, los roles sociales y propiciar cambios sociales determinantes en la vida española.

En definitiva, es imposible dar cuenta de todo lo que el libro desarrolla pues el Ateneo fue una institución viva, de la mano de Martínez de la Rosa, Labra, Moret, Cánovas o Azaña por mencionar algunos de quienes, desde distintos puestos en las juntas directivas, marcaron orientaciones y propuestas pero junto a otros muchos intelectuales, escritores, políticos, periodistas que simultaneaban sus puestos de responsabilidad en esta institución con el gobierno de la nación o con las cátedras universitarias hasta el año en que termina la historia de este primer volumen, coincidiendo con el advenimiento del directorio militar en 1923. La petición de responsabilidad por el desastre de Annual marcó el final de esta etapa e inició otra en la propia historia de España de sombras, luces, más sombras y más luces a pesar de lo que quiera decirse.

Víctor Olmos nos ofrece una bibliografía útil para completar su propio libro, es muy honesto con sus fuentes y ha hecho el esfuerzo por ofrecer al lector un índice onomástico y la relación de las juntas de gobierno desde 1835 a 1923.

Estamos ante un libro que merece ser leído y reconocido pues las fuentes utilizadas son muy numerosas y el periodo estudiado muy extenso. Ordenarlo y presentarlo adecuadamente requiere un esfuerzo intelectual importante pero, no menos, un ejercicio de honestidad con la historia de una institución imprescindible en la historia de nuestra propia vida.

José Luis Mora García

Ortega y Medina, Juan A., *Obras*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2015, vol. 3, *Literatura viajera* 578 pp.; y vol. 4, *Humboldt*, 345 pp.

Tras ponerse en marcha el lanzamiento de las *Obras de Juan A. Ortega y Medina* en el año 2013, las editoras de las mismas (Alicia Mayer y María Cristina González) nos ofrecen los volúmenes 3 y 4, cuyo contenido despliega las líneas maestras apuntadas en los primeros dos tomos (los cuales llevan por título *Europa moderna* y *Evangelización y destino*, respectivamente).

Si en las dos obras fundamentales de Ortega y Medina (*El conflicto anglo-español por el dominio oceánico. Siglos XVI y XVII*, en el volumen 1; y *La evangelización puritana en Norteamérica*, en el volumen 2) se explicaba primorosamente cómo la mentalidad inglesa volcada al mar y las preconcepciones religiosas dieron lugar a una colonización del territorio norteamericano que implicó necesariamente la desaparición de los indios, en los tomos que ahora nos atañen se procederá a una profundización en dicha mentalidad, por una parte; y en los motivos por los que el modo alemán de mirar hacia México fue radicalmente diferente a la de los ingleses, por otra.

Si nos centramos en el volumen 3, *Literatura viajera*, nos encontraremos principalmente con el texto *México en la conciencia anglosajona*. Este libro aparece por primera vez como unidad: antes circularon por separado sus dos partes, destinada la primera a los siglos XVI, XVII y, en menor medida, XVIII (no estaba entonces el horno para viajes); y la segunda parte, al siglo XIX, específicamente al periodo comprendido entre 1821 y 1847. Lo que de esa época se analiza, como puede desprenderse por el título del tomo, son las distintas percepciones que los viajeros (fundamentalmente ingleses) fueron teniendo de las tierras mexicanas a partir de sus sucesivos viajes a las mismas. Tanto en los viajeros de los siglos XVI-XVIII como en los del siglo XIX se encuentra una huella constante: México, pese a su espíritu claramente republicano, padecía un lastre evidente por su herencia hispánica. Su hispano-catolicismo, pues, hacía que el país resultase siempre imperfecto para quien lo miraba con monóculos protestantes, aunque Ortega y Medina acierta, en numerosas ocasiones, a ver más allá: la mayoría de viajeros fueron torciendo su gesto según iban menguando sus ahorros sin que las expectativas de negocio (fundamentalmente minero) alcanzasen estatuto de realidad. Esto permite claramente vincular esta obra con las aparecidas en los volúmenes 1 y 2, a que ya me he referido.

Además de *México en la conciencia anglosajona*, el tercer tomo de estas obras nos ofrece una serie de artículos muy significativos. En particular, hay que destacar dos de ellos, cuya potencia e importancia no pueden pasar desapercibidos. En primer lugar, "Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente", donde Ortega acierta con mucha claridad a explicar la apropiación del arte maya por parte de los Estados Unidos a fin de acreditarse como puramente americanos (el arte maya reunía las condiciones de ser antiguo —esto es, "clásico"— y de haber sido despreciado por los autóctonos del modo más grave: vendiéndolo). El segundo artículo destacable es "La literatura viajera alemana del siglo XIX sobre México", y su relevancia se explica en la

medida en que nos permite enlazar con el volumen 4. En este articulito se indica que los viajeros alemanes que fueron a México —muy especialmente en el siglo XIX por razones que ahora mismo se indicarán— carecían en buena medida de algunos de los peores prejuicios que sí opacaron la mirada inglesa y norteamericana. Sin embargo, que careciesen de dichos prejuicios (racismo protestante, especialmente) no significa que no tuvieran ninguno. De hecho, uno solo fue suficiente para eclipsar a todos los demás: la obra de Humboldt.

Ante este panorama, parece un acierto editorial reunir en un tomo todas las investigaciones de Ortega y Medina sobre Humboldt, tal como ocurre en el cuarto volumen de las obras. En él encontramos, por supuesto, el prólogo que nuestro historiador dedicó a *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*; pero también el excelente libro *Humboldt desde México*, una perfecta historia de las sucesivas formas de recepción y utilización de la obra de Humboldt en tal lugar de la tierra (particularmente relevante es la utilización que hizo de esta figura el Porfiriato y el positivismo afín, aunque no exclusivamente). De esta obra, más allá del recorrido historiográfico que supone, habría que destacar dos elementos que pueden pasar inadvertidos y que resumo a continuación: la desmitificación de Humboldt que nos propone Ortega y Medina (es decir, tomar su obra como lo que realmente fue, intentando desprejuiciarnos respecto a la misma); y el particular hincapié que se hace en el *liberalismo* del pensador germano, que Ortega y Medina coloca en la estela de Adam Smith. Considero que desde estos presupuestos la lectura de la obra resulta más enriquecedora.

Es imposible hacer justicia en una reseña tan breve a las excelentes obras de un historiador que, de manera tan injusta, ha sido prácticamente ignorado en España (mientras que en su tierra de adopción fue debidamente valorado y premiado). Sin embargo, esta edición de las obras ha de suponer, con total seguridad, el impulso necesario y definitivo para sacar a tan brillante pensador de su ostracismo; tan solo nos queda ahora esperar a la aparición de los tres volúmenes restantes, que prometen ser tan jugosos como los cuatro que ya están en circulación.

Rodolfo Gutiérrez Simón

Osset, Miquel (Ed.), *Un exilio desde dentro: ética y literatura. Epistolario F. Ayala – J. Ferrater Mora (1949-1984)*, con prólogo de Jordi Grácia, Cànoves i Samalús, Barcelona, Proteus, 2015, 302 pp.

Este libro se propone reconstruir la historia de la relación entre Francisco Ayala y José Ferrater Mora, dos de los protagonistas del panorama cultural, literario y filosófico de la España del siglo XX. Es también la narración de la evolución de una amistad, de cómo los protagonistas empezaron hablándose de usted y terminaron llamándose el uno al otro Paco y Pepe. Porque treinta y cinco años —tal es el período que abarca el epistolario— dan para mucho, y la circunstancia seguramente ofreció terreno fértil para que el tono trascendiera lo meramente profesional.

Dicha circunstancia es sabida: me refiero, como es evidente, al exilio intelectual español de 1939. Ha sido ampliamente demostrado que la red de contactos epistolares permitió a los exi-

liados sufragar las dificultades debidas al alejamiento de la madre patria, pero en el caso de Ayala y Ferrater hay más elementos que favorecieron que su relación fuera profundizándose. Para empezar, ambos acabaron fijando su residencia en los Estados Unidos de América, tras una primera etapa latinoamericana. Se ha dicho que el exilio en Norteamérica fue doble, pues no representó solamente un desarraigo social y político sino también lingüístico y, de acuerdo a la idea que vincula estrechamente lo anímico al idioma, esto debe haber tenido ulteriores repercusiones en quienes vivieron esta particular situación.

Por otra parte, hay que subrayar que tanto Ferrater como Ayala durante larga parte de su vida desarrollaron su labor en el ambiente norteamericano de la Costa Este. No es baladí traer a colación este elemento, pues las epístolas entre los dos autores son también el reflejo de la adaptación a un contexto social muy particular. En efecto, es muy relevante que los dos autores pisaran los mismos campus en el mismo tiempo, en una sociedad donde las universidades y los *colleges* abundan y la realidad académica es parte de un mercado laboral muy dinámico que supone también un gran número de desplazamientos. Así, contamos también con el testimonio de lo que pudo significar, para un español exiliado, moverse en estas instituciones educativas elitistas (Bryn Mawr, NYU, Rutgers, Princeton…) y, también, tenemos constancia de la relevancia e influencia que ejercieron en este ambiente dichos autores —Ayala y Ferrater, pero otros que también tienen su propio cameo en el epistolario, como Julián Marías, José Luis López Aranguren, Américo Castro, etc.

Pero el elemento que seguramente destaca en este epistolario es el estilo irónico y desenfadado. Aquí se reúnen solo las cartas escritas por Ayala, aunque quien conozca el estilo epistolar de Ferrater sabe que estas cartas podrían haber sido redactadas por éste. Como hemos dicho domina el sentido irónico de la realidad, una actitud vital que se escapa de una visión trágica del exilio, prefiriendo centrarse en las posibilidades más que en las dificultades. Los dos autores parecen entonces coincidir no solamente en la circunstancia biográfica sino también en el estilo y, como se sabe, esto puede ser prueba fidedigna de una afinidad que bien justifica treinta y cinco años de amistad diseminados de ayuda recíproca, confesiones, chismes y estima intelectual.

Si el epistolario entre Ferrater y Ayala representa el núcleo de este libro, no hay que olvidar tampoco hacer mención al largo estudio introductorio realizado por el editor. De acuerdo a las noticias que en su momento ofreció en la prensa española Jordi Gracia (*El País*, 28 agosto de 2006), parece que el editor llevaba ya varios años trabajando en estos documentos y en su significado. El estudio de Osset ofrece un amplio panorama introductorio que bien puede servir para aquellos que no tuvieron la ocasión de tratar anteriormente a las figuras de los dos intelectuales, pero también a los especialistas que quieren profundizar en algunos detalles. Puede que se quede un poco más corto en relación a la figura de Ayala, pero por lo que respecta a Ferrater se trata de un estudio bastante completo, por lo menos en referencia a algunos aspectos todavía poco conocidos de su trayectoria intelectual (son particularmente oportunas las referencias a sus etapas cubana y chilena, solo parcialmente estudiadas). Osset entra también en el mérito de la cuestión sobre la "resistencia" de Ferrater y Aya-

la al régimen responsable de sus exilios, y hace observaciones atinadas sobre el aparente "silencio" de los dos autores —de Ferrater, particularmente— sobre esta cuestión. Hay una postura crítica que se desprende del estudio introductorio, y que no deja de mirar a una explicación del exilio intelectual que necesita de una constante actualización de los tópicos, que los documentos de archivos —como son las cartas que aquí se reúnen— erosionan y agotan diariamente. Es una mirada crítica que, de acuerdo a las citas y a la larga bibliografía, está en la línea de estudios como los de Jordi Gracia, el cual es además autor de un breve prólogo a todo el libro.

Finalizando, diría que tengo entre las manos un libro oportuno, por lo menos por tres razones: primero, porque responde a la necesidad de reconfigurar los estudios sobre las trayectorias intelectuales de nuestros autores contemporáneos según una metodología que implique la activa investigación en los archivos históricos; segundo, porque da cuenta de una relación de la cual se sabe poco o nada y que, sin embargo, parece haber sido muy ventajosa tanto por una parte como por la otra; tercero, porque aprovecha la ocasión para asestar algunos golpes a unos tópicos todavía bastante en boga (véase, por ejemplo, la idea de un Ferrater del todo retirado en su torre de marfil y decidido a no expresarse con respecto al estado de la *res publica* española).

Por ello, la lectura de este libro resiste bien a algunos fallos mínimos de la edición, y no deja de ser una publicación muy importante para los estudios sobre las figuras de Ferrater Mora y Ayala. También resiste al hecho de no presentar las cartas redactadas por Ferrater. En realidad, la Fundación Francisco Ayala ha publicado recientemente en línea toda la correspondencia entre los dos autores, y descubrimos así que solo se conservan cinco cartas de Ferrater. Sin embargo, si leemos estos cinco documentos nos damos fácilmente cuenta de que no hacen realmente falta para comprender la globalidad y el sentido general de la entretenida correspondencia entre los dos, y no hace otra cosa que confirmarnos una afinidad de trayectorias vitales capaces de rebasar los límites de las barreras impuestas por la circunstancias, para regocijarse en una ironía a menudo *politically incorrect*, como dirían en los Estados Unidos de los españoles Francisco Ayala y José Ferrater Mora.

Roberto Dalla Mora

Pérez Herranz, Fernando Miguel, *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Verbum, 2016, 474 pp.

Dentro del área que abarca el concepto de "hispanismo filosófico" es necesario considerar el alcance de los escritos de pensamiento producidos durante el Renacimiento y Barroco español. Un periodo unánimemente considerado como Siglo de Oro no puede circunscribirse únicamente a lo artístico o a lo literario, sino que se trata de un caldo de cultivo que se proyecta a todas las dimensiones de la creación y el pensamiento humano, en un momento donde no eran operativas las distinciones actuales entre las disciplinas filológicas, filosóficas y teológicas.

Y, efectivamente, una de las virtudes del trabajo de Fernando Miguel Pérez Herranz es su acercamiento a la literatura a través de un riguroso conocimiento de las condiciones socio-religiosas de la España áurea. Desde los escritos de

Unamuno, Américo Castro y Márquez Villanueva, recuperamos el interés por la preocupación capital de la relación entre literatura y religión, tema al que dedica una especial importancia *Lindos y tornadizos*. Para Pérez Herranz, durante la Edad Media, que considera como la "Edad del Libro", las filosofías escépticas, epicureístas y averroístas se ocupan de diluir la Enseñanza del Libro, de esa cultura creada en torno a la Biblia. Así, llega a decir que "la filosofía es el mal que disuelve al Libro" (p. 24), y realiza un elogio de estos ya que "*humanismo* significa formar las conciencias a través de los libros" (p. 25). Como el mismo autor aclara, la monografía, a través de esta dialéctica, está dedicada al estudio de la tradición semítica hispánica y de sus aspectos culturales y doctrinales.

En concreto, *Lindos y tornadizos* se vertebra en torno a tres dualidades: escritura y exceso, ortodoxia y heterodoxia, clásico y paraclásico. Así, su autor entiende que, frente a la filosofía europea —frente a los "clásicos" Descartes-Locke-Kant—, en los Siglos de Oro, el pensamiento español queda contenido en los libros, en la literatura, que no han ocupado el lugar de los clásicos que le corresponde, sino el de los "paraclásicos", como exóticas notas marginales.

Los dos primeros capítulos (pp. 30-77 y 78-133) rastrean los orígenes de una tradición filosófica, desde el origen del cristianismo hasta los Trastámara, pasando por los visigodos, Carlomagno y el Islam ibérico. El apartado dedicado a Toledo como "cruce de todos los caminos" (pp. 101-115) resulta especialmente interesante, en tanto que supone una síntesis de la tradición anterior, y explica la importancia del averroísmo (no tanto de Averroes sino de la influencia de su filosofía) como factor fundamental para el alejamiento entre Libro y Naturaleza, que terminará en ruptura. La óptica alfonsí posibilitaba la inclusión de musulmanes y judíos a partir de la cultura común del libro, sin embargo, cuando se entiende que la diferencia es de naturaleza y no de cultura, cuando el otro es diferente por naturaleza —explica Pérez Herranz—, la conversión resulta imposible. Así, "el libro dejaba de ser el criterio de decisión, y se iniciaba el triunfo completo y absoluto de la Naturaleza, desconectada de la Cultura" (pp. 133).

A partir de esta lógica, se estudia la pervivencia de la Cultura del Libro, como un rasgo fundamental de los «tornadizos", de los conversos, de los heterodoxos. Quizá las mayores aportaciones del estudio son la profundización en el círculo de Alonso de Cartagena, relevante figura del humanismo del siglo XIV no siempre bien atendida (pp. 280-298); y, sobre todo, la recuperación de Pedro Martínez de Osma, que puede entenderse como el continuador del pensamiento de Alonso de Madrigal y de Cartagena (pp. 299-306).

Pérez Herranz entiende la literatura española como depositaria y continuadora del pensamiento filosófico anterior, al menos desde *La Celestina*. Dedica por tanto gran parte de su libro no solo a Fray Luis de León o a san Juan de la Cruz, sino también a Cervantes, a Calderón de la Barca y a Baltasar Gracián. Así, llega a decir, por ejemplo, que "toda la obra cervantina podría entenderse como un tratado filosófico escrito a través de los diálogos de decenas de personajes en la tradición semita de los *exempla*" (p. 404). Quizá consciente del riesgo de su posición, el autor explica que "Cervantes y su obra *Don Quijote de la Mancha* se han convertido en referencia inexcusable del pensamiento hispano […] y si Cer-

vantes y don Quijote nos pertenecen a todos, por contraposición, ni el autor ni su personaje son propiedad de los cervantistas" (p. 403).

Con la selección de los autores estudiados, y de sus obras, en los Capítulos VI (pp. 307-371) y VII (pp. 372-433), *Lindos y tornadizos* sitúa a los clásicos de la literatura española también como clásicos del pensamiento español, restituyéndoles el lugar que, según Pérez Herranz, les corresponde dentro de nuestra tradición filosófica. Así, una de las tesis principales del estudio se convierte también en una de sus mayores debilidades: los apartados dedicados a la literatura no religiosa se ciñen exclusivamente a autores y obras del canon: *La Celestina*, Cervantes y el *Quijote*, Calderón y *La vida es sueño*… porque solamente siendo clásicos ya en la literatura pueden dejar de ser paraclásicos en la filosofía.

Lo mejor de *Lindos y tornadizos* es, probablemente, que da valor a la riqueza del pensamiento filosófico español que, tras el Descubrimiento, es también en cierta medida hispanoamericano; una tradición poco comprendida y hasta en ciertas ocasiones, denostada.

Blanca Santos de la Morena

Ramírez Voss, Jesús. *La generación decisiva. La idea de la filosofía en la Escuela de Madrid*, Madrid, Editorial Xorki, 2016, 273 pp.

En este libro Jesús Ramírez Voss se sacude los inveterados prejuicios con que los españoles hemos cargado acerca de nuestra capacidad intelectual y se pregunta de modo directo y riguroso en qué consiste la filosofía española contemporánea. "Estaría bien —afirma— que alguna vez en la vida nos mostráramos de acuerdo en que contamos con una filosofía específicamente española, un pensamiento propio y original, con sus rasgos correspondientes bien diferenciados; un pensamiento que permite reivindicar con fuste nuestro legado dentro de la tradición filosófica europea, universal."

Partiendo de este desiderátum, el autor nos ofrece un perspicaz retrato filosófico de los hombres y mujeres que hicieron del pensamiento el centro de la cultura española en las tres primeras décadas de la pasada centuria. Los nombres de Ortega, Zubiri, Zambrano y Marías se van entrelazando con los de Husserl, Heidegger o Bergson mostrándonos cómo se fue forjando una *idea de la filosofía* pensada y escrita en español. En ese sentido resulta digno de admiración el equilibrio que Ramírez Voss consigue entre la reivindicación de los caracteres compartidos nuestra tradición filosófica, el justo reconocimiento de las influencias europeas y el absoluto respeto a la sensibilidad filosófica de cada uno de los autores que recorren estas páginas.

Lo que en mi opinión sitúa a esta obra en un lugar destacable de la bibliografía sobre el tema es que su enfoque dista completamente de la catalogación de un manual de filosofía española. Como advierte José Lasaga en el prólogo: "Este libro es un relato, no una crónica […] no contiene una historia de la filosofía al uso: autor, vida, obras, idea, etc. Es algo más y algo menos". No encontraremos en él una descripción sistemática de las filosofías de los autores, ni un análisis riguroso de la evolución de los textos. Pretendiendo mucho menos lo que consigue es mucho más enriquecedor: como si de una pintura impresionista se tratara, los 70 epígrafes del libro dibujan con maestría la circunstancia histórica, social, cul-

tural y vital en la que fueron escritas las mejores páginas de la filosofía en nuestra lengua.

La primera parte, titulada "La energía de las ideas" comienza de la mano de un jovencísimo Ortega que acaba de ganar la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid en 1910 y acaba en 1929, en el umbral de la Metafísica de la razón vital. *El hecho de que existan cosas* se nos presenta como el punto de partida de un personal modo de filosofar que se va fraguando frente y junto a los integrantes de la generación del 98 pero muy especialmente en consonancia con la recién asimilada fenomenología. Estas páginas no sólo nos acercan a los textos de Ortega, a través de su magisterio también asistimos al despertar filosófico de Zubiri y a las tentativas de ambos por desarrollar una filosofía a la altura de su tiempo. Sobre este particular resulta especialmente esclarecedor ver cómo en cada uno de los autores se va modulando la importancia del principio fenomenológico de la intuición como fundamento de un saber sin supuestos capaz de acceder a la vida misma.

La irrupción de *Ser y Tiempo* con la que arranca la segunda parte del libro acertadamente titulada "Filosofía, luz y melancolía" introduce un nuevo giro en el desarrollo de la idea de la filosofía que comenzamos a vislumbrar en la etapa anterior. Desde un exquisito respeto a sentencia fichteana según la cual el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de hombre que se es, Ramírez Voss completa el retrato de la Escuela de Madrid, el despliegue del pensamiento del maestro y el de sus discípulos a través de las vicisitudes, convergencias y divergencias de sus proyectos vitales y filosóficos. Zubiri, Gaos, Marías, Zambrano… a todos ellos los vemos adentrarse en la radical extrañeza ante el hecho de que existan cosas y vivir la filosofía desde sensibilidades bien distintas. Si en la primera parte llamaba nuestra atención la claridad y profundidad con la que se aborda el pensamiento de Zubiri, en esta segunda parte destaca el fino análisis de la figura de María Zambrano, sus inquietudes, motivaciones y las complejas relaciones con quienes consideró sus maestros.

Apenas habían pasado tres años desde que había sido estrenada la nueva Facultad de Filosofía cuando la comunidad filosófica que se inició en aquella generación quedó irreparablemente interrumpida. La Universidad Central y todo lo que ella representaba fue destruido por la guerra civil. En ese sentido podríamos decir que el libro que acaba en 1936 nos muestra el lado luminoso del pensamiento español. No obstante, esta investigación forma parte de un proyecto más amplio en el que también se nos mostrarían las sombras del pensamiento español. En cualquier caso, lejos de estar alentado por un propósito arqueológico, me gustaría recalcar que el interés que Ramírez Voss nos trasmite apunta directamente a nuestra circunstancia. La vigencia y presencia que la Filosofía llego a tener en aquel tiempo, el valor que aquellos hombres y mujeres otorgaron al quehacer racional se sitúa ante nosotros como un espejo en el que interrogarnos acerca de la vigencia y presencia del quehacer filosófico en nuestros días. La afinidad y compromiso vital del autor con la idea de la filosofía que en este estudio se desgrana se traduce en una obra que consigue hacer fácil lo difícil, combinando la amenidad con la solvencia y precisión filosófica sin necesidad de acudir a la mera erudición o a un engorroso aparato bibliográfico.

Quién desee acercarse a la que fue sin duda la generación decisiva del pensamiento español no quedará defraudado.

Alba Milagro Pinto

Ribas, Pedro, *Unamuno. El vasco universal*, Madrid, Endymion, 2015, 346 pp.

Una de las más importantes lagunas en la historiografía sobre la filosofía española es el estudio de las fuentes de nuestros pensadores y la contextualización de las condiciones de recepción de las filosofías foráneas. En la disputa entre la estética de la producción, defendida por Adorno, y la estética de la recepción, desarrollada por Iser y Jauss, ha sido y sigue siendo dominante en España la primera línea, lo cual explica en parte el déficit mencionado. Sin alinearse en esa estética de la recepción, sino más bien en la línea metodológica de la historia de las ideas, la trayectoria investigadora de Pedro Ribas constituye una de las excepciones dentro de la historiografía sobre la filosofía española en lo que al estudio de fuentes se refiere, y su último libro, *Unamuno. El vasco universal*, da buena cuenta de ello. Un libro que es una feliz noticia para los investigadores hispanistas y unamunianos, que encontrarán recopilados aquí buena parte de los artículos y conferencias de Pedro Ribas sobre el pensador bilbaíno, hasta ahora dispersos en revistas y obras colectivas. Se recopilan y adquieren forma de libro, soltando cierto lastre académico y asumiendo una perspectiva de conjunto que hace que la línea investigadora de su autor sobre la relación entre Unamuno y Alemania gane en solidez y consistencia.

Unamuno. El vasco universal es una obra estructurada en ocho capítulos. Los dos primeros están dedicados a su etapa de formación, al denominado "primer Unamuno", cuya trayectoria intelectual reconstruye Ribas atendiendo a las últimas investigaciones realizadas en este campo. Asimismo, cabe destacar, en el primer capítulo, el acertado planteamiento que hace del "internacionalismo" de Unamuno, abordado tanto desde los procesos de lectura del pensador vasco, como desde la traducción de su obra a diferentes lenguas. Ribas se ocupa, además, de tres vertientes centrales en el internacionalismo de Unamuno: su socialismo, su europeísmo y su americanismo. Por otra parte, aunque menciona su relación con países como Italia, Francia, Portugal o Inglaterra, el foco de su atención está en la relación de Unamuno con Alemania, que fue precisamente el objeto de investigación de su tesis doctoral, *Unamuno y la filosofía alemana* (1973), y que no ha abandonado en toda su carrera. Así podemos apreciarlo en el capítulo 3, titulado "Visión de Alemania" donde Ribas desgrana cronológicamente esa relación: desde su aprendizaje de la lengua, sus lecturas, sus traducciones de autores alemanes y sus publicaciones allí, hasta su crítica a la monarquía y al militarismo prusianos o su relación con sus editores y traductores en Alemania… A partir del capítulo 4, entra ya en estudios pormenorizados sobre la relación de Unamuno con Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx y su traductor Otto Buek. Empezando por Kant, admite Ribas que no se trata de una influencia de primer orden y subraya que la mayor parte de las referencias que le dedica aluden a temas más unamunianos que kantianos. Eso explica que sean más abundantes las referencias a cuestiones morales y reli-

giosas que a cuestiones gnoseológicas. Desde ahí sintetiza Ribas los diferentes puntos de conexión y divergencia entre Unamuno y Kant respecto al imperativo moral, al cristianismo, a la historia… El capítulo 5 está dedicado a la relación de Unamuno y Hegel, que analiza empezando por cuestionar de manera pertinente las afirmaciones del propio don Miguel sobre su temprano conocimiento de la filosofía de Hegel. Desmonta así Ribas el tópico del hegelianismo del joven Unamuno y se adentra en una investigación rigurosa sobre aspectos divergentes entre ambos, como sus respectivos conceptos de religión (racional *versus* cordial) o la distancia que va del *Volksgeist* hegeliano a la intrahistoria unamuniana, si bien sin renunciar a indicar también sus puntos en común. No obstante, sus conclusiones apuntan que "la dialéctica unamuniana difiere sensiblemente de la hegeliana", pues puede contener ciertos matices de Hegel, pero solo de un estadio de su dialéctica, el que enfrenta a los yoes, mientras deja de lado la esencial síntesis superadora. Es interesante destacar igualmente el análisis que hace Ribas de la presencia de Hegel en ciertas obras de ficción de Unamuno, como *Tres novelas ejemplares, Abel Sánchez* o *San Manuel Bueno, mártir.* El siguiente autor de que se ocupa es Schopenhauer, uno de los filósofos alemanes de los que tenía don Miguel un conocimiento directo y más riguroso. En efecto, Unamuno leyó *El mundo como voluntad y representación*, tradujo *Sobre la voluntad en la naturaleza* y citó repetidamente a Schopenhauer a lo largo de sus escritos. Ahora bien, matiza Ribas que las afinidades que pudieron brotar en Unamuno respecto a Schopenhauer fueron "poco significativas por surgir de posiciones filosóficas muy diferentes". Tales discrepancias son evidentes en el terreno de la moral, la teoría del conocimiento y la estética, y también en su visión de la historia. El siguiente paso es Nietzsche, a quien dedica Ribas el capítulo 7 y con el cual, dice, Unamuno mantuvo una relación conflictiva, motivada primero por los ataques del pensador alemán al socialismo, pero sobre todo por sus embestidas constantes contra el cristianismo. Sobre esa base, el rechazo de Unamuno a Nietzsche es rotundo, como evidencian sus frecuentes manifestaciones de antipatía hacia la noción de "superhombre" o hacia la teoría del "eterno retorno". Este rechazo, sin embargo, se debía en buena medida al desconocimiento por parte del vasco de la obra de Nietzsche, como advierte Ribas al afirmar que "Unamuno conocía muy poco al autor de *Zaratustra*, ya que, de haberlo conocido mejor, habría descubierto el parentesco espiritual que los unía". Ambos coinciden, por ejemplo, en su oposición a la moral racionalista kantiana y en su apología del individualismo. Incluso, siguiendo a Gonzalo Sobejano, podemos afirmar que el cristianismo de Unamuno está muy cerca del anticristianismo de Nietzsche. Finalmente, llegamos a su relación con Marx, uno de los principales focos de los estudios unamunianos de Pedro Ribas. En este caso, destaca también el conocimiento superficial que tenía el vasco de la teoría marxista, que conocía a través de Loria, y sus escasas lecturas de textos del propio Marx, del cual tan solo leyó el libro I de *El capital* y quizás el *Manifiesto*. En su temprana etapa socialista, Unamuno se mostró bastante cordial con Marx, elogiando repetidamente su "socialismo limpio y puro". Sin embargo, dentro de esta etapa reconoció también que le separaba de Marx "el no ser ni anticlerical ni materialista", a lo que añade Ribas, como principal motivo

de distancia, el que Unamuno concibiese el socialismo como "una gran reforma moral y religiosa". El último capítulo del libro está dedicado a la recepción de Unamuno en Alemania, centrándose en especial en su relación con uno de sus traductores allí, Otto Buek, cuya relación reconstruye aquí Ribas de manera pormenorizada.

En definitiva, este libro es un regalo para los investigadores entregados al hispanismo filosófico y a la obra de Miguel de Unamuno. Lo es porque su autor, Pedro Ribas, es una figura ejemplar en su rigor investigador y en su esmero por documentar, por acudir a las fuentes originales, por aportar nuevos datos, por recuperar textos perdidos y olvidados. Esa labor de documentación es precisamente otra de las lagunas de la historiografía sobre la filosofía española, reparada en el caso de Unamuno por Pedro Ribas, entre otros. Y es una labor fundamental, mucho más productiva que el perderse en ensayos de relación entre autores basados en hipótesis más o menos plausibles. A ello hemos de sumar, como otra de las virtudes de Pedro Ribas, su habilidad para exponer la filosofía de Unamuno en su cruda problematicidad, sin simplificarla en su extraordinaria complejidad, pero sin hacer concesiones tampoco a don Miguel, lo cual no es frecuente entre los unamunistas. Pedro Ribas documenta, expone con claridad y rigor, y abre vías de interpretación fundamentadas en textos. Por eso, esta obra ha de pasar, pues, necesariamente a formar parte de la bibliografía básica sobre Miguel de Unamuno y porque , además, en Pedro Ribas el espíritu unamuniano palpita con toda su viveza y con el mismo deseo de delimitar el estado de las cosas, de cada cosa.

Miguel A. Rivero Gómez

Robledo Hernández, Ricardo, *La Universidad española, de Ramón Salas a la Guerra Civil. Ilustración, liberalismo y financiación (1770-1936)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2014, 542 pp.

Frente a tanta publicación ocasional como últimamente está apareciendo en nuestro orbe literario-científico, tal vez motivada por una actitud demasiado servil hacia "el imperativo del currículo", es ésta una obra que fiel al "imperativo de la ciencia" presenta los resultados rigurosos de una trayectoria investigadora, desarrollada en varios proyectos financiados a lo largo de la última década. Estamos, pues, ante una obra rigurosa, impecable metódicamente, que partiendo de un conocimiento de lo realizado hasta el momento en la temática tratada, hace avanzar el conocimiento corrigiendo datos y perspectivas erróneas, parciales o insuficientes, añadiendo material inédito e incorporando novedades mediante la incorporación de herramientas propias del ámbito de las ciencias sociales, particularmente, aunque no solo, pues lo hace, también, desde la historia del pensamiento económico y de la historia conceptual. Aspecto éste que se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que Ricardo Robledo ha sido catedrático de Historia Económica en las universidades Autónoma de Barcelona y Salamanca y es actualmente investigador en la Universidad Pompeu Fabra. Sus líneas de investigación están centradas en cuestiones relacionadas con la historia agraria, con el liberalismo y con atención especial a las aportaciones de la universidad salmantina. Nos permitimos recordar algunos de sus libros quizá menos conocidos en el ámbito de los estudiosos de la filosofía: *Economistas y reformadores españoles:*

la cuestión agraria (1760-1935) (1993), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca* (2003), las Actas del congreso sobre *Orígenes del liberalismo* (2003), *Los ministros de agricultura de la Segunda República* (2006), así como el trabajo que obtuvo en 2011 el Premio VII Ensayo "Olavide", *El espíritu de la Ilustración.*

Su enfoque es, pues, marcadamente sociológico, siendo el concepto de "campo" de Pierre Bourdieu la lente a través de la cual se mira la vida institucional de la universidad salmantina en el período que nos ocupa, que en conjunto es vista por Robledo como un campo en el que se enfrentan los partidarios del grupo novator salmantino con el grupo que tiene a su favor los resortes del poder, que está empeñado en evitar o retardar el avance de las luces y de las nuevas ideas, y en que, en la medida de lo posible, todo siga igual, tanto en el orden de las ideas, como en los métodos docentes, como en la jerarquía tradicional de saberes.

Consta la obra de ocho capítulos, precedidos por una introducción y un prólogo (éste a cargo de Claude Morange), seguidos de un epílogo que recoge, en forma de discurso unitario y conclusivo, los resultados; y de los preceptivos apartados de fuentes y bibliografía, así como de un amplio y valioso apéndice documental de 140 páginas que pone a disposición del lector interesado algunos de los documentos más importantes y de difícil consulta hoy, en edición corregida y actualizada. Bajo esta estructura general explícita organizada en capítulos se advierte, a su vez, una división implícita en dos partes: la primera abarca los cinco primeros capítulos, centrada en la denominada Escuela Moderna de Salamanca con los principales episodios de su actividad institucional y aspectos de la peripecia vital e intelectual de algunos de sus miembros, especialmente de quien considera Ricardo Robledo poco menos que su inspirador en la sombra: Ramón Salas; la segunda parte (capítulos 6 a 8) está centrada más en el desarrollo de la economía política y en los aspectos relacionados con la financiación a partir del primer liberalismo, tanto de la Universidad de Salamanca, como, a partir de ella, de la universidad española hasta la guerra civil, tal y como se recogen en el título y subtítulo de la obra.

La temática general gira en torno a las tensiones políticas, ideológico-culturales y financieras que desembocaron, en su forma pública, como guerra de ideas en la universidad española en la última fase de la Ilustración y el primer liberalismo. El escenario: la entonces todavía primera universidad del Reino, la de Salamanca; y, por extensión, en los capítulos finales se da a conocer una serie de consecuencias más centradas en el ámbito económico que llegan a las demás universidades españolas. Dentro de este escenario concreto, el protagonismo y los actores principales serán la, por él, denominada Escuela Moderna de Salamanca, como la mejor expresión para destacar la importancia del movimiento reformador que nace en la década de 1770. Es claro que esta denominación se adopta por comodidad expositiva, consciente de que el concepto de *escuela* se utiliza de modo generoso. Concretamente dice: "Sirve para presentar a un grupo excepcional vinculado más o menos temporalmente a la Universidad de Salamanca, que tendría un gran protagonismo en la política o en la literatura españolas del último cuarto del siglo XVIII y en los primeros momentos del liberalismo" (p. 36).

En torno a esta trama central se van a ir presentando, en los sucesivos capítu-

los, los distintos episodios de su desarrollo. Así, asistimos en el capítulo primero a la presentación de la llamada "Escuela Moderna de Salamanca"; a su definición, surgimiento, componentes, mentores (Cadalso, Jovellanos, Meléndez, Tavira); a los medios de difusión (periódicos y panfletos); la actividad universitaria (lecturas y adquisición de libros modernos, escritos) y parauniversitaria (tertulias); y, finalmente, a sus inclinaciones y evolución ideológico-políticas. Llega a proponer casi medio centenar de componentes, de ellos destaca el núcleo que articula esta llamada "Escuela Moderna" que, a su entender, son Juan Justo García, promotor de la renovación del Colegio de Filosofía; su colaborador Miguel Martel y José Domingo Mintegui, llegando los tres a ser diputados en Cádiz o en el Trienio. Al tiempo, sugiere el papel fundamental de inspirador "en la sombra" que desempeñaría Ramón Salas y Cortés. En su haber destacará la introducción de la economía política, la difusión del utilitarismo, del nuevo sensualismo y de los ideólogos, así como su empeño en contribuir a la modernización de la educación y de la institución universitaria.

En el capítulo segundo se nos presenta, en apretada síntesis de una docena de páginas, la acción concreta de estos miembros en relación con el episodio de las disputas habidas en torno a la reforma de los planes de estudios universitarios en el último tercio del dieciocho, en concreto la disputa en torno a la propuesta de utilizar como manual de filosofía el de Antonio Goudin.

En el capítulo tercero, hace lo propio con el que, sin duda, es episodio central de la peripecia vital del grupo: el establecimiento del colegio de filósofos y las guerras de ideas suscitadas tanto *ad intra* de la Universidad como fuera de ella. Participaron con intereses diversos las distintas instituciones más importantes del país: Inquisición, Consejo de Castilla, el censor Regio y miembros destacados de la Corte Real, enfrentamiento al que subyace la disputa o conflicto de las facultades. Así, tras resumir brevemente las líneas generales de la creación del Colegio de Filosofía, analiza con aportación de material inédito, la ofensiva contra el Colegio y la propuesta, finalmente fallida, del primer Consejo interuniversitario, de corte clerical, realizada por el Padre Ceballos; la estrategia del partido antifilosófico, tanto en el Claustro como en el Consejo de Castilla, para finalizar con el análisis del informe del entonces fiscal, Juan Pablo Forner, en 1796 que, prácticamente, puso fin al pleito.

El capítulo cuarto, con diferencia el más extenso y el corazón de la obra, se dedica, en sus más de ciento treinta páginas, a un estudio monográfico de la figura y la obra de Ramón Salas y Cortés, a quien considera elemento fundamental en la sombra del grupo, y cuyo encarcelamiento por la Inquisición en 1795 ve Robledo íntimamente relacionado con la disputa del Colegio de Filósofos, resumiendo los principales aspectos de su pensamiento y poniendo especial énfasis en su contribución al desarrollo de la economía política en la universidad, así como su papel en el desarrollo de la ciencia social en la Universidad de Salamanca y el eco de sus ideas en América y Portugal.

El capítulo quinto se dedica a la figura de Toribio Núñez, colaborador de Salas, en su faceta de introductor de Bentham y especialmente por su contribución al Informe-Plan de estudios de la Universidad de Salamanca (de 1814) publicado en 1820.

El capítulo sexto presenta el desarrollo de la economía política en la Universidad de Salamanca entre 1800 y 1936 en tres etapas: las que van desde la consolidación de la economía política (1802-1840), pasando por la economía política y el liberalismo (1840-1906), hasta una etapa final (1906-1936) en la que se aborda la aportación de algunos personajes a la renovación de esta disciplina.

Los dos últimos capítulos tratan de la quiebra de la universidad tradicional salmantina y el papel que desempeñan los asuntos de economía y hacienda (1790-1900), así como de los cambios producidos en la financiación de la universidad española entre 1800 a 1930. Se produjo, entonces, el paso del diezmo al presupuesto, poniendo en tela de juicio la opinión de algunos historiadores que atribuyen a una supuesta sobreinversión en la educación universitaria la escasez de fondos para otros niveles educativos, frente a una realidad que muestra que siempre el gasto público en todos los ámbitos educativos ha sido más bien escaso.

Roberto Albares

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín, *Diarios de una vida. Volumen II 1979-1988,* Madrid, Cortes Generales/Defensor del Pueblo, 2015, 899 pp.

Las Cortes Generales y el Defensor del Pueblo han tenido el acierto de publicar un nuevo volumen de los *Diarios de una vida* de Don Joaquín Ruiz-Giménez. Mientras el volumen I recogía una selección de los Diarios privados entre los años 1967-1978, este volumen II se centra en el periodo inmediatamente posterior, comprendido entre 1979-1988, adentrando al lector en una prometedora crónica de la historia contemporánea española en la que se sucedieron acontecimientos claves, desde el punto de vista socio-político, sin los que no se puede llegar a entender la situación actual de España y de los españoles. Tengamos en cuenta que estos años arrancan con el nacimiento de la Constitución española (1978) y el inicio de una compleja etapa democrática que rompían de plano con la larga dictadura franquista de la que ya dio buena cuenta Don Joaquín en el volumen I.

Ahora este volumen II nos introduce en un periodo fascinante por su carácter esperanzador y al mismo tiempo frágil, en el que todos los esfuerzos de hombres como Ruiz-Giménez no fueron en balde para conseguir consolidar en España el Estado de derecho que pivotaría, desde entonces, sobre dos pilares fundamentales: el principio del imperio de la ley y la protección de los derechos fundamentales. Don Joaquín se sumerge en ellos a través de los hechos que marcaron esta etapa tan importante de la historia de España: las segundas elecciones democráticas (1979), el gobierno de Adolfo Suárez, el secuestro de Javier Rupérez y la repentina muerte de su mujer Gerry, el intento de golpe de Estado del 23-F, el gobierno de Leopoldo Calvo Sotelo, la elecciones de 1982 y el triunfo del Partido Socialista, el primer mandato del gobierno de Felipe González, su estrecha relación con Gregorio Peces-Barba o Fernando Ledesma, los atentados de la ETA, el surgimiento de los GAL, el referéndum de la OTAN, el ingreso de España y Portugal en la entonces llamada Europa comunitaria en 1985, su entrevista personal con Fidel Castro al comenzar el año 1988, etc.

Como bien se relata en el prólogo, redactado de forma bella y sentida por

su nieta Itziar Ruiz-Giménez Arrieta, los acontecimientos políticos se conectan con la vida de Don Joaquín a través de las páginas del *Diario*, revelando hasta qué punto aquéllos tuvieron una enorme influencia sobre su quehacer cotidiano y personal en el que destaca por encima de todo su profunda unión a su querida esposa, Mercedes.

Sobra decir que el hecho de que no saliera victorioso en las elecciones de 1977 con su partido de Izquierda Democrática (ID) no le convierten en un ser ajeno a la vida política española a partir de esta fecha; es más, a su actividad política se sumaría durante esta larga década su intensa actividad jurídica, académica, de defensor de los derechos humanos hasta que en 1982 ganara, no sin dificultades, el puesto de Defensor del Pueblo que disfrutaría durante cinco años. Fue el 29 de diciembre de 1982 cuando le llegó la feliz noticia del cargo, a través de Agustín Rodríguez Sahagún, quien le comunicó la obtención en el Senado del ansiado resultado positivo. Tres años había estado la figura del Defensor del Pueblo en la Carta de la Constitución y en la Ley Orgánica por la que se rige, y nada se había hecho hasta entonces para construir una mínima infraestructura con el fin de que se pudiera avanzar de forma inmediata. Al menos ello resultaría ventajoso para Don Joaquín que podía "fundarla" a su estilo aunque sin escatimar esfuerzos en aras de simultanear la labor de estructuración con la del cuidado de peticiones y quejas, que llegaban de forma masiva.

Ruiz-Giménez se nos revela en este segundo volumen como un hombre independiente, de convicciones éticas profundas, al que le gustaba servir de punto de encuentro y de diálogo. Prueba de que siempre lo fue es la equidistante actitud que mantuvo respecto a los partidos políticos por los que sentía claras simpatías y afinidades (PSOE y UCD). De ahí que se molestara profundamente cuando ciertos medios de comunicación se empeñaban en presentarle como alguien que estaba "vendido al PSOE". A lo que él replicaba: "No lo estoy, ni creo que lo estaré, porque hay puntos de discrepancia en el fondo, y porque amo la independencia; pero sí es verdad —y a ello no renuncio— que en todo lo que lleve a una sociedad (y, por tanto, a una economía) más izquierdista, más justa, participaré con creciente empeño y esperanza. Si hacia ello (sin "dogmatismos" ni radicalizaciones deformantes) camina el PSOE, también yo caminaré con él, no en él", (p. 261). Queda en evidencia en esta obra que el diálogo se convierte en una constante a lo largo de su vida para conseguir un mundo más humano (una Iglesia nueva, una España nueva, un mundo nuevo…).

Impresiona constatar a través de las páginas del *Diario* hasta qué punto Don Joaquín fue siempre fiel a su conciencia. Tenía el don de no perder la serenidad, de no entrar fácilmente en polémica, aun cuando los ataques fueran de todo punto injustificados. A la desproporción de argumentos irracionales contestaba siempre con la moderación y cordura que caracterizaban a su temple personal. No tenía otro criterio que lo que su corazón y su cabeza —y eso, a su modo de ver, era la base de la propia conciencia— le impulsaban a mantener. Y es que se sentía orgulloso de que en su conciencia solo mandaran Dios y él mismo. De hecho, no disimula en señalar en el *Diario* que si para actuar con plena libertad y con fidelidad a su conciencia fuese necesario un día renunciar al puesto de Defensor del Pueblo, sabría no vacilar. Pensemos que este puesto institucional le exigió en determinadas ocasiones actuar guiado por

razones de mera "prudencia política". Sirva de ejemplo el hecho de que el 3 de junio de 1984 decidiera no participar en la manifestación "anti-OTAN y por el pacifismo", a pesar de no faltarle las ganas para ello para estar en coherencia con sus firmes creencias pacifistas.

Resulta obligado reconocer que Don Joaquín fue una figura clave para los diálogos posconciliares para una iglesia nueva, para los diálogos en aras de conseguir una Iberoamérica más humana, para lograr una España más libre, más justa, más solidaria; diálogos también en torno a la nueva Constitución y los derechos humanos; diálogos de apertura a Europa… pero por encima de todos esos diálogos, situaría yo lo que constituía para él lo más excelso: el amor a todos los seres humanos, y a todos los pueblos.

Su actitud de coherencia ética profunda le condujo a proclamar con contundencia "no" a la pena de muerte, a la guerra, a la eutanasia y al aborto directo, libre e indiscriminado, desde un plano de noble y coherente rebeldía. Es cierto que cuando surgió el proyecto de Ley de "Despenalización del Aborto" se sintió acosado por los dos extremos: quienes pedían al Defensor que encabezase la gran campaña contra ese proyecto de ley, y quienes le acusaban de "defender al feto", y no defender los derechos de la mujer sobre su cuerpo. Ni una cosa, ni otra. Como él mismo precisaría: "Contra el aborto libre seguiré siempre, y si el proyecto de ley se agravara en las Cortes me decidiría a recurrir por inconstitucionalidad (no tanto por problema de conciencia religiosa, pues debo también respeto a los que no sean creyentes, sino por criterio jurídico a la luz del artículo 15 de la Constitución). Pero de no ser así, y con el máximo respeto a cualquier actitud, estimo que debo esperar al resultado del debate en las Cortes, y lo hago con conciencia tranquila" (p. 339).

Sin embargo, se advierte en las páginas del *Diario* cómo su espíritu crítico le permitió también juzgar y distanciarse de la doctrina de la Iglesia que, a su juicio, era severamente restrictiva y regresiva en muchos aspectos, por ejemplo, al no permitir el aborto terapéutico, con el fin de salvar la salud física o mental de la madre. En el *Diario* deja clara su estrecha amistad con hombres tan admirables de Fe y Secularidad como José Goméz Caffarena o el padre Colomer y de viejos compañeros de los grupos de Pax Romana como José Manuel Rivera o Teresa Rodríguez de Lecea.

Don Joaquín fue un claro defensor de la amplitud de miras, del respeto a la Constitución y de los principios de igualdad de oportunidades y de primacía de la libertad, sin más límite que el que dictaminara el Código Penal. De ahí que sintiera una profunda admiración hacia personajes como Joaquín Garrigues Walker, al haber sido éste, a su juicio, uno de los que mejor había encarnado la apertura de espíritu, la capacidad de diálogo, el respeto a los demás, haciendo gala de un fino y sano humor, valores todos ellos que echaba en falta en la vida política española de entonces y que urgía recuperar.

En las páginas de este volumen encontramos también —como no podía ser de otro modo— un Don Joaquín implicado en las tareas de la universidad, por considerar que ésta constituía uno de los ámbitos más humanos a pesar de sus graves defectos. El lector disfruta reconociendo la altura académica de los Seminarios de Profesores a los que habitualmente asistía, participando activamente, gracias a los debates que se generaban como consecuencia de ponencias de intelectuales de la talla de J. L. Aranguren, que no

dejaba indiferente a nadie con sus tesis ético-políticas de calado crítico, moral y utópico. Digno de resaltar también son la reuniones del Instituto de Derechos Humanos en la Universidad Complutense, que dirigía Gregorio Peces-Barba a finales de los ochenta, con asistencia de los viejos miembros (Truyol, Díez de Velasco, Gimbernat, Carmen de Veses, etc.) y de los jóvenes (Eusebio Fernández, Elías Díaz, Páramo, González Amuchastegui, Liborio Hierro, de Asís, etc.). Aunque también —como no podía faltar— aparecen también en este volumen los lados oscuros de la universidad, a la que llega a referirse como "la selva", por ejemplo, cuando recuerda un desgraciado suceso con el penoso y desmedido profesor de Filosofía del Derecho José Iturmendi.

Los años del periodo del *Diario* (1979-1988) fueron años ciertamente complicados en España sobre todo por la "locura criminal de ETA". La moderación característica del temple de Don Joaquín se transforma en absoluta firmeza cuando se refiere a "los comandos asesinos", una "tortura colectiva". "Mas no es posible descorazonarse ni dejar que "se asesine la esperanza" de nuestro pueblo" (p. 555). Es admirable que a pesar del dolor que le producen las muertes, no se mostrase nunca a favor de la pena de muerte, fiel a su talante respetuoso con el bien más sagrado: el derecho a la vida. Asimismo resulta ejemplar su actitud de sereno acatamiento a los fallos judiciales "injustos" junto a su actitud esperanzadora de que el espíritu democrático calase de una vez por todas en las instituciones del poder judicial porque, como precisaba, "de ello depende, en gran medida, la efectividad de la Constitución y el afianzamiento de una convivencia civilizada" (p. 135). Apelaba por ello, con insistencia, a la independencia del juez.

Partiendo de que se llevaba durante décadas atrás luchando por la apertura, Don Joaquín se muestra optimista al pensar que antes o después se recogerán los frutos de tantos hombres que lucharon con ahínco por el advenimiento de una democracia no solo formal sino real. Son bellos los pasajes que dedica, por ejemplo, a la crisis de 1956 y al protagonismo que en los sucesos de febrero de aquel año tuvieron Enrique Múgica, Ramón Tamames, Javier Pradera y Gabriel Elorriaga. Asimismo no pasa inadvertida en el *Diario* su admiración hacia el viejo profesor, Enrique Tierno Galván, por ejemplo, cuando recuerda el emotivo homenaje que se le dio en el año 1987 en la Fundación Pablo Iglesias con intervenciones gloriosas como las de Elías Díaz, Virgilio Zapatero o Joaquín Leguina, entre otros.

La obra se cierra con una selección de bellas fotografías cedidas por la familia Ruiz-Giménez. En todo caso, a pesar del caudal de información, de datos y personajes históricos de nuestra España reciente que aparecen a lo largo de los *Diarios* de la vida de Don Joaquín entre 1979-1988, quedémonos con su personal mensaje de que hay cosas que quedan sin expresar, a sabiendas de que "los silencios y la huella en lo hondo del alma de lo no explicitado, conservan mejor las esencias de lo que más nos impresionó en nuestra vida" (p. 87).

Cristina Hermida

Ruvituso, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015, 365 pp.

Hay períodos sobre los que se escribe y se reescribe y podemos no darnos

cuenta de que hay muchas zonas pendientes de que se arroje luz sobre ellas. Desde luego, la Argentina peronista es uno de esos periodos sobre los que abunda la bibliografía que la aborda desde distintos ámbitos. Aun así, el estudio de Clara Ruvituso explora una vía que abre nuevas posibilidades al tiempo que ofrece nuevas perspectivas para comprender todo el alcance de las políticas peronistas así como la injerencia en ellas del desenvolvimiento filosófico del país. En un estilo claro y didáctico, el libro de Ruvituso muestra cómo la presencia de la filosofía alemana en Argentina no fue algo accesorio, sino una problemática central que animó encendidas disputas y determinó las vías de pensamiento de una época tan significativa. Ello está ligado a que la filosofía alemana se introduce en Argentina (como novedad frente a la francesa) a partir de los movimientos reformistas que agitan el país desde 1918 y se consolida con la constitución de los estudios humanísticos, "con la filosofía como fundamento del saber" (p. 51). En este momento de efervescencia cultural, la Revolución del 4 de junio de 1943 y el triunfo de Perón en 1946 "significó un momento de ruptura en el campo intelectual universitario" (p. 93), concluyendo en numerosas cesantías de profesores y reestructuración del panorama intelectual.

El libro se divide en los siguientes capítulos, que dan cuenta de las distintas fases que se pueden distinguir en el tratamiento de la filosofía alemana entre los años 1946 y 1955, así como los vaivenes que sufre a lo largo de los mismos: tras una introducción que expone el estado de la cuestión y contextualiza, el primer capítulo se ocupa de los "Antecedentes históricos. La filosofía alemana en la Argentina: antipositivismo, Reforma Universitaria y consolidación de la filosofía (1918-1946)"; el segundo abarca "La filosofía en un campo intelectual escindido. Luchas, heterodoxias y resignificaciones entre el existencialismo, la crisis de Occidente y el primer peronismo"; el tercero se ocupa de "El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949. Entre las disputas de católicos y laicos, la búsqueda del reconocimiento ante Europa y la filosofía peronista"; el último recoge la posición de "Los filósofos alemanes en Argentina y la posibilidad de un diálogo intercultural (1949-1955)"; tras ello, se abre un excurso en el que se plantea el panorama de "El campo filosófico y el final del primer peronismo: rupturas y continuidades", y unas últimas reflexiones finales, debates y perspectivas futuras.

Cada uno de estos capítulos, por otra parte, se cierra con un resumen esquemático que permite la recapitulación de lo leído, al tiempo que unas pocas líneas sientan las bases esenciales para la continuación de la lectura sin perder de vista los acontecimientos que marcan cada época. En definitiva, es un continuo juego de intercambio: la figura de Ortega y Gasset, llegado desde España, acerca la filosofía alemana a Argentina (algo a lo que también contribuirán los exiliados españoles); inmediatamente, filósofos argentinos como Carlos Astrada (el único latinoamericano presente en la consolidación de Heidegger) viajan a Alemania; Coriolano Alberini será el primero en dar cuenta de la recepción alemana en Argentina; y el Primer Congreso Nacional de Filosofía pone en comunicación a figuras de lugares muy distantes que vienen a reunirse en un espacio que se propone como igualmente válido para este tipo de intercambios. Al tiempo, esta cronología que se describe permite ilus-

trar un panorama que, si bien no abarca una extensa línea de tiempo (nueve años, aunque la autora nos sitúa en el tiempo inmediatamente anterior y perfila lo que sucede tras este período), ello no es óbice para que este sea poco homogénea: el libro muestra tanto la disparidad de posiciones no solo respecto a la filosofía alemana sino a la situación política del país por parte de sus más eminentes filósofos, como las oscilaciones que se dan en cada uno de ellos (es significativo el caso de Carlos Astrada, cercano en un primer momento a las políticas del gobierno peronista irá distanciándose de las mismas hasta oponerse por completo y abrazar el marxismo). En este aspecto, es especialmente controvertida e importante la figura de Martin Heidegger, en torno a la cual girará el citado Congreso, dada la importancia de su filosofía pero también para discutir su posición frente a la situación política alemana: Astrada escribe sobre él obviando las controversias sobre la situación del alemán respecto al nazismo; Sepich, católico, recoge su filosofía al tiempo que señala la necesidad de un Dios que la acompañe; Francisco Romero es el primero en Latinoamérica en rechazar abiertamente su figura.

Todo ello se simultanea con un debate en el cual, las revistas que van surgiendo, desempeñan un papel esencial en torno a la identidad abordada desde la filosofía: a qué corrientes adscribirse, qué tendencias seguir. Es un debate que cobra especial significación en lo que respecta a la concepción de Argentina como periferia respecto a un centro situado en Europa. En esa disposición geográfica, política e intelectual los países periféricos se han situado siempre como receptores de lo que el centro irradia. Por ello, es un hito el Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949. Con gran apoyo pecuniario del gobierno peronista, se logra celebrar un evento al que acuden grandes personalidades de América y Europa pero no exento de posiciones encontradas: "El hecho de que importantes figuras de la vida filosófica nacional no participaran del CNF influyó tanto en los temas como en la negativa a participar de algunos filósofos extranjeros" (p. 162). Esa presencia de la filosofía alemana, la conexión con Europa y el deseo de reconocimiento por parte de esta de Argentina como un territorio del saber se traduce, incluso, en el significativo discurso que ofrece Juan Domingo Perón en el Congreso Nacional de Filosofía. El acontecimiento se prepara con boato y, si todo el congreso había sido seguido con detenimiento por la prensa, este día señalado se acentúa la atención. Y el discurso de Perón tuvo una clara finalidad: la de inscribir a su orador y, por extensión, al país que representa en una tradición universal, por medio de las referencias que recoge (algo que hace, por cierto, en medio de esas controversias en torno a definir la identidad propia sin querer dar de lado el vínculo con Europa).

Sirva esto de ejemplo, por otra parte, de la importante comunicación entre los ámbitos político y filosófico, que en ocasiones se intuye pero en situaciones como esta dejan clara su indisoluble ligazón, y que textos como el de Ruvituso ponen de manifiesto. Y de nuevo, cambios políticos (unidos a los meramente biológicos) marcan el fin de una era: "Con la muerte de Guerrero, la destitución de Carlos Astrada y la desaparición de la revista *Cuadernos de filosofía* se cerraron algunos núcleos centrales de intercambio con los filósofos alemanes que habían estado en Argentina en la década anterior" (p. 291). Nuevas corrientes de pensamiento

se imponen: la vuelta a Francia, la aparición de la filosofía inglesa y la hegemonía de la Escuela de Frankfurt. Aun así, continúan los estudios alemanes y sobre Heidegger, y se desarrollan programas de becas que llevan "olas" de latinoamericanos a Alemania.

El libro de Rutivuso, tras un concienzudo análisis, invita a ahondar en estas investigaciones, y extenderlas a países como México o España donde, seguro, permitirían interesantes apreciaciones que no se ceñirían a lo filosófico. De igual modo sucede con este libro: teniendo en cuenta la importancia de señalar el momento en que aparece la Filosofía como disciplina académica y su consolidación (junto a las figuras que la integran), este texto no deja de señalar su profunda imbricación con todo un contexto social y político por el que se deja influir pero en el que también, desde luego, incide notoriamente.

Martina Mateo Jiménez

Saladino, Alberto (Comp.), *Historia de la Filosofía Mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 2014, 205 pp.; y *Elementos para una teoría latinoamericana sobre historia de la ciencia*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, 2015, 241 pp.

Gracias a la organización del Seminario de Cultura Mexicana y del trabajo de coordinación del profesor Alberto Saladino García, en 2014 se publicaron los textos presentados en 2010 en el diplomado "La filosofía en la conformación de la cultura mexicana" celebrado en la Ciudad de México. Aunque no pretende ser un estudio colectivo exhaustivo ni una enciclopedia, llama la atención inmediatamente el título dispuesto para este libro: *Historia de la filosofía mexicana*. Tal como está escrito, corresponde al primer libro en la historiografía conocida que lleve este nombre. Bien es cierto que desde finales del siglo XIX y principios del XX han aparecido varios volúmenes con un carácter enciclopédico sobre el desarrollo de la filosofía en el territorio mexicano, pero precisamente la inclinación de dichos estudios (piénsese desde la *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara y Eguren a la obra de Emeterio Valverde, o hasta los estudios de Leopoldo Zea) versaba sobre el tratamiento de la filosofía universal *en* México o bien sobre la *filosofía mexicana* en alguna época específica. En ese sentido, esta obra intenta ofrecer un panorama desde la filosofía prehispánica hasta la filosofía latinoamericana del siglo XXI como un horizonte por construir (incluyendo curiosamente los aportes que dejaron los filósofos españoles exiliados en América, aunque solo sea en una mención).

El diplomado tenía la intención expresa de mostrar la filosofía no como un mero acto académico de corte elitista y excluyente; sino como la expresión del pensamiento vivo de una sociedad, de sus costumbres, sus valores, sus problemas políticos, educativos y tecnológicos. Al mismo tiempo, cada intervención constituyó un esfuerzo por crear un diálogo interdisciplinario y señalar las conexiones intrínsecas que han existido entre la filosofía y la historia de México. Es sumamente apreciable que la comunidad filosófica, no solo mexicana sino de todo el mundo, elabore sus trabajos abriéndose cada vez más a otras metodologías y a otras ciencias, discutiendo y creando simultáneamente distintas es-

cuelas historiográficas que van formando un patrimonio cultural más amplio, variado e incluyente.

Esta recopilación la inaugura el texto de Victórico Muñoz Rosales, encargado de impartir la sesión dedicada a la época prehispánica. Es interesante que se enfocara no en el ámbito náhuatl, sino en la sabiduría maya a través de los textos del *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*. No omite la cita obligada de la obra clásica de Miguel León Portilla sobre *La filosofía náhuatl*, pero su aproximación al pensamiento surgido al sureste del actual México y parte de Centroamérica constituye en sí mismo una novedad que genera muchas reflexiones en torno a la "divina sabiduría maya".

Ya adentrándose en la época de la conquista, María del Carmen Rovira Gaspar expuso uno de sus temas de investigación más actuales: cómo Juan Ginés de Sepúlveda, contrincante intelectual de Bartolomé de Las Casas en la disputa de Valladolid, secularizó el derecho natural y con ello sistematizó gran parte de la estructura política imperial de la edad moderna en la entonces monarquía hispánica, adelantándose en su tiempo a la tradición liberal británica.

Como unas de las formas *sine qua non* de toda aculturación política es la instrucción, Sofía Reding Blase describió con detalle la importancia que tuvo en la naciente Nueva España la imbricación entre política y educación; sobre todo a la hora de institucionalizar la filosofía en el siglo XVI. Así se entiende el interés de la Corona y de los misioneros por fundar seminarios y colegios, además de la Universidad (cuando en la América británica no hubo dicho proyecto).

A continuación, recuperando algunas reflexiones de su obra *Historia de la filosofía en el México colonial*, Mauricio Beuchot Puente se esfuerza por organizar y dar una cierta coherencia a las corrientes filosóficas que proliferaron en el Virreinato de la Nueva España. Toma en cuenta una distinción esquemática entre la línea dominica o tomista, la línea franciscana o escotista y la línea jesuita o suareciana; a partir de aquí presenta sintéticamente el pensamiento de Las Casas, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Diego Basalanque, Diego Marín de Alcázar, Carlos de Sigüenza y Sor Juana Inés de la Cruz.

Para ahondar en una temática no muy tratada en los estudios auriseculares y siendo un especialista en la materia, Juan Manuel Campos Benítez compartió sus conocimientos sobre las variantes de la Lógica en el siglo XVII novohispano, partiendo desde la tradición europea medieval y marcando las diferencias que hubo en los estudios sobre las proposiciones modales y las operaciones separadas; haciendo más hincapié en los aportes del jesuita Antonio Rubio.

En una época que podría ser considerada de transición entre la edad moderna y el nacimiento de los estados liberales, el coordinador de este libro Alberto Saladino García dedicó la sesión correspondiente a la *Ilustración novohispana* como él la denomina, a partir de su obra también fundamental sobre *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*. A partir de allí y de sus últimas investigaciones, trató de demostrar una de sus tesis principales: cómo en el siglo XVIII surgió de los pensadores de los territorios americanos el marco ideológico que desembocó en las luchas de la independencia; no solo por importación del pensamiento francés, sino en una recepción crítica del mismo y de un desarrollo propio a partir de la tradición filosófica;

propia de las núcleos intelectuales en las órdenes religiosas que se opusieron a la rigidez de la escolástica.

Después de esta polémica y argumentada sugerencia sobre el paso de la Ilustración al liberalismo, el siguiente texto estuvo a cargo de Gustavo Escobar Valenzuela; quien expuso la articulación entre la filosofía y el desarrollo del liberalismo político en México, centrándose con más concreción en el pensamiento de José María Luis Mora y poniéndolo en comparativa con el desarrollo del liberalismo europeo.

Como el objetivo del curso era igualmente proponer nuevas interpretaciones, Gabriel Vargas Lozano colaboró con sus investigaciones al respecto del positivismo en México. Intentó dar cuenta de las peculiaridades de la generación que recibió ese pensamiento y la variedad ideológica que había incluso durante el Porfiriato. Por lo tanto, el positivismo no sería la única filosofía que hubo en este periodo, sino una de las distintas corrientes que convergieron y divergieron en la construcción del México moderno. Como aclaración al margen, hay que mencionar que la conocida obra de Leopoldo Zea *El positivismo en México* no manejaba la tesis de que ésta fuera la única filosofía a finales del siglo XIX y principios del XX como a veces se ha malinterpretado. Estudios de dicha índole todavía están hoy por hacer sobre las otras doctrinas de pensamiento que allí proliferaron.

Un ejemplo claro, incluso de oposición a la influencia de Comte, Darwin y Spencer, está patente en la generación del Ateneo de la Juventud; de la cual se ocupó el profesor Mario Magallón Anaya en la siguiente intervención del curso. Desde el enfoque de los estudios latinoamericanos —que está cobrando cada vez más importancia por su carácter interdisciplinario y su rigurosidad metodológica—, se enfocó en los tres principales representantes de la que fuera la *generación de 1900* mexicana (así como la hubo en casi todas las naciones del cono sur y en el Caribe): Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Antonio Caso. Esta interpretación fue hecha a partir de la conexión existente entre la biografía de cada uno con su trayectoria intelectual y política, indicando también sus puntos de coincidencia y sus desacuerdos.

Desde una perspectiva original y que muestra precisamente ese carácter interdisciplinario de la filosofía, Adriana Andrade Balderas se ocupó del México postrevolucionario atendiendo a las relaciones entre el cine y la filosofía; sobre todo en el caso de las películas de Luis Buñuel. Un ejemplo concreto puede ser la comparación que hizo entre las categorías de Samuel Ramos para analizar "lo mexicano" con el material audiovisual de los principales cineastas de la época de oro del cine en México. De este modo se aprecian destacables coincidencias y también determinados prejuicios y estereotipos que construyeron un imaginario colectivo tanto dentro del país como hacia el ámbito internacional.

Horacio Cerutti Guldberg fue el encargado de clausurar el curso haciendo partícipe a México de la gran corriente conocida como *filosofía latinoamericana*. Cuando en los últimos años parecía haber una distancia insalvable entre la filosofía mexicana y la filosofía latinoamericana (entendidas tanto como líneas ideológicas y de investigación), Cerutti ya dio un paso más allá de esa dicotomía al participar en esta obra colectiva. Además, dedicó su intervención a una cierta autocrítica de la filosofía mexicana o latinoamericana (filosofía sin más,

como decía Zea) y a tratar de enumerar los retos que se deben enfrentar y las metas que habría que replantearse si se quiere de verdad que la filosofía influya en la sociedad actual. Ésta última pregunta es la que sigue girando en el aire y probablemente este libro aporta su grano de arena a dicha reflexión, exhortando asimismo a unir esfuerzos y sentar las bases de una comunidad iberoamericana de la filosofía, tal como la entendía Luis Villoro.

En la última obra monográfica del profesor Saladino, ya se logran ver algunas interconexiones históricas que prefiguran esa relación. Al entender el concepto de ciencia en su sentido original —y por lo tanto más amplio que el actual— se puede observar en la tradición del pensamiento latinoamericano la conexión ineludible entre ciencia, cultura, filosofía y sociedad. Es más, en el mismo recorrido que el autor proporciona a lo largo de la historiografía sobre la ciencia en México y en Latinoamérica (partiendo curiosamente desde Sor Juana Inés de la Cruz); se valora un esfuerzo constante por rescatar la memoria de los conocimientos que no se reducen a un mero racionalismo físico-matemático-biológico. La sugerencia de nuevos métodos epistemológicos para la configuración de una mejor sociedad, debe pasar inevitablemente por el largo corpus bibliográfico que Alberto Saladino pone a disposición del público y que da cuenta de la gran cantidad de textos que deben ser recuperados. Con ello, quizá sea posible de verdad lograr definir con categorías más precisas y plurales esos elementos que componen la tradición científica y cultural latinoamericana.

Manuel López Forjas

Sánchez-Gey Venegas, Juana, *María Zambrano*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2016, 113 pp.

Solamente es posible sintetizar el pensamiento filosófico-poético de María Zambrano en un escaso centenar de páginas, si se le conoce en profundidad y se siente una verdadera predilección por esta gran mujer. La doctora Juana Sánchez-Gey lo ha conseguido, a mi juicio, en esta monografía sobre la malagueña, escrita en el año 2016. En ella se trasluce una infinita admiración y respeto de la profesora hacia la persona y el pensamiento de María Zambrano.

Una vida complicada por el exilio y los continuos avatares de su peregrinaje por América y Europa, marcan el discurrir de la vida de Zambrano: la salida precipitada de España en el final de la contienda "entre hermanos"; cambios de estancia por diversas naciones y ciudades; doce años, sólo, de matrimonio, hasta llegar a Roma y residir en una casa rodeada de "muchos gatos" y al final el regreso a casa tras muchos y largos años de ausencia

Uno de los aspectos más estimables de la monografía que nos ocupa es, sin duda, la cantidad y variedad de textos extraídos de los escritos —libros y artículos —, que forman una verdadera antología de fragmentos del pensamiento de Zambrano; todos ellos están conexionados con los autores que admiró e influyeron en su obra —M. Unamuno, A. Machado, B. Pérez Galdós, J. Ortega y Gasset— y que Juana Sánchez-Gey con habilidad y sorprendente maestría nos describe, fruto de la familiaridad que se ha establecido entre estas la autora del libro y la protagonista del mismo.

El cuerpo central del trabajo de la profesora Sánchez-Gey lo dedica al análisis pormenorizado de los grandes temas

tratados por la filósofa malagueña, y que expone en cinco apartados: el político, el filosófico, el religioso, la educación y finalmente la estética.

Llama la atención la sensibilidad, la claridad y la concisión con que se exponen los temas; la cimentación de los argumentos con textos muy claros, escritos por M. Zambrano; el lenguaje sencillo que se ha utilizado en la redacción, tan lejos de la palabrería y oscuridad en la que muchos quieren envolver el pensamiento filosófico, "para que no se entienda" o se entienda con dificultad.

La parte que se refiere a la reflexión política gira en torno a una idea perenne en la mente de María Zambrano: la convivencia o la ciudadanía. El vivir lo sintetiza, pues, en esto: convivir con los otros. Desde los primeros escritos del año 1928 en la revista segoviana *El Manantial* y *El Liberal* hasta los seis libros dedicados a la política: *Horizonte del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Isla de Puerto Rico. Esperanza y nostalgia de un mundo mejor* (1940), *La Agonía de Europa* (1945)*, Delirio y Destino* (1951-1953) o *Persona y Democracia* (1958), va elaborando toda una filosofía que concluirá con una afirmación final: "El otro es mi hermano".

El espacio reservado a la filosofía zambraniana nos muestra la particular visión de esta autora acerca del modelo y método en su pensamiento, que se sintetiza en una nueva forma del entendimiento, o lo que es lo mismo "la razón poética". "La filosofía es poética y su poesía está abierta a la filosofía", dirá Zambrano, rechazando el racionalismo y haciendo una apuesta firme por la razón poética, que ya no será la razón vital de su maestro Ortega. Una razón poética con múltiples vertientes: es misericordiosa —*La Agonía de Europa* o Misericordia de Galdós; es mediadora, es creadora y en definitiva es "una razón de amor".

Por lo que hace referencia al aspecto de la religión, se exponen algunos de los símbolos y momentos claves de la que para Zambrano fue la relación de lo humano con lo divino (religación de la que habla X. Zubiri). Los símbolos más destacados son: el deseo, la búsqueda de lo originario, el nacer de nuevo, el agua, el perdón, la piedad…

No se pasan por alto los tres momentos que acaecen en su muerte: la mortaja (con el hábito de terciaria franciscana), la lápida con un texto bíblico extraído del Cantar de los Cantares y su testamento: "*Pertenezco a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana en cuya fe y doctrina fui educada y en cuyo seno deseo morir*".

Interesantísimo resulta hoy releer los escritos de Zambrano sobre la educación en el apartado cuarto. La filósofa, no lo olvidemos, fue hija de maestros y a su vez ella llegó a ejercer como profesora universitaria. Un tema central sería para ella el papel de la mediación, comunicación y participación del docente. La mediación es una pieza clave en la situación de crisis; crisis que no significa fracaso sino la señal de que la historia es dinámica, evolutiva y el hombre, por su parte, un ser en tránsito por ella.

En trabajos como *Hacia un saber sobre el alma, La mediación del maestro, Esta juventud de ahora, La vida en las aulas o la fenomenología de la vida escolar*, etc., son una prueba clara de la importancia que dentro del pensamiento de Zambrano tiene la educación y la enseñanza. La educación la presenta como un proceso que no tiraniza ni oprime, sino que acoge y respeta las distintas formas de realización personal, sin interponerse, ni violentar la propia singularidad. Qué bueno sería, en el momento que nos ha

tocado vivir, que tuviésemos en cuenta estas reflexiones que son una verdadera pedagogía sobre la acción educativa.

El último apartado lo dedica la profesora Sánchez-Gey al estudio de la estética en María Zambrano. Si interesantes resultan los apartados anteriores, éste no lo es menos. Se contempla la estética, dentro del pensamiento zambraniano, desde una triple vertiente: la poesía, la pintura y la música. El análisis es magnífico. Dos literatos españoles, Cervantes y Galdós, fueron los predilectos; o si se quiere, los personajes creados por ellos: El Hidalgo Manchego, en su vertiente de razón soñadora, y Fortunata y Benigna "Nina", protagonista de de "Misericordia". Así, en la novela se hacen coincidir la filosofía y la poesía.

También son numerosos los artículos dentro del pensamiento de María Zambrano dedicados a la música (¡Quería ser caja de música!) y a la pintura, destacando un texto bellísimo en la introducción de *Algunos lugares de la pintura*; sin olvidar el entrañable para su padre: "El me enseñó a mirar".

Se cierra la monografía con un capítulo de título sugestivo: "Una intelectual para el futuro". En él se estudia la preocupación por la persona y lo que tiene que ver con su libertad creadora, con el arte, con la vida; se reflexiona sobre la condición de la mujer: "el debate feminista, desde el punto de vista de una pensadora y que además es mujer; la persona y su proyección. Todos estos aspectos, como ya indiqué más arriba, documentados con textos y trabajos enteros analizados para la mejor intelección de la persona y la obra de una extraordinaria pensadora y una excelente mujer. El resultado final de la lectura de *María Zambrano*, de Juana Sánchez-Gey, es el disfrute intelectual por lo leído.

Godofredo Belver

Stünkel, Knut Martin, *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, 320 pp.

Se analiza aquí el origen de "un concepto de religión" como consecuencia de la formación y configuración de un metalenguaje descriptivo en el lenguaje objeto de una tradición religiosa. Esta primera enunciación —según su autor — del tema desarrollado en este estudio muestra que hay que tener una idea clara no sólo de los términos correlativos lenguaje objeto/metalenguaje, sino también de lo que significa la expresión "un concepto de religión". Es de uso común admitir que los discursos que versan sobre entidades extralingüísticas son lenguaje o discurso objeto, mientras los discursos que versan sobre entidades lingüísticas son metalenguaje o metadiscurso. Los orígenes y la aplicación de estas expresiones, hoy de uso corriente en la filosofía, lógica, lingüística e incluso en la filosofía y teoría jurídica, no son, sin embargo, del todo claros y diáfanos. El uso de esta distinción tiene hoy en día una importancia fundamental para la lógica y los fundamentos de la matemática, pero también para la filosofía de la ciencia y, por tanto, también para el tratamiento científico de la religión y, en consecuencia, para la definición del término "religión", imposible de definir en el lenguaje natural dada su "universalidad", pero posible haciéndolo en un lenguaje formalizado. Considerando esta distinción es posible llegar a *un* concepto de religión a través de la distinción del lenguaje sobre el que hablamos y del lenguaje en el que hablamos y sus relaciones mutuas. El acontecimiento histórico decisivo de esa configuración es la situación de con-

tacto de las tradiciones religiosas, que se refleja en los diálogos interreligiosos medievales, como por ejemplo en las obras de Nicolás de Cusa *De Pace fidei* o en el *Libro del gentil y los tres sabios* de Raimundo Lulio. En la introducción se resalta la importancia de tales diálogos interreligiosos para una reflexión acerca del concepto de religión y la historia de las religiones, apuntando que el problema crucial en la ciencia de las religiones es, sin duda alguna, el concepto de religión, que, después de tantos debates, sigue y seguirá siendo diverso y casi imposible de ser consensuado y aceptado unánimemente. No se puede hablar del concepto de religión, sino siempre de *un* concepto entre otros muchos conceptos. Esto exige el repaso de aquellos diversos conceptos que nos fue dejando la historia del encuentro, en parámetros científicos, entre representantes de diversas religiones. También se apunta la importancia del problema del lenguaje religioso, tema muy tratado en la actualidad sobre todo en aquella primaria vinculación de los términos religión y lenguaje. La inmediata confrontación lingüística de tradiciones religiosas es evidentemente el diálogo en el que se hace patente la dificultad de llegar a un lenguaje común a toda religión, pero a la vez fueron y son todos los intentos de diálogo interreligioso una lucha y un esfuerzo por llegar a un lenguaje común e incluso puede afirmarse que la aclaración de los conceptos "lenguaje" y "religión" sólo pudo y puede ser consecuencia de tales encuentros. El mismo significado del término "religión" depende de esta situación de contacto, y se caracteriza por ser un punto de encuentro de tradiciones religiosas gracias a una cierta dinámica hermenéutica. En esa función creativa conceptual es decisiva la perspectiva de su función, es decir, su topología. Esa topología se puede investigar en otras tradiciones religiosas, como por ejemplo en el judaísmo de un Moisés Maimónides, donde no sólo está presente, sino también diseñado de una manera especial su concepto de religión. En la indagación de la relación entre la palabra y la realidad que la topología conceptual quiere dilucidar han contribuido, pues, decisivamente los autores medievales. Como topólogos conceptuales los tres autores estudiados pueden aportar mucho en el debate actual sobre el concepto de religión y también sobre la realización y aporías del diálogo interreligioso. Tampoco se puede prescindir de ellos a la hora de investigar la genealogía y la definición del múltiple y equívoco concepto "religión". En el triple estudio se pone de manifiesto una útil dinámica conceptual en la historia de las religiones, donde los testimonios aducidos muestran no un genealógico sino un actual interés y relevancia. Queda también claro que cuando se escenifica un diálogo religioso por un concreto autor en una concreta situación, no interesa tanto el contenido, es decir, aquello que se afirma, sino quién habla, por qué, cómo, con quién, sobre qué y para qué habla. El concepto de religión se integra y concretiza en el *topos* de un contexto histórico-religioso. Es interesante observar cómo el autor es consciente que la elección de Lulio y el Cusano no es casual sino consciente de ser ambos "la pareja ideal en la historia del diálogo religioso" y modelos de comunicación dialogante (p. 37), también es laudable la constatación de que "estudiar a Lulio significa familiarizarse con el Cusano" (*ib*.). El autor de este estudio ha trabajado intensa y ampliamente la bibliografía de los autores y las obras por él tratadas con un ejemplar criterio selectivo. El enfoque y desarrollo del mismo

son sumamente novedosos y sugestivos. Su familiaridad con la terminología de la lógica formal, su dominio del vocabulario de la moderna filosofía del lenguaje y otras escuelas filosóficas (sobre todo N. Luhmann), exige del lector, poco avezado a esas intrincadas expresiones, un esfuerzo considerable, sobre todo al inicio de su lectura. Más adelante dado el frecuente y repetido uso de algunos conceptos se va haciendo más asequible la comprensión de la argumentación y el especial enfoque del tema. Tenemos aquí un excelente y original estudio sobre el diálogo interreligioso en la Edad Media desde una perspectiva global profundamente filosófica en el contexto de la historia de las religiones. Una pequeña observación que no disminuye el valor y calidad de este trabajo: en la elección de las fuentes lulianas llama la atención que no siempre se acude a la edición más reciente y segura (por ej.: p. 49, not. 23 y p. 174, not. 170).

Fernando Domínguez Reboiras

Tarcus, Horacio, *Antología. Karl Marx,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, 487 pp.

Existen en español varias antologías de Marx, como la realizada por Enrique Tierno Galván (1972), la de Umberto Cerroni (1980), la de Manuel Bermudo (1982), la de Jacobo Muñoz (1988), de nuevo Jacobo Muñoz (2012). Y hay recopilaciones específicas sobre el pensamiento económico de Marx y de otras facetas de su obra. Es bueno tener donde escoger y sin duda los criterios de selección de textos dan una idea de aquello que el recopilador quiere acentuar. Yo diría que, en el caso de esta antología, Horacio Tarcus, buen conocedor de Marx y del marxismo, ha escogido con tino, de manera que el lector puede seguir la evolución del pensamiento del revolucionario alemán desde sus primeros escritos de los años 40 del siglo XIX hasta los últimos. En total la antología recoge 11 apartados que arrancan con *La cuestión judía* y terminan con lo que Tarcus titula "El porvenir de la comuna rural rusa", esto es, la revisión que Marx efectúa de conclusiones que se desprendían del análisis que hacía en *El capital* sobre una marcha histórica que habría convertido tal análisis en un verdadero determinismo histórico. Marx se distancia de tal lectura determinista y lo hace muy especialmente al entrar en contacto con autores rusos. Esta revisión es muy importante, no solo porque muestra que Marx es capaz de poner en duda tesis que había mantenido antes y que había formulado tras pesquisas y esfuerzos de toda una vida, lo que no todo investigador suele estar dispuesto a aceptar, sino porque, además, le abre perspectivas que no concuerdan sin más con el desarrollo social y económico británico, el que él había tenido la vista de forma especial. Pero esto es el final de la antología.

El primer texto es *La cuestión judía*, un escrito del Marx joven en el que defiende la separación entre religión y Estado, pero, a diferencia de Bauer, no se conforma con debatir esta cuestión en el terreno político-religioso, sino que quiere llevarlo al terreno social. Ello queda más claro en el siguiente texto de Marx, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Aquí queda más claro este paso al terreno social, ya que no sólo se habla de revolución burguesa, sino de "revolución radical", la cual apunta a la superación de la propiedad privada burguesa y al comunismo. Y es

aquí donde Marx se refiere a un sujeto, a una clase social "con cadenas radicales", una clase cuya emancipación no implica simplemente liberarse ella misma, sino liberar al hombre sin más, ya que esa clase no defiende un interés particular, sino que defiende al hombre como tal.

Las *Tesis sobre Feuerbach*, 11 breves enunciados que caben en dos páginas, son el tercer texto de la antología. Es un escrito póstumo, pero desde que Engels lo dio a conocer (introduciendo en él algunas modificaciones que no se indican aquí) no ha cesado de generar comentarios y lecturas diversas. Lo más frecuente ha sido centrarse en la tesis 11 como resumen de todas ellas en sentido de práctica revolucionaria: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero [este "pero" es añadido de Engels] de lo que se trata es de *transformarlo.*" Según esta lectura, Marx habría contrapuesto la práctica a la teoría, proponiendo un activismo revolucionario por encima de la teoría. Pero la crítica más depurada ha señalado que Marx no está contraponiendo aquí teoría y práctica, sino exigiendo una práctica iluminada por la teoría, como ha señalado muy oportunamente A. Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*.

El *Manifiesto Comunista* es el siguiente texto, que Marx redactó en 1847 a petición de la Liga de los Justos, organización revolucionaria de los emigrados alemanes en Inglaterra. Su publicación llegó tarde a la revolución que estalló en Francia y otros países europeos. Después de 1848 permaneció casi olvidado hasta los años 70, convirtiéndose desde esa década en el texto más difundido universalmente de Marx. Como señala Tarcus, el *Manifiesto* se ha llegado a ser un icono de la modernidad, y, a pesar de no contener todavía algunos conceptos básicos de Marx, como fuerza de trabajo o plusvalor, representa en trazos de gran fuerza y expresividad lo que es el capitalismo y los argumentos del proletariado para instaurar una sociedad nueva, el comunismo. Marx busca, naturalmente, proclamar de forma esquemática lo que en otros lugares desarrollará más por extenso, pero uno de los esquemas principales es aquí la contraposición fuerzas productivas-relaciones de producción, una contraposición que parece ser pieza clave y que augura grandes posibilidades a las reivindicaciones proletarias. Por ello es, a pesar de algún pasaje apocalíptico, un texto de sentido ilustrado. No podía ser de otro modo tratándose de un programa en el que se propone la transformación de la sociedad, transformación que Marx ve como factible y necesaria.

El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte se ofrece entero, como los anteriores textos, lo que parece que quiere indicar la importancia de los escritos políticos de Marx, quien aborda aquí, con la misma brillantez que en el *Manifiesto*, el enfrentamiento entre burguesía y proletariado, pero presentando a ambas clases como las dos fuerzas que han desplazado a los representantes del pasado (monarquía, señores feudales, clero). Y hete aquí que, en este análisis de la segunda república francesa, Marx se encuentra con que un don nadie se sobrepone a la burguesía mediante un golpe de Estado que clausura el parlamento y se proclama emperador. Parece, pues, que el Estado no es solo un poder manejado por los burgueses, mucho menos por el proletariado, sino algo más complejo. La autonomía del Estado queda así flotando en el trasiego descrito por Marx, que analiza con minucia el papel de las clases en ese trasiego.

De la *Contribución a la crítica de la economía política* se incluye el famoso

prólogo, uno de los textos más citados y peor entendidos de cuanto ha escrito Marx. Quizá lo más interesante de este prólogo es lo que dice acerca de lo que significó su nueva etapa en Londres, con la posibilidad de estudiar en la mejor biblioteca del mundo entonces, el Museo Británico. Londres ofrecía una gran ventaja, además, para analizar la sociedad burguesa, con su imperialismo, y las implicaciones que conllevaban el descubrimiento de oro en California y Australia. Todas estas circunstancias las resume Marx así: "me impulsaron a volver a empezar desde el principio abriéndome paso de un modo crítico, a través de los nuevos materiales." (pp. 250-251). Volver a empezar desde el principio, es lo que le llevó a ese inmenso taller de lectura y escritura, borradores y proyectos finalmente sin terminar, en su mayoría, como puede verse hoy en la edición crítica, todavía inconclusa, la MEGA, iniciada en 1975, interrumpida en 1989, proseguida hoy por varios equipos en Alemania, Rusia, Holanda.

El *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, juntamente con sus estatutos, es lo que sigue en la antología. Son textos en los que más directamente se une la faceta teórica de Marx con la práctica. Sin la Internacional, Marx sería un filósofo que se ocupó de temas económicos y sociales. Con la Internacional se convierte, según pasan los años, en el referente teórico de una transformación social y política de dimensión planetaria.

De *El capital* se recoge el fragmento más largo de esta antología, constituido por el prólogo a la primera edición, el epílogo a la 2ª, el capítulo sobre la mercancía y el capítulo sobre la acumulación originaria. Es, probablemente, una buena elección, siendo aquí tan difícil cortar sin romper la ilación, ya que la mercancía es el núcleo teórico sobre el que Marx elabora su análisis del capitalismo, mientras que la acumulación originaria es como un recorrido histórico en el que se muestra cómo ha surgido el capitalismo. Naturalmente, el lector se queda sin uno de los capítulos clave, como es el estudio de la jornada de trabajo y el plusvalor, pero es lo que ocurre inevitablemente en una antología, no se puede incluir toda la obra.

La guerra civil en Francia es el siguiente texto, que, al igual que *El Dieciocho Brumario*, sólo podía ser escrito por un hombre como Marx, un paria social, un perseguido, un intelectual despreciado por toda institución académica o política y entregado a la causa de la emancipación obrera en el gran proyecto de la Internacional, pero con una pluma que glorifica el primer gobierno obrero, el de la Comuna (a pesar de que él estaba en desacuerdo con numerosos puntos de los seguido por ese gobierno), mientras fustiga a la burguesía de forma implacable, ya se trate de su corifeos franceses o alemanes.

A continuación viene la *Critica del Programa de Gotha*. Es un texto póstumo en el que Marx muestra su discrepancia con algunas de las formulaciones del programa que los socialistas alemanes adoptaron al unificar (1875) el grupo de Eisenach (SDAP) y el de los lassalleanos (ADAV) en el nuevo partido, el SAPD (*Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands*, Partido Socialista de los Obreros de Alemania, que se convertirá en SPD, *Sozialistische Partei Deutschlands*, en 1890). Aunque se trata de unas breves glosas, son indicaciones interesantísimas por las deficiencias y contrasentidos que Marx señala en el programa. Pero la bibliografía existente sobre este breve tex-

to de Marx, más que fijarse en tales deficiencias, lo ha tomado como tesis sobre lo que será el comunismo, convirtiendo así al revolucionario alemán, que siempre criticó el utopismo de los que historiaban el futuro, en un vulgar profeta, y a menudo sin contextualizar lo que dice Marx en su crítica.

En definitiva, una selección de textos que ayudan al conocimiento de Marx, bien introducidos y anotados por el recopilador. Se percibe en las notas a pie de página un minucioso trabajo de información sobre conceptos, sobre nombres de personajes que hoy son desconocidos, así como sobre lecturas que han tenido los textos de Marx y sobre bibliografía en español acerca de ellos. Por eso hay que saludar esta antología como una bien elaborada aportación al conocimiento y difusión de la obra de Marx en español.

Pedro Ribas

Valero Pie, Aurelia, *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015, 490 pp.

Estamos ante un libro excepcional por varias razones. Primera, el libro es una biografía de un filósofo español, cosa no frecuente. Segundo, fue primero una tesis doctoral que la autora defendió en agosto de 2012, obteniendo la máxima calificación, es decir, un trabajo de estricta investigación académica que resulta ser, al mismo tiempo, una magnífica pieza literaria, tanto por su estilo como por su construcción. Tercero, aunque la figura pública de José Gaos era suficientemente conocida, tanto en España como en México, y no era este el primer estudio biográfico que se le dedicaba, las fuentes documentales a que ha tenido acceso Valero, empezando por los archivos del propio Gaos, perfectamente conservados por familia y discípulos, así como las entrevistas a los contemporáneos del filósofo aún accesibles y las fuentes documentales disponibles en las instituciones en las que trabajó Gaos, El Colegio de México y la UNAM, le han permitido acercarse mucho a lo que con cierta exageración, que la autora no aprobaría, podríamos describir como la biografía "absoluta", si no fuera porque sabemos que en los asuntos humanos solo hay perspectivas y resultados "relativos". Otro argumento para limitar el calificativo es que, tal y como se informa en el título, estamos ante una biografía que abarca tan solo el periodo mexicano de Gaos, los últimos treinta y un años de su vida.

Gaos había nacido con el siglo. Contaba 38 años cuando arriba a las costas de La Habana y después México. A la espalda su trayectoria como profesor de filosofía —no aún filósofo, según el propio Gaos— y como representante del gobierno de la República española en varias misiones diplomáticas y culturales. El lector que no sepa nada del Gaos "español" quedará informado suficientemente de su trayectoria personal y profesional, pues el primer capítulo de los quince en que se divide la obra, titulado con notable precisión "José y sus hermanos", puesto que Gaos tuvo catorce, está dedicado a narrar ese primer pasado; los dos siguientes a los acontecimientos que terminaron por convertirlo en un "empatriado" en México y el tercero, que titula "El hijo de Saturno" —adivine el lector quién es Saturno—, reconstruye la trayectoria filosófica del joven Gaos desde su llegada a la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, hasta convertirse en un egregio catedrático de la misma, en

compañía de aquellos pares que elevaron la filosofía española al nivel de la europea en solo una generación; nivel destruido, como tantas vida y cosas, por la Guerra Civil.

Valero se demora en la descripción del bagaje intelectual con que llegaba Gaos a las costas americanas. Apenas había publicado, es verdad, pero su fama como traductor y como profesor le precedía. El propio Gaos se preocupó por establecer la continuidad con su inmediato pasado en la primera publicación que dio a la imprenta en México. Se trata de un corto ensayo en que se sitúa a sí mismo en el contexto de una escuela surgida del magisterio de Ortega, ("La filosofía en España") que habría fructificado en la primera mitad de los treinta, creando un grupo de trabajo unido por preocupaciones comunes y la convicción de que estaban filosofando en lengua española sin complejo alguno. Citemos a Xavier Zubiri, Manuel García Morente, María Zambrano, alguno de los cuales fueron primero profesores y más tarde colegas.

El libro declara ser una biografía intelectual. En efecto, esta fue la actividad que ordenó y dio sentido a la vida de un Gaos que organizó su tiempo entre las clases que impartía, el trabajo de escritura de sus cursos, la preparación de los seminarios en los que se leía línea a línea, y en la lengua original, la obra de que se tratara, la dirección de tesis doctorales y otros trabajos de investigación. También le llevó su tiempo atender a la preocupación por tener o no tener una obra propia: un profesor de filosofía que no tiene una filosofía que profesar. Valero describe y reconstruye todas esas trayectorias del hombre público pero no descuida la intimidad del profesor. Es verdad que ha contado con la suerte de tener a su disposición las miles de notas manuscritas que un Gaos a la búsqueda (y reconstrucción) de su identidad dejó como testimonio de su voz interior. Nos cuidaremos de juzgar si más o menos auténtica que otras voces que también hablaban por Gaos. Valero se sirve con abundancia de estas declaraciones privadas pero nunca descuida contextualizarlas en los sucesos que las causaban. Del dicho al hecho, y de regreso al dicho, hallamos al hombre Gaos junto al intelectual Gaos.

Valero inicia su ensayo con una breve presentación de intenciones sobre qué cosa es una biografía y cuáles sus riesgos. Sabe también del inmenso privilegio de que su objeto de estudio decidiera llevar un diario desde principios de los treinta hasta su muerte. Pero sabe también que "toda vida es secreto". Y a pesar de que Gaos parece una excepción, porque "a lo largo de los días dejó numerosos rastros sobre los ejes que guiaron su destino…", al cabo solo son eso, rastros: "El individuo es inefable, *incluso para sí mismo*", había escrito el propio Gaos, como relativizando su propio legado de confesiones. Valero no cae, pues, en la trampa de trasladar al papel las vivencias y confesiones del autor como tales ni se sirve de ellas como guía. Por contra, se impone la disciplina de objetivar el material narrativo en torno a lo que parece una estructura distanciadora. Aunque los diarios, notas, cartas y demás documentos personales le ofrecían la oportunidad de reconstruir cronológica, linealmente la vida de nuestro empatriado, prefiere un relato ordenado en torno a los núcleos de su trayectoria profesional. Así, las cuatro partes en que se divide el libro responden a cuatro aspectos esenciales de la vida mexicana de Gaos: Gaos en el exilio, el hombre que llega a una tierra ignota, salvado de un naufragio, el Robison que tiene la suerte de convertirse en Odiseo; el náufrago de-

viene explorador y constructor en el nuevo mundo, para servirnos de las veraces metáforas con que Valero da profundidad a su relato.

La segunda parte presenta al Gaos *transterrado*, término inventado por él mismo para traducir en palabras la experiencia que vivió al no sentirse extraño en la tierra que le acogió. Las razones de por qué Gaos se negó a instalarse en el temple del "exiliado", a diferencia de lo que hicieron algunos de sus compañeros, es compleja. Valero lo interpreta paradójicamente por un afán de negar toda legitimidad a los vencedores de la Guerra Civil, hasta el punto de renunciar a su propia condición de español solicitando la nacionalidad mexicana. Terminada la Segunda Guerra Mundial, Gaos comprendió que si en ese momento no caía Franco, la dictadura se normalizaría. Llegó a cortar todo lazo, incluso por carta, con los que permanecían en España, incluidos sus hermanos o sus antiguos discípulos, como Mindán Manero, con el que tardó más de veinte años en recuperar el contacto. Por supuesto se negó a publicar allá aunque en los sesenta suavizó su posición y terminó por enviar un texto a la reaparecida Revista de Occidente.

Por supuesto que en México no todo fueron parabienes y reconocimientos. Gaos tuvo que trabajar muy duro para merecer el trato que a algunos mexicanos parecía de privilegio por parte de las autoridades que dirigían El Colegio de México. Tuvo la suerte de hallar en los directores de la citada institución, Daniel Cosío Villegas y Alfonso Reyes —y no sólo él sino la totalidad de la colonia española— comprensión, reconocimiento a sus tareas, incluso amistad. Pero también le fue criticado —y el propio Gaos era el primero en resentirse de ello— el no tener obra propia más allá de algunos artículos de ocasión.

La tercera parte está dedicada al Gaos filósofo y traductor. Se ocupa Valero de esta segunda faceta, bien conocida por lo demás, en un capítulo, "La lengua absuelta". Dejo constancia de ello pero prefiero detenerme en el profesor que buscó denodadamente escribir un tratado de filosofía desde las miles de páginas de artículos circunstanciales, notas de diario, cursos leídos en el aula, reseñas de los libros de otros, polémicas con colegas, conferencias, etc. (la casi veintena de volúmenes de gran formato que constituyen las Obras Completas es testimonio fehaciente de que escribir sobre filosofía fue algo que Gaos no dejó de hacer ni un solo día de su vida). Pero hijo del peculiar Saturno que le cupo en suerte, vivió angustiado por la posibilidad de no dejar tras de sí una obra de "verdadera" filosofía, es decir, un "sistema". El maestro Ortega no había dejado tras de sí un tratado sistemático. Gaos se lo criticó con dureza, incluso con cierto resquemor, en la serie de artículos que dedicó a las obras póstumas —*La idea de principio en Leibniz, ¿Qué es filosofía?*— que fueron apareciendo tras su muerte. Quizá funcionó esa carencia como una especie de reto. Pero ni los tiempos ni su propia formación y hasta su temperamento, según propia declaración, le facilitaban la tarea de dar su filosofía como sistema.

De las *Confesiones profesionales*, su primer original ensayo de filosofía en el que la vida del filósofo se presenta como filosofía y la filosofía se convierte en argumento de una vida, era difícil llegar a una edificación racional en la que aparecieran los temas fundamentales de la tradición filosófica, es decir, los propiamente metafísicos, y al mismo tiempo se respetaran las limitaciones epistemológicas

que ya Kant había fijado. El dilema seguía estando en que aquello que era más necesario (y deseable, en el caso de Gaos) conocer, le estaba vedado a la razón y a su exigencia crítica. Sin embargo, Gaos consiguió aunar las fuerzas de la voluntad y de la vocación y, en los últimos años de su vida, consciente de que el siguiente infarto podía ser definitivo (había tenido uno en 1958) elaboró dos extensos cursos, luego publicados, que terminaron conformando el tan ansiado "sistema".

Partió de la convicción de que "el nivel de los tiempos" exigía que la filosofía se practique como "filosofía de la filosofía", es decir, como auto-crítica. Pero necesitaba un objeto propio de reflexión y dado que las preguntas por Dios o el alma estaban mal vistas en la era de la sospecha, la pregunta por el hombre mismo resultaba coherente. Valero levanta acta de que esta decisión fue tomada por Gaos consciente de que eso lo apartaba de las corrientes dominantes que imperaban en el presente mexicano, incluso entre sus propios discípulos, el neopositivismo y el marxismo. Pero quizá sospechó que, en realidad, no estaba retrasado, como algunos creían, sino adelantado a las tendencias del presente (y aunque no vivió para verlo, no cabe duda de que desde el último tercio del siglo XX, la filosofía regresó a posiciones defendidas y valoradas por él). En cualquier caso, en 1960 Gaos dictó un curso titulado "De la filosofía" que apareció publicado algunos años después (1965); y en 1968, cuando le quedaba un año de vida, el complementario del anterior titulado "Del hombre", editado ya póstumamente. La dificultad extrema de los cursos, escritos en un lenguaje sin concesiones, no ayudó a su recepción inmediata, ni siquiera entre los discípulos más cercanos, que andaban ya por otras latitudes más acordes con los tiempos y las promociones disponibles.

A la no menos compleja faceta de su magisterio dedica Valero la cuarta y última parte de su extensa biografía: Gaos, "maestro de maestros". Ya en la introducción escribe: "Su presencia alcanzó tales proporciones que sin ella resulta incomprensible la historia intelectual de México de mediados del siglo XX". En efecto, resultaría incomprensible sin su magisterio porque sacrificó y proyectó sus trabajos de publicación de obra original a la docencia. No importan las razones por las que esto resultó ser así. El caso es que sin esa dimensión de docente de la filosofía no entenderíamos la biografía intelectual de Gaos. El recuerdo de sus empeños ha quedado no solo en las palabras que sus discípulos le dedicaron ni en el costoso —al menos en dos sentidos, económico y de trabajo— esfuerzo de editar sus obras completas, aún por coronar, sino en las instituciones que cambiaron la forma de hacer y entender la filosofía en México. Valero se detiene, como es obligado, en la influencia que el "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española" tuvo, a lo largo de las dos décadas que duró, en las dos instituciones a las que estuvo vinculado: El Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México. De Leopoldo Zea, Vera Yamuni, Fernando Salmerón, los discípulos de primera ornada, al grupo de los "Hiperiones", Villoro, Uranga, Rossi, los más díscolos, los menos entregados a las pretensiones filosóficas del maestro, por citar solo las cumbres de su magisterio, discurrieron las décadas mexicanas. Hubo algo más que escribir y dar clases, vivencias amorosas, a la que nuestra biógrafa dedica un penúltimo capítulo ("La educación sentimental").

Y, como no puede ser de otro modo, toda biografía ha de culminar con el pie forzado de dar noticia de la muerte de su

objeto de estudio. En el caso de Gaos, hasta ese suceso íntimo e irremediable pertenece por derecho propio a su biografía *intelectual.* Por la mañana del 10 de junio de 1969, visitó a su antiguo alumno Zea para comunicarle sus planes de regresar a dar clase en la UNAM (la había abandonado voluntariamente unos años antes a causa de la forzada dimisión del Rector, por una huelga estudiantil. Para más detalles, cfr. el cap. 13). Por la tarde, en El Colegio de México, asistía como miembro del tribunal a la defensa de una tesis doctoral. Al firmar el acta sufrió un desvanecimiento y no recobró la conciencia.

Desde hace unos años los estudios sobre la obra y las trayectorias profesionales de José Gaos no han hecho sino crecer. Estoy convencido de que esta obra de Aurelia Valero marcará un antes y un después en dichos estudios, al menos por dos razones: por la exhaustiva e inédita información que maneja sobre vida, obra, pensamiento e intimidades del filósofo transterrado, y por la brillantez de un estilo narrativo que sorprende por su madurez, su fuerza metafórica y rigor expositivo, virtudes que no suelen comparecer juntas.

José Lasaga Medina

Vega Reñón, Luis, *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas*, Lima, Palestra Editores, 2015, 289 pp.

El último libro de Luis Vega Reñón, que aquí reseñamos, es una versión revisada, corregida y actualizada de *Si de argumentar se trata* (Barcelona, Montesinos, 2003, 2007[2]) y hace el número 4 de la colección "Derecho y Argumentación", dirigida por el catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Manuel Atienza, para la editorial peruana Palestra. Se trata de una colección actualmente en expansión, que pretende publicar y reeditar textos de sobrada solvencia sobre argumentación jurídica, fundamentalmente, pero también sobre la teoría general de la argumentación. Tras publicar tres textos centrados la primera de las temáticas —de Robert Alexy, el propio Manuel Atienza y el volumen firmado por Marina Gascón Abellán y Alfonso J. García Figueroa— *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas* inaugura la atención de dicha colección al campo interdisciplinar de la reflexión argumentativa. Estos datos preliminares de su contexto de publicación nos dan ya una idea del reconocimiento alcanzado por Luis Vega como referente indiscutible en los estudios sobre argumentación en lengua española, reconocimiento que no solo se extiende por ambas orillas del Atlántico y hasta el Pacífico —como corresponde, por otro lado, a quien se ha esforzado por expandir sus actividades académicas por la América hispanohablante— sino que incluso supera las barreras, a veces bastante más infranqueables, de las divisiones disciplinares e interfacultativas.

Si de argumentar se trata fue, por otro lado, desde el punto de vista filosófico, la primera monografía comprensiva enmarcada en el nuevo campo de estudios sobre la argumentación publicada en español y, pasados doce años, sigue siendo una magnífica y lúcida introducción a los planteamientos más básicos y los rasgos más sobresalientes de las distintas perspectivas que lo conforman. Prueba de la labor intelectual de Luis Vega en este campo y en estos últimos años es que la revisión y actualización de dicho texto

le ha llevado a incluir algunos aspectos novedosos que él mismo ha sido responsable de introducir, a través de artículos, conferencias, seminarios y nuevos libros, en las discusiones académicas que la comunidad filosófica hispanohablante interesada por estos temas ha ido sostenido recientemente.

La novedad más conspicua del volumen revisado, bajo su nueva presentación, es la incorporación de la llamada "perspectiva socio-institucional" sobre el discurso argumentativo que ha venido sumándose, en los últimos trabajos de Luis Vega, a las tres perspectivas tradicionales o enfoques teóricos sobre la argumentación: la lógica o analítica, la dialéctica y la retórica. Dichas perspectivas, ampliamente reconocidas como estructuradoras del campo de la argumentación desde las aportaciones de J. Wenzel y J. Habermas en los años 80 del pasado siglo, se presentaban ya en el capítulo 1 ("El campo de la argumentación") de la obra original y en torno a las mismas se articulaban los capítulos 2 y 3 ("¿Qué es la buena argumentación?" y "¿Qué es una falacia?"), aunque tenían quizá una menor presencia en el cuarto y último capítulo del libro, el más personal: "Por qué hacerlo bien, si de argumentar se trata". La nueva versión, que sigue este mismo esquema, añade, de acuerdo con ello, consideraciones en torno a esta novedosa perspectiva en el punto 3 del primer capítulo (bajo el título "Una visión panorámica del mundo de la argumentación") e incorpora sendos apartados de nueva redacción a los capítulos centrales del libro: "El punto de vista socio-institucional sobre la buena argumentación pública" y "La perspectiva socio-institucional sobre las falacias", respectivamente.

La importancia y el interés de esta nueva perspectiva, que se ocuparía de aspectos de la argumentación colectiva, como "interacción grupal", en torno a cuestiones de interés general (civil o ciudadano) en la esfera pública del discurso (i. e. la llamada deliberación) y que no serían reducibles a los provenientes de a) las consideraciones *lógicas* sobre los argumentos como *productos*, b) las reflexiones *dialécticas* sobre los *procedimientos* propios de las interacciones argumentativas ni c) los criterios *retóricos* sobre el carácter interpersonal de los *procesos* persuasivos, ha sido reconocida y enfatizada recientemente por diversos autores en el campo de la argumentación entre los que destaca, en nuestro entorno, Luis Vega. Precisamente, en el recientemente publicado volumen de homenaje, *De la demostración a la argumentación. Ensayos en honor de Luis Vega* (H. Marraud y P. Olmos, eds., Madrid, UAM, 2016), Huberto Marraud analiza, en el capítulo titulado "La lógica del discurso civil" (pp. 163-177) el marco conceptual y el sentido filosófico de sus contribuciones a esta temática. El propio Luis Vega, por su parte, nos remite en *Introducción a la teoría de la argumentación* (p. 167, nota 61) a su libro anterior, *La fauna de las falacias* (Madrid, Trotta, 2014, cf. esp. pp. 103-128) para una exposición detallada de los motivos que le llevaron a ampliar con dicha perspectiva el panorama de cuestiones básicas en el estudio filosófico de la argumentación.

Pero si bien esta es la novedad que mayor espacio ocupa en el nuevo libro, hay otros detalles que podrían llamar menos la atención pero que una mirada atenta puede descubrir. Así, al comentar la "metáfora conceptual" que entiende que *la argumentación es la guerra*, Vega insiste en que

dicha conceptualización "descuida ciertos supuestos cooperativos"; una nueva acotación que tiene mucho que ver tanto con una más amplia comprensión de los diversos marcos y prácticas argumentativos como con la crítica específica que se ha dirigido recientemente contra dicha imagen (cf. E. de Bustos, *Metáfora y argumentación*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 13-29).

Por otro lado, la definición de argumentar que se ofrecía en la Introducción de *Si de argumentar se trata* (p. 11) hablaba de "dar cuenta y razón de algo a alguien, en el curso de una conversación, o ante alguien (pongamos un auditorio, un jurado, un lector), en determinados marcos y contextos del discurso". En *Introducción a la teoría de la argumentación* (p. 9) dicha caracterización se amplía a la fórmula que ahora se ha hecho célebre y que incorpora, además de los rasgos estructurales ya presentes en la primera definición, ciertos rasgos funcionales, convenientemente matizados. Se habla ahora, tal como los lectores de Vega estamos acostumbrados, de "dar cuenta y razón de algo a alguien, en el curso de una conversación, o ante alguien (pongamos un auditorio, un jurado, un lector), en determinados marcos y contextos del discurso, con el fin de lograr su comprensión y ganar su asentimiento". Pero eso no es todo. En este preciso punto se ofrece una nota al pie de nuevo cuño que aclara: "*Dar cuenta y razón* no es por lo regular, en este contexto, una acción monológica y autocontenida, sino más bien una interacción dialógica abierta de dar, pedir y confrontar cuentas y razones de los intervinientes reales y visibles". Esta mayor atención a la complejidad y en particular a la interactividad de las prácticas argumentativas supondrá incluso el germen de una nueva aproximación a la teoría de la argumentación que el propio Luis Vega nos anuncia, aún como esbozo, en este mismo libro.

Esto se lleva a cabo en el sorprendente apartado 6 del capítulo 2, bajo el inocente (y quizá algo desorientador) título: "Un excurso sobre cuestiones críticas". Aquí, Luis Vega hace lo que no haría nadie, en un ejercicio de honestidad intelectual solo comparable al que se le atribuye al pintor Antonio López, de quien se suele decir que acude a los domicilios de quienes le han comprado sus cuadros a seguir trabajando sobre ellos. Pues en una obra ya consagrada y perfectamente complementada, en esta nueva versión, con los muy coherentes añadidos propios del trabajo desarrollado por Luis Vega en estos últimos doce años, el autor se permite ofrecernos un replanteamiento radical de su visión del campo de la argumentación que dinamitaría, precisamente, las propias bases de lo expuesto en dicho texto.

Luis Vega se muestra ahora dispuesto a superar el propio planteamiento "perspectivista" que le habría ayudado a organizar sus reflexiones en torno a la argumentación en *Si de argumentar se trata* y, por consiguiente, en *Introducción a la teoría de la argumentación*. El nuevo marco conceptual que se propone desarrollar y del que nos ofrece un esbozo giraría en torno a la idea compleja y la caracterización densa de "práctica argumentativa", que incorporaría como componentes la tríada de los agentes "argumentadore*s"*, las "argumentaciones" y sus dimensiones normativas y compromisivas y los *argumentos* como producto o precipitado analizable, pero siempre en relación con su complejo origen y contexto. Cualquier otro se habría guardado dicho proyectil para una nueva ocasión y publicación, pero no Luis Vega.

Paula Olmos

Velasco Gómez, Ambrosio, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014, 177 pp.

El Dr. Ambrosio Velasco Gómez goza de un amplio y merecido reconocimiento como profesor e investigador de filosofía en nuestro país. Su producción intelectual y trayectoria como investigador y docente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM están ahí para avalarlo. Podría pensarse que forma parte una extraordinaria generación de pensadores que se encuentra a manera de enlace o bisagra entre lo que podríamos llamar la generación de nuestros patriarcas impulsores de los estudios filosóficos, a partir de las décadas de los años cincuenta, entre los que fácilmente ubicamos a Leopoldo Zea, Fernando Salmerón, Abelardo Villegas, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez o Luis Villoro, y las que como la suya, han heredado la fortaleza y capacidades intelectuales de la anterior, pero que ahora enfrenta planteamientos teóricos que han conducido a una reflexión más profunda y desafiante, acorde con los tiempos que vivimos. Resulta interesante constatar que en varias de las más emotivas celebraciones de la Asociación Filosófica de México, de la que ahora es su presidente, celebradas en la UNAM, aparece el joven Ambrosio como casi el único interlocutor de dicha generación en el panel. Puente generacional que le ha permitido ser reconocido por los introductores, y desarrolladores, de las corrientes vitales del pensamiento en México, durante el siglo XX, y las nuevas generaciones de investigadores que ahora conjugan la tradición con la impronta de la incorporación de planteamientos que surgen a partir de las dinámicas sociales impredecibles contemporáneas y de la forma en que las distintas disciplinas humanas se han conjugado para brindar respuestas a las mismas.

En efecto, las últimas décadas del siglo pasado, y las que llevamos de éste han creado el perfil de un pensador abierto a las disciplinas humanas en general, así como a las ciencias, la cultura, las artes y la vida sin más de nuestras sociedades, quizá como nunca. Sin ir muy lejos, las facetas de esa trayectoria que han hecho meritorio al Dr. Ambrosio de sus reconocimientos, podría ser un buen ejemplo de lo que queremos referir. Una generación capacitada y formada en el rigor del análisis conceptual (en Universidades de prestigio internacional), pero enfrentada a una serie de desafíos que redefinen el papel del intelectual de cara a los problemas sociales locales y globales. Dedicado ya hace algún tiempo a la historia y análisis de las ideas políticas modernas, así como a la historia de las ideas en nuestro país, el libro que ahora se presenta en nuestra Universidad, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, se inscribe en dicho interés. Dividido en 6 partes ("Modernidad y racionalidad", "Racionalidad y diversidad cultural", "Lenguaje, cultura y diversidad", "Comprensión de la diversidad cultural y hermenéutica", "Poder y relaciones interculturales" y "La diversidad cultural y los proyectos de nación en México"), cada una de ellas representa un ensayo de exigencia de rigor conceptual y analítico, así como de un conocimiento estructurante de las problemáticas abordadas. Nuestro autor parte de varios supuestos ahora indeclinables, como el hecho de que "La diversidad cultural es hoy en día uno de los

más importantes retos de las sociedades contemporáneas y uno de los problemas más significativos de las ciencias sociales y las humanidades".

En consecuencia, las preguntas que han jalonado la investigación que se resume en el libro, y que de acuerdo con el autor "expresan los dilemas más importantes de la filosofía de las ciencias sociales y de las humanidades", han sido: "¿por qué es valiosa la diversidad cultural? ¿por qué no hemos reconocido su valía en la filosofía moderna? ¿cuáles han sido las consecuencias políticas de este desconocimiento? ¿qué retos y transformaciones sociales y políticas implica su reconocimiento?" (13). Su apuesta irá en el sentido de "partir del reconocimiento de la valía ética, política y epistémica de la diversidad cultural, una articulación entre racionalidad, justicia y democracia como respuesta a los retos y dilemas que ésta misma plantea a las sociedades contemporáneas". En esta propuesta, continúa señalando el autor, "la democracia se fundamenta en la confrontación dialógica de diversas concepciones del bien y la justicia, provenientes de la pluralidad de grupos y comunidades que conforman las naciones y los Estados contemporáneos, así como una concepción de la racionalidad y objetividad basada también en el diálogo plural bajo un principio de equidad epistémica".

Para no extender demasiado el comentario, nos referiremos a la última parte del libro, en donde, y a manera de conclusión y concreción de las discusiones de los capítulos anteriores (por ejemplo, el hecho de asumir que "un problema fundamental de la filosofía contemporánea no es ya cómo puede el individuo emanciparse de las tradiciones y atreverse a pensar racionalmente, sino elucidar de qué manera las tradiciones contribuyen al desarrollo racional de nuestras creencias y prácticas"), se reflexiona sobre tres diferentes proyectos de Nación mexicana en función del reconocimiento o desconocimiento de la diversidad cultural. Estos son, primeramente el barroco, después el mestizo impulsado por los liberales decimonónicos y por los gobiernos posrevolucionarios; y el tercero que corresponde a los pueblos indígenas en su lucha por el reconocimiento del carácter multicultural de la Nación y su autonomía; proyecto claramente contra-hegemónico. El propósito es repensar "las particularidades culturales que nos han dado forma y contenido como nación independiente", misma que ha tenido que pasar por momentos de mestizaje, sincretismo, hibridación y "codigofagia", noción que recupera el autor del fallecido Bolívar Echeverría. El resultado de dicho proceso ha sido "la formación de un *ethos* barroco que se manifiesta a través del culto religioso y las fiestas populares, donde coexisten la religión cristiana con restos de las religiones prehispánicas" (13). Diálogo y mestizaje cultural que también se ha manifestado en las humanidades y las artes de refinada elaboración intelectual. Sigüenza y Góngora y sor Juana le sirven al Dr. Ambrosio para ilustrar las modalidades del barroco criollo mexicano. Esta última constituye, por ejemplo, la expresión más elaborada y original del humanismo criollo del siglo xvii, y contribuye significativamente a la conformación de una identidad plural de la nación, donde lo autóctono y lo hispánico, la ciencia moderna y la escolástica, la filosofía y la fe cristiana se funden en una cultura barroca propiamente mexicana.

En esta parte del libro asistimos a un fascinante recorrido por los humanistas mexicanos de la época de la colonia.

Retomando planteamientos de Méndez Plancarte, el autor sostiene que "Así, con los humanistas del siglo XVIII, predominantemente jesuitas, se consolidó la formación de un humanismo nacionalista", que se caracterizaba por "su alta estima de las culturas indígenas y su actitud hondamente comprensiva para todas las expresiones de la vida prehispánica, aún las más ajenas y contrarias a nuestra sensibilidad cristiana y occidental". Valoración de la cultura propia que será un paso importante para la independencia política. Proyecto criollo de nación, la "ideología nacionalista del indigenismo histórico", que habrá de terminar con Iturbide. Será José María Luis Mora quien habrá de formular ideas que buscarán liquidar la presencia histórica, jurídica y étnica del indígena mexicano. Señala el autor, "se proscribe el mestizaje cultural y la nación multicultural y se le sustituye por el mestizaje racial y una nueva nación homogénea decretada por políticas estatales".

El libro avanza por los años de la independencia, pasando por la Reforma (donde no sólo se le resta el poder económico, social y político a la Iglesia sino que, remarca el autor, sus leyes "desarticularon la base de la vida de las comunidades indígenas: sus tierras comunales"), y el Porfiriato, donde se fueron perfilando ideas de nación basadas no en el basamento indígena mexicano, ni por supuesto, el nacionalismo criollo, sino en las ideas liberales que hicieron del mestizo la nueva condición desde la cual pensar la historia y cultura. Así, el mestizo habrá de pasar "del oprobio y desprecio a convertirse en el elemento racial dominante y renovador de la nación y del Estado al encarnarse en el Partido Liberal". Como señala el autor, "En lugar de la referencia mítica y real de los indígenas como pilar fundamental de la Nación mexicana, se impulsó el mito de la raza mestiza como el elemento social fundamental de esta nueva nación que intentaba imponer el Estado". Situación que habrá de ser remarcada, como se sabe, por alguien como José Vasconcelos en su apología del mestizaje contenida en la *Raza Cósmica*. Suyos son juicios como que "El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina", o bien "El indio es buen puente de mestizaje", en la apuesta que realiza a favor del cumplimiento de las razas "puras" de cara a una mayor (con) fusión y perfeccionamiento en "variedades superiores de la especie", por lo menos en una quinta raza que fusione a las existentes y que tendría cabida en la América Latinizada; juicios contra los que evidentemente las tesis de nuestro autor se oponen. Aquí cabría preguntar al autor por el periodo del Segundo Imperio, encabezado por Maximiliano de Austria donde, en las pocas disposiciones que alcanzó a elaborar se encuentra la de no sólo respetar las acciones de la Reforma respecto de los bienes eclesiásticos, sino incluso de cobrar una especie de impuesto a los que todavía no hubieran sido expropiados, así como la instalación de una oficia especial dedicada a la atención de los asuntos de tierras de los indígenas, algo que ni el mismo Juárez llegó a realizar. El mestizo se convertirá entonces, a fines del XIX, y los primeros años del XX, en el "elemento racial dominante y renovador de la nación y del Estado al encarnarse en el Partido Liberal". Situación que se verá favorecida por su ascenso demográfico y la baja de la población indígena, criolla y de extranjeros. Por ello, la política del mestizaje racial será ante todo "una política de desindigenización".

La evaluación de la historia moderna de nuestro país, que se realiza en el libro, no puede menos que mostrar su transcurso desastroso. El autor constata que "Después de 200 años de independencia no se ha logrado integrar una nación incluyente de la diversidad cultural de todos sus habitantes. La ausencia de una nación multicultural se origina en buena medida en los fracasos de los gobiernos independientes al tratar de imponer proyectos de nación homogéneos que excluyen, marginan o intentan acabar con la herencia de los pueblos originarios y sus culturas". Será lógico que para referirse a la situación indígena en la actualidad, nuestro autor recurra a Luis Villoro quien tuvo la agudeza de señalar, con oportunidad, las nuevas formas de entendimiento hacia la diversidad cultural y necesidad de autodeterminación y de gestión autónoma de los pueblos originarios de México. Así, señala nuestro autor, "No obstante que el derecho de autonomía de los pueblos y comunidades indígenas fue reconocido por el Gobierno Federal en los acuerdos de San Andrés, firmados con el EZLN, la reforma constitucional de 2002 no reconoce plenamente ese derecho. Sin embargo, a partir de 2003 se ha promovido la formación de asociaciones de municipios autónomos a nivel regional, a través de ´Los Caracoles´ y las Juntas de Buen Gobierno". La estrategia cívica de estos últimos ha consistido precisamente en una "una reestructuración del Estado mexicano, con un claro espíritu republicano, que construye la federación desde abajo, desde las demandas de autonomía cultural y política de las comunidades indígenas, los pueblos y las regiones". La última idea expresada en el libro, que más bien constituye el principio de una nueva indagación sobre el problema, señala que "el proyecto de nueva nación multicultural y un Estado democrático incluyente de la diversidad social y cultural de nuestra sociedad, no lo impulsan hoy en día los líderes políticos, ni los partidos, ni los intelectuales, sino las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su autonomía y de sus derechos culturales".

Roberto Sánchez Benítez

Vico, Giambattista, *Obras IV*. "*Reivindicaciones de Vico* y otros escritos latinos". Ed., trad. del latín y n. de F.J. Navarro Gómez, Pres. de J.M. Sevilla Fernández, Barcelona, Anthropos, 2016, 144 pp. + V-XIII.

Acaba de ver la luz la traducción al español de un nuevo texto de Giambattista Vico que, con el número de orden IV de entre sus *Obras*, viene a continuar con el plan de publicación en lengua española de los textos que el napolitano escribió en latín, y a los que habrá de seguir en próximos años la traducción de la obra escrita en italiano, según anuncia el codirector de la colección "Humanismo", José M. Sevilla. El número 18 de esta colección está dedicado a las "*Reivindicaciones de Vico* y otros escritos latinos", vertidos a nuestra lengua desde el latín por Francisco J. Navarro Gómez, serio y concienzudo traductor de Vico al español y muy buen conocedor de la obra latina del mismo; pues no sólo es autor de un estudio clave para entender el pensamiento iusfilosófico de Vico (*La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filosófica sobre el* Derecho Universal *de G. Vico*, Sevilla, 2009; con Presentación de J.M. Sevilla), sino que ha tenido además a su cargo la traducción y edición de los tres anteriores

volúmenes en la misma colección de la editorial Anthropos. A saber: 1. *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos* (2002); 2. *Retórica (Instituciones de Oratoria)* (2004); y 3. *El Derecho Universal* (2009). Para este nuevo volumen, Navarro ha utilizado como base textual parte de *Varia. Il De Mente Heroica e gli Scritti Latini Minori* y de *Minora. Scritti Latini e d'occasione*, ambas obras a cargo de Gian Galeazzo Visconti y publicadas por el Centro di Studi Vichiani, en 1996 y en 2000 respectivamente, en la napolitana editorial Guida y dentro del plan nacional de edición de obras de Vico; y parte principal —en este caso la fuente del texto latino de *Vici Vindiciae*— la ha tomado de las *Opere Filosofiche* a cargo de Paolo Cristofolini (Sansoni, Florencia, 1971). Como en casos anteriores, se hace cargo de la Presentación el profesor José Manuel Sevilla Fernández, probablemente el más reputado y reconocido estudioso hispano del pensamiento y la obra de Vico y uno de sus principales difusores, fundador junto con Miguel A. Pastor Pérez en 1991 del Centro de Investigaciones sobre Vico y de la revista *Cuadernos sobre Vico* (que cumple en este año un cuarto de siglo de publicaciones especializadas).

Aunque el volumen se compone también de algunas Oraciones conmemorativas y de otros breves textos ocasionales, importantes para esclarecer aspectos de la biografía intelectual de Vico e importantes por el valor historiográfico que ofrecen para el estudio de la historia política, religiosa y social de la Nápoles hispana, la importancia principal de esta edición recae, como testimonia el nombre del volumen, sobre la traducción de las *Vici Vindiciae* (1729), sobretítulo con el que se conoce las *Notae In Acta Eruditorum Lipsensia* con que Vico respondió a la ignorante crítica, hecha a la primera edición de la *Scienza nuova* (1725) y a su autor, contenida en una anónima e ignominiosa reseña publicada en las *Actas de Leipzig de los Eruditos* en 1727. Como indica Sevilla en su Presentación a la edición de Navarro: "Tiene el lector ante los ojos un ejercicio autobiográfico de reflexión, ejemplo de cómo Vico mantenía sus ideas en plena efervescencia y en constante replanteamiento. Las *Reivindicaciones de Vico* aquí recogidas ofrecen, por un lado, claves necesarias para una más completa comprensión de la *novedad* de esa *ciencia* propuesta por Vico [...]. Mas, por otro lado, las *Reivindicaciones* nos muestran el funcionamiento intelectual de su pensamiento y el proceso de elaboración de su obra, siempre en dinámica construcción y en permanente elaboración" (p. VI). Un proceso rastreable desde sus primeras *Oraciones Inaugurales* hasta la *Antiquísima sabiduría de los italianos*, y que se halla de modo evidente en el pasaje del *Derecho Universal* a la 'primera' *Ciencia nueva* y de esta a la 'segunda' (1730) y por último a la 'tercera' edición en 1744. Es en esa línea constructiva de *novedad* de la ciencia viquiana donde se debe incardinar estas *Reivindicaciones*; y, en este sentido, apreciarlas como unas importantes acotaciones a la *Scienza nuova*. Probablemente sea esta la razón por la que los directores de la colección "Humanismo" han estimado oportuno publicar el cuarto volumen con este texto 'puente' entre el *Derecho Universal*, grueso cuerpo que vistió el anterior tercer volumen, y el anunciado quinto tomo de las *Obras*, previsto contenedor de la tercera edición de la *Scienza nuova*.

Jéssica Sánchez Espillaque

Villacañas, José Luis, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, 133 pp.

En una época en la que diariamente se emplea el adjetivo *populista* para descalificar ciertas posturas políticas (sean éstas de la índole que sean), parece más necesario que nunca un estudio riguroso sobre lo que el populismo sea. A esta necesidad responde el libro de José Luis Villacañas *Populismo*, una reflexión breve, aunque profunda, sobre este fenómeno. La voluntad del texto es explícitamente expositiva: desde la claridad y agilidad que permite el ensayo, pero construido sobre fuentes bien acreditadas, este pequeño tratado desmiga las bases teóricas (desde un punto de vista social, político y filosófico) de este fenómeno que parece haber calado en las sociedades hispánicas de una manera singular (ya sea en América Latina —Argentina kierchnerista, Venezuela chavista, etc.— o en España).

El libro, formado por quince capítulos (el último de ellos incluido a modo de epílogo), pretende poner en valor un modo de comprensión de la realidad social que tendemos a relacionar indebida y puerilmente con una bajeza política. El punto de partida, entonces, será el desmontaje de una serie de elementos que, empleados por renombrados especialistas —especialmente algunos historiadores que tienden a relacionar populismo y catolicismo, obviando la importancia de Hobbes— para tratar de definir esta corriente, no son en modo alguno aceptables. A partir de ahí, el profesor Villacañas procede a un análisis detenido de cómo el populismo puede llegar a triunfar. Para ello, establecerá sus bases teóricas (en términos próximos, como no podía ser de otro modo, a los empleados por Laclau: se aludirá a necesidades no equivalenciales que indefectiblemente han de quedar insatisfechas desde las instituciones que construyen la nación), sus requerimientos, la mala inteligencia que relaciona toscamente a Freud con este fenómeno, el peso que las obras de Weber o Gramsci puedan tener (o no) respecto al particular y, quizá lo más interesante de todo, el caldo de cultivo en que el populismo puede triunfar: una sociedad en que predomine una élite corrupta y una ciudadanía mal formada. En este último sentido podemos empezar a apreciar la circunstancia desde la que el libro está escrito: una España en crisis económica y política. Ahora bien, la crítica no está reñida en el texto con la sutileza; muestra de ello es una afirmación como la siguiente: "quien produzca pobreza cultural y falta de instancias ideales no debe quejarse del populismo. Al contrario: está produciendo las condiciones de posibilidad para que el populismo triunfe" (p. 104). Que el criticado aparezca elidido (lo cual no siempre ocurrirá en el texto) no lo hace menos culpable.

Sólo en los compases finales rompe Villacañas de manera somera su afán expositivo para formular su propuesta alternativa: el republicanismo cívico, no necesariamente vinculado a una determinada opción en lo referente a la jefatura del Estado, sino especialmente orientado a la constitución de la ciudad como núcleo central de la organización político-social. Por su parte, el capítulo 15 ("Epílogo: Sobre la probabilidad de un populismo español") nos ofrece una visión concisa, y alguna que otra profecía que hoy sabemos cumplida, sobre la realidad actual de España y las posibilidades de que el populismo pueda acabar teniendo éxito en nuestro país. Hablamos, pues, de un texto de lectura ineludible para comprender mejor los tiempos que corren y ampliar el horizonte de nuestro mirar en

un ámbito, el hispanoamericano, que parece especialmente susceptible hoy a los temas abordados por la obra.

Rodolfo Gutiérrez

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México, FCE, 2015, 142 pp.

Pocas veces tenemos oportunidad de leer un libro que reúne ensayo filosófico e intercambio epistolar entre filósofo e insurgente militar, donde se conjugan preocupaciones profundas sobre la realidad social de nuestro país (México). Un país inmerso en una época especialmente turbulenta, agitada en el panorama político y social, de continuas *guerras internas*, con rostro de narcotráfico, crimen organizado, secuestro, saqueo, robo, desaparición forzada, extorsión, devastación ecológica, corrupción y nepotismo en las instituciones de gobierno que llega hasta la náusea, empobrecimiento creciente de la población y continuo malestar hacia esas prácticas. Y sin embargo, en esa "oscuridad" también existen movimientos de resistencia como el del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, silenciado por los medios de comunicación masiva. En ese escenario se escribe e inscribe el libro *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, las meditaciones vertidas, poco a poco, van haciendo patente el fuerte compromiso del filósofo Luis Villoro con las comunidades ajenas a la cosmovisión occidental capitalista.

No se puede separar al filósofo del ciudadano, ni vida y pensamiento, pues son uno y lo mismo; este aspecto tan conocido en la obra de María Zambrano suele pasar por alto a los estudiosos de Luis Villoro. No nos extrañe, entonces, que su libro ofrezca una meditación en torno a la sociedad mexicana sin apartarse de su papel como ciudadano; un libro que a pesar de su corta extensión nos conduce a una compleja y necesaria lectura de la realidad social de México y, con ello, a las profundidades del debate político y ético en torno al Estado Nacional, como ejemplo el mexicano y su *alternativa*; un tema del que muchos opinan, en el mejor de los casos, pero sin comprometerse con la transformación social.

Para el doctor Luis Villoro, todo pensamiento siempre está sometido a una alternativa. Tenemos, por un lado, lo que existe (lo mismo) y, por el otro, la posibilidad de transformarlo (lo otro). La alternativa, nos indica, se presenta en cinco estratos: de Estado, de la Sociedad, de la Cultura, en la concepción del Cosmos y en lo Religioso; desarrollados en la primera parte del libro, a través de cuatro temas claves: 1) La Revolución, 2) La Democracia, 3) La Pluralidad y 4) El Nuevo Proyecto. Cada parte puede leerse de forma individual, en cierto sentido son autónomas del resto del libro; no obstante, en su lectura global nos conducen a un entramado más complejo, al percibir el surco que va labrando el filósofo hacía las posibilidades de transformación de la realidad social mexicana, vislumbrando a la par una *alternativa* frente a la globalización económica en la que se han ido diluyendo poco a poco los Estados Nacionales: ¿qué es el Estado Nacional?, ¿ética pública y Estado de Derecho?, ¿Estado de Derecho sin confundirse con la Legalidad?, ¿qué tipo de Democracia?, ¿Estado social?, ¿qué tipo de Estado?, ¿Libertad económica en la globalización?, ¿Principios universales de derechos en una práctica global económica?, ¿Libertad de acuerdo a la raza,

la lengua y la preferencia sexual, etc.? Las anteriores son apenas unas cuantas cuestiones que se desprenden y quedan sin responder. Intentar esclarecer la realidad debiera ser propio de todos los intelectuales; aunque algunos sugieren que el tema de la ética se puso de moda, a nosotros nos parece que no es así, menos en un país donde *la vida no vale nada*, según reza un dicho popular.

En la segunda parte, el filósofo nos comparte el intercambio epistolar que mantuvo con el Subcomandante Insurgente Marcos, cartas en las que meditan sobre diversos temas relacionados con la ética y la política en la realidad social mexicana y *las alternativas y posibilidades de cambio* para avanzar hacia una sociedad con justicia y una democracia efectiva. El intercambio epistolar se ubica en un tiempo y espacio clave en la historia contemporánea de México, las cartas están fechas en el año 2011, en ellas reflexionan sobre las políticas y prácticas del Gobierno Federal Mexicano en el sexenio de Felipe Calderón.

Por su parte el Sup Marcos o el Subcomandante Insurgente Marcos presenta una agudo e irónico análisis de la realidad política mexicana, centrándose en la partidocracia que ha desbordado a México; su fina pluma nos recuerda a Sócrates y su debate no sólo irónico sino sarcástico contra los cínicos y sofistas; y sin embargo, no nos atreveríamos a contradecirlo en ese catastrófico México que describe en su análisis crítico: los fracasos y las torpezas de los detentadores del poder en una guerra sin sentido, alguien se preguntará: ¿acaso hay guerras con sentido? Sin duda que no, el propio Sup Marcos acepta el fracaso del camino de la guerra, su propia experiencia le da cuenta que la guerra no lleva a ningún sitio. En todas sus cartas, no obstante, nos hace soltar una que otra carcajada a quienes vivimos en México. Paradójicamente nos muestra un punto de vista diáfano sobre nuestra realidad social, económica, política y moral mexicana, no sólo para los que como el filósofo Luis Villoro dejaron de creer en la partidocracia, sino para cualquier mexicano que vive el día a día con justicia y dignidad; claves estas para comprender ese fruto diáfano que son las comunidades zapatistas, donde efectivamente hay certidumbre y seguridad respecto de muchas otras comunidades no zapatistas que viven en zonas devastadas por el narcotráfico y la partidocracia, sirvan como ejemplos los municipios de Apatzingán, Nueva Italia, Huetamo, Zitácuaro y Sahuayo del estado de Michoacán de Ocampo, y ni que decir de algunos municipios de Guerrero como Iguala y Acapulco, donde quienes viven el día a día saben que no se puede expresar con libertad nuestra percepción de la realidad social y el poder, sin riesgo de un "levantón".

No es que el Subcomandante Insurgente Marcos esté señalando algo desconocido para la población general de México, lo que sí es nuevo y lo ha caracterizado siempre es decir en voz alta lo que piensa y al mismo tiempo intentando hacer una autocrítica. De hecho, podríamos añadir mucho más al respecto, cada uno puede interpretar e intentar hacer un honrado juicio crítico desde su lugar como el que él desarrolla magistralmente en sus cartas a su interlocutor. Al filósofo le llegan como torrentes inagotables las reflexiones críticas del Sup Marcos y las recibe con la humildad que caracterizó siempre a don Luis Villoro, que no a los filósofos, esos que ya decía María Zambrano se ensoberbecen; Villoro, al igual que Zambrano, sabía que el intelectual es aquel que siempre cuestiona el poder y

que no intenta únicamente emitir opiniones sin comprometerse.

Ambos, Luis Villoro y Marcos, a pesar de señalarnos los años perdidos en problemas y conflictos generados por una partidocracia no sólo mediocre sino patética, nos hacen ver en nuestro país (México) la realidad al desnudo, el miedo al acceso de una partidocracia que ha devenido un país sumido en el narcotráfico, la tecnología lejos de un beneficio común, por ejemplo aplicada al campo, sino únicamente la voracidad de las grandes empresas e industrias del espectáculo, que lucran de modo incansable con la salud, la educación, el alimento y la poca ciencia que se hace en nuestro país, hablar de humanismo en las propias instituciones educativas parece un sueño, pues la fatiga y la angustia se deja ver a simple vista en la mirada de la gente honrada, pero en sus profundidades el hartazgo emerge, pareciera que la corrupción de los detentadores del poder de México, pronto tocará fondo como bien lo sugiere Marcos. Aunque no se requiere un estudio a fondo para corroborar ese cansancio ciudadano, baste con enfermarse y acudir a un hospital, en donde debiera manifestarse el más alto valor a la vida, pero en el que se promueve la muerte (da igual quien sea el enfermo y el pariente angustiado, ahí importa tener una "palanca", es decir, un trabajador conocido para recibir un mediano trato de lo que debiera ser un principio y deber médico: salvar vidas sin importar de quién eres amigo, hijo o compadre). Esa desnuda realidad es la que analizan en sus cartas el Sup Marcos y el filósofo Luis Villoro. El inmenso esfuerzo del filósofo por intentar comprender se trasluce en las respuestas, que son motor de mayor profundización del Sup Marcos. Aun con ese panorama devastador, queda algo clarísimo: *la alternativa* que Luis Villoro señala y que bien vale meditarla. Porque en el trasfondo el mensaje del filósofo es: les tengo presentes y he dedicado mi vida a comprender, rechazando toda indiferencia a esa pluralidad de culturas que tiene México, a esa alternativa hacia la democracia real en cualquier punto del mundo.

María Guadalupe Zavala Silva

Zambrano García de Carabantes. Blas José, *El arte de resumir. Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del curso académico 1910-1911*. Introducción, edición, notas y anexos por Luis Miguel Pino Campos. Prólogo de José Luis Mora, Madrid, Ediciones Clásicas, 2015, 229 pp.

El libro que tengo entre mis manos será del máximo interés para las personas apasionadas por el análisis de las relaciones complejas entre el mundo clásico y la cultura patria y para los estudiosos de la historia y la filosofía española de entre los siglos XIX y XX y no dejará, sin duda, indiferente a ningún lector culto amante de los clásicos.

Siempre he pensado que los estudios sobre el mundo antiguo cobran su pleno sentido cuando están llamados, en última instancia, a llevar al presente los llamados "valores de la Antigüedad", en la idea de que sirven para para hacer mejores seres humanos en un mundo mejor, misión propia del humanismo mediante la restauración de las estimables cualidades heredadas de los clásicos. Esta fue, al parecer, la visión del mundo clásico que tuvo José Zambrano, un humilde maestro, cuya obra, atomizada por diversas revistas, y manuscrita y olvidada en vie-

jos baúles, nunca hubiera visto la luz a no ser, en primer lugar, por haber sido el padre de la filósofa María Zambrano, en segundo lugar por la labor infatigable del profesor Luis Miguel Pino, que viene a completar la obra iniciada hace años por el profesor José Luis Mora.

Por eso me es enormemente placentera la publicación de un trabajo de estas características, que nos hace conocer no sólo la figura de Blas José Zambrano, sino la entraña de una época de gran interés para nuestra cultura y comprobar de qué manera este maestro, comprometido con el mundo que le circundaba, volvió los ojos a la Grecia Clásica como prototipo de un sistema de valores en el que creía.

El libro del profesor Pino, cuyo título *El arte de resumir*, hace referencia a la edición del resumen de *La Historia de los griegos* de Victor Duruy (1811-1894), notable historiador, profesor, político y ministro francés, llevada a cabo por Zambrano a partir de una traducción española, es mucho más que la edición de ese resumen y de un interesante "Discurso de inauguración del Curso 1910-11" del Instituto de Segovia, que le sigue. Efectivamente, tras el prólogo enormemente sugerente de José Luis Mora, hay una extensa introducción del autor, que hace un exhaustivo estudio biobibliográfico sobre Blas Zambrano, en el que se intuye una gran labor de archivo y de hemeroteca. A ello se añade que, tras la edición del manuscrito, el profesor Pino tiene la cortesía de darnos no sólo una cumplida información sobre la persona de Victor Duruy, autor del texto original, sino también de Enrique Leopoldo de Verneuil, traductor al español de la obra en tres volúmenes entre 1890-1891 y cuya versión ha identificado el autor del libro bajo el resumen de Zambrano. Sigue en el orden del trabajo el mencionado "Discurso de inauguración del curso 1910-1911 del Instituto de Segovia" y una relación completa de la obra de Blas Zambrano, dada en orden cronológico de publicación.

Asistimos a lo largo del libro a una de las épocas de mayor riqueza cultural de la historia de España, oportunamente conocida como la Edad de Plata de las Letras españolas: no en vano, como el profesor Pino agudamente señala, Zambrano es coetáneo de la generación del 98, con la que comparte la llegada al centro geográfico de la península, ya que desde su periferia natal hará el camino hacia Castilla, representación espiritual del ser de España. Pero el resto de la vida de Zambrano estará también marcado por otras fechas clave de la cultura española: tendrá buena relación con miembros de la generación del 14, a la que pertenece Ortega, maestro de su hija María, y justo en el año 27, con su traslado a Madrid, comienza el periodo final de su vida, que concluirá en Barcelona en 1938, antes de que acabe la contienda civil. Incluso, acabada y perdida la guerra para los intelectuales y comprometidos maestros de la República, sufre *post mortem*, un intento de depuración en el año 40 por parte de la Falange Española, aunque finalmente es confirmado en todos sus derechos.

La biografía de Zambrano perfilada en el libro deja claro cómo el maestro pacense tuvo desde su primera juventud unas enormes inquietudes intelectuales que satisfizo en la biblioteca paterna de su casa natal, pasando por sus tiempos de estudiante en que frecuentaba el Ateneo sevillano y sus continuas participaciones en la prensa cultural y pedagógica desde sus domicilios de Granada, donde se aproximará a la masonería, y de Vélez-Málaga, aunque será en los largos años

de Segovia donde llega a dirigir la revista *Castilla*, participa en tertulias y conferencias en la Universidad Popular segoviana, época ésta de la que data su entrañable amistad con Antonio Machado, a la sazón catedrático de francés en el instituto de la ciudad castellana desde 1919, y que le dedicará su *Mairena Póstumo*.

Los escritos de Blas Zambrano, escrupulosamente organizados, tanto por temas, como cronológicamente, por el profesor Pino, pertenecen básicamente a inquietudes filosóficas, por un lado, y pedagógicas, por otro, y en ambas parece importante la presencia del mundo clásico. Por lo que hace a los dos textos ahora editados, ambas esferas, la filosófica y la pedagógica están indisolublemente unidas.

El primer texto editado, de 1919, resumen de la traducción de una *Historia de los Griegos* francesa, presenta (y el autor del libro ha tenido la atención para con el lector de consignarlo exactamente) breves añadidos propios de Zambrano, básicamente ensalzando en lo filosófico la idea de unidad platónica, la filosofía aristotélica como base del método científico y la democracia ateniense como modelo lo que convierte la figuras de Pericles en referente político y de Sócrates en referente moral.

La elección de la obra de Duruy para realizar un resumen didáctico debe de obedecer, con toda probabilidad, al fácil acceso a un ejemplar de dicho tratado en la Segovia de la época, ya que se conservan ejemplares actualmente en la Biblioteca de la Academia de Artillería y en la del Seminario. Nos queda, sin embargo, la imposibilidad de saber con certeza el fin que tenía este resumen y si se hizo con fines editoriales (ya Zambrano había publicado el manual *Tratado Elemental de la Lengua Castellana*, Segovia 1910, tipografía Alma Castellana), dado que en esta época hay un afán editor de manuales, sobre todo traducidos, al calor del auge de las grandes editoriales del momento, como puedan ser Montaner y Simón, La España Moderna, El Progreso o Saturnino Calleja. Por otra parte, este furor editorial obedecía a los deseos de nutridos ingresos económicos a partir de la venta de las obras a estudiantes como manuales de curso, por lo que el título de los volúmenes solía coincidir con los de las asignaturas del plan de estudios vigente, lo que no parece verificarse en el caso que nos ocupa. En este sentido, el hecho de que la obra sólo considere un período limitado de la historia griega, desde sus albores hasta el fin de las Guerras Médicas (con un añadido sobre las colonias griegas), para la que Zambrano solo utilizó los dos primeros tomos de los tres de que consta la traducción de Verneuil, nos llevaría a valorar la posibilidad de que se trate de un proyecto inconcluso.

El segundo texto editado, el discurso inaugural, tiene el interés añadido de que, por no tratarse de una traducción, presenta más elementos personales de Zambrano, de un Zambrano aún joven y casi recién llegado a Segovia. El tema general es una comparación entre la cultura griega y la moderna, poniendo de relieve los logros absolutos de los helenos en los terrenos especulativo-filosófico y artístico (bellas artes, literatura) frente al escaso desarrollo en el terreno científico tecnológico, que parece patrimonio de la edad moderna, pese a que con Aristóteles aquéllos tenían sentadas las bases del método científico.

Sorprende el tono positivo y casi positivista del discurso que, en lugar del desarrollo del tópico de la Atenas Clásica como Edad de Oro, presenta el mundo antiguo como una "adolescencia de la Hu-

manidad", por el hecho de que, aunque en él estuviera potencialmente la capacidad de producir ciencia, no sintió la necesidad de llevarla a cabo. Para justificar esta situación acude a una peculiar explicación, tomada del Emil du Bois-Reymond (1818–1896), físico y fisiólogo alemán, que atribuye esa falta de necesidad de ciencia a la situación de politeísmo de los griegos, frente a lo que, en el monoteísmo, el hombre, acostumbrado a la concepción de un solo Dios, se esforzaría por buscar causas únicas de las cosas.

Es, en definitiva, el discurso de un hombre optimista, que cree en el progreso humano y en un nuevo humanismo más amplio, en la mejora del mundo, conseguido todo ello, y esto es lo fundamental, a través de la educación.

Es por ello por lo que el discurso termina con las siguientes palabras, dirigidas a los estudiantes: "Amad al mundo, y para amarlo, amad la ciencia, que es amar a Dios".

Son muchos los elementos que aglutina esa frase final del discurso de este hombre inquieto, que hoy conocemos mucho mejor gracias al trabajo del profesor Pino, y al que podemos aplicar las palabras de su amigo Antonio Machado y decir que fue un hombre "en el mejor sentido de la palabra, bueno".

Pilar Hualde Pascual

Zambrano, María, *Obras Completas*. **I, Libros (1930-1939),** Ed. de Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, 1092 pp.

Como la misma vida y obra de María Zambrano, la publicación de sus Obras Completas ha tenido un singular y sinuoso camino de edición y aparición. El que los lectores podamos acceder a ellas no ha sido fácil. Cabe señalar que esté, primer tomo ha sido el tercero en aparecer. Ha sido así porque la contingencia que reina sobre las cosas humanas y las contrariedades propias de un proceso de edición de esta envergadura así lo han dispuesto.

María Zambrano, cabe repetirlo, es una de las mentes más lúcidas del siglo XX, es notable la profunda comprensión del mundo que le toca vivir, lo cual le permitió dejar valiosas paginas que acompañan y esclarecen la vida del pensamiento contemporáneo. Quien se inicia en su lectura sufre una invitación a advertir cosas en las que no habíamos reparado porque nuestra mirada se va afinando y van surgiendo y germinando nuevos y diversos sucesos antes imperceptibles. La sensibilidad intelectual, estética, espiritual de Zambrano tuvo el don de compartirse en su escritura, la cual no fue bajo ningún parámetro, una escritura con afán sistemático, y compartir con sus lectores lo que su soledad de escritora le permitía advenir. Sus reflexiones cultivaron varias aristas del conocimiento sobre el espíritu humano: religión, ética, estética, elementos que no pueden darse por separado. Su unidad es la que permite que se generen unos a otros. Este cultivo de diferentes saberes ineludibles para un pensamiento contemporáneo fue una de sus más claras batallas.

El cúmulo de dificultades que surgieron en cada una de las diferentes etapas de su vida personal, tanto las políticas como las intelectuales fueron las matrices de un enorme desorden que acompañó a la difusión de su obra. Así, la unificación de sus textos ha sido un esfuerzo enorme y eso ha ocurrido a nuestros amables editores de las *Obras Completas;* gracias a un extraordinario trabajo

han ido logrando que el vasto e inquieto pensamiento de Zambrano pueda llegar a sus lectores. Nos abren a la experiencia de sortear las dificultades para reunir la obra, para ordenarla, para clasificarla, para darle el sentido que la autora hubiera querido ofrecer. Al mismo tiempo, esclarecen cómo surgió cada texto, en qué contexto, dentro de qué vicisitudes surgieron las diferentes ediciones, prólogos y añadidos que la propia Zambrano realizó para lograr un texto más acorde a la idea perseguida. Revisaron notas, corrigieron aparatos críticos, se adentraron en la bibliografía de la autora, nos ubicaron en el trasfondo de las preocupaciones filosóficas y emociones que suscitaba cada cuestión que estudió en la autora.

Este *Tomo* se abre al campo floreciente de los primeros textos de la joven pensadora que al día de hoy es la más importante representante de la filosofía en lengua castellana. Así reúne: *Horizonte del liberalismo, Los intelectuales en el drama de España, Pensamiento y poesía en la vida español, Filosofía y Poesía.* Las primeras obras de María Zambrano expresan antes, durante y después de la guerra de España, su preocupación profunda por lo que sucede en su patria. Estos textos surgen de la esperanza que genera la caída de la dictadura de Primo de Rivera: tal vez una nueva posibilidad para España de desprenderse de los afanes absolutistas de la parte más conservadora de su sociedad. La ilusión de que una nueva conciencia surja para abrazar una España más justa.

El primer texto del presente volumen es *Horizontes del liberalismo* que nace de esta circunstancia. En él nos muestra el espacio esperanzado y fresco del liberalismo español que la autora profesaba. Conocía su larga tradición europea y su recepción española que gozaba de una fuerte dosis de humanismo. La defensa del individuo frente al Estado Moderno era el eje, la idea nutriente de la libertad humana frente al poder.

El liberalismo hispano tuvo particularidades propias de una realidad rezagada frente a la industrialización, el comercio y el Estado civil. Qué hacer con el atraso, con la desigualdad extrema, con los terratenientes, con los empobrecidos campesinos; cómo dar solución a la vida política que no alcanzaba para instituciones políticas modernas que permitieran los derechos e ideales ciudadanos. He ahí el meollo de las desgracias que tiñen el siglo XIX. Guerras, confrontaciones de toda índole, república, democracia, monarquía, aparecen a debate. Los primeros años del siglo XX fueron continuación de esta polémica y aquí es donde la lectura de Zambrano se aparece como un testimonio revelador que concibe que la crisis es de condición moral y no sólo de instituciones; que no responde tan sólo a un problema jurídico sino, sobre todo, a una perdida ética y ontológica.

El liberalismo de Zambrano no se nutre ni del empirismo ni de la economía política británica. No formula una teoría del Estado de derecho, ni de ninguna mano invisible que regule libremente al mercado. Su interpretación sobre la crisis del liberalismo es una memoria y reflexión sobre las inclinaciones que la tradición liberal española ha enarbolado en su persistente búsqueda de libertad, lo cual lea adentrará en "la crítica política, cultural y económica de la razón instrumental de Occidente" en palabras de Jesús Moreno (p. 14) quien hace la presentación y contextualización de este primer texto y lo realiza con un meticuloso seguimiento de las transformaciones que va sufriendo éste y enlazando los puentes que la autora transitará para ir articulan-

do temas que ya están en germen en su construcción filosófica.

El segundo texto de este volumen corresponde a *Los intelectuales en el drama de España*, en el resulta conmovedor escuchar la voz de quien escribe desde la visión de la guerra, preguntándose cuál es él papel de los intelectuales españoles ante el intento de consolidar una opción republicana de vida y la beligerancia que ésta suscita. La herida, la sangre, la muerte de tantos ante los cuales el intelectual tiene una obligación moral, ética, intelectual. Cómo puede la razón responder a la batalla fratricida. ¿Qué razón puede ser ésta que alcance a mirar la tragedia española? Una que recupere los saberes populares, que sepa de la necesidad de una reforma del entendimiento español, del salir "del infierno donde no se ama, donde no se espera", de la fuerza de volver a salir al camino, sin perder lo que los fracasos enseñan. Una que rompa con la construcción fascista del mundo. Una razón poética que recupere el amor por el mundo en conocerlo.

La introducción a este segundo texto la realiza Antolín Sánchez Cuervo poniéndonos en la perspectiva de "una escritura del límite, fronteriza entre una etapa que se cierra y otra que se abre, ante la derrota y la esperanza; una escritura que culmina toda una década de pensamiento y de acción, de compromiso republicano y creación filosófica"(p. 16). Al texto original se suman una antología de Federico García Lorca elaborada por Zambrano, así como ensayos y notas elaborados en los años de la guerra y que los editores han considerado conforma un *corpus* fundamental "para comprender la trayectoria vital e intelectual" de la pensadora.

El tercer texto que da cuerpo al volumen es *Pensamiento y poesía en la vida española* y corresponde a las tres celebres conferencias que Zambrano dictó en la Casa de España, hoy Colegio de México, en los primeros meses de su exilio. En estas exposiciones, realizadas todavía en la cercanía de la derrota republicana, se percibe, como bien señala Mercedes Gómez Blesa, presentadora del texto, una nostalgia y melancolía que en momentos la hacen sublimar la condición espiritual del pueblo español. Su realismo, materialismo y estoicismo serán rasgos que Zambrano analizará para encontrar en ellos lo que permite que éste pueda asirse en un mundo que se caracteriza por su violencia, debilidad y destrucción. En una actitud "mistificadora y utópica, ve en le fracaso y atraso de España su mayor riqueza, un terreno en barbecho dispuesto a dar, en un futuro próximo, sus mejores frutos: la nueva cultura del hombre íntegro"(p. 542).

La tradición popular española ha sido capaz de germinar un conocimiento que no ha requerido de construcciones conceptuales sino que ha surgido del mirar amoroso de la realidad concreta. Conocimiento sensible a la materialidad que rodea la vida del hombre sencillo que antes que otra cosa es honesto con su propio transcurrir de una vida efímera. La poética de un convivir hombre y mundo que acoge toda lo contingencia que esto encierra: un universo espiritual realista que logra vertebrar la cultura hispana.

El cuarto texto que compone el volumen es *Filosofía y poesía*, tal vez el texto más conocido de la obra zambraniana. El mismo título lleva impresa una dualidad que a muchos lectores hace considerar que se trata de un problema propio: de algo que el alma humana no puede soslayar pues ambas, filosofía y poesía, son para algunos espíritus alimento irrenunciable. Lo que en esas páginas se plantea

y reflexiona parece resultar, en un primer momento, algo que Zambrano nos regala suavemente, sin sobresaltos y sin mayores escollos. Nada más lejos de lo que el libro encierra, pues su contenido parte de una grave escisión. De una descomunal desgarradura que ha marcado la separación entre saberes que originariamente eran uno: la sabiduría. Es el amor desagarrado, dice la autora, lo que genera esta división. La presencia de Machado en la vida y obra de la autora va tejiendo su influencia: la filosofía nace de la poesía. Las críticas a Platón por condenar a la poesía, por no querer poetas en su República, le dan la pauta para reivindicar otro planteamiento platónico: la recuperación del alma. El significado del libro consiste, nos plantea Mariano Rodríguez en su rica presentación del texto, en "una superación del nihilismo occidental".

Este texto fue el primero que publicó en México, lugar donde inicia su exilio. Fue en Morelia donde revisó sus notas y decidió darlo a la imprenta. Como el pago de una deuda, que se tiene con lo más intimo ya escindido en medio de la tragedia. Zambrano se adentra en el exilio y su itinerario será amplio. Da inicio también el desarrollo de una filosofía que querrá ser reflejo de la inmensidad del dolor.

No podemos sino agradecer a los editores por este volumen de la *Obras Completas* de María Zambrano. Por el cuidado al más mínimo detalle, por darnos ese amplio surtidor de anejos y notas que nos permiten a los lectores ahondar en el pensamiento zambraniano. Ahondar en el conocimiento de la construcción y articulación de los elementos con que tejió su obra la pensadora, quien no pudo sino ser fiel a lo que significó para ella el tránsito por la vida.

> Cada filósofo —dice Georgio Colli— quiere encontrar un sentido del mundo; pero los objetos que debe considerar son infinitos y los nexos conceptuales que debe establecer entre ellos son, si ello es posible, aún más infinitos. El vigor de un filósofo se mide por la amplitud de esta red que lanza sobre las cosas en intento envolverlas y atraparlas. Pero lo que cuenta igualmente es la calidad, el tejido de esta red. Es la fuerza de la mirada que estabiliza esta unidad, lúcida y envolvente (Colli, Georgio. *Enciclopedia de los maestros*. Barcelona, Seix Barral, 2000. p. 53).

Es claro que Zambrano teje su propia red y la lanza sobre la *plena realidad* envolviéndola.

También es claro que el presente volumen de sus *Obras Completas* ha requerido de esa fuerza en la mirada con que la autora interpretó las deficiencias teóricas con que el mundo era entendido. Los editores nos ofrecen en un trabajo ingente los elementos para observar la primera parte de la obra de esta brillante pensadora.

Julieta Lizaola

LIBROS RECIBIDOS

Agís Villaverde, Marcelino, *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da filosofía á cultura actual*, Deputación da Coruña, 2016.

La historia del pensamiento gallego en los siglos XX y XXI conforma una parte sustancial de la cultura gallega. Son ya muchos los autores y autoras que a lo largo del pasado siglo y del actual han realizado fecundas aportaciones al ámbito del pensamiento, en campos como la filosofía, la antropología, la filosofía moral y política, la filosofía de la ciencia o la hermenéutica filosófica, entre otros. Tanto los temas como los canales elegidos para la trasmisión de ese pensamiento permiten situar sin complejos la tradición filosófica de Galicia en el marco español y europeo.

A través de las páginas de este libro podemos comprobar cómo se fue produciendo este proceso de incorporación del pensamiento gallego a la cultura actual, tanto desde el punto de vista de sus creadores, como de su presencia en la vida social e institucional de Galicia. Un amplio recorrido que conforma una tradición, todavía no muy bien conocida ni estudiada, quizás porque la etapa filosófica de una cultura llega tras un largo proceso de maduración.

Leyendo la obra de Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela, somos testigos de una rica realidad cultural, que permite contemplar con cierto optimismo el futuro de la creación filosófica en Galicia. Tradición y futuro: he aquí los dos ejes de esta aproximación histórica al pensamiento gallego actual.

Bolado, Gerardo (Ed.), *Menéndez Pelayo y los historiadores cántabros del pensamiento español. Homenaje a Menéndez Pelayo en el 150 Aniversario de su Nacimiento*, Santander, Ediciones Tantín, 2015, 220 pp.

Esta segunda edición revisada y aumentada de la obra se aproxima a Menéndez Pelayo en cuanto historiador del pensamiento filosófico español, y señala sus relaciones con un importante grupo de autores, paisanos suyos, que hicieron aportaciones relevantes en ese ámbito de estudios históricos. La primera parte, en efecto, estudia la concepción pelayana de la tradición y de la historiografía filosófica que se hicieron efectivas en escritos suyos de los años noventa, p. e. sus *Ensayos de crítica filosófica*; además, contiene una reflexión del Prof. José Luis Mora García sobre la conveniencia de incluir en los planes de estudio la obra de Menéndez Pelayo. La segunda parte se compone de tres trabajos pioneros de Fernando Hermida, Gerardo Bolado y Antonio de los Bueis, interesados respectivamente en las relaciones e influencias del gran historiador católico sobre autores como el neokantiano José del Perojo, el marxista Luis Araquistaín y el tomista Marcial Solana. La obra incluye en Anexo las Nociones preliminares y el plan de la Historia de la filosofía española, proyectado por el heredero del legado historiográfico pelayano, Adolfo Bonilla San Martín.

Flitter, Derek, *Teoría y crítica del Romanticismo español*, traducción de Benigno Fernández Salgado, Madrid, Akal, 2015, 322 pp.

Constituye un acierto de la editorial Akal la reedición, con prólogo de

José-Carlos Mainer de este libro que ha cumplido más de veinte años en 2015. Publicado inicialmente por Cambridge University Press (1992; la primera edición en español en la misma editorial tres años más tarde), "revisado desde entonces", es un serio estudio del Romanticismo español de la herencia de Johann Nikolaus Böhl Faber quien puso las bases del historicismo siguiendo las pautas del alemán Herder. La fractura del universalismo servía para sentar las bases del nacionalismo que tuvo un gran desarrollo en las primeras décadas del siglo XIX. El libro de Flitter analiza con detalle los principales autores de este proceso que llevó a la consolidación de las ideas románticas en la década de los veinte y hasta la muerte de Fernando VII. Estudia la influencia de los liberales exiliados a su regreso que no supondría, en su opinión, un cambio en la naturaleza del romanticismo, tanto en la creación literaria y en la crítica como en el papel asignado a la literatura en la sociedad de esos años que convergen en el tradicionalismo romántico de "Fernán Caballero" (seudónimo de la hija del propio Böhl Faber). Los valores espirituales como base de la propia herencia frente a la extranjera habría de ser el mensaje trasmitido por dramas y poemas a los lectores.

La tesis que sostiene su autor se centra en defender que el romanticismo español se extendió hasta la mitad del siglo, que los exiliados no habrían modificado las tendencias previamente existentes que habrían sido las dominantes. Más aún, sostiene que "la tesis `romanticismo igual a liberalismo` ha conducido inevitablemente a una mala representación de los sucesos" (p. 296); y que "el romanticismo español no fue meramente divulgativo y superficial: produjo no solo una revolución en la estética sino también un movimiento independiente con una identidad intelectual coherente" (p. 298). Analizado este desarrollo desde la novela a partir del 68, así como las polémicas sobre la ciencia española, la tesis de Flitter adquiere consistencia.

El libro se completa con una buena bibliografía, tanto de fuentes como de estudios especializados.

Guardia, Carmen de la, *Victoria Kent y Louise Crane en Nueva York. Un exilio compartido*, Madrid, Silex, 2015, 327 pp.

Aunque el libro está fechado el año que figura, consta con más razón que se ha terminado de imprimir en 2016. Nos llega con apenas tiempo para dar cuenta de su publicación, pero con la confianza que da su autora, excelente conocedora de la América contemporánea, quien escribe siempre sobre bases documentales. Se suma a los trabajos que nos están permitiendo conocer "una generación de mujeres asombrosa" como se indica con justicia al trabajo realizado y a las protagonistas de la historia que se nos van dando a conocer. Sin duda, estos estudios están cambiando la percepción de la historia hasta permitirnos conocer mejor las bases que aquellas mujeres pusieron en la primera parte del siglo XX y que, tras el retroceso sufrido con posterioridad, ha permitido la que quizá es la revolución silenciosa de la España democrática: el acceso de la mujer a todos los puestos de la sociedad.

Lo peculiar de la aproximación que realiza Carmen de la Guardia reside en la reivindicación cosmopolita y, por consiguiente, nada nacionalista de estas relaciones de amigas que construyeron una comunidad internacional sin que por ello

olvidaran su compromiso con la España interior.

Con más detenimiento se dará cuenta de este libro en el siguiente número de la revista. Como buen trabajo de investigación, que no excluye una lectura amena y fluida, el libro cuenta con apoyo documental y fotográfico, así como con buena bibliografía e índice analítico.

Lira, Andrés, *Estudios sobre los exiliados españoles*, El Colegio de México, 2015, 398 pp.

La institución a la que tan vinculado está el Dr. Andrés Lira, El Colegio de México, ha tenido la excelente idea de recoger en este volumen una parte de los escritos dedicados a los exiliados españoles desde 1970 hasta los años recientes. Con una excelente introducción de Alberto Enríquez Pérez en la que ofrece una detallada exposición de la trayectoria de Andrés Lira, el libro reúne una veintena larga de trabajos que permiten al lector apreciar la lectura de textos claves para entender a personalidades como José Gaos, por el que muestra una especial predilección, Eugenio Ímaz, José Medina Echavarría, José Miranda o Rafael Altamira. El hilo conductor de todas las aproximaciones de Andrés Lira, miembro de la Academia de Historia mexicana está trazado desde el aprecio por la biografía personal junto con la visión humanista de cada uno de ellos frente al especialismo atisbado en las ciencias sociales, por ejemplo, cuando se sospechaba su tendencia a refugiarse en tecnicismos que reducen al ser humano a un objeto de estudio externo.

Muchos son los dedicados a José Gaos en distintos momentos de su vida. La fascinación por los seminarios de la edad tardía, ya en los sesenta, marcan la aproximación al filósofo español que fue, por igual, mexicano. *La historia de nuestra idea del mundo* ocupa un gran espacio en el libro con un buen número de trabajos. Junto a estos estudios, los prólogos a distintas ediciones, la bibliografía aportada, un listado de todas las publicaciones que Andrés Lira ha dedicado a los exiliados españoles y un índice onomástico hacen que este libro sea una aportación útil para el estudioso del exilio español pero, no menos, para quien desee apreciar cómo estos pensadores fueron incorporados a las letras mexicanas en una relación estrecha que tan buenos frutos dio. El autor de todos estos textos ocupa un lugar de protagonismo en esta tarea junto a Salmerón y Zirión como editores de la obra de Gaos pero, no menos, junto a discípulos tan destacados como lo es Carmen Rovira cuyo libro sobre los eclécticos portugueses en 1958, siguió a los trabajos de Quiroz Martínez o Vera Yamuni y al que fue pionero, Leopoldo Zea.

Manzanero, Delia, *El legado jurídico y social de Giner,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2016, 341 pp.

Con prólogo de Pedro Álvarez Lázaro ve la luz este libro editado por la Universidad de Pontificia de Comillas en Madrid que se ha presentado en la Fundación Giner de los Ríos el día 12 de mayo. Con la revista prácticamente cerrada damos cuenta de este estudio que viene a hacer justicia a una filosofía social y jurídica que necesitó de la pedagogía como el brazo ejecutor de sus principios defensores de la dimensión social del ser humano.

Delia Manzanero, estudiante de la Universidad Autónoma de Madrid, traba-

jó en un proyecto de investigación de la universidad que hace posible la presencia material de este libro. Su orientación profesional ha quedado marcada por esta cercanía a la filosofía de Francisco Giner y del proyecto que buscó dar a la sociedad española bases sólidas para la convivencia. Este libro da fe de esta trayectoria cultivada con rigor y solidez.

Tres son las partes que lo forman: la primera dedicada a estudiar la recuperación de los clásicos españoles y europeos como una de las bases sobre las que se construyó este proyecto; la segunda estudia la filosofía social del krausismo; y la tercera lo analiza la filosofía jurídica. Historia, fundamento y vigencia de un proyecto del que se analizan sus virtudes pero también sus insuficiencias. Un buen homenaje al recuerdo de Francisco Giner cuando se acaban de cumplir cien años de su fallecimiento, pues no otra cosa podemos hacer mejor que estudiarle y hacerle justicia.

El libro se completa con una buena bibliografía y un índice onomástico que siempre se agradece: significa que se escribe pensando en el lector.

Ortega y Gasset, José, *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*, ed. José Ramón Carriazo Ruiz, Madrid, Tecnos (Los esenciales de la Filosofía), 2016, 369 pp.

Las Atlántidas, a pesar de su trascendencia para el análisis de la recepción de las ideas antropológicas europeas en la España de los años veinte, ha sido considerado frecuentemente un escrito menor dentro de la obra de José Ortega y Gasset. Esta Antología y Edición crítica, realizada con exquisito cuidado por José Ramón Carriazo, muestra, sin embargo, la importancia que tiene el ámbito antropológico en el discurrir filosófico de Ortega. Así, en los textos sobre la visita de Leo Frobenius a Madrid (*Las Atlántidas*, "Las ideas de León Frobenius", etc.), repasa el difusionismo cultural desarrollado por Frobenius, Ratzel y Bastian, abordándolo desde la crítica al evolucionismo social y salvando sus aportes más radicales para la constitución metodológica de su razón histórica. La Antología incluye, además, otros artículos fundamentales para seguir la evolución del pensamiento antropológico orteguiano, disponiendo así el lector, en un solo volumen, de la edición crítica de gran parte de los acercamientos de Ortega a lo que denominaba "el conocimiento del hombre o antropología filosófica".

Reyes Mate, Manuel; Guariglia, Osvaldo y Olivé, León (Eds.), *Filosofía iberoamericana del siglo XX, I: Filosofía teórica e historia de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2015, 518 pp.

Se presentó a finales de 2015 el primer volumen de los dos que tratan la filosofía iberoamericana del siglo XX. El segundo verá la luz a mediados de 2016. Con ellos se completa el número de 34, culminando este proyecto que nació a finales de los 80.

Un plan, pues, de enorme envergadura, desarrollado a lo largo de dos décadas y media, fruto de la colaboración de varios organismos dedicados a la investigación filosófica de México, España y Argentina. Javier Muguerza, León Olivé y Osvaldo Guariglia con Fernando Salmerón estuvieron en aquellos algo lejanos orígenes, acompañados en distintos momentos del proceso por Manuel Reyes Mate, Luis Villoro, David Sobrevilla,

Elías Díaz, José Luis López Aranguren o Miguel Ángel Quintanilla entre otros nombres. Los editores de este volumen estuvieron, pues, desde los primeros momentos, y han contado en la última etapa con el apoyo de Antolín Sánchez Cuervo.

Ellos conocen bien los detalles de sus orígenes, de su desarrollo, del avance conseguido en los objetivos propuestos y, también, de las insuficiencias de un proyecto complejo pero necesario. Abordar qué filosofía se ha hecho en español o desde el Sur por hablar en términos geográficos, como recordaba Saramago en el texto reproducido en la presentación, superar tópicos como la supuesta inexistencia y vicios como los detectados por Carlos Pereda y hacer propuestas como la formulada por Villacañas al final del capítulo en el que aborda la historia del pensamiento español e iberoamericano, son algunos de los caminos que pueden recorrerse tras las muchas páginas de más de una treintena de volúmenes que constituyen lo que se considera una Enciclopedia. Un esfuerzo para cuya valoración reposada y real habrá de pasar algún tiempo aún; ahora corresponde darlo a conocer y someterlo a la consideración de las personas que se dedican profesionalmente a la filosofía o sienten interés por la misma. En todo caso, es un punto de partida para ir construyendo esa necesaria agrupación que todo saber necesita y en esto, sin duda, se ha avanzado de manera muy notable con este y otros esfuerzos realizados desde los distintos países.

Este volumen consta de diez capítulos que repasan el estado de la cuestión en los campos del saber filosófico que pueden denominarse teóricos o más especulativos: la metafísica, la lógica o el conocimiento, así como los inicios de la historiografía, principalmente la antigua y la medieval. Todos ellos escritos en tándem de firmas americanas y españolas. Se cierra el volumen con un análisis sociológico, ideológico y filosófico que a modo de ensayo se propone para un acercamiento al que José Luis Villacañas, ya mencionado, denomina pensamiento clásico español y que vendría a ser un proyecto iniciado y por desarrollar en toda su extensión.

Queda para el siguiente volumen el desarrollo de las llamadas filosofías de… o aplicadas; aquellas en que la filosofía muestra su relación con campos afines: la religión, la política, la literatura, la cultura, etc.

Será entonces el momento en que haremos llegar a los lectores una nota más amplia que valore ambos volúmenes como culminación de un proyecto que ha supuesto tanto esfuerzo personal de coordinadores y autores. Y junto a ellos, del propio proyecto editorial apoyado por instituciones de diversos países.

Sotelo Vázquez, Adolfo, *De Cataluña y España. Relaciones culturales y literarias (1868-1960)*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014, págs. 626.

Nos llega este libro en un momento muy oportuno. La discusión sobre la vertebración de la nación española es ahora más necesaria que nunca, y hacen falta estudios rigurosos que sepan situar el discurso a la altura del nivel que le corresponde.

El nuevo libro de Adolfo Sotelo Vázquez, catedrático de Filología Hispánica de la Universitat de Barcelona, es una recolección de artículos del autor escritos entre 1997 y 2013 que, en su conjunto, responden a esta urgencia, intentando reconstruir parte de aquel itinerario a lo

largo del cual se han tejido las relaciones culturales y literarias entre España y Cataluña entre 1868 y 1960.

Por lo que respecta al ámbito de interés de nuestra revista, cabe aquí señalar la presencia de ensayos dedicados a Francisco Giner de los Ríos, Marcelino Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno y Eugeni d'Ors, pero sea cual sea el ámbito de investigación, es interesante y útil hacer referencia a este libro para aclarar el panorama socio-intelectual de ese período, sobre todo de cara a la reconfiguración de las relaciones intelectuales entre los dos territorios.

Un libro, pues, cuyo mejor calificativo es "oportuno".

Villaverde Rico, María José y Castilla Urbano, Francisco (Dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, 424 pp.

¿Hubo una "leyenda negra"? ¿Cómo y por qué surgió? ¿Se manipuló a Bartolomé de Las Casas? ¿En qué medida la *Apología* del Príncipe de Orange contra Felipe II desencadenó la "leyenda negra"? ¿Se puede hablar de "genocidio" para calificar la política colonizadora española en América? ¿Son verosímiles las cifras de indígenas muertos durante la Conquista, ofrecidas por Las Casas? ¿Fue la política española igual, peor o mejor que la del resto de los países colonizadores europeos? ¿Por qué repunta la "leyenda negra" en el siglo XVIII, cuando en España reina un rey ilustrado que impulsa la ciencia y el progreso, y trata de situar al país a la altura de Europa? ¿Por qué se relega a España y se llega a afirmar que "África empieza en los Pirineos"? ¿Por qué desde el siglo XVI y hasta el XX se acusa a los españoles de ser una raza impura, mezcla de judíos y moros? ¿Se puede hablar de racismo e hispanofobia? Estas son algunas de las preguntas que este libro trata de responder.

Yusta Sainz, Jesús y Sánchez-Gey Venegas, Juana (Codir.), *Diccionario de filósofos españoles del siglo XX*, Burgos: Monte Carmelo, 2015, 944 pp.

Diccionario de filósofos españoles del siglo XX es una obra que forma parte de un magno proyecto de revitalización y proyección de autores, escuelas y corrientes del pensamiento español. En la actualidad existen equipos de investigación muy activos que desde finales de los años 70 organizan jornadas y congresos y se llevan a cabo proyectos comunes, que ha posibilitado un status de reconocimiento cada vez más elevado.

Se pueden destacar dos grupos de trabajo e investigación que han sido pioneros, el *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* de 1978 en Salamanca, bajo la dirección del catedrático Antonio Heredia, y la *Asociación de Hispanismo Filosófico* fundada al comienzo de los años noventa bajo la presidencia del catedrático José Luis Abellán.

Conviene señalar el precedente cercano a esta obra, *Diccionario de filósofos españoles del siglo XX* en la magna obra del profesor José Luis Abellán *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1991) y en la del investigador del C.S.I.C. Gonzalo Díaz *Hombres y Documentos de la Filosofía española* (1980-2003). La primera recoge en ocho volúmenes toda la historia del pensamiento español desde los primeros siglos hasta 1939. La segunda también recorre en siete volúmenes todo el panorama histórico del pensamiento

español y recupera hombres y mujeres relevantes y otros menos conocidos, que cuentan con una obra publicada y reconocida en el campo académico.

Este *Diccionario* que ahora se presenta viene a proseguir la obra de Gonzalo Díaz ciñéndose a los filósofos del siglo XX y añadiendo algún pensador que en el transcurso de la publicación de *Hombres y Documentos de la Filosofía española* no tenían aún obra suficiente. En este sentido y, si la memoria no nos falla, hace ya una década el profesor Jesús Yusta animó a algunos amigos, para que se dispusieran a elaborar este *Diccionario.* Por ello cuenta con un grupo de especialistas de algunas universidades españolas: Autónoma de Madrid, Valladolid, Zaragoza, Salamanca, Deusto, Murcia, La Laguna, entre otras, algunos de cuyos profesores han escrito las voces de pensadores españoles actuales. No obstante, ha sido el profesor Yusta quien ha cargado con la mayor responsabilidad y el mayor número de voces. Han contribuido, igualmente, algunos profesores de la Facultad de Teología del Norte de España, con sede en Burgos, como han sido José Luis Cabria y Mario Jabares.

A cada autor se le reseña exponiendo su biografía, un análisis de su pensamiento y una bibliografía por lo que se presenta un estudio suficiente en cada una de las voces o autores estudiados.

Así pues, hablamos de una obra que se inició hace ya una década y ahora ve la luz, siendo un proyecto realmente ilusionante que conviene analizar, sopesar y dar a conocer porque puede contribuir a conocer mejor nuestra tradición filosófica. Y también es interesante seguir en esta línea de investigación, porque aún se pueden añadir nuevos pensadores si los datos se actualizan a día de hoy, porque la mayoría de las obras citadas tienen como última fecha el comienzo de esta década del siglo XXI.

Esperemos que el profesor Yusta siga teniendo ánimos para continuar esta labor iniciada y pueda seguir manteniendo un equipo de investigación amplio y constante en este esfuerzo y se dé a conocer este *Diccionario de filósofos españoles del siglo XX* pues merece ser reconocido y ampliado.

Zambrano, María, *Obras Completas*, II, ed. de Jesús Moreno, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2016, pp. 880.

Con este volumen, la edición de las Obras Completas de María Zambrano que está al cuidado de Jesús Moreno, alcanza su ecuador. Tras la aparición de los hasta ahora publicados (I (reseñado en este número), III y VI) el que ve ahora la luz comprende las publicaciones de la década de los cuarenta: *Isla de Puerto Rico, Nostalgia y Esperanza de un mundo mejor, La Confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Séneca, La agonía de Europa y Hacia un saber sobre el alma*. Como en los anteriores volúmenes, este se acompaña, también, de anexos y notas, así como del índice onomástico y el índice general. Herramientas bien útiles para el investigador.

Por citar un detalle: se ha completado el párrafo que faltaba en la edición realizada por José Luis Arcos de *Isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)* al final de la p. 14 (p. 36 en estas OC, párrafo tercero) y que trascribiera Iliaris Avilés en su tesis defendida en junio de 2015 (*Españoles republicanos exiliados en la Universidad de Puerto Rico*, 2015) y que ha permanecido en el repositorio de la UAM varios meses en acceso abierto.

Esta fiabilidad es básica para unas OC y nos congratulamos. Cuando se haya completado el proyecto la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* invitará a su director a que dé cuenta del proceso de elaboración y de todos aquellos aspectos que forman la "intrahistoria" de un proyecto de tanta dificultad como imprescindible es abordarlo.

***Anuario filosófico*, vol. 49, nº 1, 2016. Número monográfico dedicado a Ramón Llull.**

En este número monográfico, editado por Rafael Ramis Barceló, se presentan ocho trabajos que inciden especialmente en la frontera entre filosofía y teología en la obra del Doctor Iluminado, en el setecientos aniversario de su muerte (1316). Sus autores son dos teólogos y siete filósofos. Se ha buscado un diálogo de Llull con el pensamiento antiguo y el de los autores coetáneos, así como también un examen de la proyección filosófica de su obra. Hay tres estudios que se ocupan esencialmente de la recepción luliana de la filosofía aristotélica. Otros tres están dedicados a la relación entre filosofía y teología en Llull. Los dos últimos tratan, respectivamente de Roger Bacon y Llull, en el marco del espíritu misionero y reformista del franciscanismo, y de la proyección de la filosofía luliana en las universidades durante el Renacimiento.

Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano", nº 16, Universidad de Barcelona, 2015.

Con el título "Perspectivas" el nº 16 de *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"* recoge trabajos que abordan distintas facetas del pensamiento zambraniano cuyo denominador común es la pretensión de sugerir líneas de investigación y aproximación a los escritos de esta autora aún por explorar, en un intento de pensar *con* ella cuestiones que siguen abiertas, enriqueciendo el horizonte de comprensión de su obra.

Entre la variedad de lecturas que aquí se presentan, algunas inciden en núcleos teóricos muy representativos de la filosofía zambraniana (la noción de persona tratada por S. del Bello, el poetizar, tal como lo enfoca E. Tello, el exilio, en las páginas de L. Llevadot, por ejemplo) y que continúan ofreciendo la posibilidad de enfoques innovadores. Otras se centran en aspectos sustanciales de la dimensión estética (la pintura, en el texto de P. Chacón, la música, en el de C. Pardo) de la reflexión de la autora, o sobre el modo en el que esta se articula (Sánchez-Gey enfoca sus intereses teológicos a partir de la correspondencia con A. Andreu, L. Rivera analiza la relevancia del "lugar del pensamiento"). En este sentido hay que destacar el ensayo de M. Morey sobre las dificultades y límites de los discursos sobre la misma, así como las consideraciones de J.L. Mora, dirigidas a clarificar la especificidad de la aportación zambraniana en el contexto histórico en el que la elabora y el sentido de su recepción.

El volumen incorpora una serie de reseñas críticas de los más recientes estudios, sobre todo en el ámbito internacional, que ponen de relieve el interés que la obra de Zambrano despierta.

Dialéctica. Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura Política, nº 48, enero-junio, 2015, 135 pp.

Editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) esta revista que se halla a punto de alcanzar los cuarenta números ha tenido la excelente idea de ofrecer el correspondiente al primer semestre de 2015 a honrar la memoria de Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo del hombre contemporáneo y persona de bien. Al cumplirse los cien años de su nacimiento en la sureña Algeciras (España), desde México donde vivió más de setenta años, tierra de acogida que le recuerda con mayor afecto y profundidad que la tierra de nacimiento, esta revista recoge media docena de ensayos escritos por el filósofo Gabriel Vargas. Se abordan en ellos diversos aspectos de su vida y obra al tiempo que se le pone en relación con otro pensador de fondo como lo ha sido Luis Villoro. El horizonte de estos trabajos lo forma, lógicamente, la contribución al pensar latinoamericano que podemos resumir con palabras del propio Gabriel Vargas: "En el fondo, se trata de una lucha permanente (crítica y autocrítica) por ideales de justicia para la humanidad que identificará con una nueva ética".

El número incluye una muy interesante entrevista en la cual Sánchez Vázquez clarifica su evolución doctrinal principalmente en su relación con el marxismo para cuyo proyecto de emancipación reclama "una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, en la que esta sea respetada y deje de ser, por ello, objeto ilimitado de dominación y explotación".

Se completa el volumen con la recuperación de dos presentaciones de libros: la que tuvo lugar en 1982 a propósito de *Filosofía y economía en el joven Marx*; y la que se realizó con motivo de la publicación de *Ética y política* (2007) con el sello de FCE. Y dos semblanzas escritas con motivo de su fallecimiento, la última de las cuales pone a Sánchez Vázquez, con buen sentido, en paralelo con la figura del italiano Gramsci.

Ínsula, nº 829-830 enero-febrero, 2016, Hispanismo alemán: nuevos métodos, nuevas aproximaciones.

La revista Ínsula dedica su número doble de enero-febrero 2016 (nº 829-830) al Hispanismo Alemán. Coordinado por el profesor Christoph Strosetzki de la Universidad de Münster, este monográfico muestra las nuevas perspectivas que el Hispanismo Alemán está desarrollando en la actualidad. Sus páginas dan cuenta de los diversos planteamientos y las aproximaciones más novedosas del hispanismo en aquel país, así como en sus primeros artículos asistimos a los orígenes e historia de esta disciplina en Alemania, dirigida a un público más amplio. El número se divide en tres bloques que responden a los siguientes títulos: *Nuevas perspectivas metodológicas* (con artículos firmados por el propio Strosetzki, o los veteranos Dietrich Briesemeister, Manfred Tietz, Ottmar Ette entre otros, dedicados a los estudios sobre Calderón, Lope de Vega, Cervantes o a la figura de Alexander von Humboldt); *Tres instituciones del Hispanismo alemán* (Bibliografía del Hispanismo, La Asociación de Hispanistas de Alemania y el Instituto Ibero-Americano de Berlín); y se cierra con el bloque *Un proyecto interfilológico con futuro: la serie "temas básicos de la ciencia literaria"*. Generosamente ilustrada, su contenido proporciona información rigurosa y de vivo interés en torno al Hispanismo alemán, así como su lectura se adecúa al tono ensayístico que caracteriza a la revista *Insula*.

***Paideía. Revista de filosofía y didáctica filosófica*,** Madrid, vol. 104, septiembre-diciembre 2015, monográfico "La actualidad de Giner de los Ríos (1915-2015)".

Este número monográfico de la revista *Paideía* dedica sus páginas al maestro de maestros, Don Francisco Giner de los Ríos, alma y fundador principal de la Institución Libre de Enseñanza, de cuya muerte se cumplen cien años en 2015. Se reúnen aquí varios estudios que aportan una visión de su polifacético semblante, mostrando cuáles son los rasgos decisivos de su pensamiento, aquellos que dan cuenta de la magnitud y el sentido de su labor, así como del desarrollo de los diversos proyectos en los que se concretó su doctrina. A tal efecto, se pasa revista a sus más significativas realizaciones pedagógicas y culturales, fundamentalmente en la que sería su gran obra pedagógica, la Institución Libre de Enseñanza, pero también se estudia su proyección en la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, el Museo Pedagógico, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, la Residencia de Estudiantes y de Señoritas, el Instituto Escuela, entre otras destacadas instituciones que continuaron e impulsaron el moderno y progresista modelo pedagógico gineriano.

Corpus Christi College de Oxford.
Allí enseñó griego Luis Vives durante
su estancia en Inglaterra (1523-1528)

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Iliaris Alejandra Avilés Ortiz

ESPAÑOLES REPUBLICANOS EXILIADOS EN LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Antecedentes, continuidades y consecuencias de un proyecto político nacional puertorriqueño

Director: José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
(2015)

Esta investigación, de tipo historiográfico, intenta reconstruir el paso del exilio republicano español por la isla de Puerto Rico. La necesidad por completar el rompecabezas del exilio español del 1939 en América Latina, nos lleva a mostrar el peculiar caso del exilio en Puerto Rico; un exilio complejo, sumamente marcado por el estado político de la isla. La monumental figura de Juan Ramón Jiménez, parece opacar, por completo, la historia de este exilio tan lleno de mitos y tan rico en ironías y paradojas. Por esta razón, el objetivo de nuestro trabajo ha sido revisar, desmitificar, aclarar y reconstruir el paso de los exiliados republicanos por la isla caribeña.

Para siempre, el año 1898 será una fecha que vincule a España con Puerto Rico. Luego de esta fecha, la antigua colonia española pasará a ser territorio estadounidense. Durante los primeros años de presencia norteamericana en la isla, se intentó "americanizar", modelar costumbres, cambiar un sistema sociopolítico y económico. Para lograr estos fines, se fundaron distintas instituciones. La Universidad de Puerto Rico (1903) nace no sólo para subsanar un vacío en la enseñanza superior en Puerto Rico, sino, también, para "americanizar" un pueblo que quedará escindido en dos. La universidad formará parte de la propaganda panamericanista promovida por Estados Unidos a comienzos del siglo XX. Paradójicamente, durante estas fechas, la Universidad de Puerto Rico establece vínculos con el Centro de Estudios Históricos en Madrid. El intercambio de profesores y el envío de jóvenes a culminar su preparación académica en la España de la II República consolidarán las bases del programa académico del recién fundado Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico desde donde se intentará definir "lo puertorriqueño". Al estallar el conflicto civil en España, las relaciones entre intelectuales españoles y puertorriqueños ya rendían frutos.

El cambio de década trajo a los exiliados, pero, también, una nueva administración universitaria bajo el mando de Jaime Benítez Rexach. Este será el responsable de atraer e insertar a los exiliados españoles dentro de su proyecto de renovación cultural y social. La Universidad de Puerto Rico ya no era la de los primeros años, había adquirido vida propia. Los puertorriqueños se habían adueñado de *su universidad* y el Partido Popular Democrático (PPD) decidió impulsar esta institución como eje de su proyecto político nacional. Los exiliados y los puertorriqueños trabajarán, mano a mano, para la transformación y modernización de la isla de Puerto Rico.

Para entender la importancia e impacto del exilio republicano en Puerto Rico,

[1] Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

dedicamos los primeros cuatro capítulos de este trabajo al ambiente político, intelectual y social que encontraron los exiliados al llegar a la isla. Estudiamos las repercusiones inmediatas de la Guerra Civil Española en Puerto Rico y el mundo de la colonia española residente en la isla. Concretamente, nos dedicamos a estudiar el grupo en torno a la Falange Española de Puerto Rico, grupo clave para entender las vivencias y dinámicas sociales que enfrentaron los exiliados en la isla. En el quinto capítulo, se estudia a fondo la figura de Jaime Benítez Rexach, figura clave en el siglo XX puertorriqueño y eje de la vida intelectual y académica en la que muchos exiliados se insertarán. Sin entender la vida y obra de Benítez, el devenir del exilio español en el territorio estadounidense no podría ser entendido correctamente. Teniendo claro el rol de Benítez en la acogida de los intelectuales en la diáspora, dedicamos los próximos capítulos a reconstruir la historia del exilio en Puerto Rico.

Estudiamos las circunstancias en las que los exiliados llegan al territorio estadounidense, sus obras, sus relaciones con líderes puertorriqueños, las dificultades que enfrentaron y las actividades en las que participaron desde 1939 hasta 1963. En el próximo capítulo, se reconstruye el paso de la pensadora María Zambrano por la isla, disipando algunas especulaciones en torno a su estancia como docente en la Universidad de Puerto Rico. Este trabajo concluye con el estudio de "Isla de Puerto Rico" de María Zambrano, "Puerto Rico: Un destino ejemplar" de Francisco Ayala y "Puerto Rico después de 1898: Lo que ha ganado. Lo que ha perdido" de Julián Marías donde podemos constatar cuán conciliadores fueron estos autores con la relación política entre Estados Unidos y Puerto Rico, cuán conciliadores fueron con el surgimiento del Estado Libre Asociado. Tensiones, encuentros y paradojas forman parte de este trabajo investigativo que resulta relevante para un verdadero entendimiento del exilio republicano en América.

Ernesto Baltar

PENSAMIENTO BARROCO ESPAÑOL: FILOSOFÍA Y LITERATURA EN BALTASAR GRACIÁN

Directora: Ana María Leyra
Universidad Complutense de Madrid
(2015)

El núcleo central de esta tesis doctoral se dedica al análisis de la obra de Baltasar Gracián como culminación de los principales elementos desarrollados por el pensamiento español del Barroco, síntesis de sus conceptos fundamentales y expresión asimismo de sus principales perplejidades, ambigüedades e incluso contradicciones. De esta manera, la figura de Gracián opera como guía y punto de referencia primordial para estudiar aquellos conceptos que encontraron su formulación más acabada en la literatura española del Barroco, una literatura preñada de reflexión, de ideas, que tuvo como autores más representativos a Quevedo, Gracián y Calderón.

Además de la relación entre filosofía y literatura, que recorre todo el trabajo, se hace imprescindible un planteamiento interdisciplinar que abarca desde la teoría política hasta la estética, pasando por la ética, la retórica, la filosofía de la historia, la teoría del lenguaje, la preceptiva literaria, la teología, la ontología... Hay que tener en cuenta que estos auto-

res no sólo incorporaron una gran carga de pensamiento en sus textos literarios, sino que además tuvieron conocimiento de las ideas y debates teológicos y filosóficos de la Escolástica española precedente, fueron educados en el marco de la *Ratio Studiorum* (el plan de estudios de la Compañía de Jesús) y, aunque después tomaran otros rumbos −opuestos a la Escolástica−, partían de ese conocimiento. Es preciso, por tanto, atender a esta dimensión filosófica para comprender cabalmente la verdadera dimensión y el alcance último de sus obras. Se trata, en cualquier caso, de un pensamiento figurativo, expresado literariamente mediante imágenes, símbolos, metáforas y alegorías, que entronca con un humanismo cristiano de corte neoestoico.

Sin pretender sistematizar totalmente el pensamiento de Gracián, pues sería distorsionarlo y acabar con su extrema variedad, complejidad y riqueza de matices, la estructura de la tesis se organiza de la siguiente manera: comienza con la ética (*El Héroe*, *El Discreto* y el *Oráculo manual*), prosigue con la teoría política del Barroco (*El Político*), después pasa a la poética y retórica del conceptismo (*Agudeza y arte de ingenio*) y, tras analizar esa síntesis alegórica de todo su pensamiento que es *El Criticón*, desemboca en la teología y ontología tridentina (*El Comulgatorio*).

Metodológicamente, se parte del análisis detallado y directo de las obras completas de Baltasar Gracián, como "máxima conciencia filosófica del Barroco", tratando de comprender de primera mano sus textos y afrontando las profundas dificultades que entraña su estilo literario, pues, además de no tratarse ya de nuestro mismo lenguaje, sus peculiaridades expresivas lo alejan aún más de una lectura sencilla y espontánea. Después se atiende a la bibliografía secundaria, seleccionando aquellos estudios que se han juzgado más oportunos sobre cada uno de los temas que se van tratando. Finalmente, se establecen algunos rasgos o claves de época (de carácter filosófico o cultural) que nos ayuden a entenderlo mejor.

En la "Introducción" se plantea de manera sucinta el marco teórico fundamental y el estado de la cuestión en los principales estudios sobre el Barroco, tomándolo en exclusiva como concepto de época. Se desarrolla más largamente un análisis crítico de la obra de referencia de José Antonio Maravall sobre *La cultura del Barroco* y se defiende, a la postre, la necesidad de superar algunos de sus planteamientos.

El primer capítulo se centra en el análisis pormenorizado de *El Héroe*, *El Discreto* y *El Oráculo manual* y *arte de prudencia*, como los tres momentos sucesivos y complementarios que componen el "arte de la prudencia" graciano; para comprender el contexto filosófico-teológico del que parte esta escisión entre el ámbito de lo humano y la esfera de lo divino, se expone brevemente la polémica *de auxiliis* que enfrentó a finales del siglo XVI y principios del XVII a los teólogos jesuitas y dominicos en torno a la cuestión del libre albedrío y la gracia divina.

En el segundo capítulo, partiendo del análisis de *El Político*, se abordan distintos asuntos de teoría política, como el concepto de razón de Estado, el arte de reinar, la educación de los príncipes, las virtudes del gobernante, el papel de la providencia y la fortuna, etc. Una cuestión fundamental que se plantea aquí es la dialéctica entre maquiavelismo y antimaquiavelismo, que atraviesa todo el pensamiento barroco español.

El tercer capítulo, donde se analizan los principales discursos de la Agudeza

y arte de ingenio, trata de desarrollar una retórica y una poética del conceptismo, sin olvidar sus múltiples relaciones y concomitancias con la ética graciana y la estética del Barroco; se abordan aquí conceptos esenciales como agudeza, ingenio, juicio, genio y gusto, entre otros.

El cuarto capítulo despliega un análisis filosófico de *El Criticón* como síntesis y culminación en forma de novela alegórica de toda la obra de Gracián y de sus temas principales; se abordan aquí, por tanto, cuestiones como la dialéctica entre realidad y apariencia, el mundo natural y el mundo humano, el símbolo y la alegoría, el desengaño, la anatomía moral del hombre, el autoconocimiento, la inmortalidad de la fama, etc.

El quinto capítulo se dedica a *El Comulgatorio*, cuyas meditaciones sobre el dogma tridentino de la Eucaristía se analizan con detenimiento; para la mejor comprensión de sus fundamentos teológicos, ontológicos y estéticos en el contexto de la época, se alude a temas como el lenguaje ascético y místico, los autos sacramentales o la *compositio loci,* entre otros.

Finalmente, se incluye un último apartado de "Conclusiones" en el que se trata de exponer una serie de apreciaciones finales o de conclusiones, necesariamente parciales y provisionales, y se apuesta por la continuidad de la investigación en un tema tan problemático, amplio y apasionante como es éste del pensamiento barroco español. Los "Anexos" y la "Bibliografía" cierran el trabajo.

Es importante subrayar que, aunque la tesis se centre en el análisis de las obras de Gracián, no pierde de vista en ningún momento la dimensión de época, el contexto cultural del Barroco, pues es en ese juego relacional donde el pensamiento del belmontino adquiere su significado último y más completo. De ahí que desde el mismo título la tesis haga referencia explícita al "Pensamiento Barroco Español", cuyo análisis en profundidad y delimitación fundamental (en sus múltiples dialécticas jesuitismo/jansenismo, estoicismo/epicureísmo, ascética/mística, etc.) queda abierto como futura línea de investigación. Así lo asume en sus conclusiones el autor de esta tesis, que considera que el análisis de los conceptos filosóficos del Barroco, de sus dogmas teológicos, de sus recursos literarios y del imaginario expresado en sus obras artísticas nos puede orientar a la hora de perfilar una genealogía distinta del sujeto moderno.

José Antonio Castillo Miranda

VALORACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA BALMESIANA Y CONFRONTACIÓN METAFÍSICO-EPISTEMOLÓGICA DE JAIME BALMES CON IMMANUEL KANT RESPECTO A LAS NOCIONES DE DIOS, ESPACIO Y TIEMPO

Directora: María del Carmen Lara Nieto
Universidad de Granada
(2015)

La presente investigación pretende poner de relieve, en primer lugar, la valoración que históricamente se ha hecho de la filosofía de Jaime Balmes de la mano de autores que analizan el pensamiento balmesiano, bien poniendo en evidencia aquellos puntos que presentan cierta debilidad, bien acentuando una ingeniosa filosofía desde una postura apologética, confluyendo en un posicionamiento equilibrado respecto al valor del pensamiento del genio español del diecinueve;

en segundo lugar, exponer y analizar la confrontación metafísico-epistemológica que mantiene la filosofía balmesiana en contraposición al pensamiento de Immanuel Kant respecto a las nociones de Dios, espacio y tiempo, y como resultado de este cotejo evidenciar la concepción objetivista por parte de Balmes y la concepción subjetivista por parte de Kant, no sólo en cuanto al modo de conocer la realidad, sino también en cuanto al modo de considerar las estructuras mismas de la realidad; y, en tercer lugar, proponer, no un estudio acabado sobre Dios en la obra de estos filósofos, sino, más bien, destacar el puesto que Dios ocupa en el pensamiento crítico balmesiano y kantiano, para plantear, a partir de ello, sus consecuencias en las dos nociones metafísico-epistemológicas expuestas y analizadas en la filosofía de dichos pensadores, a saber: el espacio y el tiempo. En esta parte tercera reside el núcleo de nuestra investigación, destacando, por una parte, la cuestión de Dios en el marco tanto metafísico y epistemológico, como moral y religioso del sistema crítico de Immanuel Kant; y, por otra parte, y de igual modo, el carácter ontológico de Dios en el también sistema crítico de Jaime Balmes. Y es que el estatuto y la función que Dios posee tanto en el pensamiento metafísico-epistemológico, moral y religioso de Kant, como en la onto-epistemología y teología natural de Balmes, y la influencia que tal noción metafísica y teológica ejerce en la concepción que ambos filósofos tienen del espacio y el tiempo, es la tesis fundamental de un estudio que se propone relacionar Dios, espacio y tiempo en dos pensamientos cuyos fundamentos son tan dispares, y al cual acompaña gran dificultad.

Por tanto, nuestra investigación expone y analiza las nociones metafísico-epistemológicas de espacio y tiempo, las cuales esperan poder responder al interrogante que plantea el porqué de una concepción objetiva y subjetiva de la realidad y del conocimiento por parte de Balmes y Kant, respectivamente. La respuesta a tal interrogante la ofrece la noción de Dios que ambos autores mantienen, de la cual depende su concepción espacio-temporal, en la cual encuentran tales nociones su fundamento categórico y por la cual se genera un vínculo entre las tres nociones de Dios, espacio y tiempo. Esta última noción, o sea, la de Dios, la cual actúa como determinante esencial para una concepción kantiano-balmesiana del espacio y el tiempo, está presente, de alguna manera, en toda la obra filosófica de Balmes y Kant. Y es que, para Kant, Dios es tarea fundamental de la razón pura, aunque justifica, para la razón práctica, la validez y también existencia de la ley moral, con la consecuencia de su reducción a los límites de la mera razón; y, para Balmes, Dios es el Ser necesario, cuya existencia no se plantea ya como mera hipótesis, sino como una realidad totalmente demostrable por la razón. Al igual que Tomás de Aquino, Balmes propondrá cinco argumentos para la demostración de la existencia del Ser necesario. A través de tres argumentos conforme al Idealismo de Kant y tres argumentos conforme al Realismo de Balmes, se establecerá la tesis sobre la noción de Dios como determinante para una concepción del espacio y el tiempo. La aclaración fenómeno/noúmeno, la huella de un conocimiento intuitivo en la filosofía crítica kantiana y los antecedentes de la *Dissertatio* de 1770 de Kant, por un lado; y la relación de Dios con el espacio y con el tiempo, y la idea de *creatio ex nihilo* en la filosofía balmesiana, por otro lado,

ponen de manifiesto la veracidad de la tesis central de nuestra investigación.

En definitiva, al hombre le es imposible conocer todo lo referente al orden nouménico desde su perspectiva finita, o sea, *sub specie temporalitatis*; sin embargo, es también un dato obvio el hecho de cómo Kant plantea la perspectiva del hombre, e incluso del ser en su totalidad, desde la perspectiva de Dios, o sea, *sub specie aeternitatis*. De alguna manera, entonces, el sujeto cognoscente traza todo el contenido del ser *sub specie aeternitatis*, pues, recogiendo la pregunta que se hace Balmes, ¿cómo si no, entonces, sabe de la existencia de un orden nouménico distinto del fenoménico, en el cual se mueve él, si con su intuición únicamente sensible no puede llegar al conocimiento de dicha esfera de lo real, en la cual se hallaría Dios? También vemos cómo la totalidad del ser es concebida por Balmes desde la perspectiva de la eternidad, o sea, *sub specie aeternitatis*. Y es que el sujeto conoce los entes contingentes desde su perspectiva finita, o sea, *sub specie temporalitatis*; sin embargo, en el momento en que incluye en su visión de la realidad a Dios, se le brinda la posibilidad de plantear toda una cosmovisión del ser desde la perspectiva de Dios, o sea, *sub specie aeternitatis*. De alguna manera, entonces, el sujeto del sistema balmesiano traza todo el contenido de la realidad *sub specie aeternitatis*, pues concibe el espacio y el tiempo desde Dios, que estructura todo el ser a partir de su visión eterna.

El conjunto de las obras de este pensador español está todavía por recuperarse. A excepción de unos pocos autores que han aterrizado sobre su filosofía, actualmente el pensamiento de Balmes sigue estando desconocido, no sólo para el mundo de la Filosofía en general, sino, especialmente, para los filósofos y pensadores españoles. Ello ha podido deberse tanto al desorden aparente que las obras balmesianas presentan, como la adhesión de Balmes al Escolasticismo, como la manipulación de su amplio pensamiento por parte de los sistemas educativos y planes de estudio de la enseñanza de la educación pública española de los siglos XIX y XX. La Politología, Sociología, Teología, Apología, Poética, Literatura, Historia y, esencialmente, Filosofía del pensador español necesitan ser objeto de investigación; concretamente, dentro de su Filosofía, su Moral, Filosofía de la educación, Filosofía de la historia, Teodicea y otras materias, las cuales quedan a la espera de ser estudiadas en gran profundidad. Habría, pues, que plantearse la influencia que pueden seguir ejerciendo las ideas de Balmes en nuestra cultura y sociedad actual, aunque esto pueda representar para algunos un tema extraño y obsoleto. La figura de Balmes, pues, merece ser rescatada de un injusto olvido.

Carmen Cubel masiá

LA IDEA DE LIBERTAD EN LA ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Directora: Adela Cortina Orts
Universidad de Valencia
(2015)

El objetivo principal de la tesis es desentrañar el concepto de libertad en el período final antropológico de Pedro Laín. La libertad es un concepto al que el autor no dedica una obra concreta, pero siempre aparece en distintos momentos, de manera explícita y a veces implícita en sus planteamientos. Se tra-

ta de una lectura innovadora del último periodo antropológico de Laín desde el hilo de la libertad, intentando actualizar sus planteamientos desde investigaciones actuales en las que todavía se está generando el debate como la relación Mente-Cuerpo, la Bioética, la Neurociencia o la vocación profesional entre otros. El método que he seguido ha sido el estudio tanto de textos de Laín centrados en este último periodo como el de otros autores relevantes y el contexto en el que surgen dichos textos, así como la evolución de los problemas principales tratados desde el pensamiento actual. Respecto a los resultados obtenidos, podemos destacar su interés para el ámbito de la antropología filosófica, así como la antropología médica y la Bioética del siglo XXI.

En la presente Tesis nos centramos en la antropología de Laín Entralgo en el periodo final de su vida, desde 1980 hasta 2001, es su periodo de vejez (teniendo en cuenta que Laín nace en 1908) centrado en el concepto de cuerpo. Es un proyecto que tuvo que dejar de lado en los años cincuenta por sus múltiples obligaciones y que retoma en la vejez. Su objetivo era hacer primero una historia completa de la noción del cuerpo y luego elaborar su propia teoría (como es usual en la metodología de Laín), pero se quedó sólo en un primer volumen por razón de tiempo vital, con *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua* de 1987 (si bien es cierto que en algunos cursos desarrolló más esa parte histórica) y decidió pasar a la parte sistemática, con cinco libros: *El cuerpo humano: Teoría actual* (1989), *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991) y *Alma, cuerpo, persona* (1995). Sintetizó las ideas principales de esta etapa en los libros *Idea del hombre* (1996) y *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida* (1999).

De estos textos, en mi propuesta, se extrae una antropología que he llamado "integradora" por dos razones fundamentales. La primera es el sentido interdisciplinar del término, pues Laín une de una manera magistral el conjunto de conocimientos que llama *penúltimo* sobre el ser humano: antropología, filosofía, historia, física, química, medicina, neurociencia, etología, embriología etc. y además abre su antropología a lo último, a lo trascendente, a la religión. La segunda razón para hablar de antropología integradora reside en la búsqueda de un tercer sentido (*estructurismo*, *materismo*), una propuesta diferente a los dualismos propios del mentalismo y del materialismo tanto en sus versiones clásicas como modernas, desde el mecanicismo hasta el reduccionismo neurofisiológico más actual. Laín rechaza ambos desde un tercero que pretende integrar la complejidad de lo humano en una única noción de cuerpo. Ese es el desafío antropológico de Laín: hacer una antropología a la altura de nuestro tiempo.

La primera parte de la tesis está formada por tres capítulos introductorios. La segunda parte nos centramos en el objetivo principal de entresacar la idea de libertad en la antropología integradora de Laín que subyace en los volúmenes citados, planteando algunos temas actuales. La primera parte tiene un carácter introductorio donde se trabaja el antecedente filosófico más importante de Laín, que es Zubiri, así como su antropología anterior, la Antropología del creer, esperar y amar y, por otra parte, su antropología médica, su concepción de la relación médico-enfermo; se propone un nuevo modelo de evaluación de la capacidad en pacientes; así como la Antropología que se desprende de su producción teatral. La manera filosófica en la que lleva a cabo dicho de-

safío es apoyarse en la metafísica de Zubiri, modificando algunos aspectos. La aparición del ser humano no responde a un mecanismo evolutivo distinto por *elevación* de la materia, sino al mismo dinamismo de estructuración. El ser humano es una posibilidad más de la materia y del cosmos que evoluciona teniendo en sí esa posibilidad. Frente al emergentismo por elevación de Zubiri, Laín propone un *emergentismo por estructuración*, lo hace influido por la obra del teólogo Karl Rahner. Otras nociones acerca del ser humano de Zubiri influyen mucho en Laín: la noción de *materia*, de *sustantividad* y *estructura* del cuerpo humano (activa y dinámica, no pasiva al modo aristotélico). La sustantividad humana estaría formada por notas psíquicas (psique) y por notas corporales (cuerpo), pero no se trata de dos substancias o sustantividades, sino de dos subsistemas de un única sustantividad humana. Otra noción clave es la hominización (la materia elevada da de sí al humano filogenéticamente desde el animal y ontogenéticamente desde el embrión) y la intimidad entre otras muchas.

Las tesis principales de Laín sobre la libertad aparecen en diversos lugares. Se pregunta: "¿qué hace el cerebro, no es más que el ejecutor de proyectos forjados fuera de él por un alma espiritual o es el mismo el órgano de la vida humana que por sí mismo los idea y ejecuta?" Para Laín, el cerebro es, a la vez, ejecutor, actor y autor. El hombre es libre por tres razones, dice Laín: porque no es absolutamente espontáneo (por la necesidad biológica del ser humano de hacer su justeza al mundo, el animal es mucho más espontáneo en este sentido), porque es realmente libre aunque su libertad se halle condicionada (por su estructura cerebral concreta, su temperamento, su sociedad, su biografía, estas son las condiciones de la libertad) y, finalmente, el hombre es *proyecto*, tiende hacia el futuro. Laín tiene un visión holista del humano y del cerebro, la libertad no encuentra un *locus* cerebral único, depende del conjunto cuerpo-cerebro (si biografía, constitución, lo corporal influye en lo cerebral y viceversa). También destaca la libertad del ser humano de creer en algo más allá: Laín sigue la trayectoria de Zubiri y va más allá armonizando sus creencias penúltimas y últimas, justificando racionalmente la libertad de optar por la creencia religiosa como algo razonable y más lleno de posibilidades "felicitantes" para el ser humano *menesteroso*.

Alfredo Esteve Martín

ACCIÓN Y SENSIBILIDAD: DIMENSIÓN ÉTICA DE LA ESTÉTICA DE XAVIER ZUBIRI

Director: Agustín Domingo Moratalla
Universidad de Valencia
(2015)

Es característico en la filosofía de Xavier Zubiri un hondo interés por la realidad; realidad a la que también pertenece el ser humano. Superando al realismo clásico y al idealismo moderno, Zubiri elabora una filosofía personal en la que se puede reconocer una serie de categorías fundamentales: congenereidad, respectividad, aprehensión primordial, actualización, sustantividad (humana), estratificación de la realidad, verdad real, habitud, trascendentales… No sólo presenta una inquietud por 'la' realidad, sino también por la capacidad que posee el ser humano para aprehenderla; una capacidad que no es únicamente inteligente, sino también sentiente.

La presente investigación ha centrado la atención en este aspecto físico de la aprehensión, en lo 'sentiente', que afecta no sólo a la facultad intelectiva sino también a la volitiva (tendente) y a la sentimental (afectante). Mediante lo sentiente Zubiri articula una vinculación física con la realidad, más allá de elaboraciones meramente conceptivas. No se trata de minusvalorar el ejercicio intelectivo a favor de esta dimensión física, sino de recuperar a ésta no sólo para dicho ejercicio intelectivo sino también —mediante nuestra afectividad— para contribuir a una configuración global e integradora de la figura sustantiva humana.

Desde este punto de partida, hemos profundizado en su reflexión estética. Dicha reflexión es escasa en Zubiri pero a pesar de ello, en el poco espacio que le dedica, se puede apreciar cómo sus líneas generales de pensamiento se encuentran implícitas. En su planteamiento estético aúna categorías metafísicas y antropológicas, lo que permite ir más allá de lo que tradicionalmente se entiende por emociones y sentimientos. Si atendemos a los estratos metafísicos de la realidad (en cuyo seno se encuentra también la realidad humana), podemos fundamentar una afectividad profunda que desde lo más hondo de la sustantividad humana contribuya a un mejor desempeño ético de lo que es el vivir humano.

El ser humano forma parte de la realidad, y consecuentemente puede ser estudiado desde estos dos enfoques: en tanto que ser humano y en tanto que realidad; esto es, atendiendo a las categorías vitales o existenciales propias del desempeño de su vida, y atendiendo a las categorías metafísicas como cualquier otra realidad. Se generan así dos mapas conceptuales que de alguna manera se intersectan en la realidad humana: el vivencial o existencial y el metafísico. Fruto de esta intersección surgen —en nuestro caso— una serie de categorías específicas del sentimiento afectante (también de las otras dos facultades) desde las cuales se puede analizar la afectividad humana no sólo según su carácter talitativo (más cotidiano) sino, en el seno de la estructuración metafísica de la realidad, apelando a los estratos profundos del propio ser humano en tanto que realidad.

Las herramientas que nos proporciona el pensamiento zubiriano permiten fundamentar metafísicamente lo que tradicionalmente se ha entendido como 'sentimiento estético' y 'experiencia estética' y que, más allá de la esfera de lo artístico y gracias a la doble dimensión que presenta lo estético (belleza y sentimiento), puede ser extendida a 'la' realidad. La realidad en tanto que *pulchrum* no es sino su actualización en el sentimiento afectante. Y esta actualización puede ser talitativa o desde nuestros estratos afectivos profundos, donde entendemos que se puede producir una conexión con nuestra dimensión ética.

Porque es desde nuestros estratos profundos que entendemos que el ser humano se sitúa adecuadamente para realizar una configuración éticamente buena de su propia figura de realidad, realmente (con todo el peso que tiene en Zubiri el término 'real') fruente. Y es desde ahí que entendemos que su propia vida, realmente configurada, contribuirá a una sociedad más ética (lejos de cualquier normatividad o determinismo). El ser humano también es realidad; y en tanto que configura realmente su vida, añade realidad a la realidad; todo ello repercutirá favorablemente no sólo en el resto de la realidad, sino de la sociedad también en tanto que real. El ser humano está inevitablemente vertido al resto de personas,

y en consecuencia a la sociedad; versión que se verá favorablemente comprometida si se realiza desde un 'sentido de la realidad' proporcionado por una figura sustantiva configurada real y fruitivamente.

Guillermo García Maciá

DE LA DESFICCIONALIZACIÓN ONTOLÓGICA AL ANONIMATO. EL POSTESTRUCTURALISMO HISPANO A TRAVÉS DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

Director**:** Luis Sáez Rueda
Universidad de Granada
(2015)

El objetivo de este estudio es tomar como punto de partida la obra de Agustín García Calvo para realizar un análisis del pensamiento postestructuralista de variante hispana no exclusivamente centrado en el autor. Si bien es cierto que la motivación más general es la de invitar a que se le lea desde la filosofía, se trata, más allá, de poner en vinculación la filosofía de García Calvo con el pensamiento europeo en general y con el posestructuralista en particular, de manera que los resultados puedan ser aprovechados en una investigación más comprehensiva que alcance a una cierta "tradición hispana". Al mismo tiempo se trata de dar al lector una exposición suficientemente completa de la obra de García Calvo tomándola como espacio en el que reflexionar sobre la variante hispana del posestructuralismo. En el contexto de pensar la nervadura de la filosofía del filólogo zamorano con el instrumental propio de la línea posestructuralista e inspeccionar sus peculiaridades, se toman varias líneas de indagación: el nihilismo, el pensamiento de la diferencia, el Barroco y el pensamiento trágico.

Dedicamos la primera parte del trabajo a la fundamentación filosófica de nuestro planteamiento, centrada mayormente en la relación de la filosofía con la salud y su función como terapia social. Se realiza un esbozo del pensamiento de García Calvo a modo de *paisaje mental*, en el sentido merleau-pontyniano de la expresión. Se presentan los nexos con los autores postestructuralistas franceses (Foucault y Deleuze, en particular) así como con Nietzsche, Unamuno y otros pensadores implicados. Por último, se trazan los puentes entre este postestructuralismo y el llamado "neobarroco" y se intenta escrutar, del modo más fundado posible, este último *campo problemático* del neobarroco. En la segunda y tercera partes se busca dar forma a la dimensión de dicho paisaje que está especialmente relacionada con la crítica política y con la crítica a la religión respectivamente.

Descubrimos, a la luz de este recorrido, que habría que profundizar en la presencia en nuestro país de una cierta tradición de lo que el catedrático zamorano llamaría anonimato, en el sentido de una filosofía que vive en la resistencia a ser asimilada por el Poder y por las categorías clásicas del Conocimiento. Desde este punto de vista, sería importante ahondar en la acción de liberación del pensamiento español que llevaron a cabo, junto a García Calvo, filósofos como Eugenio d´Ors, Aranguren o Pedro Cerezo. Tal acción continúa presente no sólo en pensadores actuales sino que sus manifestaciones son de la más variada índole, es decir, que no se agotan en el espacio de la filosofía. De ahí también la invitación a pensar, más allá de la presente investigación, el valor filosófico de

su producción poética y teatral, de sus trabajos de traducción o de sus tertulias políticas y su acción social.

Teodoro Izarra Mendizábal

EL ESFUERZO REDENTOR: TRABAJO Y CREACIÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO

Director: Carlos Beorlegui Rodríguez
Universidad de Deusto
(2015)

El trabajo "El esfuerzo redentor: Trabajo y creación en Miguel de Unamuno" pone en valor filosófico, esto es, ontológico, antropológico y ético la noción de esfuerzo en Unamuno. En el caso de Unamuno este valor es esencialmente religioso.

Desde el punto de vista antropológico, si a ningún mortal le es dado permanecer al margen del esfuerzo, en el ser humano la actividad es consciente y muta en trabajo. El estudio que presentamos da cuenta de que en Unamuno el trabajo esforzado es el medio por el cual el hombre, salvando sus carencias anatómico fisiológicas y con el empleo de útiles, hace del mundo su morada. El trabajo resalta lo que de antecedentes de A. Gehlen tiene la posición de Unamuno.

Desde un punto de vista ontológico, se pone de manifiesto que en el hombre el esfuerzo es el movimiento profundo que su naturaleza realiza para salir de su desamparo ontológico. En el esfuerzo se patentiza el afán de plenitud que hay en el hombre, se descubre la condición de limitado y finito del hombre que aspira al infinito. En el esfuerzo se descubre una insatisfacción ontológica, descubrimiento de la contingencia y limitación, y también una insatisfacción psicológica provocadora de frustración y angustia.

El trabajo subraya que en Unamuno, al contrario que en la mayoría de los existencialistas, el esfuerzo pone al descubierto que la vida en el hombre tiene sentido y apunta a su finalidad: salir del desamparo y acceder a la plenitud.

La tesis proclama que toda la obra de Unamuno tiene como objetivo evitar el anonadamiento, o, lo que es lo mismo, superar la muerte, y trata de analizar los medios de que se vale: el esfuerzo salvador a través del trabajo y la creación poética. Precisamente, la tarea primordial del trabajo humano es evitar el anonadamiento haciendo posible lo que aún no es, por su parte, la tarea fundamental de la palabra poética; según palabras de Unamuno, es la "creación del yo como conciencia".

El trabajo presentado pretende subrayar la significación ontológica del esfuerzo y sus manifestaciones humanas, el trabajo y la creación poética como fundadores de realidades. Así, el trabajo mundano resuelve el problema de la supervivencia, y la inspiración poética patentiza el yo como conciencia y necesidad de sobrevida. Ésta es la tarea ética para Unamuno, impulsar la vida hacia su plenitud. El trabajo quiere dejar patente que nada de lo anterior tiene sentido, si no es en clave religiosa. Se quiere poner de manifiesto que en Unamuno, al igual que en San Agustín, la tarea ética sólo tiene sentido porque el esfuerzo responde al afán de infinito ínsito en el hombre; el esfuerzo es respuesta a la vocación, la llamada de Dios, para dar finalidad humana al Universo. El hombre se hace agente co-creador y en esa tarea descubre a Dios. Se alumbra la esperanza, y ahora el decir sí a la vida, que el esfuerzo humano supone, es decir sí a lo divino del hombre.

La tesis presentada se divide en tres partes. En la primera parte se dibuja una antropología del trabajo, en la que, junto a la tradición judeocristiana del Génesis y la grecolatina de Hesíodo, la concepción unamuniana aparece como deudora de la medieval cristiana. Se repara en que la naturaleza edénica y el hombre tenían una relación perfecta, en la que el trabajo era superfluo, pero se produce la caída y la obligación penosa de trabajar. En este horizonte se alza la concepción unamuniana, que entiende el trabajo como constitutivo del hombre, conectado con el esfuerzo que lo hace posible. La tesis se detiene en las raíces euskérikas del concepto esfuerzo, como *ahal egin*, esto es, como hacer posible (que es) su traducción literal. Esta concepción de esfuerzo, como posibilidad realizada, está también presente en otro gran pensador vasco, Zubiri. Se nos revela el esfuerzo como puesta en práctica de la libertad, como creador de posibilidades. La posibilidad en sentido kantiano, ligada a la realidad existencial, es apertura al futuro, esto es, en términos unamunianos, incertidumbre, apuesta y compromiso: responsabilidad esperanzada.

El esfuerzo, en su manifestación primigenia, sería la dynamis original de la naturaleza creada. Dynamis que en su despliegue se transforma en *ahal-egin*, esfuerzo voluntario creador de novedades. El trabajo esforzado como superación de la limitación vital se nos presenta como nota definitoria del hombre y se sostiene en la fortaleza. La creación poética, por su parte, como apertura al futuro y posibilidad de ser, y ser más, se sustenta en la Fe, Esperanza y Caridad. Todas estas consideraciones se tratan en los tres primeros capítulos que completan la primera parte.

La relación hombre-naturaleza, mediada por el trabajo, se transforma en yo-mundo y se convierte en impulso ético de concientización del universo, impulso que, partiendo del dolor por la indigencia original, trata de superar ésta y evitar la aniquilación. El esfuerzo laborioso se convierte ahora en voluntad creadora que será el objeto de estudio de la segunda parte de nuestro trabajo, que corresponde al capítulo IV. La segunda parte se inicia con la transición de la moral del trabajo a la fe heroica de Don Quijote, en la que se identifican creer y crear, pues Don Quijote sabe quién es y quién quiere ser: "yo sé quién soy". En esta afirmación se nos plantea la cuestión del destino de nuestra conciencia como aspiración a lo eterno, que se sostiene en el amor y se formula en el imperativo ético unamuniano: "obra de tal modo que no merezcas morir".

El esfuerzo por ser el que quiero ser remite al problema de la personalidad, tratado en el capítulo V, y éste, el de la personalidad, al de la relación de ésta con el personaje vivido que remite a la de la relación creatura y creador. Desde esta perspectiva se estudian dos personajes clave en la narrativa unamuniana, que ejemplifican la voluntad de ser: "La tía Tula" y "San Manuel Bueno", en las que el esfuerzo amoroso por cumplir con su vocación les redime.

Esto nos abre paso a la última parte, en la que el impulso ético se resuelve en clave religiosa, siguiendo la consideración de Unamuno de la religión como "la concientización de la naturaleza", para acabar señalando que la esperanza escatológica tiene su justificación en el requerimiento que supone el hombre de Dios, siendo éste tanto actor como resultado del esforzado afán humano.

Javier López-Villalta Martínez

FUNDAMENTACIÓN DE UN PARADIGMA EMPRESARIAL DE LIDERAZGO ÉTICO, EN EL PERSONALISMO DIALÓGICO-AMBITAL DE ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Director: Ildefonso Murillo Murillo
Universidad Pontificia de Salamanca
(2015)

Ante los demoledores efectos de la actual crisis socioeconómica, emerge una persistente opinión pública demandante de regeneración ética del tejido empresarial, bajo criterios de contribución al bien común y de legitimación social. En esta dirección, muchas son las empresas que han venido tomando la iniciativa de autorregulación ética, implantando modelos de responsabilidad social corporativa con buenos resultados en cuanto al replanteamiento de sus proyectos de empresa y reputación corporativa se refiere.

Pero aún reconociendo el valor de tales iniciativas y buena parte de los avances logrados, entendemos que las organizaciones no alcanzarán los niveles de regeneración ética requeridos, mientras no incorpore un profundo cambio de mentalidad (*metanoia*), sustentado en sólidas convicciones socioeconómicas de sus cuadros directivos.

En este marco de referencia, la tarea que esta tesis se plantea es la siguiente: a) investigar las bases filosóficas que definen el pensamiento dialógico-ambital del profesor López Quintás. b) Fundamentar, sobre estas bases, un paradigma empresarial de liderazgo ético, que responda a las exigencias de legitimación social de sus públicos de interés (*stakeholders*), considerando las condiciones apropiadas para la demostración de su necesidad, viabilidad y eficiencia. c) Establecer las líneas maestras de diseño de un modelo educativo de directivos, así como de la estrategia de difusión e implantación sistemática en entornos profesionales abiertos al cambio.

Adicionalmente, se establecen tres criterios fundamentales para el desarrollo de la tesis: concentración investigadora en las obras del autor relacionadas con los objetivos; proyección aplicativa de lo investigado a las organizaciones empresariales abiertas a la implantación de cambios culturales estratégicos de amplio alcance; y énfasis en la dimensión ética del paradigma empresarial de liderazgo ético sin convertirse, por ello, en una tesis sobre Ética.

A la luz del planteamiento expuesto —y tras la profundización en la biografía y bibliografía del profesor López Quintás, así como en el análisis de los autores personalistas con clara influencia intelectual en su amplia obra filosófica, antropológica, estética y educativa—, se describe el estado de la cuestión a modo de marco situacional de la tesis. Un marco multidimensional —descrito sobre la base de una larga experiencia profesional como directivo y consultor de dirección y formador de directivos— justificativo de la urgente necesidad del cambio de paradigma empresarial ya apuntado y de su asimilación e interiorización por parte de la alta dirección y la totalidad de la línea jerárquica de la organización.

A partir de este escenario empírico, se aborda la tarea investigadora del núcleo más filosófico de la tesis, orientado a la fundamentación intelectual del cambio de paradigma aludido sobre cuatro perspectivas complementarias, desarrolladas por el autor en su extensa bibliografía: a) fundamentación hermenéutica sobre las realidades superobjetivas y el pensamiento analéctico. b) Fundamentación axiológica sobre la teoría relacional de acceso a los

valores. c) Fundamentación antropológica, sobre los niveles de realidad y las doce fases o descubrimientos del desarrollo humano. d) Fundamentación comunicacional sobre la tolerancia y la manipulación.

Tomando esta cuádruple fundamentación como marco de referencia intelectual de la tesis, se abre seguidamente un amplio capítulo de reflexiones críticas acerca de las prácticas empresariales y directivas alejadas o contrarias a los principios identificados y, por consiguiente, con inexploradas posibilidades evolutivas de aproximación al paradigma empresarial de liderazgo ético preconizado. Paradigma que seguidamente se desarrolla atendiendo a tres dimensiones clave: a) Coordenadas definitorias fundamentales del modelo empresarial. b) Características del rol de liderazgo ético propuesto. c) Líneas maestras de un modelo educativo de directivos, alineado con las coordenadas del modelo empresarial y las características del rol de liderazgo.

Para concluir, se establecen los aspectos operativos para la difusión del pensamiento dialógico-ambital del profesor López Quintás en entornos directivos, así como para la implantación efectiva del paradigma planteado, considerando los aspectos metodológicos y normativos. Ambos, contemplados desde una óptica de consultoría de procesos de cambio cultural.

José Miguel Martínez Castelló

AMOR Y JUSTICIA: HORIZONTES DE LA RAZÓN HISTÓRICA EN J. ORTEGA Y GASSET

Director: Agustín Domingo Moratalla
Universidad de Valencia
(2015)

María Zambrano sostiene una tesis inquietante y novedosa que está por dilucidar. En *Filosofía y poesía* afirma que todo el pensamiento español se entiende desde una premisa clara y constante: la condición caritativa. Apunta que esta realidad adquiere verdadero sentido y significado en Ortega. Si seguimos la estela de esta hermenéutica novedosa, ¿cabe una lectura de Ortega desde la condición que plantea Zambrano?

Es posible por varias razones. En primer lugar, todo concepto en el pensamiento orteguiano se remite a la vida. Ésta se compone de dos momentos fundamentales: la soledad y la compañía. Del segundo surge la condición radical de alteridad de la vida cuyo elemento crucial, afirmará Ortega, es el amor. Por lo tanto, el amor será un hilo conductor que va a vertebrar toda su obra porque surge del fundamento mismo de la vida. No estamos ante un concepto menor. Todo lo contrario.

Sólo si el amor surge desde un nivel tan básico como la vida podremos hallar la posibilidad de entender a Ortega desde la condición caritativa. Y la caridad es una manifestación del amor. Desde esta interpretación puede darse respuesta a los problemas que hoy tiene el hombre moderno. Y la Modernidad es precisamente el centro de tratamiento del capítulo primero. Si Ortega tiene algo que decir, debemos encontrar un modelo de razón que pueda cubrir las deficiencias de ella misma. Para entender y saber situarlo, el capítulo tercero coloca a Ortega en una tradición contemporánea potente que se configura contra la anemia vital que padecemos: la fenomenología hermenéutica, compartiendo mesa y mantel con Nietzsche, Dilthey, Gadamer o Ricoeur, sin olvidar a Husserl y Heidegger.

Es en este momento donde podemos hallar el vínculo entre el amor y

la justicia. Detallemos las razones. El amor y la justicia son necesidades de tal calibre que sin ellas no podría darse la vida, tanto personal como social. Son necesarias y anheladas por todo ser humano. La Modernidad debe recuperar el vínculo entre ambas a través de un modelo de razón *integral* como es la razón histórica. El amor ha desaparecido de los modos primarios del pensamiento. Se acusa de irracionalismo o misticismo a todo intento de salvación de la *philia*. Expresar algo tan necesario como *te amo* se analiza como foráneo de toda meditación y reflexión filosófica. El amor ya no posee razón ni tiene justificación porque nos quedamos sin herramienta alguna con la que poder construir un discurso filosófico.

Todo ello se agudiza en la Modernidad en la que se produce una escisión radical entre lo público y lo privado. Lo público es el reino de la argumentación, de lo racional, y lo privado se entiende como lo íntimo, aquello que tiene que ver con los sentimientos, esto es, con la irracionalidad. En relación con la justicia y el amor, la primera se identificaría con lo público y el amor, al estar fuera de la órbita filosófica, con lo privado. Pero, ¿es esto cierto? ¿la vida opera con estos términos, clasificaciones y escisiones? ¿no necesitará la justicia modularse a través del rostro del amor? ¿no es el amor el rostro humano de la justicia? La cuestión está en que la Modernidad, por asumir de forma absoluta una visión científica y racionalista del mundo, que no racional, ha colocado el amor en la vida privada donde la razón no parece tener cabida.

Desde esta lógica, la justicia es la parte argumentativa, discursiva y pública del bien. En cambio, el amor se identifica con la parte privada, intuitiva y emocional del bien; por tanto, no caben argumentos, puesto que estamos en el reino de las emociones y los gustos. Ahora bien, en nuestra opinión la justicia debe modularse con la caridad, con la solidaridad, ámbitos íntimos que son vitales para que la justicia funcione. Son dimensiones humanas que tienen consecuencias públicas y sociales. Y es aquí donde Ortega entra con fuerza y vigor desde su noción central de razón histórica, y sólo desde este concepto podremos atisbar las relaciones entre la justicia y el amor.

Si son realidades susceptibles de entablar un diálogo, ¿qué función pueden desempeñar en el mundo actual? ¿pueden influir en la ética y en la política? Para responder a estas preguntas debemos recurrir, sobre todo, a un filósofo: Paul Ricoeur. Las razones son varias. La principal es que en su escrito *Amor y justicia* relaciona los dos conceptos desde el plano de la ética y la filosofía política. Ahí intenta establecer las mediaciones posibles que los vinculen, ya que el amor "*necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia necesita de la fuente del amor para evitar caer en una simple regla utilitaria*" (Domingo, T., "Introducción" a Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 2001, pág. 9. Trad. T. Domingo). El amor y la justicia se presentan con funciones y objetivos distintos, pero es posible trazar una mediación entre ambas, ya que las carencias del amor se complementan con las virtualidades de la justicia y viceversa. Ricoeur planteará la dialéctica entre ambos conceptos a partir del significado de la Regla de Oro que es la representación de la equivalencia propia del reino de la justicia y el Sermón de la Montaña o las Bienaventuranzas en las que Jesús traspasa toda idea de equivalencia para situarse en una nueva lógica, la del "don" o "superabundancia" pro-

pia del amor presente en los Evangelios. Aquí está el órdago planteado: ¿cómo hacer que entren en diálogo? Ahora bien, el punto de partida para iniciar este cuerpo a cuerpo es diáfano, y de dicha claridad podemos vislumbrar la importancia que pueden tener tanto para la ética como para la política, puesto que ambas se dirigen al reino de la *acción*. Tenemos que analizar cuál es la función, el papel y el peso que ejercen en la obra de Ortega. Siendo conscientes del papel que juegan podremos entender su relación. Los grandes cambios económicos, históricos y sociales podrán florecer por una revolución de la *philia*, de la dimensión interna y personal, pero desde una guía y un orden claro que la justicia proporciona.

Jorge Montesó Ventura

EL FENÓMENO DE LA ATENCIÓN EN ORTEGA Y GASSET

Director: Javier San Martín Sala
UNED
(2015)

La atención es uno de los fenómenos psicológicos más presentes en la obra orteguiana y, a su vez, uno de los más desatendidos por la crítica. Salvo contadas ocasiones —entre las que destacamos los trabajos de Carpintero o las aproximaciones fenomenológicas—, el fenómeno de la atención ha quedado eclipsado por ideas tradicionalmente más nodales como la de "perspectiva". Sin embargo, no podemos ignorar que es en la atención donde Ortega halla el fundamento para edificar o desplegar su método *perspectivista* y, consecuentemente, donde descansa cierta posibilidad de cristalizar su doctrina *raciovitalista*. En otras palabras, a estas alturas no podemos eludir la pregunta de cómo desplegamos nuestra perspectiva sobre la realidad —fundamental para la aplicación de la metodología orteguiana por excelencia— ni evitar la que versa sobre cómo el sujeto alcanza cognoscitivamente determinados aspectos de la realidad y no otros. En su respuesta, inevitablemente, hallamos a la atención, fenómeno mediante el cual el sujeto, y así lo defiende Ortega, empujado por su sistema de intereses y preferencias, según su sensibilidad, irá descubriendo (desvelando) de su circunstancia aquellos aspectos que susciten su interés, emergiendo como figuras sobre un fondo que, aun consciente, queda condenado a cierta indeterminación. Así es como el sujeto alcanza su particular visión del mundo, esa porción de realidad que conforma su verdad, que no es otra que el fruto de su perspectiva. Veremos, así, cómo la atención, movida por intereses particulares, dará al sujeto una visión de la realidad temporalmente circunscrita, pues esta variará según la muda histórica de los intereses de cada espectador, intereses que irán virando la orientación del foco atencional para alcanzar, de un mismo campo de realidad, distintos aspectos de este según época, cultura y sujeto. Esto lleva a Ortega a hablar, ya desde una obra tan temprana como *Meditaciones del Quijote*, de una percepción inherentemente cultural.

Nuestro trabajo, pues, consiste precisamente en ofrecer argumentos que defiendan semejante centralidad del fenómeno de la atención en el pensamiento orteguiano. Para lo cual, realizamos una revisión de su obra destacando aquellos textos o pasajes en los que la atención ocupa un lugar central para analizar así su papel en el desarrollo de las ideas del autor. Pero antes, de adentrarnos en la

obra orteguiana y siguiendo los propios postulados del pensador madrileño, deberemos preguntarnos, apelando al *sentido histórico*, si aquello que hoy entendemos por "atención" —nuestra perspectiva— responde a la misma voz de lo que Ortega entendía por tal cien años atrás. La respuesta la hallamos en el recorrido mismo, consumaremos un proceso de deconstrucción histórica en el campo de los estudios atencionales que nos llevará, por tres sendas diferentes, hasta las mismas fuentes que conforman la idea de atención en Ortega. Tres viales representados por tres adaptaciones psicológicas contemporáneas de los métodos que Ortega ordena en su conferencia "Sensación, construcción, intuición": empirista, idealista y fenomenológico. Alcanzado, con ellas, el pensamiento orteguiano, salvada la distancia histórica y conceptual que nos separaba a través de terrenos atencionales, como si cruzáramos el corazón de un quiasmo, nos situaremos entonces sobre la obra orteguiana desde la que, mediante un trabajo exegético, rescataremos y analizaremos el valor de la atención dentro de su filosofía.

Hemos analizado, así, el papel de la atención en su análisis de la circunstancia, a través de sus escritos paisajísticos, estéticos y etnológicos; revisamos el momento en el que la atención, en cierta torsión reflexiva, gira hacia uno mismo y advierte su intimidad, *ensimismándose* y alcanzando la posibilidad de planificar toda acción para culturalizar el mundo en torno. También veremos lo que descubre el propio Ortega en su particular giro atencional: su tópica interior, su descripción del paisaje íntimo y el papel que la propia atención ejerce en su puesta en marcha, en su dinámica. Estudiamos la noción orteguiana de atención en cuanto a pre-visión o preferencia anticipada, idea derivada de su defensa de la primacía del corazón frente al conocimiento, pues, como apunta nuestro filósofo, conocemos solo aquello que ya estimamos de antemano, aquello que, motivados por nuestro interés, buscamos en el entorno. Dicha previsión, a su vez, representará una de las modalidades más elementales de preocupación. Define Ortega la vida como un quehacer constante, como un andar ocupado con las cosas, pero para ocuparme de ellas debo primero *reparar en* ellas, tomar consciencia de ellas: atenderlas. Es así la atención, en tanto pre-visión, una pre-ocupación de las más elementales, concepto que se acerca mucho al *Sorge* heideggeriano que el propio Ortega traduce como *cuidado* o *pre-ocupación* (nociones popularmente muy afines a la atención cuando se orienta a la tarea).

Alumbrado el papel de la atención en la obra y pensamiento orteguiano, demostrada su importancia en el despliegue de la vida, dedica el madrileño cierto espacio a advertir de los riesgos a los que se expone el sujeto si se produce una dación anómala de la misma, cuando la atención queda fascinada o seducida por un elemento del entorno (objeto o persona) que alcanza a centralizar y monopolizar todo su haz. Analizaremos, pues, fenómenos como el *enamoramiento*, el éxtasis, el narcisismo, fenómenos con una fuerte carga atencional que se definen por una dación anómala de la misma, pues por su fijación pueden conducir al sujeto a desatender radicalmente el resto de su entorno exponiéndole a un peligro de desadaptación por un deficiente conocimiento del mismo, y ya lo advierte Ortega cuando apela a salvar la circunstancia para salvarnos nosotros.

En conclusión, el presente trabajo pretende ser una demostración —me-

diante una relectura de su obra— del importante papel que la atención desempeña en el pensamiento orteguiano, un papel que refuerza, entre otros aspectos, la ligazón de Ortega con la fenomenología y que sitúa al madrileño como un autor importante dentro de los estudios perceptivos al abrirlos hacia los estudios culturales, un hito que permite hallar nuevas posibilidades de aplicación de su doctrina y método sobre los problemas más contemporáneos.

Miriam Moreno Aguirre

RAMÓN GAYA: OTRA MODERNIDAD

Directora: Ana María Leyra Soriano
Universidad Complutense de Madrid
(2015)

El propósito de esta tesis es contribuir a la divulgación del legado intelectual y artístico de Ramón Gaya (Murcia 1910-Valencia 2005), situando y evaluando con justicia su figura en el panorama cultural de su tiempo, mediante la exposición lo más exhaustiva posible de todas las preguntas que nos hacen su pintura y su escritura. Esta exposición, comentario y discusión de su pensamiento permite esclarecer sus convicciones estéticas, sus criterios de valoración artística y sacar a la luz la poética implícita en su obra. Al poner sus escritos en relación con las teorías estéticas más influyentes en España durante sus años de formación reconocemos ecos de la filosofía de Krause y su noción de "arte para la vida" y del arte como prolongación del hombre. Lo cual confirma que la base de la estética y ética gayescas provienen del krausismo y del ideario institucionista, llevado a la práctica en las Misiones Pedagógicas a las que el propio Gaya perteneció. Ideas implícitas igualmente en la poética de Juan Ramón Jiménez de cuyo magisterio partió nuestro autor para elaborar la suya propia.

La red de nociones que configuran sus escritos pone al descubierto la lógica interna de sus meditaciones que será el hilo conductor de este estudio en el que dialogan la escritura y la pintura gayescas. Igualmente se indaga en torno a los motivos de sus obras plásticas y a los modelos estéticos que nos propone, lo cual permite dilucidar las determinaciones de la noción gayesca de "pintura", verdadero eje del sentido de su vida y su obra. A partir de aquí la investigación expone las aportaciones de nuestro autor a una teoría de la creatividad, punto de apoyo de una posterior discusión con otras voces igualmente autorizadas que nos aclaran la noción gayesca de "arte artístico". El análisis de esta noción apunta hacia la relación de la obra de arte con el tiempo moderno y suscita una reflexión en torno al estatuto de la pintura en el panorama actual de las artes visuales.

La tesis consta de cuatro capítulos, además de la introducción y las conclusiones: el primero de ellos es una breve presentación biográfica del pintor murciano; el segundo trata del libro *El sentimiento de la pintura* y de la noción gayesca de "sentimiento" a la luz del pensamiento estético de Krause, las filosofías de Nietzsche y de Bergson, así como de los referentes del pensamiento estético de Ortega, entre los que se encuentra Theodor Lipps y su teoría de la *Einfühlung*; el tercero parte de la evolución de la obra pictórica de Gaya sobre un telón de fondo cultural e his-

tórico que se va perfilando con el apoyo de los textos de sus amigos: María Zambrano, Juan Gil-Albert, Luis Cernuda, José Bergamín, Antonio Sánchez Barbudo o Tomás Segovia, entre otros, seguido de un examen detallado de los motivos de su pintura a la luz de los escritos gayescos y de una lectura del ensayo *Velázquez, pájaro solitario* donde se indaga en los presupuestos de su pensamiento en torno a la contemplación y la creación artísticas, claves que, como señala Giorgio Agamben, determinan la poética de Gaya; el cuarto capítulo aborda el escrito *Naturalidad del arte*, junto con un análisis del concepto gayesco de arte y la exposición de sus opiniones sobre el compromiso del artista. En los tres escritos su referente polémico principal es el Ortega de *La deshumanización del arte* así como el de los *Papeles sobre Velázquez y Goya*.

Finalmente, se exponen los supuestos ontológicos y metafísicos de su poética y sus aportaciones críticas a la cultura contemporánea a partir de su convicción de que el exceso de cultura o la especialización técnica alejan al ser humano de su esencia y lo desnaturalizan. Aunque la pintura de Gaya parte de la realidad, su obra pictórica no es propiamente realista, ya que se encamina desde muy pronto hacia un despojamiento esencial. Sin embargo, cabe afirmar que su poética se sustenta en un realismo vitalista, que remite a la naturaleza como potencia vital. Así, la vida es para nuestro autor fuente de todo valor e instancia de valoración y a partir de ella establece su criterio para evaluar lo que es arte y lo que no lo es. En definitiva, Ramón Gaya, a través de su pintura y su escritura, nos invita a reflexionar sobre nuestra propia experiencia y nos propone dirigir la mirada hacia otra modernidad.

Francisco Javier Sagüés Sala

FRANCISCO DE VITORIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Directores: Ángel Luis González García y Mª Idoya Zorroza Huarte
Universidad de Navarra
(2015)

Se trata de una tesis, presentada con objetividad y rigor científico, cuyo núcleo central se desarrolla en torno a los derechos humanos, abarcando los temas fundamentales tratados por el maestro de Salamanca: el individuo, la familia, la sociedad o comunidad civil, la iglesia o comunidad espiritual, y la sociedad internacional. Para ello, el autor analiza y comenta los conceptos y teorías que se hallan a la base de los derechos humanos, sin dejar de aludir a ninguno de los temas que Francisco de Vitoria estudia en relación con los mismos, ya que, como el propio Vitoria decía, "el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión". En particular se estudian el derecho natural, el derecho de gentes, el derecho de guerra, al igual que otros principios ético-jurídicos del descubrimiento, conquista y colonización de América.

Según el autor de esta tesis, el maestro dominico formula una doctrina que establece cambios sustanciales sobre conceptos básicos, que significaron el fin de las ideas de justicia, del derecho y de la ley, así como sobre el derecho natural y el derecho de gentes, en su concepción medieval. En concreto, establece una nueva noción del derecho *(Jus)*, como objeto de la justicia, descubriendo un concepto de derecho distinto al de lo justo, la jurisprudencia y la ley, en cuanto

derecho natural subjetivo equivalente a "la potestad o facultad de alguien de usar una cosa según la ley", lo que hoy conocemos como "derecho natural subjetivo", es decir, el derecho natural del sujeto o individuo que reclama lo que es o debe ser suyo (el *jus* es lo lícito o permitido por la ley, que posibilita la *facultas utendi re* y, por tanto, la *potestas*), reconociendo al hombre como portador de derechos naturales subjetivos, doctrina que pasó al resto de los grandes teólogos-juristas españoles del s. XVI y constituyó un precedente muy importante como base de las modernas declaraciones sobre derechos humanos. Asimismo, formula un nuevo concepto del Derecho Natural *(Jus naturale)*, formado por los primeros principios jurídicos que la razón humana dicta a los hombres, siendo la base de las relaciones jurídicas sociales y humanas. Y estudia el nuevo derecho de gentes *(Jus gentium)*, que pertenece más bien al derecho positivo que al derecho natural, como derecho universal de toda la humanidad, que dimana de la autoridad del orbe y se define como "aquel derecho que la razón natural estableció entre todas las gentes o naciones".

Destaca el autor de esta tesis, que Francisco de Vitoria, en sus célebres relecciones *Sobre los Indio*s, sentó los fundamentos filosófico-teológicos de una colonización cristiana, demostrando que indios y españoles eran fundamentalmente iguales en cuanto hombres y que los indios, como seres racionales y libres, eran sujetos de los derechos fundamentales inherentes a todo ser humano. En dichas relecciones argumentaba hasta siete títulos ilegítimos y otros ocho títulos legítimos de la conquista americana, cuyo único objeto era el de salvaguardar los derechos naturales humanos, tanto de los indios como de los españoles. Vitoria justificaba así la intervención de España en América, que hace más de 500 años llevó allí la lengua, la cultura y la fe, en base al derecho de sociedad y comunicación natural, y por él los hombres y pueblos mejor dotados tenían el deber de ayudar a todos los países. De tal modo que el sabio dominico articuló, en base a estos principios cristianos, un verdadero código de derechos humanos.

En efecto, el maestro salmantino se muestra como auténtico defensor de los derechos naturales humanos. Este punto de vista ya ha sido tratado por otros autores, pero el autor de esta tesis analiza en detalle la doctrina vitoriana en materia de derechos humanos, para enfocarla, no sólo con una perspectiva de mayor profundidad, velando sobre todo por la fidelidad a los textos genuinos de Vitoria, sino también desde la óptica de su gran trascendencia y vigencia en la actualidad. El hombre es, por encima de todo, un ciudadano universal y, como tal, es titular de derechos naturales humanos.

El maestro dominico aboga por los derechos naturales de la persona humana como tal, concretamente el derecho natural a la libertad, bien supremo del hombre, al señalar que los hombres no nacen esclavos, sino libres, porque los hombres han nacido libres por derecho natural. También se muestra firme a favor del derecho natural de igualdad humana, al señalar que por derecho natural todos los hombres son iguales. El maestro salmantino defiende el derecho natural a la vida y a la propia existencia, así como a la integridad física y moral, como derecho natural primario, inalienable e irrenunciable, anterior y superior al Estado. La vida es el derecho más importante y fundamental, base y condición de los demás valores o derechos humanos, es el primero de todos los derechos del hom-

bre como individuo. También defiende el derecho a la propiedad individual.

De igual modo, Vitoria es defensor de los derechos naturales de la persona, como parte de la sociedad familiar, concretamente, del derecho natural al matrimonio y a la formación de la sociedad familiar, que es una sociedad imperfecta. La institución familiar es un derecho natural, que existe por exigencia de la misma naturaleza personal, social y sexual del hombre y la mujer, y responde a una estructura natural, inherente a la persona. El matrimonio es la base de la familia y ésta de la sociedad civil, dado que la familia es una parte de la república.

Además, aboga por los derechos humanos en el plano de la sociedad civil (*res publica*, *communitas*, *civitas*, provincia, *regnum*), sociedad perfecta y completa, es decir, los derechos naturales a la sociedad civil, de reunión y asociación, así como del derecho al trabajo, y del derecho a la verdad y a la cultura. Asimismo, defiende los derechos naturales en la sociedad internacional. Finalmente, Vitoria se refiere a los derechos de la persona, como ser trascendente, es decir, a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa.

En definitiva, según el autor de esta tesis, el maestro Vitoria establece, como en una lógica sucesiva, un conjunto de derechos humanos, con validez universal, por hallarse fundados en la naturaleza humana.

Por tales motivos, Francisco de Vitoria es considerado históricamente no sólo fundador del moderno Derecho Internacional, sino también el principal teorizador y defensor de los derechos humanos, y según el autor de esta tesis, además, debe ser considerado como fundador o, al menos, el principal impulsor de los derechos humanos. Por todo ello, se puede afirmar, sin ningún género de dudas, que tanto la colonización de América, como el entendimiento entre los distintos países del mundo, la paz y la justicia en las relaciones internacionales hubieran sido muy distintos, sin la concepción filosófico-jurídica y la aportación efectiva del maestro salmantino, a la doctrina universal en materia de los derechos humanos.

Elena Navrotskaya

LA PRESENCIA DE RUSIA EN LA PRENSA ESPAÑOLA DE 1900-1936

Director: José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid
(2015)

La prensa, como fuente con acceso a prácticamente todas las clases sociales, influye en el desarrollo de los procesos de los paises e incluso juega un papel muy importante en la creación de los estereotipos y la mentalidad de la sociedad en general. Por lo tanto, la investigación sobre la presencia de Rusia en la prensa española de 1900-1936 es una labor extremadamente importante para el mejor entendimiento del país estudiado pues permite verlo desde el punto de vista de otra nación, estudiar y entender mejor algunos rasgos particulares del país. Al mismo tiempo, en la tesis se plantea la necesidad de analizar la percepción de Rusia en la prensa española para encontrar las claves para un mejor entendimiento de las ideologías y tendencias populares de la propia España en el periodo previo a la guerra civil.

La importancia del periodo histórico elegido se debe a la riqueza de acontecimientos en Rusia (hablamos de la guerra con Japón, la primera revolución rusa, la

Primera Guerra Mundial, las revoluciones de Febrero y de Octubre, la caída de la monarquía, la fundación de la URSS y el desarrollo del comunismo soviético) y en España. Los primeros 36 años del siglo XX fueron muy densos para España también: crisis de la Restauración, la dictadura de Primo de Rivera, el exilio del rey Alfonso XIII, la proclamación de la Segunda República, la formación del Frente Popular y el comienzo de la guerra civil.

La primera parte está dedicada a los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el Imperio ruso, como la guerra ruso-japonesa, la primera revolución rusa, la primera guerra mundial y las revoluciones de Febrero y Octubre. Gracias al análisis de estos acontecimientos, pudimos obtener conclusiones acerca de las ideologías de los periodistas y los estereotipos, que dominaban en la sociedad española sobre la sociedad rusa.

Es interesante la interpretación de la guerra ruso-japonesa que hizo la prensa española. Fue considerada como la lucha entre la barbarie asiática y el progreso europeo. Fue la primera noticia del s. XX que llamó la atención de los españoles sobre la vida en Rusia. Dependiendo de la ideología, Rusia se consideraba como defensora de Europa del peligro asiático o como el peligro asiático en sí.

Lo más interesante en los artículos dedicados a la guerra, es la descripción de la mentalidad del pueblo ruso. En la prensa española vemos la imagen del hombre ruso, como hombre oprimido, profundamente religioso, fiel a su zar, miserable y no preparado para los cambios. Al mismo tiempo hablando de Rusia en general, los periodistas españoles insisten que es un gran imperio del progreso, que está en la defensa de Europa. A lo largo de la investigación hemos encontrado en muchas ocasiones estas contradicciones: Rusia es un gran país, donde vive la gente miserable. Es decir, según los periodistas españoles, el país Rusia y el pueblo ruso no se consideran como algo unido. Hemos leído artículos que trataban de los grandes éxitos de Rusia en la literatura, la cultura, la economía. Por ejemplo, la construcción del Transiberiano fue considerada uno de los logros más importantes del s. XIX pues unió Europa con Asia. Al mismo tiempo, los mismos autores que hablaron de estos temas, mostraban una imagen negativa del pueblo ruso, como el pueblo vago, bárbaro en su sentimiento religioso y ciegamente leal a su zar.

No es de extrañar que, cuando empezó la primera revolución en Rusia, los socialistas españoles eran los más interesados en los acontecimientos. Para ellos, el pueblo ruso se convirtió en el más progresista del mundo, que estuvo en la vanguardia del socialismo mundial y que iba a cambiar el orden político en muchos países de Europa. Asimismo, a partir de 1905 el pueblo ruso se convirtió en el símbolo de la lucha para el socialismo español. Solamente los socialistas españoles se alegraron de la revolución rusa, el resto de periódicos mostraban al pueblo ruso como incapaz de realizar los cambios políticos.

El ejemplo de la Primera Guerra Mundial nos mostró cómo cambió la opinión acerca de la nación rusa a lo largo del conflicto. A pesar de que España acató la neutralidad, la mayoría de los periódicos fueron abiertamente aliadófilos. Y como Rusia formaba parte de la Triple Entente, tenía el apoyo moral de los periodistas españoles. No obstante, la revolución de Octubre cambió la situación política en Rusia y la paz separada que firmó Rusia, fue criticada por los aliadófilos y por los

españoles que no simpatizaron con el gobierno ruso desde el principio.

En la tesis sentimos la necesidad de subrayar que en la Rusia de 1917 estallaron dos revoluciones, muy diferentes por las fuerzas que las provocaron, por los objetivos y sus consecuencias. En España, como en el resto del mundo occidental, hablan de dos procesos de la misma revolución de 1917, lo que no es correcto. En febrero de 1917 se produjo la caída de la monarquía y fue formado el Gobierno provisional. Esta revolución nació como reacción a la política realizada por el zar, su negación a otorgar reformas políticas liberalizadoras y contra la participación de Rusia en la Primera Guerra Mundial. Fue revolución democrático-burguesa que no solucionó los problemas del país. La revolución de Octubre fue el resultado de la política ineficiente del gobierno provisional. Dirigida por bolcheviques, la revolución fue apoyada por el pueblo. Fue la primera revolución socialista en la historia que triunfó y dividió el mundo en dos campos: socialista y capitalista.

Por lo tanto, uno de los capítulos de la tesis doctoral está dedicado a las dos revoluciones de 1917 y su imagen en España. La división ideológica de los españoles después de los sucesos en Rusia es evidente y es un factor importante en el estudio de las doctrinas políticas en España que al final se enfrentaron en la Guerra Civil.

La segunda parte del trabajo abarca el periodo de la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La censura, a la que está vinculada la dictadura, no nos permite hablar de la posición objetiva de la prensa española acerca de la URSS, no obstante, podemos seguir el desarrollo de las relaciones internacionales de la Unión Soviética con los países de Europa, estudiar los temas que más atención llamaron a lo largo de la dictadura y ver qué aspectos de la política soviética fueron criticados, o en su caso aprobados, por los periodistas españoles de diversos periódicos.

La Segunda República fue el periodo más fecundo para la prensa española de la primera mitad del siglo XX. Muchos de los periódicos, prohibidos anteriormente, se publicaban de manera oficial, a pesar de que algunos de los títulos más radicales seguían sufriendo suspensiones. El capítulo del trabajo dedicado a la imagen de Rusia en la prensa comunista aspira a ayudar en la comprensión del desarrollo de las ideas comunistas en España y la difusión de la propaganda de la Tercera Internacional en los países hispanohablantes.

Analizando la prensa comunista de España, nos damos cuenta de que el mayor número de publicaciones acerca de la URSS pertenece a *Mundo Obrero,* el órgano oficial del PCE. El periódico tuvo estrecha relación con el partido comunista de la URSS y en muchas ocasiones participaba en la propaganda soviética en el territorio español.

Otra revista comunista de la época, *Octubre,* tiene más interés para nosotros, dado que entre sus colaboradores destacaban grandes escritores, publicistas y poetas españoles de la generación del 27.

La tercera parte de la investigación está dedicada a las traducciones de la literatura y los ensayos rusos al castellano en las revistas literarias españolas. En los siglos XIX-XX en España las letras rusas se publican principalmente a través de ediciones periódicas, por lo tanto, la prensa literaria es una fuente muy rica para el estudio de la introducción de la literatura rusa en España. Los intelectuales españoles, que tanta influencia tuvieron en la vida política y cultural de

España, aparte de ser colaboradores en las principales revistas literarias, fueron sus fieles lectores. Asimismo, podemos considerar que la literatura rusa también forma parte del proceso del desarrollo de la cultura y el pensamiento español contemporáneo.

Vemos que la imagen de Rusia en la prensa literaria española se forma gracias a varios factores. Por un lado, están las traducciones de los libros rusos. Por otro lado, la imagen de Rusia en la prensa literaria española se formaba gracias a los ensayos políticos, sociales y económicos de los autores rusos. A lo largo de la investigación hemos conocido trabajos de intelectuales, cuyos artículos y libros acerca de Rusia merecen especial atención. Entre ellos, Julián Juderías, autor del libro *La leyenda negra* e innumerables artículos, cuyo papel en la difusión de la cultura rusa en España es muy importante. Los trabajos acerca de Rusia de famosísimos escritores como Juan Valera y Emilia Pardo Bazán, a quien dedicamos el primer capítulo de la tesis y Sofía Casanova, la escritora gallega, casada con un ciudadano polaco y corresponsal del diario *ABC* en Varsovia y San Petersburgo, desde donde enviaba crónicas, tanto de la Primera Guerra Mundial como de la Revolución rusa de 1917 (fue la única representante de la prensa española en Rusia durante la revolución).

En definitiva, en la prensa española la vida en Rusia fue el tema común a lo largo de 1900-1936. Los periodistas y los intelectuales españoles prestaron atención, sobre todo, a la realidad política de Rusia. Al mismo tiempo, la filosofía y la literatura rusa también se hicieron muy populares en España. Este tipo de investigación ayudará a entender mejor las relaciones ruso-hispanas y despertará interés por la cultura rusa en España. Así, estudiando la cultura y filosofía de otro país, los españoles quizás podrían entenderse mejor a sí mismos y enriquecerían la cultura, la literatura y el pensamiento español.

Elena Trapanese

HACIA ESPAÑA, DESDE ITALIA: EL EXILIO ROMANO DE MARÍA ZAMBRANO

Directores: José Luis Mora García y Gianfranco Pecchinenda
Universidad Autónoma de Madrid y Università degli Studi di Napoli "Federico II"
(2015)

La tesis, defendida en diciembre de 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid y realizada en cotutela con la Università degli Studi di Napoli "Federico II", ofrece un estudio del periodo que la filósofa y exiliada republicana María Zambrano transcurrió en Italia y, en particular, en Roma: once largos años entre 1953 y 1964, además de otras dos breves pero importantes estancias, entre 1949 y 1950 y entre 1972 y 1973. La naturaleza de la obra de María Zambrano y sus muy difíciles condiciones de vida como exiliada no hace fácil ni la fijación de la primera ni el conocimiento exhaustivo de la segunda, por cuanto su relación es muy estrecha. Desde este punto de vista, los tres períodos que transcurrieron en la ciudad de Roma, en contacto con el mundo intelectual italiano y, al mismo tiempo, con la España exiliada, fueron especialmente importantes para su producción y para la maduración de algunos temas centrales de su filosofía.

Los resultados de la investigación se articulan, de acuerdo con la honda imbricación entre vida y obra de Zambrano, en tres partes. La primera, titulada "A modo de biografía", se divide a su vez en tres capítulos, dedicados respectivamente a cada una de las tres estancias romanas de Zambrano. Se trata de dar cuenta de la especificidad de cada estancia, pero también de algunos elementos de continuidad —el apego a Europa y a la ciudad—. Así mismo, parece importante reconstruir, aunque brevemente, la presencia de los españoles en Italia y, por el otro, el entramado de relaciones que permitieron que Zambrano entrara en contacto con algunas de las figuras clave de mundo intelectual italiano de la época —Elena Croce, Elémire Zolla, Cristina Campo, Ignazio Silone, Leonardo Cammarano, Francesco Tentori Montalto, etc.— y creara o continuara su relación de amistad y de intercambio cultural con algunos representantes del exilio: entre ellos, José Bergamín, Diego de Mesa y Gallardo, Enrique de Rivas Ibáñez, Ramón Gaya, Ferrater Mora, Nieves de Madariaga, entre otros.

Roma fue, para Zambrano, la ciudad elegida para habitar el exilio. Ya a finales de su vida escribirá a la amiga Elena Croce: "Italia no es recuerdo para mí, la tengo siempre presente y siempre será así".

La segunda parte de la tesis se titula "Zambrano y las revistas italianas. Una cartografía: 1949-1978" y ofrece un análisis pormenorizado de las revistas italianas en las que colaboró Zambrano desde su año de llegada a Italia (1949), hasta el año de su última publicación en la revista *Prospettive Settanta*. Las revistas han jugado siempre, y por supuesto no sólo en Italia, un importante papel, sirviendo como centros de agregación para los intelectuales, como instrumentos de formación e información cultural e ideológica y como privilegiados lugares de debate. La finalidad de esta parte no ha sido o no ha sido sólo, pues, la de analizar o estudiar detalladamente los artículos de Zambrano, sino la de conseguir dos objetivos: ofrecer las coordenadas del panorama editorial italiano en el cual se movía Zambrano que permitiera al mismo tiempo ver cuál fue el papel en él jugado por intelectuales, escritores y artistas españoles —exiliados, intelectuales del interior, más también figuras cercanas a la dictadura—. Por otro lado, me interesaba ahondar en el análisis de las relaciones de Zambrano con amigos e intelectuales italianos a partir de sus colaboraciones. Desde esta perspectiva, la "cartografía" que ofrezco bien demuestra que las colaboraciones de Zambrano no han de ser tomadas en consideración como experiencias aisladas, sino que como parte integrante de una gran constelación de intercambios culturales entre Italia y España.

Sin embargo, al haber elegido como tema de investigación el exilio romano de María Zambrano, no podía eximirme de abordar los grandes temas de la filosofía de la exiliada, vinculados a esta importante etapa de su vida. A esto se dedica la tercera parte de la tesis, estructurada a su vez en tres capítulos y titulada "Hacia España, desde Italia. Madurez y maduración de un pensamiento".

La fragmentariedad de la publicación de los textos de María Zambrano, a menudo debida a las difíciles condiciones de vida del exilio, no tiene por esto que ser confundida con una fragmentariedad y discontinuidad del pensamiento. Las reflexiones de Zambrano se articulan, de hecho, en torno a grandes temas que —a partir de artículos y ensayos de su juventud— maduran durante su estan-

cias en Roma: temas que llegan, como la propia vida de la filósofa, a la edad de la madurez, pero al mismo tiempo maduran como el fruto de un árbol plantado, regado y podado a lo largo de los años. La edad de la madurez, escribía Zambrano, es el momento de la certidumbre, cuando los fracasos se hacen asimilables y las victorias duraderas. Es la edad en la que es posible recoger frutos inesperados, resultado del encuentro y del diálogo con los espacios, los tiempos y la memoria de ciudades, culturas, idiomas y personas. Al estudio de estos frutos maduros de la madurez del pensamiento y de la vida de Zambrano están dedicados los tres capítulos de esta tercera parte de la tesis.

La joven Italia republicana, nacida tras la segunda guerra mundial, representó para María Zambrano un esperanzado ejemplo de salida de un régimen totalitario y de vida democrática. Italia ofreció a María Zambrano un tiempo privilegiado para volver a conectar con la herencia liberal española y para integrarse con el ambiente cultural italiano de corte liberal. No es baladí que Elena Croce 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". Especial relevancia tienen, en este sentido, los apartados dedicados a su diálogo con intelectuales italianos, con la obra de su maestro Ortega y Gasset y con la gran empresa editorial de la revista *Tempo Presente*, órgano italiano del *Congreso por la Libertad de la Cultura*.

Pero en Italia Zambrano desarrolló también gran parte de sus reflexiones sobre la persona, los sueños y el tiempo, en contacto, por un lado, con el cine realista, y por el otro, con el teatro de Luigi Pirandello. Roma es, como ella misma recuerda, la ciudad de los tiempos y de los sueños. Afirmar que el hombre vive en el tiempo es nada: hay que ver qué acciones cumple para humanizarlo. Así mismo, afirmar que el hombre sueña es nada: hay que ver qué papel tienen los sueños en la humanización de la sociedad, en la formación de la persona, y cómo se articulan con la vigilia. En definitiva, qué papel juegan el tiempo y los sueños tanto en la creación literaria y artística como en el configurarse de las sociedades humanas.

La experiencia del exilio fue vivida por muchos de sus protagonistas como un desgarro, como un corte que crea discontinuidades y procesos de elasticidad no sólo espacial, sino también temporal y hasta onírica. Es a las reflexiones de Zambrano acerca de los sueños literarios y pictóricos españoles quedados al margen y exiliados a las que están dedicadas el tercer y último capítulo de la tesis. Figuras como, por ejemplo, la de Antígona, tan central en las reflexiones de estos años, o la redacción y publicación de libros como *Spagna. Pensiero poesia e una città*, *España, sueño y verdad*, *La España de Galdós*, de escritos sobre el pensamiento, la literatura y las artes españolas no pueden entenderse como simples casualidades. Es a este respecto que Italia reveló ser un lugar privilegiado para volver a plantearse estas cuestiones y hacerlo a raíz de algunos importantes acontecimientos, como la publicación del *Romancero della resistenza spagnola* (1960), de los *Canti della resistenza spagnola* (1962), la ejecución de Grimau (1963) y la celebración de los XXV años de Paz española. La tesis se completa con una sección

de *Anexos documentales*, formada por documentos, cartas inéditas, artículos y manuscritos.

Hacia España, desde Italia: el exilio romano de María Zambrano es el título elegido para la tesis. Un título que da cuenta del tema de investigación, de la propia articulación de la tesis y, al mismo tiempo, hace referencia a la experiencia a lo largo de estos años de investigación. En este sentido, tal vez el puente construido permita ser recorrido en una doble dirección: *hacia España, desde Italia*, pero también *hacia Italia, desde España*.

Carla Isabel Velásquez Giraldo

LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA OBRA DE FERRATER MORA

Director: Josep-Maria Terricabras
Universidad Autónoma de Barcelona
(2015)

Esta tesis trata de la relación entre filosofía y ciencia específicamente en la obra de José Ferrater Mora. La línea guía del análisis crítico consiste en buscar las ideas e influencias de la ciencia diseminadas a lo largo de su obra y aislar tanto como sea posible este aspecto, dándole unidad al tema de la relación entre filosofía y ciencia y cómo ambas se hallan entretejidas en Ferrater. De este modo, se pretende resaltar un aspecto fundamental de su obra que no se halla sistemáticamente explícito y que nunca había sido tratado en profundidad.

Se hace una introducción historiográfica enfocada hacia el tema, se muestra dónde estaba situado Ferrater como intelectual contemporáneo y se señala su interés desde los inicios de su carrera por la ciencia. Se parte de la clasificación de su filosofía en tres etapas: la de tendencia existencialista, la de tendencia analítica y la integracionista, y a través de ellas se busca identificar y analizar la clara pero a la vez fragmentaria influencia de la ciencia en la evolución de sus ideas, para determinar cómo se relacionan y hasta qué punto la ciencia las determina. Una de estas ideas evolutivas es el integracionismo y la autora aporta posibilidades sobre su origen y evolución.

A través de la tesis se va haciendo explícita la conexión entre los resultados ontológicos y la ciencia, obtenidos por Ferrater desde el inicio y a lo largo de su obra. La convergencia filosofía-ciencia se da fundamentalmente, según la autora de la tesis, en el realismo epistemológico y el naturalismo ontológico, supuestos teóricos comunes a las bases, tanto de la filosofía de Ferrater como de las presuposiciones ontológicas implícitas en la ciencia; pero, sobre todo, convergen en su objeto de estudio que es la misma realidad. El resultando de tal conexión entre filosofía y ciencia acaba tomando forma en el monismo *sui generis* o materialismo emergentista, que es la plataforma ontológica que serviría como base para fundamentar los cuatro niveles del continuo ontológico de la realidad que él propuso, a saber: físico, biológico, social y cultural, por medio de conceptos como "elementos", "estructuras", "sistemas", "autoemergencia", "continuos", "niveles", etc. Además de un destacable replanteamiento del concepto de "ser". Se analizan los cuatro niveles en detalle, mostrando el papel de la ciencia en el entendimiento que tuvo Ferrater de cada uno. Dentro del nivel biológico se enfatiza en analizar el semicontinuo neural-mental,

básico para entender la antropología filosófica de Ferrater, caracterizada por el antiantropocentrismo; y, a su vez, se analizan las críticas que frente a esta postura hacen Javier Muguerza y José Luis Abellán.

Para dimensionar el peso que la ciencia tuvo en su filosofía, y por qué es importante este tema en general, se compara al autor con tres filósofos contemporáneos de la ciencia con los que tuvo algún encuentro intelectual: Karl Popper, Mario Bunge y Ulises Moulines, buscando la razón de sus diferencias o similitudes y se concluye que queda abierto el problema del realismo científico y su concepto básico de "materia". Se concluye parcialmente, en este punto, que el modo de Ferrater de concebir la ciencia tuvo tal importancia en su pensamiento, que deberían ser paralelas y complementarias, integrándose como dos pilares fundamentales de la razón. Pero en el análisis del concepto de razón surge un tercer elemento que es motivo suficiente para proponer un replanteamiento de este concepto en Ferrater Mora, que consistiría en la conexión filosofía-ciencia más la virtud de la razonabilidad, o el *seny*, puesto que es en el ser humano, atravesado por los cuatro niveles del continuo, en donde la razón ocurre y se moldea con todo lo que él es y dentro del mundo en que se halla inserto; y donde se pasa ineludiblemente a la acción. En este punto se analiza la influencia que en él tuvieron José Ortega y Gasset y Eugeni d'Ors.

La tesis cuenta con un anexo de entrevistas hechas por la autora a varios filósofos sobre Ferrater, a saber: Ulises Moulines, Jesús Mosterín, Victoria Camps, Priscilla Cohn, Miguel Ángel Quintanilla, Esperanza Guisán y Óscar Horta.

Alberto Zazo Esteban

"LA "LITERATURA" DE LA SEGUNDA REFORMA ESPAÑOLA"

Director: José David Pujante Sánchez
Universidad de Valladolid
(2015)

Los autos de fe celebrados entre 1559 y 1562 supusieron la práctica extinción de las comunidades luteranas de Sevilla y Valladolid. Hubieron de pasar más de tres siglos antes de que —merced al fanatismo de Menéndez Pelayo y, después, al rigor de Marcel Bataillon— cualquier español pudiera leer los nombres de quienes torcieron la ruta del llamado Siglo de Oro. Como "entusiastas infelices" los bautizó antes que nadie Luis de Usoz, mientras él y otros protestantes reclamaban una libertad religiosa que no llegaría sino con la revolución de 1868. Mucho se ha dicho desde entonces sobre los hermanos Valdés o Cristóbal de Villalón, pero muy poco sobre nuestra heterodoxia moderna.

Esta tesis retoma los esfuerzos de Klaus van der Grijp y Juan Bautista Vilar, pero se centra por primera vez —frente a los análisis sociológicos e históricos hechos hasta ahora— en *qué se escribió* y *cómo se leyó*, convirtiéndose así en el primer estudio real de la literatura protestante del siglo XIX español. Siendo un amplio fresco de lo que ha dado en llamarse "Segunda Reforma", el criterio en la elección de textos es, necesariamente, laxo: no falta ninguno de los grandes protestantes, pero su lectura se completa con todo cuanto pueda sustentar una lectura más comprensiva de la historia. Sobre el terreno, ello se traduce en dos decisiones. Primero, se dedica un extenso capítulo a contextualizar la re-

cepción del protestantismo y la libertad religiosa en la España del XIX, oscilando entre simpatía e intransigencia, de liberales a reaccionarios, pero dejando fuera a los autores reformados. Segundo, y ya en materia, no se duda en incluir a personajes que —sin ser protestantes— ofrecen testimonios de valor para entender a quienes sí lo fueron. Del mismo modo, el marco temporal es el de las décadas que rodean a la revolución del 68, pero nada podría entenderse sin pioneros como Blanco White —ajeno en todo, desde su exilio, al reformismo hispano—, o sin obras que, aunque escritas ya en el XX, comparten aún ese contexto de conversión y libertad religiosa.

Tampoco el término "español" limita el retrato de una época: los textos ideados por españoles —en inglés o castellano— conviven en estas páginas con los de ingleses o franceses —en su idioma o en el nuestro—, siempre que contribuyan al objeto final de presentar una visión completa y coherente de la Segunda Reforma. Interesa el protestante español como autor, pero también como lector; y se emplea la palabra "literatura" en su más amplia acepción, abarcando cualquier tipo de manifestación escrita —incluso las no destinadas a la difusión, como diarios o cartas—. No se establece cortapisa alguna de calidad, ni se reivindica la inclusión de estas obras en el canon literario. Pocas de ellas, si acaso alguna, lo merecen; pero todas son valioso testimonio humano y documental.

Los capítulos dedicados a Blanco White, Luis de Usoz y Juan Calderón ofrecen nuevas perspectivas y corrigen errores ancestrales —algunos transmitidos sucesivamente desde Menéndez Pelayo—; pero las mayores aportaciones están en los que podríamos llamar "autores menores", agrupados como escritores testimoniales, narradores y poetas.

La parte testimonial incluye relatos de cautivos de la Inquisición, de protestantes extranjeros venidos a España como misioneros o colportores, y de católicos convertidos a la Reforma en nuestro siglo XIX. Se estudian aquí —por primera vez con seriedad— los textos de Ángel Herreros de Mora; se ahonda en viejos conocidos de los lectores de Pío Baroja, como Juan Van Halen o José Joaquín de Clararrosa; y se rescata un texto apenas leído de Paulino Lacalle. El célebre viajero Jorge Borrow comparte espacio con figuras apenas nombradas hasta ahora fuera de su contexto, como William Harris Rule, Federico Fliedner o Benjamin Wiffen. Finalmente, se consagran nuevos esfuerzos a los relatos de conversión de Antonio Vallespinosa —crónica, en realidad, de todo un tiempo de cambios sociales y políticos— y Ramón Monsalvatge, a quien Menéndez Pelayo creía un ente de ficción.

El apartado dedicado a la narrativa se abre con un repaso a las principales novelas relacionadas de algún modo con la Reforma, recuperando un texto olvidado de Santiago González Mateo y haciendo especial hincapié en el fenómeno de *Cornelia Bororquia*, editada 25 veces —a pesar de su prohibición— en el siglo XIX y no incluida en nuestros cánones hasta que estudiosos extranjeros como Gérard Dufour le dedicaron su atención. Se busca también la presencia del reformismo en los relatos de autores secundarios —pero presentes, estos sí— en los manuales de literatura hispana: las novelas de Valentín de Llanos o Eugenio de Ochoa muestran a veces simpatía por la Reforma, mientras que en otros casos dejan en entredicho el liberalismo supuesto en sus autores. Tras estudiar con detalle la obra de Emilio Martínez —único protestante del XIX que cultivó la novela de forma continuada—, el capítulo se cierra

con sendos análisis de la novela histórica y la edificante en el entorno protestante español, cuyos escasos ejemplares se rastrean por archivos y hasta iglesias.

La poesía se estudia a través de tres autores escogidos —Juan Bautista Cabrera Ivars, José Joaquín de Mora y Carlos Araujo Carretero— y de los principales himnarios impresos en español a lo largo del siglo XIX, con énfasis en los poetas que más cantos aportan: Mateo Cosidó, Pedro Castro Iriarte, Ramón Bon y Camilo Calamita.

Se trata, en resumen, de una obra exhaustiva y rigurosa, alejada al fin del anatema del catolicismo más obcecado, pero también del panegirismo de un ambiente protestante al que el autor es completamente ajeno. El lector hallará aquí testimonios escalofriantes —como los gritos de *¡Matadlos, Padre nuestro, degolladlos!*, que Jorge Lawrence y sus hijas oían desde la capilla de Criptana, refugiados durante horas de las pedradas de los lugareños—, a la vez que conocerá a un buen puñado de personajes presentados por primera vez ante la comunidad académica. Un retrato coral de una realidad tan española como la de Zorrilla o el Duque de Rivas, con un valor documental que no se puede seguir soslayando.

Francesca Corrias

MARIO PUCCINI LETTERATO-EDITORE. PROSPETTIVE D'ARCHIVIO E MEDIAZIONE LETTERARIA TRA ITALIA E SPAGNA

Directores: José Ramón Trujillo Martínez y Giovanna Caltagirone
Universidad Autónoma de Madrid y Università degli Studi di Cagliari
(2016)

Se ha defendido en la Università degli Studi di Cagliari el 4 marzo de 2016 la primera tesis doctoral en co-tutela entre la UAM (Doctorado en Estudios Hispánicos) y la Universidad de Cagliari (Dottorato in Studi Filologici e Letterari). A la doctora Francesca Corrias se le ha reconocido también, por parte de la Universidad de Cagliari, el doctorado europeo.

En la Tesis Doctoral se reconstruye tanto la labor editorial desempeñada en Italia por Mario Puccini (Senigallia, 1887-Roma, 1957) a lo largo de la gestión en sus dos editoriales, la G. Puccini & Figli Editori (Ancona, 1910-1913) y el Studio Editoriale Lombardo (Milán, 1913-1916), como el papel que realizó como mediador literario-editorial desarrollado entre España e Italia. Este último aspecto queda reflejado en su colaboración con la revista *La Pluma*, de Azaña y Rivas Cherif, pero también es accesible a través de una reconstrucción epistolar de las cartas que se intercambiaron Puccini y José Ruiz-Castillo, el famoso editor de la Edad de Plata española.

La tesis está dividida en dos partes: una —digamos— italiana y otra española. Ambas han sido articuladas gracias a la recopilación y estudio de las cartas todavía inéditas encontradas en varios archivos italianos (Archivio Bonsanti, Fondazione Primo Conti, Archivio Lucini) y españoles (Archivo Biblioteca Nueva, Sala Cervantes, BNE). Las cartas que se han remitido en forma de correspondencia se encuentran transcritas en el Apéndice de la tesis; las demás se encuentran citadas en el cuerpo del trabajo. Los siete capítulos que la componen están redactados en italiano mientras que el resumen y las conclusiones son en español.

En la primera parte, tras la reconstrucción del contexto editorial italiano, se ha procedido a analizar Mario Puccini

como literato-editor. Su experiencia editorial se encuadra entre el *ancien régime typographique* y la "edición de proyecto" protagonizadas por editores y literatos que trabajan juntos para realizar una idea precisa de literatura. He podido reconstruir su actividad editorial gracias a las cartas del Archivo Lucini, sin duda el literato que más influyó en la carrera tanto de editor como de escritor de Puccini. Es debido a ese escritor si Puccini decidió arriesgar su actividad de Ancona para abrirla en Milán y también fue en parte merito suyo si la editorial milanesa, que Puccini dirigió junto con el también escritor Carlo Linati y Gaetano Facchi, derrotara.

En su primera experiencia, a pesar de haber llevado a cabo una editorial pequeña, alejada de los centros mayores de edición como Milán y Florencia, Puccini contó con la colaboración de escritores muy conocidos como Capuana, Borgese y Lipparini, que atrajeron alrededor del editor otros tantos jóvenes todavía no muy famosos, como Papini, Cecchi, Pea y Tozzi, pero que en pocos años acabarían escribiendo la historia literaria del país. Por otra parte, la inexperiencia de Puccini —tenía poco más que veinte años cuando se hizo editor— queda reflejada tanto en las muchas colecciones que anunció sin planificación alguna, con lo cual a menudo se cerraron sin que tuviesen obras, como en las ocasiones perdidas de publicar escritores novedosos e importantes, como Govoni y Pirandello. Especialmente el primero, atraído por la editorial de Puccini, que se había manifestado abierta a la publicación de poesía, ofreció dos veces sus obras al editor, para finalmente verse rechazado, y obligado a concederlas a Marinetti en un caso y a Prezzolini en el otro.

La aventura editorial de Puccini terminó con el estallido de la Primera Guerra Mundial en la que participó entre los combatientes en las trincheras. Al regresar a su vida civil, se encontró con un panorama editorial que había cambiado bastante: muchas empresas se encaminaban en una dirección más industrial y el literato ya no podía ser al mismo tiempo también editor y tenía que conformarse con otros papeles dentro del editorial, como la dirección de colecciones. De esta forma, Puccini se conformó con la dirección de la colección "I Migliori Novellieri del Mondo" de la editorial Urbis de Roma. Su pasado como editor le sirvió para convertirse, no solo en uno de los primeros editores en dejar huellas autobiográficas de su labor en el apartado *Incontri* de *Piccolo Mastro Spirituale*, donde se encuentran algunas páginas autobiográficas sobre su actividad de editor, sino también fue uno de los primeros a ser consciente de la importancia de la historia de la edición, de lo que dejó constancia en los artículos escritos para la revista de Treves *I libri del giorno* y reunidos bajo el título *Editori dell'ultimo ventennio*.

En la segunda parte, la tesis reconstruye la relación literaria entre Italia y España en la Edad de la Plata que, a pesar de su importancia, ha permanecido al margen de los estudios comparatistas entre las dos literaturas. Hemos decidido abordar el tema sirviéndonos también aquí de una perspectiva editorial, ya que, con nuestra investigación, constatamos que el esfuerzo de difundir la literatura italiana en España queda estrictamente vinculado al nombre de un número restringido de intelectuales o traductores y al programa de algunas editoriales en concreto. Verdaderos númenes tutelares de la literatura italiana en España fueron algunos traductores, como Sánchez Rojas, Díez-Canedo, Cipriano Rivas Cherif,

Rafael Cansinos Assens, y a algunas editoriales como Biblioteca Nueva de José Ruiz Castillo, Editorial América de Rufino Blanco Fombona y Editorial Sempere de Valencia.

Entre estos personajes destaca el papel de mediador editorial y literario desempeñado por Mario Puccini. El italiano fue introducido en el panorama cultural castellano por parte de Miguel de Unamuno que estaba en contacto epistolar con Puccini desde 1914 pero solo tras la Primera Guerra Mundial los dos reanudaron la relación. Mientras tanto Puccini había empezado a escribir sobre la literatura española en periódicos italianos, con el intento de recibir obras para darlas a conocer en Italia pidió a Unamuno que sensibilizara a los escritores y editores españoles. El bilbaíno escribió un artículo en *El Fígaro* apelando a todos los escritores y editores interesados en ser conocidos en Italia. El llamamiento unamuniano produjo dos ocasiones ineludibles para Puccini y para la recepción de la literatura italiana en España. Por un lado, el italiano recibió la invitación de Azaña para colaborar en *La Pluma* con la rúbrica *Letras Italianas*, donde promovía el conocimiento del estado actual de la literatura y no su imagen canónica; por el otro empezó a colaborar con el editor José Ruiz Castillo que le escribió para que se convirtiera en su mediador editorial con los autores italianos asesorándole sobre las obras que merecieran ser traducidas al español.

Mediante los artículos Puccini logró que se superara el dannunzianismo en España, difundiendo toda una serie de literatos (Verga, Papini, De Roberto, Pirandello, Tozzi) que se habían visto apartados del reconocimiento internacional que merecían. Este esfuerzo teórico tuvo su implicación práctica en el papel que el italiano desempañaba en la *Colección Extranjeras* de la editorial Biblioteca Nueva. Los escritores que Puccini decidió que se tradujesen fueron los mismos que estaba empeñado en promocionar en los artículos de *La Pluma*. Desgraciadamente, Castillo pudo cumplir sus propósitos editoriales solo en dos casos, que no obstante fueron un éxito: *El difunto Matías Pascal* de Pirandello y *Hombre acabado* y *Bufonadas* de Papini.

El caso de las traducciones de Papini demuestra cómo al fin y al cabo el trabajo del editor es tanto un hecho cultural como industrial. Ruiz-Castillo había seguido el orden de traducción de Puccini, hasta que se dio cuenta de que habría podido sacar más provecho si hubiese traducido la obra de la conversión de Papini, *Historia de Cristo*, en lugar de seguir con el programa original de Puccini. Por el contrario, el éxito de Pirandello fue algo totalmente casual. De hecho, Castillo tenía pensado publicar la novela en 1920, pero una crisis económica lo retrasó en su propósito hasta 1923. La correspondencia entre Ruiz Castillo, Puccini y el traductor de Pirandello, Cansinos Assens permite corregir algunas falsas ideas en la historia de la recepción de Pirandello en España. No es totalmente correcto afirmar que todas las traducciones de Pirandello proceden de la puesta en escena de *Seis personajes*; al menos para la novela podemos afirmar sin duda que el mérito es de Mario Puccini.

Atilana Guerrero Sánchez

PEDRO SÁNCHEZ DE ACRE, FILÓSOFO ESPAÑOL

Director: Gustavo Bueno Sánchez
Universidad de Oviedo
(2016)

La tesis ofrece una interpretación de Pedro Sánchez de Acre, humanista español de finales del siglo XVI, desde las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno y su escuela. Se trata, pues, de recuperar para la filosofía de nuestro presente un tipo de obra en la que encontramos las ideas características de la que hemos denominado "filosofía católica española imperial". Una filosofía de carácter mundano que pertenece a la tradición de la filosofía escrita en español desde el siglo XIII y que, al compás del "ortograma imperial" de España, tras el descubrimiento de América, se nos presenta como ejemplo del inicio del ensayismo moderno.

La citada obra está compuesta por tres libros de "filosofía moral", publicados entre 1584 y 1595 y representativos del género literario de la miscelánea renacentista. Estos son sus títulos:

1) *Árbol de consideración y varia doctrina. Plantado en el campo fertilísimo de los venerables misterios de la semana Santa. Del que se cortan siete ramos muy hermosos que van en la procesión el Domingo de Ramos, uno para cada día desta semana. Y son siete consideraciones principales de la Pasión del Redemptor. Y estos ramos están cargados de flores y frutos de otras consideraciones particulares de diversas materias agradables y provechosas para todo Christiano en qualquier tiempo. Una adición de los misterios de la Resurrección del Redemptor. Y la vida de Adan. Y la del Antecristo, y la de los siete durmientes, y otras cosas dignas de saber.* (Toledo 1584, [8] + 457 + [7] folios.)

2) *Historia moral y philosophica. En que se tratan las vidas de doze Philosophos, y Principes antiguos, y sus sentencias y hazañas: y las virtudes moralmente buenas que tuvieron. Y se condenan los vicios de que fueron notados. Apurando lo bueno, y desechando lo malo que tuvieron. Sacando de todo ello la medulla y substancia de lo mejor y más provechoso, y moralizándolo para utilidad de nuestras costumbres, y vida Cristiana. Y en último lugar, y fin de la obra, se trata de la vida de la Muerte: que es el fin y remate de las cosas humanas. Con algunas consideraciones provechosas para la buena vida.* (Toledo 1590, [10] + 372 + [7] folios.)

3) *Triangulo de las tres virtudes Theologicas, Fe, Esperanza, y Caridad. Y Quadrangulo de las quatro Cardinales, Prudencia, Templanza, Justicia, y Fortaleza. En que se tocan algunas de sus propiedades y excelencias, y historias muy provechosas: y alguna doctrina de todas facultades: dedicado al glorioso Apostol S. Pedro.* (Toledo 1595, [8] + 294 + [8] folios.).

Unos títulos, en efecto, significativos de la pluralidad de cuestiones que en ellos se tratan, de la "varia doctrina", que caracterizará a las obras denominadas de Miscelánea.

Por así decir, cuando los "espejos de príncipes" pasan a ser leídos por el común de los hombres, en lo que constituye un factor determinante la invención de la imprenta, nos encontramos con estos "espejos de la nación" en los que se ofrece una suerte de recopilación de todo aquello que hay que saber para "estar al día".

Nuestro primer objetivo, dado que nuestro autor apenas aparece recogido en las grandes obras clásicas de historia de la filosofía española, a excepción de la de Guillermo Fraile, fue elaborar una bibliografía de todas las obras en las que aparece citado.

El segundo objetivo fue establecer las fechas clave de la vida de Pedro Sánchez de Acre, cuya biografía hemos

logrado esbozar. Nuestro paso por los archivos de la Catedral y por algunas parroquias de Toledo, junto con la información que el mismo autor nos suministra en sus libros, nos ha permitido establecer, al menos, una fecha *ante quem* de su nacimiento, el cual no pudo ser después de 1535, así como una fecha *ante quem* de su muerte, la cual no pudo producirse antes de 1605, último año del que se tiene noticia de su actividad. En este apartado de la biografía, ha sido fundamental la información obtenida gracias al libro de José Gómez Menor *Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo* (1970), por el que sabemos que perteneció a una de las ricas familias de mercaderes judeoconversos toledanos cuyo apellido no deja lugar a dudas, los Acre.

En cuanto a la interpretación filosófica de su obra, la tesis consta de los siguientes apartados:

1) Basándonos en el estudio de Gustavo Bueno Sánchez sobre el *Libro de los doce sabios*, demostramos la vinculación de Pedro Sánchez de Acre con la tradición medieval española de los "Espejos de príncipes" analizando el más importante de todos ellos, el *Libro de Alexandre*. En él encontramos el tópico medieval del *desprecio del mundo* tratado de la misma manera en que aparece en Pedro Sánchez de Acre, a saber, como una visión *histórica* de las instituciones humanas, particularmente ligadas a los Imperios, en cuanto que se constituyen como realidades dialécticas, esto es, no sólo llamadas a "desaparecer", desde el punto de vista de Dios, sino también a "permanecer" gracias a la escritura, vistas ahora desde el punto de vista del "mundo terrenal" como dignas de reproducirse y sostenerse por las generaciones venideras que constituyen la Nación histórica, según la idea de Nación del Materialismo filosófico.

2) Ofrecemos, además, una interpretación filosófica del mismo género literario de la Miscelánea, en virtud de esta constitución universal del imperio español, según la cual este género es el resultado de la misma trituración de la metafísica teológica correspondiente al tratado medieval.

3) Centrándonos en el segundo de sus libros, la *Historia moral y filosófica*, encontramos la clave sistemática para la interpretación del autor, a saber, la idea de "vida histórica" según la cual la muerte humana como concepto médico es la misma condición gnoseológica de una verdadera Idea de Historia. Es así como presentamos el que hemos dado en llamar nuestro principal "descubrimiento", a saber, un "teorema de la Filosofía de Historia" según el cual sólo en virtud de la misma finitud de la vida humana es como se pueden concebir las tres dimensiones de la Historia formal: el pasado, el presente y el futuro.

Ofrecemos, pues, el primer estudio monográfico sobre este filósofo español, Pedro Sánchez de Acre, de cuyos libros ya está en marcha la edición digital en el *Proyecto de Filosofía en español* dirigido por Gustavo Bueno Sánchez.

Emanuale Lacca

CONOSCENZA E AZIONE. LA TEORIA DELLE INTENTIONES NELLA ESCUELA DE SALAMANCA (XV-XVI SECOLO)

Directores: José Luis Fuertes Herreros y Francesca Maria Crasta
Universidad de Salamanca y Università degli Studi di Cagliari
(2016)

La tesis de doctorado de Emanuele Lacca, titulada *Conoscenza e azione. La teoria delle intentiones nella Escuela de Salamanca (XV-XVI secolo)*, hecha en cotutela entre las universidades de Salamanca y de Cagliari (Italia) y defendida el 18 de abril de 2016, pretende reconstruir los conceptos de conocimiento y de intencionalidad, tal y como se desarrollan por algunas voces significativas de la Escuela de Salamanca, a partir de la recepción de la tradición tomista y de las innovaciones del humanismo renacentista sobre el tema. En el texto se toman en cuenta las obras de algunos autores pertenecientes a la Orden de los Dominicos que, elaborando sus propias teorías dentro del Convento de San Esteban, las llevan a término y las difunden en la Universidad de Salamanca. Esta universidad representa el centro motor de la difusión de la cultura ibérica entre los siglos XV y XVI, tanto en España como en Europa. Tal tipo de cultura, heredando también las reflexiones medievales sobre el tema del conocimiento y de la intencionalidad, las incorporará y las llevará a completa maduración. Sobre esta línea, cumbre de la cuestión será la *Aristotelis Logica Magna* de Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), publicada en Salamanca en 1600. La obra trata este tipo de cuestiones a la luz de toda la tradición, dando una visión completa, íntegra y madura de lo que la Escuela de Salamanca entendía por teoría del conocimiento y de la intencionalidad.

El trabajo se divide en tres capítulos, cada uno dedicado a una precisa fase histórico-conceptual del desarrollo de esas teorías. El primer capítulo se ocupa de reconstruir algunas etapas del problema del conocimiento en la Edad Media. En particular, en este capítulo se toman en cuenta las teorías de Tomás de Aquino, de Hervaeus Natalis y de Duns Escoto, tres de los principales estudiosos de la teoría del conocimiento y de la formulación de las intenciones como instrumento para aprender.

En el segundo capítulo se muestra cómo las cuestiones sobre el conocimiento y la intencionalidad, analizadas en el primer capítulo, se heredan por los teólogos y filósofos de Salamanca, exponentes de la homónima escuela, nacida en la universidad salmantina a partir de la segunda mitad del siglo XV. Entre estos estudiosos, son objeto de estudio Lope de Barrientos, Bartolomé de Las Casas, Melchor Cano y Domingo Báñez, que retoman la tradición medieval, dando interpretaciones originales al problema del conocimiento y de la intencionalidad.

En el tercer capítulo, se matiza cómo las teorías de las voces medievales y de los exponentes de la Escuela de Salamanca llegan a Sánchez Sedeño, que elabora en su *Aristotelis Logica Magna* una 'summa cognitionis et intentionalitatis', analizando de forma muy detallada el problema del conocimiento según la tradición y, a partir de esta, creando una teoría personal que define mejor las precedentes, hacia la definición de un ideal de vida virtuosa que tiene su principio en el mismo conocimiento del mundo a través de las intentiones.

Joaquín Macías López

DONOSO CORTÉS Y SU INFLUENCIA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Director: Gustavo Bueno Sánchez
Universidad de Oviedo
(2016)

La tesis pretende ofrecer una reinterpretación de la obra y la trayectoria políticas de Donoso Cortés, así como evaluar su influencia en la Filosofía Política posterior, desde las coordenadas del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno.

Se comienza por exponer las líneas maestras de la Filosofía política de Gustavo Bueno, tomando como base, principalmente, el *Primer Ensayo sobre las categorías de las "Ciencias Políticas"* (1991), *El mito de la izquierda* (2003) y *El mito de la derecha (2008).* La teoría del Estado que Bueno defiende sirve como estructura vertebradora de la propia filosofía política del Marqués de Valdegamas que se va gestando desde sus *Lecciones de Derecho Político* pronunciadas en el Ateneo de Madrid entre 1836 y 1837.

La idea —de raigambre aristotélica— de *eutaxia* política, tal como Gustavo Bueno la ha desarrollado, se manifiesta, según esta interpretación, como verdaderamente central en el pensamiento de Donoso Cortés, vinculada, a su vez, a una idea de España como *Nación Política.* Consideramos que existe base suficiente para hablar de una teoría del Estado *no metafísica* en Donoso Cortés, desde el momento en que la interpretamos como opuesta al *formalismo político* tal y como lo definimos desde el Materialismo Filosófico. La trayectoria política de Valdegamas, propia de un *hombre de Estado*, le obliga, necesariamente, a tener una visión de conjunto de la situación política en la Europa de su tiempo (especialmente valorada en la interpretación de Carl Schmitt), y a una constante toma de *decisiones* (a una *praxis* política) muy apegada a la realidad, pero en absoluto improvisada, sino producto de una *filosofía* que se despliega al hilo de los acontecimientos que sacuden a Europa durante la primera mitad del siglo XIX, y que culminarán en los movimientos revolucionarios del 48 —la primera revolución *socialista*–. En este sentido, las obras de Gustavo Bueno, *España frente a Europa* (1999) y *España no es un mito* (2005), resultan ser especialmente esclarecedoras para poder sentar unas bases que permitan ver la obra de Donoso Cortés como un *continuo*, y no como el producto de abruptos cortes provocados por *"conversiones"* espirituales. En este sentido, se analiza la inconsistencia doctrinal del liberalismo español, su debilidad teórica para hacer frente al socialismo, que Donoso denuncia enseguida, especialmente en sus artículos en prensa escrita. Seguimos, en este punto, una línea historiográfica que ha defendido justamente esta *coherencia interna* del pensamiento de Valdegamas, que le obliga a adoptar posiciones frontalmente opuestas a un socialismo naciente contra el que Donoso polemizará en su obra cumbre, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* publicada en 1851, —apenas dos años antes de su muerte—, y a un distanciamiento y posterior ruptura con las filas *liberales.* En este sentido, el pensamiento político de Donoso Cortés se abre camino, polémicamente, frente al *socialismo revolucionario* —personificado en Proudhon-*,* y estrechamente vinculado al *ortograma* político de la Nación Española sustentado en el Trono (la Monarquía) y el Altar (el Catolicismo).

En la tesis se esbozan, asimismo, las líneas generales de una *Antropología filosófica* de corte *materialista,* para contrastarla con la idea de *Hombre* que encontramos en el Donoso del *Ensayo,* y que comparamos con una *idea nueva de Hombre* que se va a formular a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Esta

nueva idea de Hombre tendrá su reflejo en la idea de un *hombre nuevo* vinculada a las utopías socialistas.

En la segunda parte de la tesis se muestran algunas de las principales influencias de la filosofía política de Donoso Cortés a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. El *Tradicionalismo,* la España de la Restauración, así como algunos sectores del *carlismo,* son los principales focos de atención en los que se centra el análisis.

Jesús Mellado Valle

UNA BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO EN EL OTRO COMO FUNDAMENTO ÉTICO EN LA FILOSOFÍA DE SAVATER.

Director: Jesús Miguel Díaz Álvarez
UNED
(2016)

La tesis doctoral leída el 20 de enero del año en curso en la Facultad de Filosofía de la UNED tiene como base la filosofía de Savater. Es cierto que no puede ser toda la filosofía del vasco porque sería, como se puede comprender, muy extensa. Mi trabajo que ha sido, todo hay que decirlo, discreto, trata sobre la ética. Dentro de la ética he escogido dos temas que son muy importantes en la trayectoria ético-filosófica del pensador donostiarra: el reconocimiento en el otro y la cosificación. Para desarrollar el trabajo he dividido la tesis doctoral en los temas que cito a continuación: *El yo y su trascendencia en ética, La libertad en Savater, La política vista por Savater, Pacifismo y antimilitarismo, En el punto de mira, Nietzsche visto a través de Savater*, *La religión vista por Savater, La educación vista por Savater*, *La libertad de escribir* y termino con *El lector voraz.* En cada capítulo se introducen las valoraciones de su obra a partir de lo estudiado: el reconocimiento en el otro y la cosificación. Además de estudiar al autor, comparo sus reflexiones con los pensamientos de otros autores para enriquecer los puntos de vista del tema tratado, como por ejemplo el ensayo, por cierto de los pocos que hay sobre Savater, de Javier Prado Galán, *Grandeza y miseria del vitalismo en Fernando Savater* (2001)*,* José Antonio Marina, en el que cito su magnífico libro, *Ética para náufragos* (1995) o los trabajos de José Ramón Ayllón, junto con Begoña Gutiérrez y Mariluz G. Blasco, *Filosofía y Ciudadanía* (2008).

Una característica de Fernando Savater como muy bien señala en su libro Marta Nogueroles Jové, *Fernando Savater, Biografía de un joven filósofo,* (2013) es que el vasco es un autor que nos pone en contacto con otros muchos filósofos y eso hace que su filosofía sea no solamente muy rica sino que nos obliga a tener en consideración y a leer a otros filósofos. Ciorán no es sólo el autor de la tesis doctoral del vasco sino que le trae a colación en no pocas ocasiones, lo mismo ocurre con Nietzsche, Spinoza, Clemen Rosset, Santallana, Russell y otros. Por supuesto que la escuela de Frankfurt, es decir Adorno, Erich Fromm o Horkheimer forman parte de la filosofía del autor de *Ética para Amador* sobre todo, y como diría la doctora Marta Nogueroles, del primer Savater, es decir del filósofo de *Nihilismo y Acción, La filosofía tachada, Escritos politeístas, El Estado y su criaturas* y el *Panfleto contra el Todo*. En cualquier caso esta tesis se centra en buscar el reconocimiento en el otro y la cosificación o la no cosificación en la obra del autor de *Política para Amador.* Savater hace una

clara diferencia entre los postulados hegelianos del reconocimiento del otro que es de donde saca él la idea, y lo cambia por el reconocimiento en el otro, es decir, en ponerse en lugar del otro. Ponerse en el lugar del que sufre, del marginado, o sin ser tan dramático, reconocer el derecho de los homosexuales, de las mujeres, y de otros grupos que han sido excluidos a lo largo del tiempo por las políticas al uso. Desde cualquier punto de vista el reconocimiento en el otro y la cosificación en Savater parece un tema interesante para investigar la cronología de su aparición y su final en la obra, si no exacta sí aproximada. El reconocimiento en el otro aparece con mayor claridad en *La tarea del héroe* (1981) y en *Invitación a la ética* (1982), la cosificación en un opúsculo de su época hipercrítica o nihilista, *El Estado y sus criaturas* (1979). Desde este momento aparecen tanto el reconocimiento en el otro como la cosificación en sus diferentes publicaciones en mayor o en menor medida y termina, en el libro, *Ética y ciudadanía* (2002). A partir de este último libro no vuelven a aparecer los componentes éticos que se buscaban a lo largo de todo el trabajo.

Alba Milagro Pinto

LAS CREENCIAS EN EL PROYECTO METAFÍSICO DE ORTEGA Y GASSET

Director: José Lasaga Medina
UNED
(2016)

El propósito de esta tesis es mostrar el papel que Ortega y Gasset otorgó a las creencias en el desarrollo de su proyecto metafísico. Parte por tanto de la convicción de que existe un proyecto de filosofía primera que atraviesa toda la producción del filósofo y que la noción de creencia está estrechamente vinculada a él.

Además de entroncar con una larga tradición filosófica y de ser un excepcional barómetro de las inquietudes filosóficas del periodo de entreguerras, la investigación en torno a la noción orteguiana de creencia posibilita un acceso enriquecedor y original al núcleo de su filosofía. La reflexión orteguiana sobre las creencias alcanza su máximo desarrollo en la década de los treinta, en el momento en que el filósofo replantea su pensamiento desde una metafísica no sustancialista y la vida es definida formalmente como "absoluto acontecimiento". Mientras que la metáfora del naufragio incide en la dimensión inestable del vivir como realidad radical, la imagen más utilizada por el filósofo para hablar de las creencias es la de suelo o sustrato. Las creencias son presentadas como lo sólido, como una instancia de sentido fruto del esfuerzo de los hombres que, por ser dimensión de seguridad y orientación del vivir, es capaz de sobreponerse tanto al espanto ante la nuda existencia como a la respuesta irónica de quien descubre que la razón también es una ficción.

Obviamente, por sí sólo el concepto de creencia no es razón suficiente para explicar toda la metafísica del filósofo, pero sí es razón necesaria para comprenderla en su complejidad, pues la evolución del pensamiento de Ortega a partir de 1929 sólo rinde el máximo de su sentido si se examina a la luz de las creencias.

Los cuatro capítulos en los que se divide esta tesis tienen como fin desentrañar la función y lugar de las creencias en la metafísica madura de Ortega y ver en qué medida esta cuestión afectó a la idea

que él tenía acerca de su propio quehacer intelectual. Los dos primeros capítulos tienen un carácter genético, están dedicados a explorar la evolución de las preocupaciones y problemas filosóficos hasta llegar a la formulación de las creencias en torno a 1936.

A fin de identificar qué hay de continuidad y qué de novedad en dicha noción, el primer capítulo está dedicado al "proyecto filosófico" de la primera navegación y abarca el arco temporal que va desde la presentación formal de su filosofía en 1914 hasta el segundo viaje a la Argentina en 1928. Tomando como punto de partida la determinación de elaborar una filosofía "desde el punto de vista de la propia vida" se analizan sumariamente los puertos a los que arriba la reflexión orteguiana en estos años: el perspectivismo, raciovitalismo y la cuestión del sentido histórico aparecen como diferentes adaptaciones o desarrollos de un mismo proyecto, que ya está plenamente definido desde 1914 y que se mantendrá hasta el final de su obra.

El segundo capítulo se ocupa de la producción filosófica de Ortega desde *¿Qué es filosofía?* (1929) hasta *Historia como sistema* (1935). La irrupción de *Ser y tiempo* y la propia deriva metafísica de los intereses del filósofo apuntalan la afirmación del vivir de cada cual como realidad radical y la consiguiente revisión de las nociones centrales de su filosofía como "conocimiento", "razón" o "circunstancia". El nuevo enfoque metafísico junto a la renovada determinación de elaborar una teoría sistemática es el marco desde el cual se analiza pormenorizadamente la consolidación de la "segunda navegación" en torno a la noción de creencia y su creciente protagonismo en el proyecto de la razón histórica.

En el tercer capítulo se examina el lugar que las creencias ocupan en la estructura dinámica de la vida humana. En esta parte del trabajo se adopta un punto de vista sincrónico —si bien centrado en la segunda navegación— para esclarecer a partir de los textos cómo se estructuran e interaccionan en torno a nuestro tema los diferentes ingredientes que conforman la arquitectónica y dinámica general del vivir humano.

Tanto el desarrollo genético de la noción de creencia como el análisis de su lugar en la estructura de la vida humana responden a una consideración *ad intra* de la filosofía orteguiana. En la cuarta y última parte de este trabajo se adopta una perspectiva *ad extra* para determinar cuál es la consistencia y características definitorias de las creencias según aparecen expuestas por Ortega y poder así valorar los límites de la razón histórica en tanto que saber sobre las creencias.

A lo largo de este estudio comprobamos que la cuestión de las creencias conduce al núcleo mismo de la filosofía. Bajo el prisma orteguiano este tema sirve de catalizador de nuevas soluciones a los viejos problemas filosóficos: compromete el abstruso asunto de la existencia del mundo externo, del valor y sentido de nuestras representaciones, el problema de la verdad, la reflexión en torno al fin de la filosofía, la búsqueda de nuevos modelos de racionalidad abiertos al carácter fáctico y contingente de lo real o la consideración de la Historia y la relación entre lo individual y lo social. Esta tesis intenta, en definitiva, demostrar que lejos de ser un pastiche o una mera herramienta hermenéutica para comprender los procesos históricos, la concepción orteguiana de la creencia responde a un enfoque metafísico original que representa una aportación significativa en la filosofía del siglo XX.

José Antonio Parra Ferreras

ORTEGA Y GASSET Y EL RELATIVISMO ÉTICO

Director: Javier San Martín Sala
UNED
(2016)

Nuestra investigación pretende poner de relieve que la ética orteguiana, en su afán primario de orientación y clarificación de nuestra propia existencia como vida y proyecto, es un correlato o trasunto fidedigno de su propia concepción filosófica y aporta soluciones para nuestra convivencia, como son la autenticidad y la responsabilidad, la apertura, el amor, la comprensión y buenas dosis de "heroísmo realista".

Partimos de la vida como "realidad radical" y de la dimensión constitutivamente ética de nuestro "quehacer" de hombres dinámicos por naturaleza, insertos en la temporalidad, que viven debiendo "elegir" en todo momento para mejor adaptarse a las "circunstancias". Desde esta realidad, tratamos de justificar que el propio transcurso vital y la necesidad de adaptación y superación de éstas, pueden adolecer —y de hecho adolecen— de una cierta "relatividad ética" en tanto en cuanto nuestras formas de conocer y preferir no dejan de ser "parciales", consecuencia necesaria de nuestra finitud, limitación y contingencia.

La tesis se estructura en una *Introducción,* que intenta poner de relieve el tema del *relativismo* en nuestra sociedad actual *como tema de nuestro tiempo*, a la que siguen tres capítulos, —*La ética como dimensión esencial del ser humano*, *Fundamentos de la ética orteguiana* y *Características principales de la ética orteguiana*—, que pretenden definir y aclarar los conceptos fundamentales del sistema filosófico orteguiano, en particular por lo que se refieren a la vida, el hombre, el *ethos* y la circunstancia. Es en el capítulo quinto —*Ortega y el relativismo ético*— donde se plantea el auténtico núcleo de la investigación, al intentar definir sus teorías sobre *Perspectivismo* y *Punto de vista* como las más idóneas para superar todo posible relativismo, tanto desde su vertiente gnoseológica como desde sus niveles éticos o morales.

"El descubrimiento de nuestra limitación —nos dice el propio Ortega— es la experiencia radical de todo hombre". De ahí que nuestras percepciones, tanto cognitivas como estimativas, lleguen a nosotros como tamizadas por una especie de cedazo o retícula que no deja de convertirlas, de algún modo, en percepciones "parciales", "relativas" "limitadas", aunque reales. Somos realidades encarnadas en un tiempo y un espacio determinados y la necesidad de asumir nuestra circunstancia es nuestro privilegio ontológico, existencial. Pero esto en absoluto es relativismo: "no son las verdades sino el hombre el que cambia —nos dice Ortega— y va seleccionando las que le son afines y cegándose para todas las demás".

No es fácil trasladar sin más, las realidades cognitivas, y nuestra forma de aprehenderlas, a las realidades morales, y hacer compatibles la inmutabilidad y validez de la verdad y la bondad con el hecho indubitable de sus variaciones personales e históricas. Para Ortega, no obstante, "la teoría de la relatividad es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese este ideal a lo moral y lo estético y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida".

Pero no todo son luces en la concepción ética de Ortega y su fundamentación. Existen zonas de penumbra que convendría elucidar. Así, por ejemplo, el tema de la vocación, entre otros, al que el propio Ortega concede una importancia primordial: su inexorabilidad e irrevocabilidad; la imprecisión con la que con frecuencia se nos manifiesta; si existe una vocación para el "mal" (vocación de ladrón); importancia de las circunstancias en su realización; la dimensión *universalista* o *individualista* de su propia concepción ética; etc...

Se avanzan en el capítulo quinto y último algunas *A modo de conclusiones*, emplazando a cuantos deseen profundizar en el estudio del sistema orteguiano —cada vez más, por fortuna— a proseguir sus investigaciones en este apasionante tema, su ética, a pesar de las dificultades que, sin duda, entraña semejante empeño.

Gerardo Gabriel Oviedo

LIBERTAD, EXISTENCIA Y TELURISMO EN EL HUMANISMO DIALÉCTICO DE CARLOS ASTRADA

Director: Horacio González
Co-director: Silvio Mattoni
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
(2016)

La gran pregunta planteada en esta tesis doctoral es si el programa que el pensador argentino Carlos Astrada (1894-1970) denominó "Humanismo Dialéctico de la Libertad", más allá de su recepción historiográfica, puede ser *recomenzado* teóricamente bajo la doble luz que proyectan, de un lado, la "Filosofía de la Liberación" en las vertientes de Arturo Roig (1922-2012) y Enrique Dussel (1934-), y del otro, la "Teoría Crítica" frankfurtiana en su segunda generación (Karl Otto-Apel y Jürgen Habermas).

La obra de Astrada —quien fuera alumno de Husserl, Scheller y Heidegger entre 1928 y 1931— presenta aspectos epistemológicos y textuales singulares, que se explican por su pertenencia al ámbito de la cultura intelectual latinoamericana, en general, tanto como por su modo de trasponer la lógica de la llamada "normalidad filosófica" en la Argentina, en particular. Exhibir este modo peculiar de superar el ideal eurocéntrico del filosofar sin resignar su pretensión de universalidad, es por tanto uno de los objetivos principales de mi trabajo.

Francisco Romero (1891-1962), filósofo de origen español nacionalizado argentino, consideraba alcanzada la etapa de la "normalidad filosófica" cuando, de acuerdo a su criterio, se lograban consolidar condiciones propicias para su estandarización académica profesional, propugnando así un modelo de especialista neutral, dedicado exclusivamente a investigar dentro de la división de tareas que le asigna una historia del saber occidentalista y acumulativa. Precisamente la producción filosófico-literaria de Astrada quiebra este esquema "normalista" desde dentro. Pues pese a ser un miembro canónico de la filosofía académica en la Argentina (fue director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires desde 1947 hasta 1956, durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón), su obra exhibe, *también*, la labor propia de un "pensador-escritor", en el sentido en que supo recono-

cerlo otro filósofo español, José Gaos —exiliado en México desde 1939 hasta su fallecimiento en 1969—, cuando advirtió que si de la historia de la filosofía forman parte, de hecho y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas o "literarias", entonces no se puede negar al *pensamiento* hispanoamericano del siglo XX su estatuto filosófico, aclarando, sin embargo, que sus manifestaciones más relevantes tienden a confluir en el género *ensayo*.

Puede verse así que al prototipo de filósofo "puro" profesor y erudito abstraído de la esfera de lo público—, Astrada contrapone un estilo de filosofar "impuro", socialmente crítico, ideológicamente polemista y moralmente interpelante de los destinos de la *Polis* nacional y del mestizaje cultural de América Latina. Ciertamente, en la medida en que Astrada piensa y escribe entre el aula y el ágora, comprendió que como filósofo técnicamente competente —e incluso descollante— podía, y aún debía, por su sentido *comprometido* de la responsabilidad cívica, escribir una literatura de ideas que fuera *políticamente* relevante. Ello requiere descifrar y precisar el tipo de estrategia discursiva diferencial que configura su escritura filosófico-ensayística. El problema estriba, consecuentemente, en averiguar si esta condición "literaturizada", telúrico-poética del filosofar latinoamericano, se agota en una dimensión formal, o más bien posee implicancias ontológicas y epistemológicas decisivas. Para responder afirmativamente, mi hipótesis general de lectura sostiene que Astrada construye sus textos como un "*bricoleur* situado". Pues su colocación barroca en el "entre-lugar" discursivo latinoamericano, como lo llamó el ensayista brasileño Silviano Santiago (1936-), autoriza a interpretarlo en modo análogo a como el crítico uruguayo Ángel Rama (1926-1983) ha leído la "transculturación narrativa" —particularmente en la novelística de José María Arguedas (1911-1969)–: esto es, como un caso paradigmático de "transculturación" *filosófica*.

De ello se obtiene que el ensayo principal de Astrada —una exégesis filosófica del *Martín Fierro* de José Hernández, titulada *El mito gaucho*, cuya versión definitiva es de 1964—, despliega retórico-conceptualmente un conjunto de *operaciones epistémicas transculturales*, propias del "*bricollage*" que compone el intelectual de la modernidad periférica latinoamericana. Astrada es para mí un filósofo *transculturador* que, ubicado en el *locus* literario rioplatense, elabora una hermenéutica ontológica de la poesía gauchesca utópico-libertariamente intencionada. Así transcultura el humanismo de inspiración marxista, abriéndolo a la condición de lo trágico que yace en las huellas amerindias y en la voluntad autonomista criolla, tanto a nivel del espacio de experiencia ético-político de la facticidad histórica, como en el plano profundo del horizonte de expectativa retórico-poético de sus protocolos tropológicos de construcción textual. Es ese paradigma *dramatológico* el que encontramos en la *geofilosofía* literario-alegórica "telúrica" que define el estilo a la vez argumentativo y persuasivo de la escritura de *El Mito Gaucho*. Pues allí la fenomenología épica de la narrativa filosófica de la "liberación nacional y continental" se presenta como un drama existencial barroquizante, que transfiere analógicamente las energías semánticas artístico-políticas del Mito a los constructos analítico-conceptuales del conocimiento crítico-dialéctico. Como resultado de estas mediaciones

complementarias se ha llegado a la idea rectora del estudio: la noción de "drama epistémico emancipatorio-liberatorio", que se postula como singularización transcultural y poscolonial del universal antropológico que orienta regulativamente la dignidad del género humano como un fin en sí mismo.

María Aránzazu Serantes López

ROSALÍA DE CASTRO Y MARÍA ZAMBRANO: LA RAZÓN POÉTICA

Director: Marcelino Agís Villaverde
USC
(2016)

La filosofía de María Zambrano desprende un sentimiento de unidad, donde se actualiza el pensamiento español de todos los tiempos: Séneca, Zubiri, Ortega…, que está presente en la razón poética a través del tiempo creador. Por otra parte, en Galicia, nos encontramos con la apasionante figura de Rosalía de Castro, que es la de una mujer adelantada a su tiempo, que siente y denuncia los problemas sociales. A través de su intuición poética proporcionó una respuesta a los profundos interrogantes que le producían desasosiego: la emigración, la pobreza, la zozobra espiritual…, desde una voz esencialmente femenina, que trataba de conmover y provocar la reflexión tras las estampas de la vida popular gallega.

Las experiencias de estas dos autoras, aun viviendo en siglos diferentes, son dignas de ser analizadas, pues la situación y circunstancias históricas de ambas fueron determinadas por el ámbito cultural de Europa, España y más concretamente de Galicia, si hablamos de Rosalía. Teniendo en cuenta las obvias limitaciones de toda comparación y la diversidad del área a escrutar, Serantes intenta ofrecer en su trabajo de investigación una conjunción de factores que expliquen la ampliación del universo racional con el poético.

En el primer capítulo de su investigación, el punto de referencia son los contextos vitales de ambas autoras, por ser la intrahistoria personal el instrumento mediante el cual se analiza la realidad que plasmaron en sus obras. En el segundo capítulo, se trata de aclarar es cómo la poesía y el pensamiento —como diría Zambrano— pueden "trabarse en una sola forma expresiva" a través del rito iniciático que supone el método de la razón poética: nacimiento, ínferos, confesión, etc. El capítulo tercero se adentra en las formas simbólicas, a través de las cuales transita la razón poética y permite defender la idoneidad del lenguaje poético a la hora de transmitir realidades metafísicas.

En definitiva, con este estudio se llega a conocer a las autoras Rosalía de Castro (Santiago de Compostela, 1837-Padrón, 1885) y María Zambrano (Vélez, 1904-Madrid, 1991) en su dimensión y en su esencia, puesto que existen dos elementos que unen a ambas mujeres, como es el manuscrito que Zambrano le dedicó a Rosalía: *El temblor*. Y, también, que la andaluza fue lectora de la obra de la gallega, un icono que no se interpreta de la manera más adecuada y que esta tesis desea darle realmente el valor que merece. De hecho, la obra firmada por Zambrano *Claros del bosque* (1977) es la purificación absoluta de la razón poética.

Y no debe olvidarse, tal como apuntó Serantes, que la filosofía siempre ha tenido la dificultad de ser extremadamente

teórica. Y de este modo, se puede conseguir ver, con una cierta objetividad, las obras artísticas y culturales que, en ocasiones, no son accesibles en su análisis. Zambrano lo tamiza desde una muy especial filosofía del corazón y desde una óptica literaria y hermenéutica.

A pesar de que Rosalía no es filósofa, académicamente hablando, en ella cobran sentido términos como el 'exilio' o la 'saudade', tan presentes en las vivencias de María Zambrano. Existe una singular conexión entre ambas que las une de forma existencial a la necesidad de vivir humanamente. Se ofrece así la raíz de la trascendencia, objetivo que configura un pensamiento libre y plural arraigado en la experiencia para crear un nuevo modo de comunicación mediante la escritura; un lugar donde lograr la afirmación de su propia individualidad, con un carácter universalizante.

Actividades

SIMPOSIO INTERNACIONAL "EL TRATADO *DE* ANIMA DE FRANCISCO SUÁREZ Y SU PROYECCIÓN EN LA FILOSOFÍA MODERNA"

Universidad de Navarra, Pamplona, 14 y 15 de mayo de 2015

En el año 2017 se celebrará el IV Centenario de la muerte de Francisco Suárez, seguramente el pensador español más influyente en la filosofía moderna y contemporánea. Como preparación de este aniversario, la Línea Especial de Pensamiento Clásico español de la Universidad de Navarra ha proyectado una serie de Simposios internacionales que culminarán con las Reuniones Filosóficas de 2017.

Este primer Simposio, celebrado en Pamplona durante los días 14 y 15 de mayo de 2015, llevaba por título "El tratado *De anima* de Francisco Suárez y su proyección en la filosofía moderna". La elección del tema viene justificada porque la investigación suareciana ha venido a centrarse especialmente en la vertiente metafísica y jurídica, mientras que los estudios dedicados a la antropología suareciana han sido comparativamente escasos. Sin embargo, desde la aparición de la edición crítica del comentario al *De anima* llevada a cabo por el profesor Salvador Castellote, la psicología suareciana ha ido despertando el interés de los investigadores. Con este Simposio se aspira a abrir algunas líneas de investigación para trabajos posteriores, con las aportaciones de algunos de los más destacados investigadores actuales sobre la obra de Suárez.

La ponencia de apertura corrió a cargo del profesor Jean-Paul Coujou (Toulouse) quien abordó los fundamentos especulativos de "la ciencia del alma" que, según la descripción aristotélica, se encuadra dentro de la Física y más concretamente es la ciencia de los vivientes, donde la corporeidad juega un papel central, punto de conexión entre la universalidad ontológica y la concreción existencial del hombre en su libertad, moralidad y sociabilidad. La influencia de los tratados médicos en los comentarios al *De anima* fue la cuestión tratada por José Ángel García Cuadrado (Navarra). Por un lado es posible advertir la huella de la doctrina galénica de la armonía de facultades a través de los tratados médicos de Francisco Vallés. Aunque esta doctrina puede ser interpretada como un preludio de la armonía prestablecida típica del racionalismo moderno, sin embargo, Suárez se aleja de una interpretación mecanicista abogando por un biologicismo más acorde con la filosofía aristotélica.

Por su parte, Daniel Heider (Praga) trató de la teoría de la percepción visual en Suárez, que presenta un distanciamiento de las tesis aristotélico-tomistas acerca de la especie sensible, inclinándose más por la tradición perspectivista representada por Roger Bacon. Mantiene, además, una concepción naturalista de la luz que se aproxima a la versión mecanicista de Descartes, pero se separa de las ideas cartesianas en su tratamiento de la ontología de los colores, concebidos como cualidades permanentes, independientemente de cualquier reflexión de la luz. José Ángel Lombo (Roma) dedicó su ponencia a la síntesis sensorial de Suárez. El teólogo granadino propone, junto a la existencia del sentido agente, una reducción de los sentidos internos, posiblemente llevada por el principio de que a cada órgano le corresponde un sentido. De esta manera, recoge la tradición aristotélica, pero leída

desde una perspectiva más moderna. La exposición de Mauricio Lecón (México D. F.) trata de la causa de la risa en Suárez en relación con la libertad, un tema controvertido en los tratados de la época. La intervención de Alejandro Vigo (Navarra), se centró en la noción de bien como objeto del querer, realizando una crítica a la interpretación voluntarista de la psicología suareciana. En todo caso, cabría concluir que el voluntarismo suareciano adquiere unas tonalidades que se alejan de las posturas voluntaristas de la modernidad.

La clausura del Simposio corrió a cargo del profesor Salvador Castellote (Valencia) que trató sobre la categoría metafísica de relación aplicada al hombre, tanto en su relación con el cosmos, como en la relación entre conocer y cosa conocida, y la relación alma-cuerpo. Esta última exige una explicación que va más allá de las aportadas por las ciencias naturales. Para Suárez, en el hombre, la relación alma-cuerpo hay que explicarla desde la fenomenología de la acción humana como *actio vitalis*.

También se presentaron algunas comunicaciones que saldrán publicadas, junto con las conferencias, en las Actas. El siguiente Simposio de preparación al Centenario de Suárez tendrá lugar en octubre del 2016.

José Ángel García Cuadrado

CONGRESO INTERNACIONAL "GEOGRAFÍAS ESPIRITUALES HISPÁNICAS (SIGLOS XV-XVII)" Y PRESENTACIÓN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD (IEHM)

Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 19-21 de mayo de 2015

El modo moderno de poner en cuestión la solución dada a las eternas preguntas del hombre por el que consideraba antiguo (básica, pero no solamente, su pasado medieval cristiano), estableció las bases para su propio cuestionamiento en cuanto llegó a adquirir la misma simplicidad sintética que atribuyó a su pasado. De ahí que uno de los ámbitos donde la llamada postmodernidad se hace más visible (sin ser siempre conscientemente asumida como tal) es, sin duda alguna, el de los estudios de historia de las ideas.

A este abigarrado y desigual panorama se ha venido a unir recientemente, bajo el signo de un peregrino jacobeo, el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM). Creado en la Universidad de las Islas Baleares (UIB), reúne a investigadores de diversos campos (filosofía, historia, literatura y teología) y procedencia para analizar el impacto que tuvo el pensamiento generado en el seno de la hispanidad en el nacimiento y desarrollo de la modernidad al tiempo que se veía progresivamente modelado por ella. Y como el movimiento se demuestra andando, ninguna presentación se podía imaginar más apropiada que la organización de este congreso, que con el significativo título de "Geografías espirituales hispánicas" trajo a Palma a algunos de sus miembros apenas dos meses después de su formalización jurídica.

En él se volvieron a poner sobre la mesa temas con esa filiación hoy ya insoslayables en todo relato del nacimiento de la modernidad, como la espiritualidad del XVI español (traída respectivamente, bajo las palabras de fray Luis de Granada y santa Teresa de Jesús, por los profesores de la UIB Jaume Garau y Gabriel Amengual), el debate escolar *De auxiliis* (por João Rebalde, de la Universidad de Oporto), el pensamiento sobre el Nuevo

Mundo (presentado a través de la crítica del padre Acosta a de las Casas por Francisco Castilla, de la Universidad de Alcalá) o la labor docente de los jesuitas (ejemplificada en la obra de Lorenzo Ortiz por Antoni Bernat, de la UIB). Pero también otras vertientes decisivas para comprender dicho proceso desde clave hispánica frecuentemente pasados por alto. Así sucede con la trayectoria del pensamiento luliano, presentada por Rafael Ramis, de la UIB; con la cuestión conversa, expuesta desde aspectos complementarios, el teopolítico y el exegético, por José Luis Villacañas, de la Complutense, y Ruth Fine, de la Universidad Hebrea de Jerusalén; o con la proyección de las raíces sefardíes del pensamiento hispano, tratadas desde la perspectiva de la posible influencia de Maimónides sobre Bruno por Miguel Ángel Granada, de la Universidad de Barcelona, de León Hebreo sobre Spinoza por Miquel Beltrán, de la UIB, y de la interpretación de Sibiuda por Montaigne analizada por Joan Lluís Llinàs, también de la UIB.

De la importancia otorgada a la literatura por este instituto, que recuerda a la de otro grupo de investigación ya consolidado en este terreno y con el que distintos miembros del IEHM mantiene una fluida relación, el GRISO de la Universidad de Navarra, da cuenta la cantidad de aportaciones que acogió sobre la materia, en la que la parte del león se la llevó un autor menor, como reconoció la profesora Bosch, Bartolomé Jiménez Patón, a quien dedicaron sus ponencias la ya mencionada María del Carmen Bosch, Catalina Monserrat y Juan Carlos González, todos de la UIB. A su lado, Abraham Madroñal, de la Universidad de Ginebra, analizó, en clave interna, la relación entre ficción religiosa y teatral en Lope, mientras que Valentina Nider, de la Universidad de Trento y Oana Andreia Sambrian, de la de Craiova, expusieron respectivamente el contacto de la literatura española con otras letras europeas en torno a la declinación de la nada y la recreación real e imaginaria de Transilvania en los textos españoles generados alrededor de la guerra de los 30 años.

Tales vínculos establecidos en el seno de la literatura en la época resultarían incomprensibles sin su contextualización histórica; sin tener presente, por un lado, la red de relaciones geo-estratégicas que atravesaba la corona española de los Austrias (que admite dos de los acercamientos que se hicieron presentes en el congreso mediante las ponencias de Miguel José Deyá, de la UIB, sobre la autoorganización social producida por la necesidad de rescatar a los cautivos en el frente musulmán, y de José Manuel Floristán, de la Complutense, sobre las tortuosas relaciones diplomáticas de la monarquía hispánica con las naciones de cristianismo oriental), y, por otro, el peso de la religión en la cultura en su sentido más amplio (tema presentado genéricamente por Juan Belda, de la Academia de Historia Eclesiástica de Valencia, y profundizado por Gabriel Seguí, de la UIB, mediante el análisis del significado de las transformaciones introducidas por la reforma litúrgica tridentina).

Finalmente, hay que destacar la predisposición que demostró el Instituto a alentar el trabajo de las nuevas generaciones dando un notable peso en esta primera actividad suya a jóvenes investigadores de la UIB que están velando sus primeras armas en distintos ámbitos y que se han comprometido, a costa de otros desvelos, en su organización. Fueron quienes enriquecieron las sesiones del congreso con un tema local, como el presentado por Rosa Maria Calafat sobre

la enseñanza de la lengua vernácula, con un autor no siempre bien tratado como Antonio de Torquemada (por Miquel Riera) y otro poco conocido, Alonso Remón (por Rafael Massanet).

José Manuel Díaz Martín

JORNADAS "SENDAS DE LUCIDEZ. REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO"

UNED, Madrid, 19-20 de junio de 2015

Las jornadas "Sendas de lucidez. Reflexiones sobre el pensamiento español contemporáneo", organizadas por el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED y el Departamento de Filosofía de la UAM, se celebraron los días 19 y 20 de junio de 2015 en la UNED, y reunieron a una pléyade de especialistas sobre el pensamiento español del siglo XX que, como decía el título, interrogaban por caminos luminosos dentro de nuestro panorama intelectual contemporáneo. Las jornadas se organizaron en torno a cinco mesas. La mesa que abrió las jornadas acogió las intervenciones de José Luis Mora, Manuel Artime y Antonio García Santesmases. José Luis Mora reivindicó el estudio de la filosofía del exilio como la otra cara de la patria verdadera, sin la cual no es posible poseer una imagen de conjunto del pensamiento español contemporáneo. Manuel Artime puso en solfa el relato regeneracionista y puso de relieve la falta de un relato histórico sólido por parte de los nuevos movimientos políticos. Antonio García Santesmases realizó una intervención analizando el último libro, con problemas de censura, del siempre polémico escritor Gregorio Morán, *El cura y los mandarines*, y las diversas recepciones que en los diferentes medios intelectuales y periodísticos ha recibido.

En la segunda mesa, vertebrada en torno a la cuestión de la literatura, participaron Lucía Parente, quien dibujó los rasgos principales de la figura del despertar de la conciencia en María Zambrano; Roberto Dalla Mora, quien compendió una gran parte del pensamiento de José Ferrater Mora, sobre todo el de los últimos años, situándolo en el quicio entre filosofía, cine y literatura; y Concha D' Olhaberriague, quien analizó el carácter trágico, religioso, icónico y verbal de *Abel Sánchez, una historia de pasión*, de Miguel de Unamuno.

En la tercera mesa, Gerardo Bolado empleó la dialéctica entre tradición y modernidad para dar cuenta de algunos temas fundamentales de la filosofía española contemporánea; Eduardo Zazo examinó las antagónicas recepciones de Nietzsche en los años sesenta, cuando se habla de una cuarta oleada en su recepción; y Francisco José Martínez perfiló las líneas fundamentales de la obra ética, moldeada desde el marxismo, de Adolfo Sánchez Vázquez.

En la cuarta mesa, vertebrada en torno a la escuela de Madrid, participaron Javier San Martín, quien presentó un análisis de la cuestión de la antropología fenomenológica como filosofía primera; Jesús Ramírez Voss, quien exhibió la destacadísima y tristemente olvidada influencia del intuicionismo en la Escuela de Madrid; y Jorge Brioso, quien, vinculando temas bélicos y filosóficos, expuso la comprensión de la guerra civil de Julián Marías, sobre todo el del período de la transición.

En la quinta mesa, dedicada a la figura de Ortega y Gasset, José Emilio

Esteban Enguita trazós la influencias de Comte en Ortega en torno a la cuestión del poder espiritual; José Lasaga presentó la cuestión de la vocación desde Píndaro y desde la figura poliédrica del dandy; Alba Milagro propuso una novedosa y fructífera lectura de *¿Qué es filosofía?*; y Jorge Pérez de Tudela escudriñó los principios y las ideas de principio de ese monumental testamento que es *La idea de principio en Leibniz*.

En resumidas cuentas, estas jornadas abarcaron, en un ambiente extremadamente acogedor y propicio para la reflexión, varios temas señeros: el pensamiento de Ortega, la Escuela de Madrid, la literatura, la ética, la guerra civil, el exilio, la transición o la modernidad. Se trató de un encuentro fundamental en la investigación sobre el pensamiento español contemporáneo.

Eduardo Zazo Jiménez

18º CURSO DE PENSAMIENTO CARLOS GURMÉNDEZ: *FILOSOFÍA DEL DESENCANTO. LA DESMORALIZACIÓN SOCIAL*

Club de Prensa de Ferrol y la Universidad de A Coruña, Ferrol, 8, 9 y 10 de julio de 2015

Organizado por el Club de Prensa de Ferrol y la Universidad de A Coruña, se ha celebrado, un año más, el Curso de Pensamiento Carlos Gurméndez. Es su 18º edición, y en esta ocasión el título ha sido "Filosofía del desencanto. La desmoralización social". Las sesiones transcurrieron en el Salón de Actos del Vicerrectorado del Campus de Esteiro, en Ferrol, con una amplia participación, ya que hubo 65 cursillistas matriculados. La dirección del curso estuvo a cargo de Juan C. Couceiro-Bueno, Catedrático de Filosofía de la Universidad de A Coruña.

Durante los días 8, 9 y 10 de julio de 2015, el curso se convirtió en un foro de debate en el momento actual que vivimos, no solo de crisis económica, sino también de crisis de valores y de puesta en cuestión de las formas de hacer la política. Un foro de reflexión y de pluralismo de ideas, abierto a las aportaciones de los ponentes sobre la manera de repensar las claves necesarias para construir un futuro mejor. Un debate en el que participaron como conferenciantes filósofos, sociólogos, economistas, periodistas, médicos y ex-diputados.

En la apertura oficial intervinieron Araceli Torres, Vicerrectora del Campus de Ferrol, de la Universidad de A Coruña; Juan C. Couceiro-Bueno, Director del Curso; Germán Castro Tomé, Presidente de Honor del Club de Prensa de Ferrol; y Siro López Lorenzo, actual Presidente del Club de Prensa de Ferrol.

La conferencia inaugural, en la mañana del día 8 de julio, fue impartida por Manuel Cruz Rodríguez, Catedrático de Filosofía Contemporánea de la Universidad de Barcelona. Bajo el título *El filósofo en la plaza pública*, planteó el papel actual del filósofo en la sociedad y en la política actual, diferenciando la filosofía académica de la filosofía mundana. Mostró la función del filósofo como transmisor de la herencia recibida pero también como pensador, ya que cuestiona, sospecha, descubre y analiza otros aspectos de la sociedad. Profundizó sobre las creencias, consideradas en nuestra sociedad como ideas muy asentadas, históricas, sobre las que no se duda, pero que, sin embargo, el filósofo debe considerarlas ideas discutibles. Defendió que la filosofía debe introducir racionalidad

y sensatez en la sociedad. Si el gusto por el matiz es propio del filósofo, el despreciarlo puede serlo del demagogo. La filosofía debe hacer crítica incluso de lo que se considera el sentido común.

La sesión de la tarde del día 8 de julio estaba dedicada a la "Crisis del sentido Moral en las Sociedades Contemporáneas". En la primera conferencia, Julio Sequeiros Tizón, Catedrático de Estructura Económica de la Universidad de A Coruña y gran conocedor de las relaciones comerciales de Galicia con Europa, habló sobre *Instituciones y corrupción.* Hizo un análisis de la situación política y económica en Galicia y en España e incidió en la problemática derivada de la corrupción, que afecta a las instituciones, a la sociedad y a la profundización de la democracia. Analizó el comportamiento de la sociedad ante esta situación. Abogó por una mayor división de poderes, y por la calidad de las instituciones y el desarrollo de una opinión pública poderosa como contrapeso al poder legislativo.

A continuación, José Luis Veira Veira, catedrático de Sociología de la Universidad de A Coruña, intervino sobre *Valores cívicos, democracia y desconfianza institucional*. Partió de la base de que la confianza, tanto en las relaciones sociales cotidianas como en las instituciones, ha sido considerada una pieza clave del capital social de una comunidad y de su desarrollo económico. Diferenció entre perspectiva cultural y perspectiva experiencial. Y habló de cómo la pérdida de confianza social puede afectar a la calidad de la democracia. Aportó datos y gráficos sobre la evolución desde 2002 de la confianza generalizada en diversos países europeos, así como en España. Y se centró en la escasa confianza de las poblaciones en las instituciones (Parlamentos Europeos, Parlamento Español y Gallego), pues las democracias actuales se sustentan en públicos críticos y reivindicativos.

Le siguió la ponencia de Javier Martínez Pérez-Mendaña, Médico miembro de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Galicia y Médico emérito del Servicio Gallego de Salud. En su conferencia, *Una reflexión en torno a la bioética*, presentó como objetivo de la bioética la promoción de hábitos de conducta correcta respecto a la vida de los seres humanos, de los animales y de los vegetales, así como del ambiente en el que vivimos. Se centró en su acepción de ética médica o asistencial, y en sus cuatro principios: no maleficencia (no hacer daño), beneficencia (procurar siempre el bien), autonomía (el paciente es el que decide), y justicia que obliga al médico a tratar a sus enfermos sin discriminación alguna independientemente de su situación cultural, ideológica, económica o de cualquier otro tipo. Recalcó que, además de al médico, corresponde a los políticos la toma de decisiones respecto a lo que debe ser financiado por los sistemas públicos de salud. El criterio fundamental que debe regular la bioética es el respeto al ser humano, a sus derechos esenciales, a su bien integral y a su dignidad, siendo considerada como la ética civil propia de las sociedades avanzadas.

La jornada del 9 de julio estaba dedicada a "La expresión del desencanto en la cultura y en la política". El periodista y dibujante Siro López Lorenzo, presidente del Club de Prensa de Ferrol, disertó sobre *Desencanto y creación literaria en Miguel de Cervantes*, haciendo un seguimiento de la vida de Cervantes y las dificultades que hubo de afrontar en la época que le tocó vivir, en plena Contrarreforma. Además, defendió la tesis de que con *El Quijote* de Cervantes nace

el humorismo en la narrativa española, no como comicidad o sátira, sino como humorismo "benévolo". Puede hacer sonreír al lector, pero al mismo tiempo lo está conmoviendo. Crea un personaje fantástico que es un ser excepcional, loco y sensato al mismo tiempo. Y concluye que Don Quijote es el primer personaje humorístico de la historia de la novela.

La siguiente conferencia fue impartida por José Luis Mora García, Profesor de Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid y Director de la *Revista Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*. Bajo el título *La Filosofía: el paso del Franquismo a la democracia*, el profesor Mora reivindicó la esperanza frente al desencanto. Frente a posturas de hostilidad y pesimismo ante nuestro pasado por parte de sectores de la izquierda y de los políticos de la transición, abogó por el conocimiento de nuestra historia para fijarse lo fecundo y reasimilable. Basándose en lo positivo de nuestro pasado y en la superación de los tópicos, defendió dar importancia a la continuidad, fijándose en la vigencia, la puesta al día, para ayudar a dar solución a los problemas que se van creando. En este sentido, la filosofía debe contribuir a la construcción del Estado. En su exposición hizo referencias al pensamiento de Gracián, Ortega, Enrique Suñer o María Zambrano, entre otros.

En la sesión de la tarde, Nona Inés Vilariño Salgado, licenciada en Filosofía y ex-diputada de las Cortes Generales por la UCD, habló sobre *Intrahistoria de algunos momentos cruciales de la Transición*. En su ponencia hizo un análisis de la Transición y aportó su experiencia como diputada retenida en el Congreso de los Diputados en el momento del intento de golpe de estado del 23 de febrero de 1981. Habló de su visión sobre el posicionamiento de las fuerzas políticas, el consenso y la construcción de la democracia en la Transición y la posterior evolución, con referencias a Galicia y al momento actual.

Juan Luis Pintos de Cea-Naharro, Profesor emérito de Sociología de la Universidad de Santiago de Compostela y Coordinador del GCEIS (Grupo Compostela de Imaginarios Sociales de la USC), fue el último ponente del día. La conferencia se titulaba *¿Qué podemos esperar? Perspectiva de los imaginarios sociales sobre las variaciones del Status Quaestiones*. Defendió la importancia de los imaginarios sociales (representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación e integración) como constructores del orden social, así como la importancia de hacer visible la invisibilidad social. Se refirió a la legitimación del poder y a la evolución y perspectivas de cambio.

La tercera jornada, durante el día 10 de julio, se articuló bajo el epígrafe de "Ideas para la configuración y articulación del estado social". Tras una ruta por el casco histórico de Ferrol, la primera conferencia, *La desafección política*, fue impartida por Fermín Bouza Álvarez, Catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Diferenció entre la desafección política crítica y la negativa o alejada de la democracia y muy influida por los problemas económicos, por el paro y la corrupción. Hizo un análisis histórico de los partidos políticos desde su nacimiento en el siglo XIX en diferentes países europeos (más emocionales y de movilización) hasta su transformación en partidos de gestión, partidos que de ser de masas se convierten en partidos de élites, por lo que generan desafección. Habló sobre los partidos

políticos emergentes, su nueva forma de funcionar y de la fractura del campo político actual en un momento de cambio e incertidumbre.

Antonio García Santesmases. Catedrático de Filosofía Moral y Política de la UNED, Ex-diputado del PSOE y miembro de Izquierda Socialista, fue el primer conferenciante de la tarde, que disertó sobre *Del desencanto del 78 a la indignación del 2011. Similitudes y diferencias*. Analizó la construcción de nuestro sistema parlamentario con monopolio de representantes, de portavoces de grupos, con listas cerradas, con una invitación al ciudadano para que delegue. Hay un divorcio entre filosofía e historia a causa del desconocimiento de nuestro pasado anterior a la 2ª República. En 1987 se miraba a Europa como solución, había optimismo, pero la movilidad social y el modelo europeo se ponen en cuestión y surge el desencanto. Analiza la evolución de España desde 1978 hasta el momento actual de crisis económica y social, de pérdida de fuerza de los sindicatos, del movimiento de los indignados y el surgimiento de nuevos partidos, con sus debates internos.

El curso se cerró con la ponencia *Repensar el Republicanismo Democrático Radical*, de Antoni Domènech Figueres, Catedrático de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona (Facultad de Ciencias Económicas). Comenzó reflexionando sobre la filosofía y sus objetivos para analizar la situación política actual y el debate sobre la forma de estado y la necesidad de profundizar en la democracia. Con la intervención del Alcalde de Ferrol, Jorge Suárez, se clausuró el curso. La coordinación de la edición de este año la llevó a cabo Esperanza Piñeiro de San Miguel.

Los cursos de verano de Pensamiento Carlos Gurméndez comenzaron en 1998 y desde entonces se han celebrado de forma ininterrumpida. La sede inicial de los cursos fue la villa de Pontedeume (A Coruña), entre 1998 y 2011. Sin embargo, a partir del año 2012 se ha trasladado a Ferrol. De variada temática, los títulos de los cursos realizados son los siguientes:

1º. 1998. *Carlos Gurméndez, filósofo y periodista.*

2º. 1999. *Pensamiento y política: 60 años después de la Guerra Civil.*

3º. 2000. *En torno a Castelao: pensamiento y política.*

4º. 2001. *La pasión y sus modelos: los sentimientos, la ética, la estética y la política.*

5º. 2002. *Con Salvador de Madariaga. Los intelectuales y la política.*

6º. 2003. *Globalización y cultura.*

7º. 2004. *Inmigración. Denominación de origen: extranjero.*

8º. 2005. *La reforma de la Constitución y los Estatutos.*

9º. 2006. *La II República Española. 75 años de Memoria.*

10º. 2007. *Carlos Gurméndez, la pasión como poética de la vida.*

11º. 2008. *Retos y valores del periodismo y la información.*

12º. 2009. *La guerra civil. El difícil ejercicio de reconstruirla.*

13º. 2010. *Pensando en la sociedad de valores. El estado de derecho, la ética pública, los principios y la moral.*

14º. 2011. *Las Cortes de Cádiz y los diputados gallegos. El nacimiento del estado liberal.*

15º. 2012. *Ferrol y Galicia en la política, la cultura y el arte.*

16º. 2013. *Concepción Arenal. Pasión por la libertad y la justicia.*

17º. 2014. *Humor e ideología en tiempos convulsos.*

18º. 2015: *Filosofía del desencanto. La desmoralización social.*

El tema del curso a celebrar en 2016 es *Cervantes y su tiempo*.

Esperanza Piñeiro de San Miguel

CONGRESO INTERUNIVERSITARIO "SANTA TERESA DE JESÚS, MAESTRA DE VIDA"

Centro de Exposiciones y Congresos *Lienzo Norte*, Ávila, 1-3 de agosto de 2015

Con motivo del V Centenario del nacimiento de santa Teresa ha tenido lugar en Ávila el Congreso Interuniversitario "Santa Teresa de Jesús, maestra de vida". El encuentro se ha celebrado del 1 al 3 de agosto de 2015 y su objetivo principal —logrado con creces— fue acercar al público universitario la figura de Teresa de Jesús, abordándola desde distintas perspectivas, haciendo especial hincapié en la vigencia y en la proyección de sus enseñanzas y de su ejemplo para el mundo de hoy.

El acontecimiento estuvo organizado por la Universidad Católica Santa Teresa de Jesús de Ávila (UCAV) junto con la Universidad Católica de Valencia, las universidades CEU San Pablo, Abat Oliba CEU y CEU Cardenal Herrera, la Francisco de Vitoria y la San Jorge. Además colaboraron: el Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CiTeS) de Ávila, la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt y la Theologische Fakultät Trier de Alemania, la Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien de Austria y la St. Mary´s University de Twickenham, U.K., así como la Fundación Universitaria Española (FUE) y el Consejo Internacional de Universidades Santo Tomás de Aquino (ICUSTA).

En el centro de exposiciones y congresos *Lienzo Norte* de la ciudad abulense se dieron cita los mayores especialistas y conocedores de la mística española, procedentes de diversos lugares del mundo para reflexionar juntos sobre esta pensadora, doctora, mística y santa a la vez, que no sólo es maestra de lo divino, sino de lo humano también.

La inauguración del Congreso se realizó la tarde del sábado 1, reuniendo para este acto al canciller de la Universidad Católica de Ávila, Jesús García Burillo, a Jorge Fernández Díaz, ministro del Interior de España, Lydia Jiménez González, Presidenta del Consejo Directivo de la UCAV y María del Rosario Sáez Yuguero, Rectora de la UCAV.

Al día siguiente, la ponencia que abrió la mañana, "Santa Teresa de Jesús. Reformadora de la Vida Consagrada. Ayer y hoy" fue presentada por D. Antonio María Rouco Varela. A ella siguió una mesa de expertos en la que intervinieron Emilio Martínez, Beatriz de Ancos Morales y José Antonio Calvo Gómez. La jornada continuó con las sesiones paralelas en las que se fueron exponiendo diversas comunicaciones por parte de alumnos y profesores procedentes de distintas universidades del mundo.

La sesión de la tarde prosiguió con la conferencia magistral de la doctra Colleen Campbell, una de las más destacadas por su gran interés y actualidad, titulada "Una mujer atemporal: Teresa de Jesús como modelo para la mujer moderna". Campbell destacó la identificación que había sentido con Teresa durante su juventud y estructuró la exposición en tres puntos: la santa, como una persona que desarrolló al máximo tanto su interioridad como sus capacidades externas en un primer momento; en segundo lugar, como quien acepta de buena gana su

cuerpo femenino, pese a los constantes juicios a los que estuvo expuesta por no seguir el modelo más común de mujer en su época; y, finalmente, el gran valor que tiene dejarse aconsejar por los más experimentados, pues así vivió y escribió ella sus libros. La ponencia fue seguida nuevamente por una mesa de expertos, que esta vez versaba sobre "Unidad de vida: mundo interior". Esta mesa reunía la participación de Marie Isabelle Alvira, Antonio Mas Arrondo, Lluís Martínez Sistach y Claire Marie Stubbemann, quien resaltó la necesidad de que la mujer se desarrolle no sólo hacia afuera, haciendo, sino también hacia dentro, cultivando una vida interior profunda y eso es precisamente lo que supone la experiencia mística en santa Teresa: una perfección de su ser mujer. Cabe además destacar que esa noche se proyectó el *vídeo mapping* "La andariega de Dios" sobre las murallas de la ciudad.

El lunes 3 se inició el día con las comunicaciones de alumnos y profesores, teniendo lugar a continuación la mesa de expertos "Unidad de vida: mundo exterior". En ella participaron Steven Payne, Asunción Aguirrezábal de Antoñanzas y Marianne Schlosser. Posteriormente tuvo lugar el solemne Acto de Investidura a Santa Teresa de Jesús como Doctora *Honoris Causa* de la Universidad Católica de Ávila, acto al que no sólo asistieron los participantes del Congreso, sino también numeroso público.

La tarde comenzó una vez más con una mesa de expertos centrada en "Santa Teresa: vigencia y perspectiva de futuro", en la que intervinieron Juan Miguel Cancino Cancino, con la conferencia "Hombres de ciencia: ¿Buscaríais a Dios, al modo de Santa Teresa, en el gusano de seda?", quien comparó el alma mística con la evolución científica del humilde gusano de seda, del que habla la Santa en *Las Moradas*, y Saverio Cannistrà con "La contribución de Santa Teresa a la vida contemplativa", definiendo las etapas de la vida mística. La última exposición, a cargo de Richard Schenk, versó sobre "Santa Teresa y la tarea de reforma como *renovatio accomodata*", destacando la importancia de la coherencia de vida.

La jornada finalizó con la entrega de premios de varios concursos sobre la Santa y con la clausura del Congreso por Lydia Jiménez González, Presidenta del Consejo Directivo de la Universidad Católica de Ávila (UCAV), y María del Rosario Sáez Yuguero, Rectora de la UCAV.

María Luisa Pro Velasco

ESTUDIOS ORTEGUIANOS: NUEVOS ENFOQUES. ENCUENTRO DE JÓVENES INVESTIGADORES

Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 10 de septiembre de 2015

El pasado 10 de septiembre de 2015 tuvo lugar por primera vez un encuentro de jóvenes investigadores en torno a la figura de Ortega y Gasset, organizado en la fundación homónima y coordinado por Jaime de Salas Ortueta (Universidad Complutense de Madrid), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos), Marcos Alonso Fernández (Universidad Complutense de Madrid) e Iván Caja Hernández-Ranera (Centro de Estudios Orteguianos). El objetivo era fomentar el debate e intercambio de ideas entre estudiantes de distintas universida-

des que se encontrasen realizando la tesis doctoral o que se hubieran dedicado recientemente a estudios sobre la filosofía orteguiana.

El encuentro se dividió en dos sesiones que siguieron un mismo funcionamiento. En primer lugar, cinco investigadores expusieron, de manera general, el objeto, origen y estado de sus investigaciones. A continuación, se dedicó un tiempo a que los propios ponentes debatiesen entre sí para, finalmente, abrir el turno de preguntas y diálogo al público presente.

La primera mesa llevó por título *Tradiciones, redes intelectuales y políticas en torno a José Ortega y Gasset*, moderada por Javier Zamora. En primer lugar, tomó la palabra Juan Bagur Taltavull, cuya intervención llevó por título "La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset", y en la cual expuso su intención de investigar la idea de nación en Ortega en su dimensión teórica y práctica. A continuación, Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz) expuso su texto "Las condiciones sociales de intervención política de las élites intelectuales españolas a principios del siglo XX", donde explicaba cómo las diferentes propiedades sociales, formas de compromiso político y trayectorias profesionales pueden, en comparación con dinámicas sociales más amplias y estados anteriores del campo intelectual y político, arrojar luz sobre la particular relación entre los intelectuales y la política de ese momento histórico.

En un registro muy diferente, Rodolfo Gutiérrez Simón (Universidad Complutense de Madrid) analizó "El problema de la relación sujeto-circunstancia en la ética de Ortega y la influencia del pragmatismo americano", poniendo de manifiesto la pertinencia de vincular el pensamiento del filósofo madrileño con la corriente pragmatista americana y la recepción europea de ésta, a fin de solucionar ciertas dificultades derivadas de la ética orteguiana. A continuación, Dorota Leszczyna (Universidad de Wroclaw) tomó la palabra para hablar de "La "política de realización" en José Ortega y Gasset", mostrando cómo la política de realización propia del autor español, basada en el proyecto de la superación del idealismo, revela la recepción de la filosofía hegeliana y, especialmente, del concepto fundamental de su lógica: *Aufhebung*. Así, según la investigadora polaca, Ortega estaría superando las limitaciones de la antigua política de ideas, desarrollando y potenciando el vasto potencial de cada nación, transformando su realidad según ideas extraídas objetivamente de su contextura real.

En último lugar, tomó la palabra Juan Manuel Monfort Prades (CEU-Cardenal Herrera de Castellón), con una intervención titulada "El concepto de cultura y la relación de Ortega con Simmel, Marías, Huéscar y la Escuela de Madrid", a lo largo de la cual abordó la filosofía de la cultura en Ortega, las relaciones del filósofo español con Simmel y en la cual propuso poner en relación la cultura con figuras propias de la obra orteguiana, como la beatería en cualquiera de sus formas, la magnanimidad, el fariseísmo…

Tras el debate generado en torno a la primera mesa, y después de una pausa, dio comienzo la segunda sesión del encuentro, titulada *La filosofía orteguiana, reflexiones a la altura de nuestro tiempo*, y moderada por Jaime de Salas. Esta segunda mesa comenzó con la intervención de Marcos Alonso Fernández (UCM), titulada "La condición técnica del hombre. Apuntes sobre la filosofía de la técnica orteguiana", y en la que daba cuenta de la vigencia de la cuestión para comprender

el mundo actual, mostrando además la presencia abrumadora de la cuestión en los textos orteguianos y las dos vertientes desde las que se atiende al asunto en dicho corpus: la histórica y la metafísica.

En segundo lugar, Joshua Beneite Martí (Universitat de València) expuso su investigación "Ortega y la(s) ecología(s)", según la cual Ortega contribuye de manera original a la formación de una filosofía ecológica, destacando, no obstante, la necesidad de revisar nociones fundamentales como las de 'paisaje', 'circunstancia', 'antropología', 'técnica', 'límite' o, incluso, 'vida', indicando en todo caso la profunda relación entre ética, técnica, filosofía y ecología que se encuentra en textos como "Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes".

Siguiendo la programación, se dio la palabra, en tercer lugar, a Iván Caja Hernández-Ranera (Centro de Estudios Orteguianos), quien expuso las líneas maestras de lo que será su tesis doctoral: "El héroe y la heroicidad en Ortega. La dimensión ético-racional de la heroicidad". Así, el joven investigador propuso un análisis de la figura del héroe desde un punto de vista tanto ético como epistemológico, centrando la mirada en el fundamento de la vida, en que ambas dimensiones convergen. A partir de ahí, esbozó hábilmente la caracterización del modo de existencia heroico, aludiendo a conceptos fundamentales como 'aventura', 'deporte', 'empresa' y 'destino'.

En cuarto lugar, Carlos Javier García Serrano, en "El error de Descartes. La pervivencia intempestiva del proyecto pedagógico de Ortega: vida y creación" abordó, desde un punto de vista estrictamente actual, las dificultades a que se enfrenta la educación de los niños en el mundo técnico del presente, poniendo de manifiesto la relevancia de la pedagogía orteguiana (y de la importancia de la filosofía en general) a propósito de tal cuestión.

Finalmente, Alejandro Martínez Carrasco (Universidad de Navarra) trajo a primer plano, en su intervención "Reflexión y libertad en Ortega", el papel del conocimiento en la filosofía del autor, que subyace a la técnica en lo que ésta supone para la relación hombre-mundo. Así, puso de manifiesto las múltiples dimensiones que el conocimiento tiene en la obra orteguiana: puede equipararse a la técnica respecto a su capacidad de construir mundos, pero a la vez, y quizá más importante, tiene una función liberadora. Así, el conocimiento es fundamentalmente crítico, capaz de trascenderse a sí mismo, aspirando a la libertad y a conectar con la más profunda aspiración humana. A esta intervención siguió el debate pertinente y la clausura, en la cual se explicitó el éxito del encuentro y la intención de llevar a cabo nuevas ediciones del mismo.

Rodolfo Gutiérrez Simón

XXVI ENCUENTRO DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA: "FILOSOFÍA Y MÍSTICA"

Universidad de Salamanca, Salamanca, 21-23 de octubre de 2015

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca acogió, los días 21, 22 y 23 de octubre de 2015, el congreso bianual que organiza la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. En esta ocasión, y bajo la presidencia de María del Carmen Paredes Martín, la cita alcanza

ya su vigésima sexta edición, una longevidad que atestigua la perseverancia con que esta sociedad ha llevado a cabo su labor en favor de la difusión y la presencia de la filosofía en la comunidad.

El título del encuentro, *Filosofía y Mística*, atendía a la celebración del quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús, la mística abulense fallecida a orillas del Tormes, en Alba, a una veintena de kilómetros del lugar en el que se celebraban las sesiones. El legado filosófico de Santa Teresa va más allá de su propia obra en tanto que su ejemplo ha sido la base para construir una definición fuerte de la experiencia mística y revalorizarla dentro del pensamiento filosófico. La temática escogida estaba abierta, por esta razón, a diferentes aproximaciones filosóficas. Salió así a relucir este destacado papel de la santa en la recuperación de la mística en el panorama internacional con constantes referencias a lo largo de las sesiones, en las que participaron profesores e investigadores de una decena de países.

El encuentro se organizó en torno a siete conferencias plenarias. La conferencia de Mariano Álvarez "El Meister Eckhart y su huella" inauguró el congreso el miércoles, introduciendo a uno de los primeros autores en plantear el valor epistemológico de la mística. El viernes tarde, João Maria André clausuraría las sesiones con una conferencia dedicada a uno de los principales seguidores de la huella del Meister Eckhart: "Filosofía y mística en Nicolás de Cusa: la metáfora de la luz en De Quaerendo Deum y en De Dato Patris Luminum". Las conferencias plenarias de ponentes invitados se completó con la participación de Sagrario Rollán Rollán, "Metafísica y Mística del amor "encarnado" en San Juan de la Cruz", y Francisco Javier Herrero Hernández, "Mística y filosofía en E. Lévinas", el lunes; María del Carmen Paredes Martín, "Sabiduría y mística en Nicolás de Cusa" y Miguel García-Baró, "El logos de la carne y la divina trascendencia", el martes; y José Luis Cantón Alonso, "*Imago Dei*: la participación del hombre en la vida divina. Notas sobre Escoto Eriúgena sobre lo bello y lo sagrado", cerrando la mañana del viernes.

Para enriquecer este eje de conferencias plenarias se hizo una llamada a la colaboración que encontró una gran acogida. Se organizaron diferentes sesiones de debate en las que se generaron sinergias muy estimulantes en medio de un gran ambiente por parte de los participantes, del que sin duda surgirán nuevos proyectos y colaboraciones. Las ponencias presentadas abarcaron diversos temas.

Robert Kralj y Javier Romero presentaron sendos trabajos sobre Santa Teresa, "Importancia de los sentidos espirituales en Santa Teresa de Jesús" y "Teresa de Jesús, una mística con los pies en la tierra: cristología-antropología-ética" respectivamente. Hubo una línea dedicada a la presencia de la mística en el pensamiento español: "Tradición, autoridad y disciplina: notas sobre el Quijote a la luz de nuestros *místicos frailecicos*" de José Manuel Díaz Martín, "Místicos sin mística, razones para una ausencia. El caso de los alumbrados de Toledo (1508-1530)" de Federico Ocaña, "Mística cósmica y realidad histórica en la poesía de Ernesto Cardenal" de Julio Javier Sangrador Fontecha y "Presencia de Miguel de Molinos en la filosofía de Unamuno" de Miguel Ángel Rivero Gómez.

Otra línea temática que se mostró fértil fue la constituida por una serie de ponencias sobre pensadores que de un modo u otro abordaron la mística. "Revelación y exégesis en San Agustín y

en Santa Hildegarda" de Claudio César Calabrese, "El valor epistemológico de la experiencia religiosa según W. Alston" de Francisco T. Baciero, "El programa ontológico del Maestro Eckhart: Del desapego al nacimiento del Verbo en el castillo del alma" de Marta Inés Rodríguez-Estévez, "Interpretaciones filosóficas de la mística sanjuanista en Stein y Weil" de Simona Langella, "La contemplación de la vida como un camino del descubrimiento de Dios. Los hilos místicos en la filosofía de Michel Henry" de Jaroslaw Babinski y "Filosofía y mística Emerson lector de Swedenborg" de Antonio Fernández Díez. Siguiendo esta misma línea, varias ponencias ofrecieron una reflexión sobre la mística desde una perspectiva filosófica, como "Ibn Tufayl e Avempace: fra misticismo e indagine razionale" de Sara Barchiesi, "John of Ruusbroec's Common Life: Combining Contemplation and Action" de John Arblaster, "Particulares abstractos y vínculos uno-todo" de León Ka, "La mística y la naturaleza de la conciencia" de Olga Fernández Prat y "La fábula mística y la ascesis intramundana, dos caras de la fractura moderna" de Eugenio Muinelo Paz. Complementaron este bloque temático una serie de comunicaciones que revisaban la relación entre filosofía y mística: "Os filósofos perante a mística" de Antonio Amaro Monterio, "La mística cotidiana y la mística de los filósofos" de Pablo López López, "Éxtasis y contemplación. De la mística a la metafísica" de Inmaculada Alaíz Villafáfila y "Por qué "Stein" y no "Wittgenstein"" de Miriam Ramos Gómez.

El bloque más amplio de aportaciones giró en torno a la presencia de la mística más allá de lo místico. "A Secular Mysticism? Simone Weil, Iris Murdoch, and the Idea of Attention" de Silvia Panizza, "L'amore sconsolato del bene. Il misticismo pratico di Iris Murdoch" de María Silvia Vaccarezza, "La influencia de san Juan de la Cruz en la poesía de Ernestina de Champourcin" de Magdalena Aguinaga Alfonso, "Mística y poesía contemporánea: un diálogo entre Chantal Maillard y Clara Janés" de Cristina Elena Pardo Porto, "Cantate Domino canticum novum: la música sacra de Arvo Pärt" de Joaquín Jesús Sánchez Días, "Distancia y proximidad del dios en la experiencia griega" de Cristián De Bravo Delorme, "Sófocles: misterio y encrucijada" de Ethel Beatriz Junco de Calabrese, "¿Qué es la experiencia de la religiosidad misma? Heidegger y el cristianismo primitivo. Un acercamiento a la unión mística" de Juan José Garrido Periñán, "Rousseau y la mística" de Iago Ramos, "Ejercicios espirituales en Banquete y República. Experiencia filosófica y experiencia mística" de Roxana Ortín y Analía Manzur, "El aspecto místico de la metafísica de Schopenhauer" de Bárbara del Arco Pardo y "Wittgenstein y Tolstoi: un tratamiento concordante de la pregunta por el sentido de la vida" de Rodrigo Neira Castaño.

Los organizadores están trabajando para recoger todas las investigaciones en las actas del congreso y que queden a disposición de todos aquellos que no tuvieron la ocasión de acercarse hasta Salamanca en las fechas señaladas.

También es de reseñar que en la asamblea de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, celebrada el segundo día, se comenzó ya a proyectar el próximo evento que, de mantenerse a la altura de anteriores ediciones, se convertirá en otra cita ineludible del panorama filosófico castellano-leonés.

Iago Ramos
Marcos S. Muriel

V CONGRESO SOBRE LA REFORMA PROTESTANTE EN ESPAÑA. EN TORNO A LUIS DE USOZ Y RÍO

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 29-30 de octubre de 2015

Los días 29-30 de octubre de 2015 tuvo lugar en la Universidad Complutense el V Congreso sobre la Reforma Protestante Española, dedicado a la persona y circunstancias de Luis de Usoz y Río, en el 150 aniversario de su muerte. La conferencia inaugural corrió a cargo del director José Luis Villacañas, quien presentó a Usoz como el patrono intelectual de "cuantos hoy nos dedicamos a hacer una historia intelectual española nueva". Gracias a Usoz conocemos el hispanismo británico y el hispanismo hispano (tradición filosófica y teológica) y seguramente *La Historia de los heterodoxos españoles* no la hubiera escrito Menéndez Pelayo sin la obra ingente de Usoz, a la que el santanderino le dio la vuelta mirando a todos los heterodoxos desde unas líneas rojas e inquisitoriales. Para Usoz el principio de la libertad de conciencia general era el principio de toda libertad por lo que trató de salvar del olvido a los que habían sido condenados en los autos de fe del siglo XVI.

Eugenio Cobo presentó una magnífica exposición biográfica de Usoz. Miquel Beltrán Munar y Miguel Riera Font disertaron sobre *El diálogo de la lengua, de Juan de Valdés, editado por Usoz.* José Moreno Berrocal (CIMPE) habló de la *colaboración y amistad en Londres de Juan Calderón con Usoz. Cuáqueros en la literatura española: doctrina, conducta e imagen* fue el título de la ponencia del profesor Patrocinio Ríos. Frances Luttikhuizen (CIMPE) habló de *Usoz contra la desinformación: un caso paradigmático: J.J. Lehmanowsky. La exposición sobre la colección de Reformistas Españoles* corrió a cargo de Mario Escobar. Antonio Rivera trató la *polémica sobre libertad religiosa y protestantismo en la España del siglo XIX.* La ponencia de Emilio Monjo versó sobre *Papado y protestantismo en la España del XIX.* Francisco González Posada disertó sobre el marco científico *de la España de Usoz.* Gabino Fernández hizo lo propio sobre *los trabajos de Usoz para la publicación de la Biblia.* David Estrada pronunció la magnífica conferencia de clausura *titulada Demonización del protestantismo en el catolicismo español.*

Previamente al V Congreso sobre la Reforma Protestante, la Biblioteca Nacional de España organizó el 28 de octubre de 2015 una mesa redonda en torno la figura de Luis Usoz y Río en el 150 aniversario de su muerte. Abrió la sesión Emilio Monjo, director de CIMPE, presentando a Uzoz como cristiano convencido, liberal, que creyó en la libertad social y por ella luchó. Rescató obras de los reformadores españoles del siglo XVI, tarea que dejó avanzada aunque inconclusa y que hoy ya podemos dar por terminada prácticamente. Es más, se han editado traducciones de varias de las obras latinas que Uzoz publicó, tarea en la que se ha prodigado Francisco Ruiz de Pablos.

Este catedrático de latín glosó a continuación algunos aspectos de la figura de Usoz, comenzando por la historia del periodismo y Arévalo a mediados del siglo XIX, cuando surgen grandes figuras, como Luis Usoz, Eulogio Florentino Sanz, Eugenio de Tapia, José Somoza... Dentro del ambiente de "campaña electoral" por tierras abulenses, en una carta enviada desde Ávila a Mariano José de

Larra, aparece nombrado Usoz, quien no se presentó en aquellas elecciones en que Larra consiguió escaño (que no llegó a ocupar). Usoz se apartó de esas escaramuzas de aspirante político. La temprana muerte de los padres de Usoz provocó el traslado de Bolivia a Madrid. Estudió Moral y Derecho Natural en la Universidad Central, Derecho Español en Valladolid e Instituciones Civiles y Teología Moral en Alcalá de Henares. Volvió a Valladolid, esta vez a enseñar hebreo como regente de cátedra. Amplió sus estudios en Bolonia, universidad por la que fue doctor en Filología. De 1838 a 1840 viajó Usoz por Italia, y se trasladó a Londres, donde conoció a Benjamin Wiffen, traductor de Garcilaso de la Vega (poeta predilecto para Usoz). Estableció contactos con los cuáqueros ingleses, editó el *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*, con las que trataba de poner de relieve la contradicción e hipocresía del siglo XVI y publicó en San Sebastián una carta del padre de Garcilaso a los Reyes Católicos, y en Valladolid el *Proyecto de Constitución de la Junta de las Comunidades de Castilla*, movimiento que reivindicaba. En 1847 emprendió su obra de más aliento: la *Colección de Reformistas Antiguos Españoles*, que no era una obra de proselitismo protestante, sino de justicia histórica y de alegato por la libertad de conciencia. Editó en 1860 el *Diálogo de la lengua de Juan de Valdés*. Murió de una afección pulmonar después de publicar el volumen XX de la *Colección RAE*.

José Luis Villacañas hizo una semblanza insuperable sobre el significado filosófico y cultural de la ilustre e incansable figura del investigador y publicista Usoz. Mario Escobar dejó constancia del significado de las impagables y numerosas aportaciones de Usoz, a la altura de (si no superior a) Menéndez Pelayo, que tanto se aprovechó de los trabajos y aportaciones del cuáquero, al que menospreció. El CIMPE (Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español), tan bien coordinado y dirigido por el doctor Emilio Monjo Bellido, terminó manifestando el doctor Villacañas, ha rescatado los volúmenes de Usoz sobre los reformadores, ha encargado la traducción de varios de ellos, ha fomentado tesis doctorales sobre el tema así como ha organizado varios congresos en las universidades de Murcia, Sevilla y Complutense de Madrid.

Francisco Ruiz de Pablos

IV CONGRESO CATALÁN DE FILOSOFÍA

Vilafranca del Penedès, 25 y 28 de noviembre de 2015

La Ciudad de Vilafranca del Penedès acogió entre los días 25 y 28 de noviembre de 2015 el IV Congreso Catalán de Filosofía. Esta cuarta edición del congreso, después de los celebrados en Barcelona (2007), Sueca (Valencia) (2011) y Palma de Mallorca (2014), ha contado con la participación de más de 160 ponentes y más de 300 asistentes, mostrando así un momento de consolidación del trabajo filosófico en nuestro país, contando con la presencia de ponentes de todas las universidades catalanas, del País Valenciano, de Mallorca y de congresistas provenientes de México, Portugal, Italia y Francia. La construcción de un pensamiento filosófico firme y coherente es un reto difícil que necesita de la colaboración y de la complicidad de muchas personas y de diferentes generaciones e

instituciones. Por ello, el cuarto congreso ha querido reconocer (y conmemorar) dos momentos cruciales de la cultura catalana: la creación de la *Sociedad Filosófica*, que tuvo lugar en Barcelona hace ya 200 años, y la creación de la *Societat Catalana de Filosofía*, nacida en 1923 en el marco del *Institut d'Estudis Catalans*; de los que este congreso es claramente un heredero.

La *Sociedad Filosófica* fue inaugurada en Barcelona el 11 de julio de 1815 y creada con la finalidad explícita de ejercitar la metafísica, la física, la oratoria y la poesía. Entre sus miembros se cuentan Joaquim Llaró —que fue su máximo animador—, A. Monmany, J. Oliveró, B. C. Aribau, Puig i Vehil, J. Martí i Cortada, R. Muns i Seriñà, I. Santpons i R. López i Soler, y en ella se dio mucho peso a las ciencias exactas y físicas y a la filosofía. Durante su vida mantuvo un periódico manuscrito (*Semanario Erudito*, después llamado *Periódico Erudito*), donde aparecieron textos retóricos y de estilo todavía neoclásico y trabajos científicos, pero muy pocos de históricos, de un tono más bien pedante. Políticamente antiabsolutista y constitucionalista, filosóficamente fue más bien antiescolástica, y científicamente fuertemente influida por las ideas que circulaban en Francia e Inglaterra. Se puede intuir la influencia de Adam Smith en el aspecto económico, de quien tradujeron algún fragmento, así como la de Rousseau, del enciclopedismo y de figuras ilustradas como Domenico Caracciolo. La *Sociedad Filosófica* dejó de existir, después de épocas de muy poca actividad, en 1821, al ingresar la mayoría de sus miembros en la *Acadèmia de Bones Lletres* o a la de *Ciències i Arts de Barcelona*.

La *Societat Catalana de Filosofia*, creada en 1923 como filial del *Institut d'Estudis Catalans* (IEC), ha coordinado, conjuntamente con la *Societat de Filosofía de Valencia* y la *Associació Filosòfica de les Illes Balears*, el IV Congreso Catalán de Filosofía con la voluntad de debatir los problemas que la filosofía tiene planteados tanto aquí como en todas partes. El congreso ha contado con el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, el Departamento de Filosofía y Trabajo Social de la Universidad de las Islas Baleares, la Universidad Internacional de Cataluña, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Girona, la Universidad Pompeu Fabra, la Cátedra Ferrater Mora, la Fundació Francesc Pujols, el Ayuntamiento de Vilafranca del Penedès y el Consell Comarcal del Alt Penedès.

En el congreso se han realizado actividades de cinco tipos: conferencias plenarias, mesas de exposición de comunicaciones, simposios temáticos, mesas redondas y actividades complementarias. Las tres ponencias plenarias han versado sobre diversos aspectos de la filosofía contemporánea y tuvieron como protagonistas a los doctores J. Manuel García-Carpintero (quién habló sobre: "¿Aprender de la ficción?"), Fina Birulés (con la conferencia: "Texturas temporales, notas sobre la experiencia contemporánea del tiempo") y Oscar Brenifier (con sus originales: "Aportaciones de las nuevas prácticas filosóficas a la enseñanza de la filosofía"). Las mesas de comunicaciones se han dividido a partir de los diversos ámbitos de la filosofía (Historia de la Filosofía, Lógica y Filosofía del Lenguaje, Filosofía Política y Moral, Metafísica y Antropología). Cabe destacar algunas de

las ponencias sobre Miguel de Unamuno, Josep Ferrater Mora, Eugenio Trías, María Zambrano y Javier Zubiri, diversas ponencias sobre la actualidad de los estudios platónicos, sobre Hobbes y también sobre Descartes, una de ellas expuesta en portugués. El Congreso acogió también seis simposios organizados por diversos grupos de investigación activos en Cataluña o por instituciones culturales: cuatro estuvieron dedicados o giraron alrededor de filósofos como Francesc Xavier Llorens i Barba, Jacques Derrida, René Descartes y Baruch Spinoza; y los otros dos fueron de carácter temático, dedicados a la Ética y la Política y a la Estética Gustatoria. El simposio sobre Ética y Política, realizado íntegramente en inglés, fue organizado por el *Institute of Law and Technology* (IDT) y acogió a ponentes internacionales. El simposio de Estética Gustatoria, por su parte, fue al mismo tiempo organizador de una de las actividades complementarias dedicada a organizar una performance participativa, donde algunos comensales experimentaban con los alimentos y sus conceptualizaciones. Además, el congreso ha promovido otras actividades complementarias, entre las que cabe destacar una clase-concierto en el que se interpretaron las composiciones musicales de Friedrich Nietzsche y de Theodor Adorno (con estrenos de música de Nietzsche hasta hoy inédita) a cargo de Diego Fernández Magdaleno (Premio Nacional de Música, 2010). Otras actividades complementarias fueron la representación teatral de la obra *Hiparxiología* de Francesc Pujols y la presentación de algunas novedades editoriales, como el *De Anima* de Aristóteles en su traducción catalana (editada por la Fundació Bernat Metge) y el último volumen de la colección de Pensamiento Catalán de la Cátedra Ferrater Mora. Finalmente, asimismo, 300 alumnos de Bachillerato de la comarca del Penedès, han participado en un taller sobre neurociencia y creatividad y es que, de hecho, el papel de la filosofía en la enseñanza obligatoria ha sido también uno de los temas que reciben un trato específico en el congreso, habiendo sido objeto de reflexión en una de las mesas redondas donde se debatió la situación actual y las perspectivas de futuro sobre esta cuestión de tanta actualidad. Pueden consultar el programa y las diversas actividades en la web del congreso: http://iv-congres-catala-filosofia.espais.iec.cat/.

Joan Cusco
Bernat Torres

CONGRESO INTERNACIONAL "EL CINE Y LA TELEVISIÓN EN LA ESPAÑA DE LA POST-TRANSICIÓN (1979-1992)"

Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 10 y 11 de diciembre de 2015

Durante los días 10 y 11 de diciembre de 2015 se celebró en la Facultad de Humanidades, Comunicación y Documentación de la Universidad Carlos III de Madrid el Congreso Internacional "El cine y la televisión en la España de la post-transición (1979-1992)". La actividad, organizada por el Grupo de Investigación TECMERIN (Televisión y Cine: Memoria, Representación e Industria) del Departamento de Periodismo y Comunicación Audiovisual de la UC3M, reunió a varios investigadores procedentes de España, Estados Unidos, Francia y Reino Unido para reflexionar sobre el período de la post-Transición española partiendo de los medios de representación audiovisual, particularmente el cine y la televisión, como reflejos sociales y culturales

del contexto histórico. Siguiendo esta premisa, cuarenta y cinco comunicaciones distribuidas en catorce sesiones desarrollaron las principales líneas temáticas del congreso, tales como la producción y circulación social y cultural del cine y la televisión de la Post-Transición, la memoria y la recuperación histórica, los efectos transnacionales relativos al fenómeno de la Post-Transición, las prácticas audiovisuales de vanguardia, los movimientos sociales alternativos, o la representación audiovisual en materia de género.

El congreso coordinado por Alejandro Melero, Rubén Romero, Carlos Gómez, Ana Mejón y Vicente Rodríguez, surge del proyecto competitivo de investigación I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación integrado en el Grupo TECMERIN con el mismo nombre y dirigido por el Dr. Manuel Palacio (Catedrático de Comunicación Audiovisual y Publicidad de la UC3M). En este sentido cabe destacar la presencia y colaboración de los componentes del comité científico en el acto académico, entre los que se encuentran los miembros de la UC3M Sagrario Beceiro, Concepción Cascajosa, Carmen Ciller y Xose Prieto, además de los investigadores internacionales Jo Labanyi (New York University), Jean-Claude Seguin (Université Lumière, Lyon II) y Mirta Varela (Universidad de Buenos Aires).

Entre la sesión plenaria de inauguración a cargo de la Dra. Belén Vidal (King's College London) con la conferencia "Recordando la Transición: ¿Un nuevo cine de consenso?", y la sesión plenaria de cierre asumida por el Dr. José Luis Castro de Paz (Catedrático de Comunicación Audiovisual y Publicidad de la Universidad de Santiago de Compostela) con la conferencia titulada "Formas de la Post-Transición" -clausura que destaca la diversidad de modelos emergentes de un mismo marco conceptual de la Post-Transición-, se enmarcan el resto de las sesiones destinadas a abarcar la investigación propuesta desde las distintas perspectivas disciplinarias que otorgan al congreso un carácter heterogéneo acorde a la complejidad de un período histórico marcado por la consolidación de la democracia en España. En consecuencia, los participantes han analizado el contexto social, político y cultural de nuestro país a través de un imaginario audiovisual vernáculo, un campo vasto y fértil para el desarrollo de las teorías de los medios de comunicación, las prácticas artísticas contemporáneas, la historia, o la filosofía.

De esta manera, con gran amplitud de miras y rigor académico, en el congreso se han enfocado todas estas cuestiones con el objetivo de crear un espacio común e interdisciplinar, no sólo para la exposición de los resultados del proyecto de investigación desarrollado por el Grupo TECMERIN, sino también para la compartición y divulgación de las ideas aportadas por los investigadores participantes que completan el panorama general del evento con los conocimientos específicos relativos a sus campos de estudio.

David Vázquez Couto

III ENCUENTRO INTERNACIONAL DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO: "LAS PASIONES EN EL BARROCO: DE LA ACEDIA ESCOLÁSTICA A LA MELANCOLÍA MODERNA"

Universidad de Salamanca, Universidad de Navarra, Universidade Católica Portuguesa, Instituto Teológico de Cáceres, Université Paris-Sorbonne
Salamanca, 6 y 7 de abril de 2016

Los pasados 6 y 7 de abril de 2016 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el III Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento. Como en ocasiones anteriores, el encuentro giró en torno al tema de las pasiones, cobrando protagonismo un aspecto en concreto, que este año fue el papel de la melancolía en el Barroco. Tal como explicaron los organizadores, el propósito de este tercer encuentro, titulado "Las pasiones en el Barroco: de la acedia escolástica a la melancolía moderna", ha sido arrojar luz sobre las particularidades que la melancolía presenta en el inicio de la Modernidad, concentrando para ello a investigadores procedentes no solo de multitud de universidades diferentes, sino también de áreas distintas desde las que complementar el estudio filosófico de la cuestión.

Las diversas intervenciones que compusieron el Encuentro se estructuraron en cuatro sesiones temáticas, formadas por ponencias y mesas redondas, además de seis mesas de comunicaciones de asuntos variados. En la primera de las sesiones se abordó la relación entre la filosofía y la melancolía en las obras de autores como Descartes, Spinoza o Báñez, y prestándole una especial atención a Pascal. La segunda estuvo dedicada al pensamiento de Francisco Suárez, siempre en relación a la cuestión de las pasiones. En la tercera sesión la melancolía se estudió desde el papel que desempeña en la religión y en la mística. Por último, en la cuarta, la cuestión fue abordada en relación al estudio de las pasiones que desde su comienzo ha protagonizado estos encuentros. Con respecto a las comunicaciones, resultó verdaderamente enriquecedor que a los estudios de reconocidos investigadores presentados en las ponencias y en las mesas redondas a las que acabamos de referirnos, se sumaran otros investigadores de diversas áreas que aportaron sugerentes enfoques sobre la cuestión de la melancolía, ya sea desde ámbitos y autores relacionados directamente con la melancolía moderna, o desde perspectivas diferentes que sin embargo completaban el estudio por su relación con el tema principal a través de diferentes nexos (la fenomenología, Benjamin, Bergman, Schopenhauer, Kierkegaard...)

Para concluir, cabe destacar que en esta tercera edición de los encuentros que vienen celebrándose desde el año 2012, a las instituciones que ya participaban en el proyecto (el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca, la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español de la Universidad de Navarra, el Centro de Estudos de Filosofia de la Universidade Católica Portuguesa y el Instituto Teológico de Cáceres afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca) se han sumado el Centre d'Études Cartésiennes y el Équipe de Recherche: Métaphysique: histoires, transformations, actualité, de la Université Paris-Sorbonne. Ello, así como la diversidad en la procedencia de los participantes en el Encuentro en cuanto a instituciones y áreas de conocimiento, hacen que los Encuentros Internacionales de Historia del Pensamiento continúen enriqueciéndose y que aparezcan nuevos objetivos, como el posible estudio de la obra de Francisco Suárez en el IV Encuentro coincidiendo con el cuarto centenario del fallecimiento del filósofo.

Bárbara del Arco Pardo

HOMENAJE A JUAN LÓPEZ MORILLAS (1913-1997)

Jódar (Jaén), 20 de abril de 2016

El 20 de abril de 2016 tuvo lugar en Jódar (Jaén) un homenaje al profesor Juan López Morillas, oriundo de esta localidad e hispanista de renombre en los Estados Unidos. El acto iba a ser una reunión más del grupo de profesores de filosofía de la provincia que llevamos trabajando sobre autores españoles desde hace ya una década. Habíamos acordado con el director del IES Juan López Morillas una visita a su legado compuesto por variedad libros de autores españoles, muchos de ellos filósofos: figuran las firmas autógrafas de Ferrater Mora, Francisco Ayala, Julián Marías, Laín Entralgo o Juan Marichal. Lo previsto era que nuestro compañero Rafael Bellón, profesor de literatura ya jubilado, impartiría una charla sobre López Morillas, para luego dar paso al debate como solemos hacer en todas nuestros encuentros. Solamente cambiaba el lugar de reunión. Pero cuál sería nuestra sorpresa cuando al llegar al instituto de Jódar comprobamos que otras personas se habían sumado a nuestro pequeño homenaje, entre ellas la concejala de cultura de la localidad, Juani Vilchez Cejudo, la hija del hispanista, Consuelo López Morillas, el director del centro educativo, Enrique Yerves Cazorla y el cronista oficial de la villa, el historiador Ildefonso Alcalá. Para inmortalizar el acto se había desplazado la radio y la televisión locales.

Tras el "saluda" de la señora concejala, vimos un vídeo realizado en 2013 con motivo del centenario del profesor e hispanista. Después Rafael Bellón nos ilustró sobre la vida y obras del galduriense. López Morillas empezó por estudiar Derecho en Madrid, como era el deseo de su familia. En esa época aprendió catalán y ruso, este último idioma gracias a un exiliado de la revolución bolchevique que se asentó en Madrid. Muchos años más tarde fue traductor de las novelas rusas más célebres para la editorial Alianza. En 1935 viajó a Colombia con una beca, allí vivió el sobresalto de la guerra civil y ya no volvería a España hasta 1950. Entre tanto le dio tiempo para doctorarse en Estados Unidos, convertirse en profesor de la Brown University y luego en catedrático de Literatura española y comparada. En este país conoció a su mujer y desarrolló su magisterio del que dan cuenta libros tan importantes como *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual* publicado en México en 1956. Fue el primer español en interesarse por el krausismo tras la guerra civil. Siguieron "Krausismo: estética y literatura" y varias monografías sobre Giner de los Ríos. Sus traducciones al español de diversos idiomas ocupan 220 tomos. López Morillas fundó y fue presidente de la Asociación Internacional de Hispanistas y ocupó puestos de profesor visitante en Duke University, Harvard, Oxford o Pittsburgh. Perteneció al Comité ejecutivo de la Asociación de Lenguas Modernas de América, de la Asociación Internacional de Galdosistas y fue miembro de honor de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Estas y otras referencias nos sirvieron para situar al personaje.

Pero la parte más interesante de la tarde la ocupó la hija del homenajeado, Consuelo López Morillas, hispanista y arabista en Indiana, que por casualidad se encontraba de viaje en España y fue invitada por el Ayuntamiento. Era la primera vez después de muchos años de leer y hablar de los españoles "transterrados" que los miembros del grupo de trabajo "Quinta del Mochuelo" podíamos tener una charla con la hija de uno de ellos, un contacto humano que añadió interés extra a la sesión. Consuelo narró detalles familiares de su padre, por ejemplo, la cos-

tumbre implantada en su casa de contar cuentos en español inventados por él cada noche, para que aprendieran el idioma. También relató diversas anécdotas de las relaciones amistosas que su familia mantuvo con la de Julián Marías o Francisco Ayala. Frances Mapes, esposa de López Morillas, ha sido traductora, todavía vive en plena salud, y a ella se debe la versión inglesa de obras de Julián Marías.

De los tres hijos de López Morillas Consuelo es la que más contacto ha guardado con España, uno de los motivos fueron las primas que conoció en el primer viaje de la familia al pueblo tras la guerra civil. Contestó a nuestras preguntas sobre su padre, no era creyente, ni laicista ni anticlerical. Fue republicano, con sólo 17 años formó parte de la rebelión republicana de Jaca que tuvo lugar en 1930, lo que le hizo merecedor de cuatro meses de cárcel, la gente felicitaba a los jóvenes que habían participado en la sublevación, recibían visitas en prisión y los conspiradores estaban muy orgullosos de sí mismos. Al parecer fue la última vez que el hispanista tomó una posición política de manera tan abierta.

Durante el coloquio nos dio tiempo a repasar las distintas generaciones de krausistas y sus peculiaridades, López Morillas no era krausista pero sin duda que se contagió algo del espíritu institucionista. Un primer contacto con la ILE lo pudo tener en el Instituto de San Isidro, donde cursó el Bachillerato. Allí se examinaban los estudiantes procedentes de la Institución Libre de Enseñanza. Consuelo no estaba segura de si su padre habría asistido a algunas conferencias de Ortega y Gasset en la época de la República.

En Estados Unidos el hispanista cultivó sin duda el liberalismo en sentido amplio propio de aquel país, en abierto contraste con la España de Franco a la que nunca quiso volver para instalarse. Estados Unidos le había dado todo, trabajo, familia, notoriedad en el mundo hispanista. Sólo aparecía por España en sus años sabáticos para investigar, sin ser americano se sentía a gusto en la vida académica norteamericana. Seguía siendo un español exiliado que se había decepcionado por la evolución de la izquierda española en la guerra civil. Ayudó todo lo que pudo a los exiliados españoles que aparecieron por Estados Unidos. Él era un exiliado *sui generis,* al contrario que otros compatriotas de su padre que Consuelo conoció de niña él no soñaba con las terrazas de verano u otras peculiaridades de la vida española. Se había hecho su hueco en la sociedad americana y vivía a gusto su realidad.

El profesor José Biedma señaló los paralelismos que se podían encontrar con Imaz, otro español exiliado: son humanistas, amantes de la libertad que se dan cuenta de las dificultades que ésta conlleva, hacen gala de "armonismo" y pacifismo, como Giner de los Ríos defienden un sentido integral de la educación que debe dirigirse no sólo al intelecto sino al corazón, la fantasía, el cuerpo, una educación de la persona en suma, piensan que es más importante la reforma que la revolución. López Morillas, profesor universitario, era muy consciente de la importancia de la enseñanza en la fase adolescente de la vida. Así lo manifestó en una entrevista de 1988 con motivo de la inauguración del Instituto que lleva su nombre:

"Para mí el fundamento de la enseñanza media es el siguiente que recibe a los alumnos precisamente en el momento más crítico de su formación. Es el descubrimiento, en gran parte, de sus propias facultades; es el descubrimiento de su propia intimidad; es, si se quiere, el

descubrimiento de su propia sexualidad (...). Y precisamente porque los Institutos recogen al alumno o la alumna en esos momentos críticos de su vida, me parece que el Instituto, la Enseñanza Media debe atender todas esas necesidades porque faltar a cualquiera de ellas es amputar algún aspecto de la personalidad. Creo que eso no se puede hacer antes porque el individuo es todavía demasiado inmaduro y no se puede hacer después porque está inclinado a buscar una profesión y a ganarse la vida. Es únicamente en ese medio, la única oportunidad es esa, la que ofrece la Enseñanza Media para la educación del individuo, no solamente para su instrucción".

Consuelo López Morillas aclaró las peculiaridades de la vida académica en Estados Unidos caracterizada por dejar una gran libertad a los profesores para que escojan la temática de sus cursos y también para la movilidad. Su padre había impartido clases en 85 universidades diferentes, sin necesidad de pertenecer a tal o cual grupo de investigación.

No quiso que le hicieran homenajes con motivo de su jubilación ni tampoco que hubiera una Fundación con su nombre. Puede ser la causa de que haya pasado desapercibido si comparamos con otros autores españoles. Sus traducciones del ruso en las que capta el alma de la novela del siglo XIX se siguen reeditando. Fue una actividad particularmente querida para Juan López Morillas, su hija señaló que la traducción de literatura le permitía acceder a la creatividad que naturalmente no tenía. En resumen, una jornada única de la que todos los asistentes, especialmente los miembros de la "Quinta del Mochuelo", guardaremos un grato recuerdo.

Ana Azanza Elío

MARÍA ZAMBRANO (1991-2016). UN ITINERARIO NO ESTRICTAMENTE SENTIMENTAL

Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Ateneo de Santander
Santander, 21-23 de abril del 2016

La Asociación de Hispanismo Filosófico y la Real Sociedad Menéndez Pelayo han colaborado en la realización del Coloquio internacional, *María Zambrano (1991-2016). Un itinerario no estrictamente sentimental*, que ha tenido lugar en el Ateneo de Santander entre los días 21 y 23 de abril del 2016. El título de este coloquio remite a un libro de Julián María Otero, titulado *ITINERARIO SENTIMENTAL de la ciudad de Segovia*…, que apreciaba especialmente la joven María Zambrano. Pues la aproximación a los temas recurrentes de la gran pensadora exiliada que se ha emprendido en este coloquio a fin de ver hasta dónde puede recuperarse ese itinerario de vida, ha querido atenerse a las palabras de la dedicatoria de ese librito: "Corazones e inteligencias: Guiado por un inmenso amor a todas las cosas, sostenido por una gran voluntad…".

El director del coloquio, José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), abrió el curso con la ponencia, "María Zambrano en la senda de la historia de España. Los surcos discontinuos**".** Esta semblanza de la pensadora malacitana partió del hecho de que toda su obra está "tan vinculada a su propia biografía, a la historia de España y aun de Europa con la de América al fondo", que es una invitación, tal vez un mandato, a recorrer los surcos donde están las huellas de nuestra realidad histórica. A la filosofía zambraniana "le quedaba como misión

recuperar la esperanza, pero como virtud histórica que se oriente a una unidad que excluya toda concepción totalitaria". Esta exigencia histórica y comprensiva que Zambrano pone a la filosofía, estaría detrás de su opción por la razón poética. Por su parte, el profesor Francisco José Martín (Università di Torino), expuso el contexto orteguiano de la cuestión de su ponencia: "De Ortega y Gasset a Zambrano. ¿El inevitable paso de la "razón vital" a la "razón poética?". En la tercera sesión del jueves 21 de abril, titulada "Razón poética y crítica política", Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, CSIC) rastreó tres claves del pensamiento político zambraniano sin reducir su análisis a las obras consabidos, *Horizonte de liberalismo* y *Persona y democracia*, y teniendo en cuenta además que las primeras formulaciones de la razón poética acontecieron en plena guerra y como respuesta a ella. Para empezar, se detuvo en la crítica del fascismo entendido como el desenlace catastrófico de la razón moderna e incluso occidental, o como un retorno de lo sagrado según sus categorías de *El hombre y lo divino*. A continuación, incidió en el desahogo de una memoria crítica y moral, alternativa a la reconstrucción historicista, positivista o continuista del pasado. Finalmente, atendió a la experiencia del exilio y su conceptualización en términos, no sólo de una alegoría religiosa o antropológica, sino también como una figura política que cuestiona de raíz el moderno estado-nación.

En la primera sesión del viernes 22, titulada "El exilio vivido y su condición", Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid) presentó una categorización ("emigrante", "desterrado", "refugiado", "exiliado") de los periodos del exilio de María Zambrano, resultante de un fino análisis de la vivencia zambraniana del mismo que ha tomado en consideración, tanto el aspecto biográfico, como su elaboración teórica en la obra de la filósofa malacitana. Por su parte, la ponencia "Creación y crisis: Europa en la filosofía de María Zambrano", de Carmen Revilla (Universidad de Barcelona), planteó qué puede aportar hoy Zambrano a una reflexión sobre Europa, teniendo en cuenta que ésta parece abordada en su obra desde la distancia del exilio y a partir de la experiencia de la crisis que supone la Segunda Guerra Mundial. Esta distancia, explicó Carmen Revilla, le permitió más bien discernir la raíz de los acontecimientos y elaborar una propuesta —atender a las víctimas y fracasados de la historia como fuente de posibilidad y creación— coherente con su proyecto teórico de desarrollo de una racionalidad poética. La razón poética tiene así a Europa como objeto de reflexión y ámbito de pertenencia en el que Zambrano encuentra importantes referencias intelectuales de inspiración. Las sesiones del viernes se cerraron con la ponencia, "La educación y sus mediaciones. La reflexión filosófica", de Juana Sánchez-Gey (Universidad Autónoma de Madrid), que insistió en el sentido educativo de la vida y de la obra de María Zambrano. Este fondo educativo habría brotado de su sentirse discípula, de su vinculación consciente a sus maestros: su familia, el Institucionismo y Ortega, principalmente. Su experiencia de los maestros como mediadores, le llevará a meditar en la educación como mediación, basándose en su concepción relacional de la persona, cuya primera relación sería su condición filial. La metodología que expone en *Hacia un saber sobre el alma,* surgiría precisamente de esta concepción y búsqueda de las mediaciones.

La sesión del sábado 23 se abrió con la ponencia, "María Zambrano. Mujer y filosofía: la reciprocidad incluyente", de Lucia Parente (Università delle Aquilla), que discurrió en una cuidada prosa sobre el problema de la *esencialidad subjetiva,* en la cual el *sentir humano* se presenta como un escuchar que se extiende hacia las infinitas posibilidades de expresar la vida, la conquista de su sentido y el intenso deseo del encuentro entre Dios y su criatura; y que también hace sensible y audible el "vacío acogedor", el latir de la vida, desde el cual se genera una metafísica de la creación muy peculiar. Esta aproximación de Lucía Parente que dejó en segundo plano los análisis característicos de la filosofía de género, puso de manifiesto ante todo que "«Ser enteramente, ser del todo» es «ser simple criatura»" en la visión *incluyente* del ser mujer y filósofa de María Zambrano. En su ponencia, "El pensamiento vivo de María Zambrano", Mercedes Gómez Blesa (IES, Salamanca) insistió en la vigencia del pensamiento de Zambrano, indicando que su filosofía es un pensamiento vivo por ser una forma de vida. La filosofía zambraniana no es un trasunto teórico, sino práctico, orientador del propio vivir. Por ello, se presentaría como una especie de "guía" que nos va marcando el camino que hemos de seguir, para alcanzar la quietud interior que nos permita visualizar nuestro ser escondido. De ahí que retome muchos elementos de la mística como un saber posibilitador del encuentro del fundamento de nuestro ser que es Dios.

El coloquio se cerró con la mesa redonda, "Filosofía, Literatura e historia: una reflexión desde el pensamiento de María Zambrano", en la que intervinieron Francisco J. Martín, Antolín Sánchez, Carmen Revilla, y José Luis Mora. En esta mesa, abierta además a los ponentes y asistentes, se puso de manifiesto la necesidad de poner en diálogo a María Zambrano con el pensamiento contemporáneo, de avanzar ya decididamente en la discriminación de sus textos y en la profundización de sus temas, y, desde luego, de inscribirla en el proceso histórico del pensamiento filosófico español contemporáneo, hecho de continuidades y vigencias veladas, que abarca los siglos XIX y XX. De lo contrario esta gran pensadora del exilio correrá la misma suerte de otros maestros de nuestra filosofía contemporánea que se han convertido en clásicos prematuros.

Todos estos trabajos estarán próximamente a disposición de los lectores en las Actas del Coloquio que serán objeto de una publicación conjunta por parte de las dos sociedades organizadoras.

Gerardo Bolado

LIII CONGRESO DE FILOSOFÍA JOVEN "LÓGICAS DEL PRESENTE"

Salamanca, 9-13 de mayo de 2016

Toda una semana ha durado esta 53º edición del Congreso de Filosofía Joven titulado "Lógicas del presente" que se ha celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. El encuentro pretendía repensar la actualidad desde todas las ramas del saber filosófico, contando con tres conferencias plenarias, además de ocho mesas temáticas. La primera conferencia llevaba por título "Reflexiones antropológicas y políticas sobre el mundo digital" y fue impartida por Luciano Espinosa Rubio, docente en la

Universidad de Salamanca, quien magníficamente presentó los beneficios y peligros de lo que denominó "el giro virtual" de nuestra sociedad. Entre estos riesgos, hizo especial énfasis en la falsa gratuidad de los servicios que nos ofrece internet, que nos llevan a regalar información confidencial a empresas que utilizan esos datos según sus intereses. A partir de aquí, realizó una llamada a la responsabilidad en el uso que hacemos de los nuevos medios.

La segunda de las ponencias fue impartida por Fernando Savater, quien realizó una lección magistral de introducción a la filosofía, recordándonos que ésta en realidad "no sirve para nada", es decir, no tiene otro fin que ella misma, y que su objeto particular es la búsqueda de la verdad. Cabe destacar la importancia que este pensador concedió al diálogo con los jóvenes asistentes. Esta conferencia estuvo, además, enmarcada en el ciclo de conferencias titulado "El pensador y la obra", que está coordinado por el Servicio de Actividades Culturales y por la profesora de la Universidad de Salamanca María Martín Gómez. Se trata de sesiones académicas que reúnen a las figuras más relevantes del panorama filosófico español, en las que se aborda la trayectoria intelectual de los invitados y los resortes que articulan su pensamiento.

La tercera conferencia estuvo a cargo de Teresa Oñate (UNED), quien ofreció a los asistentes un itinerario filosófico por la vía de lo que ella misma denominó la racionalidad posmoderna. En una sociedad donde los débiles todavía no tienen voz, la profesora Teresa Oñate abogó por una nueva racionalidad, dialógica, crítica y hermenéutica, que fuera capaz de desvelar entre todos ese manto que siempre recubre a la verdad filosófica. Lamentablemente, una cuarta ponencia que anunciada a Gianni Vattimo como conferenciante, tuvo que ser suspendida por razones de salud.

En cuanto a las mesas de comunicaciones, se organizaron en un total de ocho ejes temáticos: *Herencias, erajes y errancias del pensamiento actual*, *Lógicas del género*, *Lógicas del lenguaje, el discurso y el conocimiento*, *Nuevos imaginarios ciudadanos*, *Lógicas de la producción filosófica*, *Lógicas de la secularización*, *Lógicas híbridas del pensamiento actual* y *Teoría y praxis. Ontología y revolución*. Todas ellas destacaron por intentar hacer filosofía por y para el presente, rindiendo homenaje así al lema del encuentro. Fueron muy diversas las aportaciones, los puntos de partida y de procedencia de los ponentes, destacando, además, por parte de todos el intento por una renovación de la filosofía española.

María Luisa Pro Velasco

CENTENARIO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ (MÉXICO-ESPAÑA, 1915-2015)

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras el 17 de septiembre de 1915 y desde su temprana juventud participó intensamente en movimientos socialistas y republicanos, especialmente en la defensa de la Segunda República Española frente al franquismo que terminó por dar un golpe de Estado en 1936 e imponer una dictadura fascista con altísimo costo humano, político, intelectual y moral para España. De esa desgracia se origino un "generoso río de de sangre roja" que vivifico a través del exilio la parte ame-

ricana de Iberoamérica, especialmente a México. Adolfo Sánchez Vázquez fue una de las más generosas, admiradas y queridas figuras del exilio republicano español. Por eso, al cumplirse el primer centenario de su nacimiento se han realizado en México y en España, sus dos patrias y raíces, numerosos homenajes en los que se ha analizado y revalorizado su legado intelectual, moral y político como poeta, filósofo, marxista, socialista, humanista, universitario e inquebrantable republicano.

Las celebraciones en su homenaje iniciaron en abril de 2015 con un coloquio que se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Instituto de Filosofía del CSIC de Madrid, organizado por José Luis Mora y Antolín Sánchez Cuervo, en el que participaron, además de las instituciones sede, la Asociación Filosófica de México y la UNAM a través de su Centro en España. La Facultad de Filosofía y Letras de la propia UNAM también organizó un coloquio en honor a Adolfo Sánchez Vázquez en Septiembre de 2015. Por su parte, la Asociación Filosófica de México, de la cual fue miembro fundador y presidente Adolfo Sánchez Vázquez, ha coorganizado con diversas universidades del país conferencias, mesas redondas y simposios en diferentes estados y ciudades de la República Mexicana: Chihuahua, Jalisco, Baja California Sur, Morelos, Michoacán, Oaxaca, Guadalajara, Zacatecas, Ciudad Juárez y Sinaloa. En esta última se llevó a cabo el "Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez" del 7 al 9 de septiembre de 2015, co-organizado de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) y la Asociación Filosófica de México. En este coloquio internacional participaron académicos de diversas universidades del país y de los Estados Unidos de Norteamérica. Entre otros, Gilberto García de la Universidad Central de Washington y Amy Reed Sandoval de la Universidad de Texas, que expusieron ampliamente la extensa influencia de Adolfo Sánchez Vázquez en el pensamiento crítico norteamericano de nuestro tiempo, en especial en la defensa de los derechos y luchas de la población mexicana y latinoamericana en los Estados Unidos. Esta dimensión de la influencia de Sánchez Vázquez es casi desconocida, y revela la enorme significación de su obra más allá de los países iberoamericanos. Está ya en prensa un libro coordinado por Víctor Hernández, organizador del evento, que pronto publicará la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, que ha sido una fuerza cultural y moral determinante para la resistencia y revivificación de esta histórica ciudad golpeada por el crimen, la inseguridad y la corrupción. Es particularmente significativo que los académicos de ciencias sociales y humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez encuentren en Adolfo Sánchez Vázquez una figura insigne de su admirable lucha.

Además de este libro que publicará la UACJ, también se ha dedicado al centenario de Adolfo Sánchez Vázquez el número 26 de la revista *Theoría* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de la cual el propio Sánchez Vázquez fue uno de los más destacados y queridos profesores durante más de 50 años, y, desde luego, uno de los más admirados profesores eméritos que ha tenido la UNAM en toda su historia. En este número de la revista, publicado en 2015, aparecen artículos de Aureliano Ortega, Stefan Gandler, Luis Villoro, Bolívar Echeverría, María Rosa Palazón, Griselda Gutiérrez y Diana Fuentes, con

una reveladora entrevista a su maestro, así como una presentación del número de quien escribe esta nota.

Todas estas actividades y trabajos son un sincera expresión del afecto, gratitud y admiración a un gran humanista, filósofo, republicano, marxista y socialista que, sin lugar a dudas, es y será una figura señera de la filosofía y en general del pensamiento iberoamericano comprometido con la transformación de nuestra injusta realidad.

Ambrosio Velasco Gómez

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. 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 la institución responsable 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. 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 en el formato indicado (incluidas las referencias, que irán como notas a pie de página).
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 claves, ambos en los dos idiomas.
5. Las citas de libros y artículos cumplirán las normas internacionalmente reconocidas: autor, título, lugar, editorial, nombre y número de la revista, año, páginas. El nombre y apellidos del autor irá en letras versalitas. 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 Filosófic*o, 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 con acuse de recibo a la dirección secretario.rahf@gmail.com, a nombre de María Martín Gómez, secretaria de la revista.

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Apdo. de Correos 3185. 28080 Madrid (enviar por correo a la atención de la Sra. Secretaria)

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 Sra. Tesorera)

Nombre Titular Cuenta.....
DNI o Pasaporte[1] .....
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

1 El pasaporte sólo en caso de socios europeos no-españoles que tengan sus cuentas bancarias en bancos que formen parte del espacio SEPA.