REVISTA DE
Hispanismo filosófico
HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 23 - septiembre, 2018 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

SALOMÓN VERHELST MONTENEGRO Y VICENTE RAGA ROSALENY
Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia *11*
FRANCISCO CASTILLA URBANO
Bartolomé de las Casas y la independencia de la América española: la edición de sus escritos por Juan Antonio Llorente *39*
SAMUEL DIMAS
A procura de conciliação entre emanação e criação no diálogo entre a Patrística e a Filosofia Islâmica medieval *63*
MARÍA MARGARITA MAURI
Tratados españoles sobre las virtudes: la Filosofía moral para la juventud española de Andrés Piquer *83*
MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ
Unamuno y el problema de la filosofía española *99*
ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ
Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC *123*

NOTAS

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ
La humanización de la medicina en Pedro Laín Entralgo: una lectura desde la ética de la alteridad de E. Lévinas *145*
SANTIAGO ARROYO SERRANO
Alain Guy: Un proyecto de Hispanismo Filosófico. En el centenario de su nacimiento *155*
CRISTINA DEL PRADO HIGUERA
Laberintos del Liberalismo. XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico *161*

NOTAS *IN MEMORIAM*

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Ramón Xirau (1924-2017) *167*
CARLOS NIETO BLANCO
Francisco Pérez Gutiérrez (1929-2017), maestro y amigo *173*
MERCEDES SAMANIEGO BONEU
María Dolores Gómez Molleda (1922-2017). Historiadora de las ideas del reformismo inconformista español del siglo XX *179*
MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN
Mariano Álvarez Gómez (1935-2017). Maestro del pensamiento filosófico *189*
ANTONIO ROCHE
Jacobo Muñoz Veiga (1942-2018) *195*
JORGE PÉREZ DE TUDELA VELASCO
Sergio Rábade Romeo (1925-2018) *197*
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Federico Álvarez Arregui (1927-2018) *205*

RESEÑAS *209*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y TESIS DOCTORALES *325*

Consejo de Redacción:

Directora: Cristina Hermida del Llano (URJC, España)
Secretaria: María Martín Gómez (USAL, España)
Secretarios Técnicos: Santiago Arroyo Serrano (USAL, España); María Frades Méndez (URJC, España); Laura García Sánchez (UAM, Madrid); Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM, España); Manuel López Forjas (UAM, España); Helena Nadal Sánchez (UBU, España); Eduardo San Pedro (URJC, 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); 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), Jean Francois Botrel (Universidad de Rennes 2, Francia), Harald Wentzlaff-Eggebert (Universidad de Jena, Alemania), Diego Hurtado de Mendoza (Universidad de San Martín, Buenos Aires).

Comité Científico:

José Luis Abellán (Universidad Complutense de Madrid, España), Shinjiro Ando (Universidad de Ryukoku, Japón), Jorge Ayala (UNIZAR, España), Hugo Biagini (UNLP, Argentina), Gerardo Bolado Ochoa (IES Peñacastillo, España), Pedro Calafate (UL, Portugal), Elena Cantarino Suñer (UV, España), Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México), Dezso Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Gloria da-Cunha Giabbai (Morehouse College, Estados Unidos), Elías Díaz García (UAM, España), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania), Juan Francisco García Casanova (UGR, España), José Luis Gómez-Martínez (UGA, Estado Unidos), Luis de Llera (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (Universidad de Turín, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, Estados Unidos), Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia), Diego Núñez Ruiz (UAM), Mª del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernborn, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad 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), Pedro Ribas Ribas (2002-2004) y José Luis Mora (2004-2017).

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

© 2018 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.

UAM UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

cfe

Colaboran en este número:

Salomón Verhelst Montenegro / Vicente Raga Rosaleny
(Universidad Nacional de Colombia / Universidad de Antioquía)

Samuel Dimas
(FCH da Universidade Católica Portuguesa)

Francisco Castilla Urbano
(Universidad de Alcalá)

María Margarita Mauri
(Universitat de Barcelona)

Miguel Ángel Rivero Gómez
(Universidad de Sevilla)

Álvaro Castro Sánchez
(Universidad de Cádiz)

Graciano González R. Arnaiz
(Universidad Complutense de Madrid)

Santiago Arroyo Serrano
(Universidad de Salamanca)

Cristina del Prado Higuera
(Universidad Rey Juan Carlos)

Marta Nogueroles Jové
(Universidad Autónoma de Madrid)

Carlos Nieto Blanco
(Universidad de Cantabria)

Mercedes Samaniego Boneu
(Universidad de Salamanca)

María del Carmen Paredes Martín
(Universidad de Salamanca)

Antonio Roche
(Editorial Biblioteca Nueva)

Jorge Pérez de Tudela Velasco
(Universidad Autónoma de Madrid)

Ambrosio Velasco Gómez
(Universidad Nacional Autónoma de México)

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

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

Pasado y Porvenir

Mis primeras palabras son de sincero agradecimiento a todos l@s soci@s de la Asociación de Hispanismo Filosófico por haberme brindado su apoyo y confianza como presidenta en las elecciones ordinarias que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el 1 de abril de 2017, tras finalizar las XIII Jornadas Internacionales de la Asociación, "Mujer y Filosofía en el Mundo Iberoamericano", coordinadas por el profesor Roberto Albares. Fue en esa fecha en la que se renovó la Junta Directiva de la AHF, tomando el relevo como nuevos miembros Juana Sánchez-Gey Venegas, Delia M. Manzanero Fernández, Juan Antonio Delgado de la Rosa, Elena Cantarino Suñer, Rafael V. Orden Jiménez, Antolín C. Sánchez Cuervo y Óscar Barroso Fernández, correspondiéndome a mí la presidencia de la AHF y dirección de la Revista, lo que me honra profundamente. Mi gratitud también a María Martín como Secretaria de la Revista por haberme facilitado la inmersión en este proyecto apasionante y a todos los miembros del Consejo de Redacción, del Consejo Asesor y del Comité Científico, sin los cuales esta Revista no gozaría del indiscutible prestigio que disfruta dentro del panorama científico e intelectual de nuestros días.

He de reconocer que el reto que afronto, aunque difícil, me llena de alegría y de enorme satisfacción, al ser socia de la AHF desde 1995 (gracias a uno de los socios fundadores, Elías Díaz, quien como director de tesis me animó con gran acierto a ello), y además por sentirme guiada en mis pasos por ese faro que ha mantenido iluminado mi predecesor y amigo, José Luis Mora, y antes que él otros eminentes socios que dirigieron la Revista y la AHF, lo que sin duda me va a ayudar a continuar una andadura que comenzó hace nada menos que tres décadas, en septiembre de 1988. Fue entonces cuando un grupo de profesores y estudiosos de la Historia de la Filosofía Española emprendieron la audaz tarea de coordinar esfuerzos en aras de crear un marco asociativo que favoreciera el intercambio de información y comunicación entre hispanistas a nivel mundial, sin olvidar desde los primeros momentos la atención por el pensamiento iberoamericano.

Durante este año he podido comprobar cómo la producción intelectual científica ha seguido en aumento en el ámbito del pensamiento español e iberoamericano y de ahí que este número 23 reúna enjundiosos artículos, notas, reseñas, notas *in memoriam*, actividades, etc., que son fiel reflejo del nivel de compromiso de estudiosos y expertos con nuestro proyecto editorial, vital e intelectual como Asociación. Pero no menos comprometidos con este número han estado y están las Universidades que apoyan generosamente la Revista, a saber, la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de Salamanca que, por cierto, en este año 2018 ha conmemorado su VIII Centenario, así como la editorial FCE que cuida con gran esmero nuestra publicación.

Los artículos que aquí se reúnen demuestran el talante variado e interdisciplinar de los estudios, así como el rigor de la investigación científica realizada, con la que se pretende contagiar el interés por la historia de nuestro pensamiento filosófico español e iberoamericano.

Salomón Verhelst Montenegro y Vicente Raga Rosaleny, Profesores de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de Antioquía respectivamente, abren este número con el artículo "Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia". En él hacen una breve descripción sobre las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, para posteriormente explicar cómo fue recibido por Quevedo y Cisneros. Asimismo tienen el acierto de poner de relieve el impacto de la censura inquisitorial en la progresiva "ausencia ubicua" de Montaigne en el ensayo latinoamericano, para culminar con la muestra de dos hitos colombianos lectores escépticos de Montaigne.

Francisco Castilla Urbano, Profesor de la Universidad de Alcalá, nos regala un artículo titulado "Bartolomé de las Casas y la independencia de la América española: la edición de sus escritos por Juan Antonio Llorente". Como sabemos, la vida de Bartolomé de las Casas (1484-1566) a través de su insigne obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ha animado la leyenda negra de la hegemonía española, al describir una terrible historia de crueldades y violencia contra los indios. En 1822, Juan Antonio Llorente editó algunos escritos lascasianos queriendo adaptarlos a su tiempo, lo que significó apoyar las independencias de los territorios de la América española e interpretarlos desde una perspectiva ilustrada y liberal. Este artículo de Francisco Castilla estudia los cambios producidos en esta edición de las obras del dominico para separarlas de sus raíces escolásticas y de época, y acercarlas a esas ideologías, lo que no deja de ser una interpretación novedosa y creativa, digna de lectura.

Samuel Dimas, Profesor de Ciencias Humanas de la Universidad Católica Portuguesa, colabora en este número con un artículo titulado "A procura de conciliação entre *emanação* e *criação* no diálogo entre a Patrística e a Filosofia Islâmica medieval" ("La búsqueda de conciliación entre emanación y creación en el diálogo entre la Patrística y la Filosofía Islámica medieval"). En su contribución explica cómo en la filosofía medieval islámica de Oriente y de Occidente al-Andalus, que heredan de la patrística la búsqueda de armonización del pensamiento griego con la teología judeocristiana, se desarrolla un profundo debate acerca de la búsqueda de conciliación entre la noción de emanación y la noción de creación. Como señala Dimas en sus conclusiones: "A procura de conciliar o sentido de *emanação* do imanentismo panteísta com o sentido de *criação* teísta, elaborada na filosofia islâmica medieval, não salvaguarda a significação de Deus transcendente que está presente na teoria da criação *ex-nihilo".*

María Margarita Mauri, Profesora de la Universitat de Barcelona, se adentra en el tema de los tratados españoles sobre las virtudes, ahondando en la "*Filosofía moral para la juventud española* de Andrés Piquer", médico y filósofo del siglo XVIII. Este artículo cuenta con un doble propósito: por un lado, reivindicar, a través del estudio y la difusión, la aportación que los pensadores españoles han hecho a la cultura filosófica; Por otro lado, rescatar del anonimato a los escritores españoles que

trataron, entre otros, del tema de la virtud. Si tenemos en cuenta que en la actualidad asistimos a la recuperación de la ética de la virtud, verdaderamente, no puede ser más oportuno volver la mirada a pensadores como Andrés Piquer. Aunque su contribución a la teoría de las virtudes no fuera original, habría que reconocer con la autora que su obra tiene el mérito de proporcionar al lector los textos de muchas fuentes clásicas dentro de una exposición clara y ordenada de los principios filosóficos. A este interés habría que añadir el hecho de que este artículo sirve para entender el trasfondo de las controversias filosóficas y la influencia de los autores clásicos en el mundo intelectual de la España del siglo XVIII.

Miguel Ángel Rivero Gómez, Profesor de la Universidad de Sevilla, estudia a "Unamuno y el problema de la filosofía española". Como sabemos, una de las grandes cuestiones que afrontó Miguel de Unamuno, al igual que muchos de sus contemporáneos, fue el problema de España, dentro del cual, una parte fundamental constituye el problema de la existencia de una filosofía española. Ese es el objeto del presente estudio, que recorre en sentido cronológico la presencia de dicho problema en la obra de Unamuno. El profesor Rivero intenta probar una hipótesis interpretativa, según la cual, Unamuno imprime a su concepción de la filosofía española las claves de su propia filosofía, con el propósito de convertirse en el guía de la misma de cara al porvenir. De este modo presenta una explicación de por qué el problema de la filosofía española dejó de tener una presencia tan constante en los escritos de Unamuno como objeto de reflexión para pasar a hacer él mismo "la" filosofía española, encarnándola y abanderándola.

Álvaro Castro Sánchez, Profesor de la Universidad de Cádiz, se ocupa en su artículo de la "Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC". Su investigación combina análisis documental de archivo y revisión bibliográfica, replanteando lo que se ha venido afirmando sobre la filosofía española durante el primer franquismo y presentando nuevas perspectivas para intentar elaborar un conocimiento más crítico y reflexivo de ese importante momento de la historia intelectual de la España contemporánea. Objeto principal de análisis es el funcionamiento del Instituto de Filosofía Luis Vives, presentando desde ahí una reflexión sobre el neo-tomismo y sobre los modelos de transmisión filosófica que entraron en pugna durante la dictadura.

También en este número encontramos interesantes notas como la de Graciano González R. Arnaiz, Profesor de la Universidad Complutense de Madrid, quien se adentra en un tema sugerente: "La humanización de la medicina en Pedro Laín Entralgo: una lectura desde la ética de la alteridad de E. Lévinas". El autor parte del presupuesto de que si para Laín, la humanización de la medicina es la calidad de una relación adecuada entre médico y paciente, entonces esta relación precisa de un discurso que le dé cobertura y sentido. Y nada mejor, según el propio Laín, que acudir al discurso filosófico sobre la realidad del otro para captarla. Su obra *Teoría y realidad del Otro* responde a esta preocupación, convirtiéndose en una referencia inexcusable. En esta contribución se hace una lectura del encuentro con el otro en el pensamiento de Laín desde la obra de Lévinas como representante de una filosofía radical de la alteridad.

Santiago Arroyo Serrano, doctorando de la Universidad de Salamanca, elabora una nota dedicada a Alain Guy, en el centenario de su nacimiento. Ello no puede ser más oportuno si tenemos en cuenta que además se cumplen cuarenta años de la fundación del Seminario de Salamanca (1978), al que estuvo el profesor Guy tan vinculado y, como sabemos, se conmemora el XXX Aniversario de la Asociación de Hispanismo Filosófico (1988), de la que ha sido socio fundador.

Cristina del Prado Higuera, Profesora de la Universidad Rey Juan Carlos, se ocupa de la obra *Laberintos del Liberalismo* (2017), libro colectivo que es resultado de las XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, celebradas del 11 al 13 de marzo de 2015 en la Universidad de Murcia, bajo la coordinación general de Jorge Novella. No podemos dejar de mencionar que este libro fue publicado gracias a la generosidad de la Fundación Ignacio Larramendi (DIGIBÍS) y a la estrecha colaboración que mantiene desde hace muchos años con la Asociación de Hispanismo Filosófico.

No menos importantes que las anteriores son en este número de la Revista las notas *in memoriam*, escritas por expertos o personas cercanas a figuras relevantes recientemente desaparecidas de nuestro ámbito de estudio. El objeto de estas notas es animar al recuerdo y/o rendir tributo a su obra para estar en diálogo permanente con todos ellos. Marta Nogueroles Jové, Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, se despide del gran poeta y filósofo Ramón Xirau (1924-2017), casi el último de nuestros exiliados. Carlos Nieto Blanco, de la Universidad de Cantabria, recuerda a Francisco Pérez Gutiérrez, (1929-2017), profesor por excelencia, que ejerció su magisterio en lenguas clásicas, literatura, filosofía, arte o historia. Mercedes Samaniego Boneu, Profesora de la Universidad de Salamanca, se ocupa de María Dolores Gómez Molleda (1922-2017), historiadora de las ideas del reformismo inconformista español del siglo XX. María del Carmen Paredes Martín, Profesora de la Universidad de Salamanca, recuerda a Mariano Álvarez Gómez (1935-2017), maestro salmantino del pensamiento filosófico y referente intelectual en el tránsito de la filosofía medieval a la moderna, además de especialista en el pensamiento y obra de Hegel. Antonio Roche, prestigioso editor, se despide de Jacobo Muñoz Veiga (1942-2018), filósofo, traductor, profesor, investigador y, en suma, figura clave en el pensamiento crítico. Jorge Pérez de Tudela Velasco, Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, escribe en memoria de Sergio Rábade Romeo (1925-2018), destacando su intensa labor docente, investigadora y de gestión universitaria. Ambrosio Velasco Gómez, Profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, escribe la nota *in memoriam* de Federico Álvarez Arregui (1927-2018), uno de los grandes humanistas iberoamericanos de las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI.

Tras la lectura del contenido de este número me reafirmo en mi convicción inicial de que nuestra mejor seña de identidad como Asociación es esta *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, puesto que gracias a ella podemos seguir transmitiendo y difundiendo al mundo entero la extraordinaria labor investigadora que se realiza en este campo de estudio, persiguiendo en muchos casos la innovación pero sin traicionar las raíces profundas de nuestra cultura hispana e iberoamericana.

Decía Ortega y Gasset que "el porvenir es lo aún indeciso, lo que no sabe cómo va a ser aunque de él se tienen siempre ciertas expectativas probables pero vagas. Si el pasado es lo que poseemos, lo que tenemos, el futuro es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra mano". Pues bien, me gustaría animaros a que entre todos sigamos construyendo el futuro de esta Revista con rigor científico, pensamiento crítico y coraje intelectual, a sabiendas de que el porvenir aun siendo vago, depende verdaderamente de nosotros.

Cristina Hermida del Llano

ISSN: 11368071

Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia[1]

Reports on the Spanish Reception of Mr. de la Montaña: Spain and Colombia highlights

SALOMÓN VERHELST MONTENEGRO
Universidad Nacional de Colombia
sverhelstm@unal.edu.co

VICENTE RAGA ROSALENY
Universidad de Antioquía
vicente.raga@udea.edu.co

Resumen: En el presente artículo, en primer lugar, se hará una breve descripción sobre las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, para luego mostrar cómo fue recibido por Quevedo y Cisneros. También, se mostrará el impacto de la censura inquisitorial en la progresiva "ausencia ubicua" de Montaigne en el ensayo latinoamericano, para culminar con la muestra de dos hitos colombianos lectores escépticos de Montaigne.
Palabras clave: Barroco, Colombia, Ensayo, Escepticismo, Inquisición.

Abstract: In this article, first of all, there will be a short description of the material conditions in the Spanish Baroque reception of Montaigne. Then, we will show how he was received by Quevedo and Cisneros. Also, it will show the impact of the inquisitorial censorship in the progressive "ubiquitous absence" of Montaigne in the Latin American essay. We will end with two Colombian milestones who read Montaigne in a skeptical way.
Keywords: Baroque, Columbia, Essay, Skepticism, Inquisition.

[1] Este artículo refleja y mejora algunos de los hallazgos de investigación realizados en el curso del trabajo de grado de maestría en filosofía del profesor Salomón Verhelst, dirigido por el profesor Vicente Raga, y que puede consultarse en el repositorio digital de la Universidad Nacional de Colombia (http://www.bdigital.unal.edu.co/56367/21/Salom%C3%B3nV.Montenegro.2016.pdf). El trabajo incluye asimismo nuevos elementos que amplían y completan la investigación original, que hasta ahora permanece inédita. Finalmente ha de señalarse que el profesor Vicente Raga pertenece al Grupo de Investigación "Conocimiento, Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad" del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en Medellín.

1. Recepción de Montaigne en español

1.1. Condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español

En primer lugar, se hará una breve exposición de lo que hemos dado en llamar: las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, a saber, los posibles medios de impresión y de difusión de *Los Ensayos*[2]; determinados por tres factores: la caída de la imprenta española, la actividad comercial de libreros extranjeros y la compraventa de libros usados.

La caída de la imprenta española debida al nuevo modo de gobierno impuesto por Felipe II en la contrarreforma, el cual estuvo caracterizado por la censura y los difíciles trámites burocráticos, era inevitable:

> La atonía generalizada de la imprenta hispana era fruto de un combinado de causas político-religiosas y desajustes económicos que había situado a numerosos mercaderes y empresarios al borde de la quiebra. Tanto el laberinto burocrático generado por el logro preceptivo de las licencias de impresión, como las consecuencias negativas de la concesión de privilegios a instituciones y a particulares, o el agravamiento de la coyuntura impositiva ocasionado por la tendencia al alza de la alcabala, antiguo tributo aplicado a las compraventas, minaban la confianza de los impresores castellanos y andaluces, frustrando continuadamente sus expectativas crematísticas[3].

Como consecuencia de ello se aumentó la circulación de los libros editados en el exterior; éstos venían a llenar el vacío que dejó la susodicha caída, ante las necesidades del público lector; era un negocio redondo, en la medida en que las casas editoriales extranjeras podían vender sus excedentes una vez satisfecha la demanda interna. Por ejemplo, en los talleres de imprenta franceses, los libros se reconducían por mercaderes, hacedores de libros y vendedores itinerantes a las librerías de Europa meridional. El negocio era tan bueno que las casas editoriales tenían agentes propios y, algunas veces, los mismos comerciantes realizaban tediosos viajes para garantizar el comercio de sus libros. Paralelo a este negocio también estaba el de la compraventa de libros usados que con mayor facilidad podían evitar la censura inquisitorial.

Así, en el siglo XVI el mercado librero fue bastante dinámico y en los principales centros literarios españoles podían ser encontradas las últimas novedades impresas. La censura, si bien embarazó dicha circulación, no la disminuyó, más bien, condujo a la disimulación y la ocultación de las obras prohibidas por la Inquisición; lo cual prosperaría aún más en el siglo XVII.

---

[2] Si se quiere ahondar sobre este tema, se puede consultar con provecho: Aranzueque, G., "La voz de lo impreso. La recepción de Michael de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita)", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 16 (2011), pp. 37-76, de donde tomamos algunas ideas para este numeral.

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

En busca de negocios en la corte madrileña residieron importantes libreros como Matthieu Prost, Jean Hasrey, J. Courbes. Éste último hacía negocios con impresores de Amberes y representaba a mercaderes parisinos y ruaneses como Juan Queerbergio, Jean Osmont y Denis de Lanousse; y muchos otros libreros franceses importantes. Todos ellos pudieron jugar un papel importante en la difusión de Miguel de la Montaña, pero probablemente el más importante pudo ser Pierre Mallard, el cual fue duramente criticado por inquisidores y por otros libreros, por su inclinación a introducir libros sin expurgar provenientes de Burdeos y de Frankfurt. Éste fue gran amigo de Quevedo y editor de su "traducción"[4]: *Introducción a la vida devota*, publicada en 1634. El Sr. Mallard adquirió el manuscrito original para imprimirlo por una sola vez y quedó reservado a Quevedo en privilegio, para imprimir de nuevo la obra por diez años. En dicha edición escribió una dedicatoria que reza:

> Pedro Mallard a la nación española. Habiendo visto el fruto copioso y santo que este libro del bienaventurado Francisco de Sales ha hecho en Francia, su patria, Alemania y Flandes, y cuán afectuosamente le han dado á su habla todas las naciones testificando su aceptación las muchas impresiones que dél se han hecho; y hallándome en España, con deseo de mostrar la afición que tengo a la nación, pedí a Don Francisco De Quevedo Villegas le tradujese, restituyéndole á la pureza de su original, agraviado hasta ahora en infinitas clausulas, y añadiéndole en otras muchas que le faltaban a lo hecho: y yo le imprimo con deseos de que todos le impriman en sus corazones; no por ganar, si no para que todos ganen. Quién le compra, si no se aprovecha, más le vende que le compra. No es su precio la paga, si no la mejora. Por estas razones no he podido mostrar a la nación española mi voluntad y afición con mejores obras[5].

Un año después, en 1635, tras la declaración de la guerra, a causa de las medidas adoptadas por Felipe IV, se embargaron los bienes de Mallard y fueron vendidos unos días después en subasta pública: "Pedro Mallard mercader francés, cuya librería se ha mandado a vender por la junta de represalias"[6]. Es muy factible que Mallard le haya facilitado a Quevedo una edición de *Los Ensayos*, pero hasta el momento no hay prueba de ello.

1.2. Quevedo, lector y admirador de Montaigne

Como muy bien dice Borges: Quevedo "leyó a Montaigne a quien llama el Señor de Montaña…"[7]. Y añadimos con Américo Castro que él "era un apasionado de

---

[4] Para saber más sobre si este texto es una traducción o una depuración de la versión de Eizaguirri publicada en Bruselas en 1618 ver Carrera, F. P., "La traducción de Quevedo de la 'Introduction à la vie dévote' de Francisco de Sales: estado de la cuestión", en *La Perinola*, n. 6 (2002), pp. 276-300.

[5] Quevedo, F. de, *Obras*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1634/1859.

[6] González, B., *Memorial del Dr. Blas González de Rivero a Felipe IV en nombre de los libreros de los Reynos de Castilla y Leon, por si y en nombre de todos los hombres doctos, y professores de cie(n)tia,* Madrid, 1635, p 381r.

[7] Borges, J. L., *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, vol. IV, 1999, p. 488. También citado por Castany Prado, B., "Los Ensayos de Montaigne como proyecto político en *La muerte de Montaigne de Jorge Edward*", en *Revista chilena de literatura*, n. 82 (2012), pp. 75-94. Este artículo tiene información valiosa sobre la recepción de Montaigne en España.

Montaigne". Hay pasajes que han pasado íntegros a la obra de aquél: dice Montaigne Libro II, Cap. 12 "La vieille Rome me semble en avoir bien porté de plus grande valeur, et pour la paix et pour la guerre, que cette Rome sçavante qui se ruyna soymesme"[8]. Y dice Quevedo en *La Hora de todos*: "Roma, cuando desde un surco que no cabía dos celemines de sembradura se creció en República inmensa, no gastaba doctores ni libros, sino soldados y astas. Toda fué ímpetu, nada estudio. Luego que Cicerón y Bruto introdujeron la parola y las declamaciones, ellos propios la turbaron en sedición"[9]. También, como el mismo Castro resalta: "Se ha citado a menudo el giro quevedesco 'mi Seneca', 'mi Lucano'; y es curioso observar que también Montaigne ha dicho '*mon Sénèque*' (Libro II, Cap. 12)"[10].

Con todo, el Bordolés aparece de manera explícita principalmente en dos obras de Quevedo. En *Nombre, origen, intento, recomendación, y descendencia de la doctrina estoica, defiendese Epicuro de las calumnias vulgares*[11], libelo dedicado al Doctor y erudito Licenciado Rodrigo Caro, juez de testamentos, publicado en 1635 a costa de Pedro Cuello, mercader de libros. El texto se divide en dos partes bastante claras: una primera, donde trata del nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica, y, una segunda, donde se hace una defensa de Epicuro. Esta segunda parte pudo ser pensada en un principio como una introducción a su Doctrina Estoica, pues dice: "He procurado desempeñarme de las promessas de esta introducion previa à la doctrina Estoica"[12]. Sea como sea, que esta defensa de Epicuro se sitúe en un trabajo sobre los estoicos no es casual, pues todo el esfuerzo de nuestro autor aquí es demostrar que aquel filosofo tan denostado, es en realidad un filósofo estoico, un gran filósofo estoico cristiano[13]: "Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, doctrina tan estoica, que el carecer de este nombre no la desconoce"[14] o cuando dice: "Reconoce Seneca à Epicuro por Estoico en la division de los bienes; yo le reconozco por el mejor Estoico en la tolerancia de los ultimos dolores"[15]. Si hay algo condenable en él es su gentilidad, por lo demás

[8] Montaigne, M. de, *Essais*, Paris, Chez Abel L'Angelier, 1588, p. 203.

[9] Quevedo, F. de, *Obras satíricas y festivas de D. Francisco de Quevedo Villegas*, Madrid, Librería de Perlado Páez y Ca, 1908, p. 393.

[10] Castro, A., "Escepticismo y contradicción en Quevedo", en *Humanidades*, n. 18 (1928), pp. 11-19.

[11] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ Con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión*, Madrid, Acosta Pedro Coello Mercader de libros, 1635.

[12] *Ib.*, p. 32r.

[13] Es interesante que para Quevedo "La secta de los Estoicos, que entre todas las demas miro con mejor vista à la virtud, y por esto merecio ser llamada seria, varonil, y robusta; que tanta vezindad tiene con la valentia Christiana, y pudiera blasonar parentesco calificado con ella, sino pecara demasiado de la insensibilidad" (p. 7r). Es más, según él, lo cual es bastante interesante, el origen de la doctrina Estoica está "en las sagradas letras. Y osso afirmar, que se derivan del libro sagrado de Job, trasladadas en preceptos de sus acciones y palabras literalmente" (p. 8v).

[14] *Ib.*, p. 22r.

[15] *Ib.*, p. 30r.

su doctrina es recta y sana[16]: "Errores tuvo Epicuro como Gentil, no como bestia, aquello le condenan los Católicos, estos le achacaron los embidiosos"[17].

He aquí un caso: Epicuro fue difamado desde antiguo, no es cosa de los modernos, por la ojeriza de Diotimo estoico quien "de embidia fingio muchos escritos torpes y blasfemos, y le achacò otros a Epicuro, y los publicò para difamarle, y desacreditar su Escuela"[18]. Por la malevolencia de éste y otros como Cleomedes (en la edición de 1635 se lee Leomedes, que es una errata, corregida en la segunda edición), "autor de condenada memoria, por su libro, en el que llama a Epicuro Tersites de los Filosofos"[19], y de aquellos que se dieron en llamar epicúreos, se tendió un manto de vergüenza sobre la memoria de este hombre virtuoso. Sólo son exculpables los Padres Cristianos: "Muchos ho(m)bres doctos, muchos Padres Christianos, y Santos, le no(m)bra(n) co(n) esta nota, no porq(ue) Epicuro fue deshonesto y vicioso, solo porq(ue) le hallaron comun proverbio de vicio y deshonestidad, en ellos no fue ignorancia, fue gravamen à la culpa, que tenían los que con sus imposturas le introduxeron en hablilla"[20].

Sobre cuatro temas gira la querella: la incomprensión de la crítica que éste hizo de la dialéctica sofística, la supuesta negación de, primero, la inmortalidad del alma y, segundo, de la providencia, y sobre todo el malentendido en torno a su concepción de la felicidad. Los argumentos a su favor son muchos y de piadosos y virtuosos hombres. Quevedo no emprende esta defensa, él sólo es compilador de la que ya hicieron los mejores del pasado y del presente: "Esta defensa de Epicuro no la hago yo, refiero la que hizieron hombres grandes"[21] y luego añade: "no soi quien le defiende, oficio para mi desigual, soi quien junta su defensa"[22]. Sin embargo, se honra de añadir a esta defensa dos cosas: la crítica a Cicerón, por su ambigüedad en relación con Epicuro, ligada al uso que hace de fuentes espurias ("cartas fingidas") a la hora de realizar sus comentarios; y la sana distinción entre Epicuro estoico y los epicúreos que deshonran el nombre del maestro: "se lee frecuentemente, que desterraron de diferentes Republicas los Epicureos; mas nunca à Epicuro"[23].

---

[16] Aunque la idea de relacionar a Epicuro con los estoicos, y por ese camino con el cristianismo, pudo llegarle a Quevedo, a partir de muchas fuentes, sin duda es posible incluir a Montaigne dentro de esas influencias. Después de todo, como destacó uno de sus primeros comentaristas modernos, Pierre Villey en *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne: Les Sources & la Chronologie des essais* (1908), en *Los ensayos* de Montaigne, estoicismo, escepticismo y epicureísmo se entrecruzan de manera notoria con ideas cristianas. Vale la pena añadir, sin embargo, que la tesis cronológica de Villey, que ordena el pensamiento de Montaigne de acuerdo con dicha triada de escuelas y que fue compartida por un amplio conjunto de estudiosos en su momento, como Strowski, Jansen o, en menor medida, Frame, ha sido ampliamente discutida y puesta en crisis, evidenciando su excesiva rigidez y las dificultades que supone adscribir a Montaigne a una escuela filosófica determinada. De hecho, la presencia constante, en las sucesivas ediciones y adiciones a *Los ensayos*, de elementos tópicamente atribuibles a cualquiera de las "escuelas" de pensamiento identificadas por Villey, habría contribuido decisivamente al declive de su propuesta.

[17] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ Con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión*, *o. c.,* pp. 32r y 33v.

[18] *Ib.*, p. 22r.

[19] *Ib.*, p. 24v.

[20] *Ib.*, pp. 25r y 26v.

[21] *Ib.*, p. 22v.

[22] *Ib.*, p. 32r.

[23] *Ib.*, p. 36v.

No son pocos los nombres que vienen en su auxilio, entre los antiguos, el más grande de todos, Lucio Anneo Séneca, lo defiende y lo cita con profusión: "todas las veces que necesita de socorro en las materias morales"[24]: "Seneca, cuyas palabras todos los hombres grandes reparten por joyas en sus escritos, repartiò en los suyos las de Epicuro, donde se leen con blasón de estrellas"[25], y añade: "más frecuente es Epicuro en las obras de Seneca, que Socrates y Platon, y Aristoteles, y Zenon"[26]. Lo cita tanto, que según Quevedo, para poder hacer acopio de estas citas tendría que hacer otro escrito. En el textos trae a colación veinte citas extractadas de las cartas (7, 8, 9, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 46, 54, 67, 93, etcétera) y otro tanto de diversos diálogos y obras espurias. También le defiende con las palabras de Diógenes Laercio, Plinio, L Torquato, Eliano, con la severidad de Juvenal, Agelio, Lactancio, Lucrecio Sexto Empírico. Finalmente, también emplea algunas palabras de Cicerón, pues éste resulta ser contradictorio en su valoración del Sabio, como ya se dijo.

Asimismo, entre los modernos Quevedo hace uso de las palabras del diligente Arnaudo, en el libro titulado *Juegos: Ioci* G. du V. Senatus Aquensis Principi Avenioni, Ex typhograph. Iacobi Bramereav. Cum licentia Superiori, 1600. Con las del doctísimo español Francisco Sánchez de la Brozas, en su prólogo a *Dotrina del estoico filosofo Epicteto, que se llama comunmente Enchiridion, 1600.* Y de las del Maestro Gonçalo Correas, en su *Ortografia kastellana nueva i perfeta Dirixida al Prinzipe Don Baltasar N.DS.: El Manual de Epikteto i la Tabla de Kebes, filosofos estoikos Al ilustrísimo Señor Konde Duke, Traduzidos de griego en kastellano por el Maestro Gonzalo Korreas, 1630.* También las de Juan Bernacio "hombre docto, que en nuestro tiempo, ha sido el solo Comentador juicioso, asistiendo à la mente, y al texto Filosofico del Autor"[27], en su Comentario a *La Consolación de la filosofía* de Boecio: *De consolatione Philosophiae liber quinque*. Ioh. Bemartius recensuit, et Commentario illustravit. Antuerpiae Ex Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1607. Así como, finalmente, las de Oberto Gisanio, editor de Lucrecio, en la carta a Iohan Sambuco del Prólogo de su edición de *De rerum natura*: *De Rerum natura libri sex*, Ad postremam Oberti Gisanni Ic. emendationem accuratissime restituti, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium, 1595[28].

Sobre todo defenderá a Epicuro con "el peso elegante y admirable del juizio del Señor de Montaña"[29]. Es en este contexto donde recurre al socorro de Montaigne, como una autoridad, a la altura de Séneca, para dar fin a la defensa de Epicuro, en los términos más elogiosos: "Darà fin a esta defensa la autoridad del Señor de Montaña, en su libro, que en Francés escrivio, y se intitula Esais, ò Discursos, libro tan grande, que quien por verle dexare de leer a Seneca, y a Plutarco, leera à Plutarco y

[24] *Ib.*, p. 26r.
[25] *Ib.*, p. 26v.
[26] *Ib.*, p. 26r.
[27] *Ib.*, p. 45r.
[28] Quevedo, F. de, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, edición de E. A. Méndez, Madrid, Tecnos, 1635/2001.
[29] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ Con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión, o. c.,* p. 40r.

a Seneca..."[30]. Según Marichal: "Respondía así Quevedo al dicho anónimo corriente en el siglo XVII en Francia: "Si vous avez lu Montaigne, vous avez lu Plutarque et Sénéque, mais si vous avez lu Plutarque et Sénéque, vous n'avez pas lu Montaigne"[31].

Pero, la pregunta que esto suscita es la de los motivos de Quevedo para recurrir a la autoridad de Montaigne en su escrito. Y una posible respuesta es que apelaría a él, en cuanto en el Montano hay un intento de equiparación, e incluso de exaltación, de la secta epicúrea respecto de la estoica: "Severo el Señor de Montaña, juzga que en lo verdadero, rigido y robusto, no cede la doctrina de Epicuro à la Estoica, no dize, que la excede, no porque no es verdad, sino porque no es facil de creerse"[32]. Y, también, para defender la creencia de Epicuro en los dioses, de ahí la cita un tanto distorsionada de Cicerón. Las citas para este efecto las saca del Libro II capítulo 11 y 10. El texto extractado: traducido, *enmendado y con supresiones* hechas por Quevedo, no es de fácil lectura y lo usa *ad hoc*.

Las traducciones rezan:

> L. II, Cap 11:
> Parece, que el nombre de la virtud presupone dificultad, y contraste, y que no se puede exercitar sin padecer. Esto acaso puede ser causa, por la qual nosotros llamamos a Dios bueno, fuerte, liberal, justo? empero nosotros no le llamamos virtuoso: sus operaciones son todas puras y sin contraste. De los Filosofos, no solo los Estoicos, sino los Epicureos, y a estos yo los defiendo de la opinion comun, que es falsa, no obstante aquel mote sutil, de quien le dijo, que eran infinitos los que passava(n) de su Escuela a la de Epicuro, y ninguno al contrario. Yo creo bie(n), que de los gallos se hazen muchos capones, mas de los capones nunca se hizo un gallo; porque a la verdad en firmeza, y en rigor de opiniones y preceptos la secta Epicurea no cede de ninguna manera a la Estoica[33].

Y L. II, Cap 10: "Plutarco tiene las opiniones Platonicas, dulces y acomodadas a la compañia civil: el otro [entiéndase Séneca] las tiene Estoicas, y Epicureas, mas apartadas del uso comun, mas segun mi parecer, mas acomodadas en particular, y mas firmes"[34].

Según los comentarios de Eduardo Acosta Méndez, siguiendo a Bouillier, Quevedo enmienda el texto cuando traduce: "Parece que el nombre de la virtud presupone dificultad, y contraste, y que no se puede exercitar sin padecer". Dice:

> En el texto de Montaigne (sigo la ed. Bude de J. Plattard, Collection des Universites de France, Edit. Fernand Roches, Paris, 1931,vol. II, pp. 129 s.) no se lee sans patir, sino sans partie, expresion que vendría a equivaler a 'sans partie adverse, sans lutte*, según sugiere V. Bouillier, *La fortune de Montaigne*..., p. 57, quien piensa que quizás Quevedo, extrañado por esta expresión, creyó encontrarse ante un error tipográfico y 'aura voulu la rectifier d'une maniere ingenieuse et assez analogue a la pensee de Montaigne'[35].

---

[30] *Ib.*, p. 31r.

[31] Marichal, J., "Montaigne en España", en *Nueva revista de filología hispánica*, n. 7 (1953), p. 262.

[32] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión, o. c.,* p. 32v.

[33] *Ib.*, pp. 31r y 32v.

[34] *Ib.*, p. 32v.

[35] Quevedo, F. de, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, *o. c*., pp. 31 y 32.

Y suprime una porción del texto, que oscurece el sentido de lo citado, a partir de "De los Filosofos, no solo los Estoicos, sino los Epicureos...", dice el editor:

> En el texto original, y esta es la razón de que a partir de aquí la versión de Quevedo resulte confusa, esta frase queda *pendens*, pues tras epicúreos viene una larga digresión entre paréntesis, tras la cual de nuevo Montaigne, retomando la misma frase, continúa su discurso: 'des philosophes Stoiciens et Epicuriens, dis-je';... La digresión sirve a Montaigne para recoger alusiones anecdóticas, una de las cuales es la de Arcesilao, desfigurada en la versión de Quevedo. Éste, en efecto, en la frase que continúa escribe: 'no obstante aquel mote sutil de quien le dijo...' En el original se lee: 'quoy que die ce subtil rencontre d 'Arcesilaus a celuy qui luy reprochoit que beaucoup de gens passoient...'. Debería, por tanto, esperarse: 'no obstante aquel mote sutil de Arcesilao a quien le dijo...', para poder entender así correctamente la anécdota del filósofo, extraída de Diog. Laerc., IV, 43, que viene a continuación: 'Yo creo que de los gallos...'".

Por lo que se puede colegir de estas citas, estamos ante un Quevedo admirador de Montaigne; que sitúa al autor de *Los ensayos* a la altura de Séneca y Plutarco, lo que en su tiempo era mucho decir. Es claro, pues, que ha leído sus *Esais* [sic] *o Discursos* y que toma su juicio como concluyente en la defensa de Epicuro "contra la común opinión".

Esto por lo que respecta a la defensa. En cuanto al otro texto de Quevedo donde está presente Montaigne sería el de la *Visita y anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Armando Richelieu*. Éste fue editado por primera vez en 1932 por Astrana Marín (quien además lo proclamó texto genuino de Quevedo), "sin otra aclaración de sus numerosas dificultades que la identificación de Montaigne tras el nombre hispanizado del 'Sr. de Montaña…'"[36]. Sobre la autenticidad de esta obra de Quevedo ha habido muchas discusiones, sin embargo, Randière se decanta por afirmar su autenticidad. Las dudas sobre la autoría proceden de un recurso retórico del mismo Quevedo. Éste presenta esta sátira anti-francesa como si fuese una traducción realizada por un tal Pierre Gemín, mercader en Milán, de un libro escrito por un supuesto Agnosté autor también de otro libro intitulado *Catholicón Español*. El nombre de Agnosté resulta ser una derivación de la palabra griega *Agnostos* que significa desconocido, nombre además empleado para denominar a un colectivo de burgueses parisinos que escribieron la *Satyre Menippée de la Verty du Catholicon d'Espagne et de la Tenue des estatz de Paris,* publicada en 1593 y completada en 1594, que

> es una parodia de los *etats Générau* reunidos en 1593 para elegir al rey de Francia, pues Enrique III había muerto en 1589 sin dejar descendencia directa. Los autores apoyaban la candidatura del rey de Navarra, el futuro Enrique IV, contra la infanta española Isabel de Austria, hija de Felipe segundo, a la que proponían la Ligue y el "partido Español"[37].

Así pues, ya desde el comienzo Quevedo emplea el sarcasmo al poner como autor ficticio de una obra antifrancesa a un francés y, asimismo, como su imaginario traductor a otro francés.

[36] Riandière La Roche, J., "Francisco de Quevedo y Villegas: Visita y Anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Richelieu", en *Criticón*, n. 25 (1984), p. 20.

[37] *Ib.*, p. 63.

La obra pudo ser escrita con motivo de la declaración de la guerra de Francia a España el 19 de mayo de 1635. En esos años Quevedo escribió varios panfletos contra Francia[38]. En ellos "acusa a Richelieu de la hostilidad francesa hacia España, pero se cuida de no atacar directamente a Luis XIII monarca tan católico y legítimo como Felipe IV"[39]. En *Visita*, valiéndose de la ciencia anatómica hace una disección de la cabeza del eminentísimo Cardenal, con el fin de mostrar burlonamente que la enfermedad de Francia proviene de su testa abyecta.

La trama de la obra es más o menos la siguiente: Jaques de Belli, abad de San Michael en Her, cita a un congreso al cual concurren Andrés Vesalio, Laurent Joubert, Pedro Bayro, Juan Bacchanelo y Rodolphe Le Maistre y toda la escuela médica de Montpellier. El objetivo del congreso era discernir la causa del más contagioso y asqueroso humor que en Francia se había derramado y su cura. De Belli, teniendo en cuenta que la ciencia afirma que estos humores emanan de la destemplanza de la cabeza y que la causa no puede ser la testa del rey, descubre no por conjetura, sino por experiencia, que es la cabeza del Cardenal Richelieu la causa de todos los males, a lo cual asienten todos los concurrentes. Dicho esto, Andrés Vesalio se ofrece a entrar en ella y diseccionarla.

Lo primero, para poder realizar la disección, es saber dónde está la cabeza, ya que ni el mismo Cardenal lo sabe. Una vez enterados de que la testa se halla en Roma, en una estatua de Jano, Andrés Vesalio emprende el viaje para cumplir su designio. Con el fin de hacer esta disección, se valdrá del embeleco de coronarle y enriquecerle, es decir, de actuar con la misma astucia del Cardenal, el cual sufre de la enfermedad Regia que, en términos generales, consiste en la ambición desmesurada de poder y riqueza.

Se adentrará, luego, por el oído "porque si bien anda en ellos trafagando todo el comercio de Los demonios sin vaciarse de dia ni de noche de malsines ni soplones, chismosos, mentiras, enredos, maldicientes (…)"[40], más bien que por la boca, que aunque sea un paso más anchuroso es más peligroso, ya que por ella siempre está vomitando órdenes de asesinatos y demás acciones impías.

Vesalio hace el viaje y regresa para reportar al congreso los resultados de su observación: lo primero que encuentra en el techo de su cabeza es una ley que observan los hermafroditas en su isla –haciendo referencia a la sátira de Thomas Artus *L'Isle des Hermaphrodites*, obra publicada en 1605 contra el gobierno del rey Enrique III de Francia–, y que es la causa de su *Morbo Regio*, pues esta ley rige sus tres potencias: la memoria, el entendimiento y la voluntad.

---

[38] Véase por ejemplo el soneto XVI, en italiano, contra el Cardenal Richelieu. "Al Cardenal Richelieu, movedor de las armas francesas, con alusión al nombre Ruceli que es Arroyo en significacion italiana, por estar esscrito en essa lengua". Quevedo, F. de, *El Parnasso/ Español, / Monte en dos Cvmbres/ Dividido, / con/ las nveve musas/ castellanas/ donde se contienen poesías de/ Don Francisco de Quevedo Villegas, Cavallero de la / Orden de Santiago, y serñor de la Villadela/ Torre de Juan Abad,* Zaragoza, D. Ioseph Antonio Gonzalez de Salas, / Cavellero de la Orden de Calattrava y señor de la/ antiguoa casa de os Gonzalez de/Vadiella, 1649.

[39] Fernández, E., "La interioridad de Richelieu anatomizada por Quevedo", en *Bulletin Hispanique*, n. 105 (2003), p. 217.

[40] Riandière La Roche, J., "Francisco de Quevedo y Villegas: Visita y Anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Richelieu", *o. c.*, p. 42.

Se encuentra con que en realidad el Cardenal está lleno de sesos en forma de turbante (aludiendo a la relación que mantenía éste con los turcos) y con sus instrumentos de disección empieza a moverse por la cabeza con la impresión de que había entrado al infierno, porque sólo "halló confussion y ninguna orden furias y penas y condenados y tormentos y demonios y obstinacion"[41]. Con dificultad se movía por esa cabeza llena de libros, informes, advertencias, sátiras de Estado, entre otros, que le entraban por un oído y le salían por el otro.

Vesalio inicia así su visita por la memoria, la cual estaba a) gobernada por el olvido de la gratitud debida y de las injurias inferidas, etcétera y, principalmente de "La Sanctissima Ley de Françia que excluye del reino al rey por nacimiento sino es catholico [confirmada] por tantas elecciones de Principes Catholicos excluidos por la línea y admitidos por Catholicos y preferidos en la corona de Francia por esto Christianissima a los legitimos sucesores hereges"[42]; y b) atestada del recuerdo de cosas que deben olvidarse, como, por ejemplo, el recuerdo de la vida de aquellos que se fingieron católicos para alcanzar el poder, pero, a su vez, olvidando los fines desastrados de aquellos impostores. Para terminar la visita al ventrículo de la memoria Vesalio observa dos libros con el rótulo de biblioteca armandina rochelana: el primero, que le servía como brevario, eran las obras de Rabelais y el otro, *Las parábolas de Cicquot*.

De este modo, escandalizado por el mal gusto de Cardenal y su vulgar veneración por estas obras, pasó de la memoria al entendimiento. Pero, mientras esto narraba, aparece el Señor de la Montaña, que estaba a la puerta y pedía permiso para entrar

> Alegraronse sumamente con su buena venida a tal ocassion, leuantaronse a rreciuirle, voluieron acompañandole dandole el primer Lugar (que el le reuso aunque le era deuido a sus grandes letras y calidad), ocupole y dijo: hauiendo sauido todo lo que en esta junta ha pasado se hauia dispuesto a hallarse en ella por su lealtad, y celo Catholico; respondiole por todos [Bacchanelo], que era tan importante su persona que deuiera a su llegada hauer precedido solicitud y ruegos de la Vniversidad, porque según hauian visto La enfermedad de Francia estaua descubierta en su origen por los Aforismos Medicos, empero que la cura necesitaua de los Aforismos de Estado, y que destos el era el Oraculo[43].

Después de esta interrupción, Vesalio continúa la narración de su visita y de lo que encontró en el entendimiento, el cual se alimentaba de una sustancia acre y viscosa procedente de su memoria. El entendimiento estaba presidido por un demonio cuyo nombre era "Yo me entiendo". Eran iguales en aquel lugar el ruido, la confusión y las tinieblas y éste "todo se ocupaua// en trazas, quimeras y que su principal tarea era sacar consequencias de lo que tenía en su memoria [para] persuadir su voluntad"[44]. Razonando de manera absurda a la manera escolástica sobre como ascender al poder, se la pasaba en un perpetuo movimiento circular, devanándose en laberintos, con tales remolinos y vueltas que Vesalio se asustaba de verle. En este

[41] *Ib.*, p. 46.
[42] *Ib.*
[43] *Ib.*, p. 52.
[44] *Ib.*

punto el Señor de la Montaña dice: "Es cierto que el Cardenal ha estudiado en los Cartapacios de Lucifer pues toda su doctrina es deponer a su señor"[45].

Prosiguió Vesalio su narración de la visita y lo que vio en la voluntad. A la entrada de ésta estaba escrito: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Tenía en la voluntad todo lo que tenía en el entendimiento y en una cavidad, cerca de la frente, sobre los ojos, tenía una balsa con humor ácueo que eran lágrimas postizas, utilizadas para manipular y exculpar sus fierezas.

Finalizando su narración la escuela de médicos de Montpellier declara que la enfermedad es *Morbo Regio* y que de su cabeza infesta a toda Francia y a Europa, en una epidemia que ellos dan en llamar Armandina. Consideran que el Cardenal está perdido y que para preservar las otras cabezas regias y el reino, era menester los aforismos de Estado. Por lo cual, los médicos consultaron al Señor de la Montaña para ver si era conveniente referir al rey de Francia los resultados de la visita de Vesalio a la cabeza del Cardenal. A lo cual responde Montaigne con una precisa lección de maquiavelismo político[46]:

> que no conuenia hacer al Rey semejante Relaçion, porque como oia y via, entendia y hablaua por aquella Caueza antes tendria la acusacion por injuria propia que por culpa agena, que ya hauia oydo algunas cosas destas a que hauia respondido en fauor del Cardenal el señor de Cleonville y otros tales en su libro intitulado Aduertimientos a las Prouincias y que con estas cosas antes el Cardenal encarece sus meritos al Rey mostrandosse martir por su seruicio, y conuatido de los odios de todos que su parecer era, que se ganase persona confidente del Cardenal al Lado del Rey que alauandole sumamente al Cardenal Le dixesse que todo el Reyno decia que su [Magestad] deuia hacer con el todo lo que el Cardenal se saue que quiere ser a costa del Rey y de su sangre; Este camino engendra forzosos celos [en los ánimos Reales, porque descubren su desprecio, y de celos] soberanos, nadie y nada tiene seguridad[47].

Como se puede ver en esta obra Montaigne en el imaginario de Quevedo es un Caballero de gran lealtad y celo a la iglesia católica, una persona de gran valía, ajena a las formas de las universidades, pero que debe ser tenido en cuenta por éstas, y, sobre todo, un *savant* y hasta un oráculo de los aforismos de Estado. Así, tenemos la imagen de un Montaigne: "a la vez sabio humanista, avisado "político" y "celoso" católico"[48].

---

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

[46] Aunque Montaigne sólo cita explícitamente a Maquiavelo en un par de ocasiones (en concreto en el ensayo II, 17), pueden rastrearse diversas alusiones al mismo cada vez que se hace una referencia al "príncipe". Sea como fuere, la bibliografía al respecto de su relación es extensa, destacando el reciente y exhaustivo estudio de Thomas Berns. Para nuestros intereses en este texto quizá baste señalar que, frente a las usuales críticas de corte religioso, vertidas contra Maquiavelo por la inmensa mayoría de los autores de su tiempo, Montaigne se opone al teórico italiano por sus divergencias éticas: la de Montaigne es una ética de la intención o de la interioridad, mientras que la de Maquiavelo está completamente guiada por la exterioridad del entramado del poder. En ese sentido, para el Montaigne de *Los ensayos*, aunque no tanto para el de Quevedo, el fracaso político es aceptable, porque el orden de la interioridad es superior al de lo externo y, en esa misma línea, la integridad moral se prefiere al éxito político. Véase: Berns, T., *Violence de la loi à la Renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne,* Paris, Kiné, 2000.

[47] Riandière La Roche, J., "Francisco de Quevedo y Villegas: Visita y Anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Richelieu", *o. c.*, pp. 56 y 58.

[48] Marichal, J., "Montaigne en España", *o. c.*, p. 263.

1.3. Fray Diego de Cisneros: traductor de Montaigne

Esta misma imagen de Montaigne, la encontraremos en Diego de Cisneros, contemporáneo de Quevedo, en el *Discurso del Traductor cerca de la persona del señor de Montaña, y los libros de sus Experientias y varios Discurso* escrito entre el 16 de agosto y el 28 de agosto de 1637 y que, según Otilia López Fanego es "el primer estudio serio y bien fundamentado acerca de la religiosidad de Montaigne[49], entre los realizados, no ya en España, sino en el extranjero durante todo el siglo XVII, adelantándose incluso a la crítica de Pascal y con bastante más ecuanimidad que éste"[50]. En este texto dice: "Coligimos de aqui un ilustre y breve elogio del Señor de Montaña; Varon noble y Catholico, ciudadano Romano, cavallero de la orden de Sancti espiritus de Francia, y Frances de nation, Sabio y Prudente con insigne erudition y menuda y larga experientia de Estado y Corte"[51]. Y también se encuentra la misma imagen que tiene Quevedo de Montaigne en la *Defensa de Epicuro*, a saber la del Señor de la Montaña como un autor a la altura de los grandes filósofos de la antigüedad[52]: "Y la licion de sus libros pueda con excelentia excusar à qualquiera la de Plutarco, y Seneca, y Plotino, Y otros de los antiguos grandes Philosophos. Como han reconocido los grandes ingenios, que los han visto en Frances"[53].

Según Marichal, en la obra ya citada, es muy probable que haya sido por intercesión de Quevedo que, a través de Don Pedro Pacheco, Cisneros haya emprendido la traducción de la obra de Montaigne, y que su editor pudiere haber sido Pedro Mallard; sin embargo no se podría probar nada de esto, sólo se sabe que fue el inquisidor Pedro Pacheco "Canonigo de la sancta Iglesia cathedral de Cuenca, del consejo de su Magestad, y de los supremos de Castilla y de la General Inquisition, por cuya orden y respecto se hizo"[54] esta traducción, y que éste era amigo de Quevedo.

---

[49] Es famoso el diálogo que mantuvieron Blaise Pascal y el jansenista La Maistre de Sacy, recogido por el secretario de este último, Fontaine en 1655. Pascal trata aquí claramente la relación entre filosofía y cristianismo al entrevistarse con su posible asesor espiritual, Sacy, ligado a Port Royal y reconocido por su posición anti-filosófica (Gouhier, H., *Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1966). En esta conversación Pascal refiere muchas cosas sobre Montaigne, una de sus principales fuentes sobre la filosofía antigua, al que caracteriza como un puro pirrónico, esto es, como un escéptico radical, y como un católico tan sólo aparente, que encubre su paganismo moral bajo fórmulas aparentemente ortodoxas (Pascal, B., *Obras*, edición de Alicia Villar, Madrid, Gredos, 2006, pp. 27 y 43).

[50] López Fanego, O., "Montaigne y la inquisición: una coincidencia con Cervantes" en *Anales Cervantinos*, n. 24 (1986), pp. 149-162.

[51] Montaña, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña*, traducción de Diego de Cisneros, 1634-1637, p. 49r.

[52] Un asunto interesante, sobre el que no se ha reflexionado lo suficiente, es el relativo al uso preferencial por parte de Montaigne de los personajes de la antigüedad en la argumentación moral. En parte, esto puede explicarse por su esmerada educación humanista, dado que, como él mismo nos cuenta, su padre elaboró todo un artificio para que el latín fuera su lengua materna y los clásicos latinos, sus primeras lecturas. Pero, desde otra perspectiva, tal interés sería también reflejo de una cierta idealización de lo antiguo, cuyas figuras llegaron a ocupar en el pensamiento de Montaigne un lugar semejante al que tenían las Formas en la filosofía platónica: arquetipos inalcanzables para la mayor parte de nosotros, pero las únicas guías aceptables para nuestro comportamiento mundano.

[53] Montaña, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña*, *o. c*., p. 49r.

[54] *Ib*., p. 47r.

Lo que sí se ve claramente, es que existían las condiciones para que se emprendiera la traslación de *Los Ensayos*. De un lado, se sabe por el mismísimo Cisneros que para hacer su versión se valió de diversos ejemplares en francés: "sirviendome de varias impressiones del mismo libro en Frances"[55] y que confrontó algunas traducciones que circulaban en España hacia 1634: una traducción manuscrita de Balthazar de Zuñiga; y una italiana, probablemente la de 1590, de Girolamo Naselli[56]; o la de 1633 de Girolamo Canini[57]:

> [31] Todo lo dicho bien considerado, junto con la difficul/47r/ difficultad del lenguaje Francés, que usa, antiguo, y desusado en gran parte, haze la traduction difficultosissima. De manera que habiendola intentado muchos hombres graves, ý doctos en las lenguas (AD: italiana, y Española) desistieron della, o no pudieron hazer cossa que sirviesse. Como el Traductor Italiano, que se dexa capitulos enteros; y el señor Don Balthasar de Zuñiga, del consejo de su Magestad, y su Embaxador en Francia y Flandes traduxo algunos capitulos deste Auctor, que andan manuscriptos; pero con tantas faltas, y corrales, que no se dexan entender bien, ni se goza el frutto, que se pretende de la lectura[58].

Es muy difícil que circulara la de John Florio de 1603[59]; pues los libros provenientes de Inglaterra o Alemania sufrían una censura más estricta por parte de la Inquisición, o por lo menos Cisneros no habla de ella. Fernando Bouza descubrió recientemente una nueva traducción manuscrita que según él no debe confundirse con la de Balthazar de Zuñiga (hoy perdida) y que confirma que en un comienzo la difusión de los ensayos en español "tuvo un carácter cortesano, auroleado de neoestoicismo". El manuscrito lisboeta: *Pruebas de Miguel de Montaña,* es un texto plagado de lusitanismos que no deja duda sobre la nacionalidad portuguesa del traductor; es posible que éste fuera Gerónimo de Ataide, pues en el inventario de su biblioteca de 1634 "aparecen unas *pruebas de Miguel de Montaña* manuscritas y en castellano a las que se atribuye la materia de política. Además, en ese inventario figuran también los *Essays* editados en 1595, es decir, la edición Gournnay, precisamente la que se traduce en el códice de Ajuda"[60], esta traducción de los 19 primeros ensayos, del libro primero, se encuentra localizada en la biblioteca de Ajuda, en Portugal.

Y, de otro lado, había un grupo de cortesanos e intelectuales interesados en la obra del Montano, que pedían a gritos una traducción, a tal punto que hubo que anticipar su proceso de impresión:

> La instantia grande de muchos hombres principales y curiosos, à quien no se puede resistir, ha hecho apresurar esta impression, y interrumpir la traduction, de manera que ha sido

[55] *Ib*.

[56] Naselli, G., *Discorsi morali, politici, et militari; del molto illustre sig. Michiel di Montagna... tradotti dal sig. Girolamo Naselli dalla lingua francese nell'italiana. Con vn discorso se il forastiero si deue admettere alla administratione della republica...*, per Benedetto Mamarello con licenza de superiori, 1590.

[57] Canini, G., *Saggi di Michel Sig. Di Montagna, overo Discorsi naturali, politici e Morali*, 1633.

[58] Montaña, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña*, *o. c*., pp. 46v y 47r.

[59] Montaigne, M. de, *The Essayes or Morall, Politik and Millitarie Discourses*. (V. Sims, Ed., & J. Florio, Trad.), London, 1603.

[60] Bouza, F., "Cuando era Montaña", en *ABC*, n. 865 (2008), p. 6.

> forzoso imprimir el libro.1. solo sin los dos que le siguen en el Auctor; y le seguiran en la impression, que se hara despues desta, porque se quedan acabando de traducir y adornar en la forma, que sale este primero[61].

Pero quizá, lo más importante, para que se emprendiera la misma, fueron los conocimientos de la lengua francesa de Cisneros. Pues una de las principales limitaciones de la recepción de Montaigne en España, era el desconocimiento de la lengua gala. El Licenciado Diego de Cisneros, como gustaba de firmar hacia 1634, "prebytero teologo" según Pedro Blasco, y ex-carmelita descalzo, publicó con su nombre de carmelita: Fray diego de la Encarnación, en 1624, "en Douay, Vniuersidad del Condado de Flandes" una *Gramática francesa en Español*[62], "para aprender frances con methodo doctrinal breue y claro. Y lo que es mas, facilitada la pronunciación Francesa, que es de suyo para los Españoles dificultosissima; con exemplos propios de la Española", que, según su autor es la primera que se hace en Español para aprender francés: "Si bien se hallan muchas gramáticas en Francés, de pocos años a esta parte (1635); para aprender Español solo esta (...) ay en Español para aprender Francés". Esta obra fue editada nuevamente en 1635 en Madrid, con una dedicatoria a el Inquisidor Pedro Pacheco, con aprobación de Pedro Blasco, en la "Emprenta del Reyno". No había, pues, nadie más apropiado para la susodicha empresa.

Nuestro Licenciado, *presbytero teologo*, inicia su tarea de traducción del primer libro de *Los ensayos* en 1634 y termina en 1637. Sobre el título que escogió para su traducción, muy acertadamente dice Marichal[63]:

> El título fue indudablemente un acierto de interpretación condensada de la obra de Montaigne: Experiencias y varios discursos de Miguel, señor de Montaña. El término *essai* no se prestaba entonces a ser traducido por su equivalente literal ensayo, y Cisneros se inclinó en un principio por la combinación de propósitos y experiencias para el título, y en el texto mismo tradujo *essais* por propósitos. Más tarde, quizá por influjo de Quevedo, que había traducido *essais* por discursos, cambió el título tachando la palabra propósitos y añadiendo varios discursos, mientras en el texto sustituyó casi siempre propósitos por experiencias. En el título dado a su traducción, Cisneros recogió acertadamente tanto el elemento discursivo como el aspecto "experimental" ("vivencial") de los *Essais*, e intensificó así al mismo tiempo el carácter personal de la obra de Montaigne[64].

Cabe destacar dos aspectos de esta traducción. El primero, el cual amerita una investigación a profundidad, es que Cisneros tradujo, algo que aun los traductores modernos de Montaigne en español no han hecho, las citas de autores clásicos que aparecen en *Los ensayos* (además de ajustar los lugares griegos, latinos, italianos y franceses y de añadir algunas notas); como es sabido el Señor de Montaña gustaba de

[61] Montaña, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña*, *o. c*., p. 47r.

[62] Cisneros, D. de, *De gramatica Francesa en Español. Tres libros,* Madrid, Emprenta del Reyno, 1635. La información que sigue a continuación es sacada de los preliminares.

[63] Para hacerse una mejor idea de lo que dice Marichal, véase la significación de los términos Discurso, p. 322; Esperiencia, p. 378 y Proposito, p. 598, en Cobarruvias, S. de, *Tesoro de lengvua castellana,* Madrid, Luis Sanchez impressor del Rey, 1611.

[64] Marichal, J., "Montaigne en España", *o. c*., p. 267.

sacar las citas de contexto y de modificarlas, según su interés, por lo cual, basarse en las traducciones habidas de las obras de los clásicos, crea desaciertos en la lectura e interpretación de la intención del autor[65].

El segundo aspecto, es la corrección y enmienda de "Las propositiones malsonantes, y las menos bien sonantes, ý el modo de hablar licencioso, o duro". Pues aunque Cisneros sabe que el autor es católico, también, reconoce que su obra es en buena parte seglar y profana[66]:

> si bien muestra ser catholico Romano en su persona, La doctrina, que propone en estos libros no es todavia conforme en /30r/ me en algunas cossas à la de la sancta Iglesia Romana y tienen necessidad de leerse con mucha cautela, y en algunas propositiones necessita de correction y emienda. Que este Auctor sea en su persona, y su intention Catholico, Apostolico, y Romano, se prueba de la protestation de la Fe y obedientia à la Iglesia Catholica y Romana, que hizo y escribiò en el libro.1. destos Propositos. Cap. 56. §. 1. (...) Quanto à la doctrina destos libros, es por la mayor parte seglar, y prophana, pero el estylo, y modo de esbribir es siempre en todo seglar y prophano, sin cultura Christiana, antes con resabios de alguna licencia gentil[67].

Esto que podría parecer para los ojos de un lector moderno un despropósito, nos parece algo digno de destacar. En primer lugar, esta idea de enmendar y corregir los textos, para hacerlos coincidir con la verdad, hizo escuela en la filología renacentista. No sólo fue propio de católicos recalcitrantes, sino toda una técnica de análisis e interpretación de las doctrinas consignadas en los libros. Justo Lipsio, "El Thales Belga", según Baudio[68],

---

[65] Aunque en la época eran usuales los centones o recopilatorios de citas de autores clásicos, para Montaigne los préstamos servían en realidad para mejor mostrar su propio pensamiento, esto es, como vehículo de manifestación personal. Lo importante no era, pues, tanto el contenido, que podía ser ajeno, como la manera en que se utilizan esos elementos. El valor de la cita no reside en ella misma, sino en el hecho de haber sido valorada mediante el juicio por el autor a la hora de incluirla en su obra. A ello va ligado una cierta falta de respeto ante la autoridad de lo escrito, que puede ser modificado de acuerdo con las intenciones de quien cita. Esto anticipa en cierta medida la idea Moderna de la hegemonía de la razón frente a la tradición, aunque en Montaigne tal pérdida de respeto no va unida a una crítica radical de la herencia tradicional, como en Descartes, sino a una apropiación pasada por el tamiz del propio juicio. Hay diversas obras dedicadas al estudio del papel de las citas en Montaigne, pero quizá la más pertinente en este aspecto sea la de McKinley, M. B., *Words in a Corner. Studies in Montaigne´s latin Quotations,* Lexington, French Forum, 1981.

[66] Es notorio que ya en vida de Montaigne éste experimentó dificultades con la ortodoxia vaticana. De hecho, el viaje más largo emprendido por el autor de *Los ensayos* tuvo como destino Roma, adonde fue citado por los censores de la Iglesia católica para dar cuenta de algunas expresiones presentes en la primera edición de su obra, como las constantes referencias a la Fortuna, en detrimento de la Providencia, o las críticas respecto de la oración, o de la quema de brujas. También, como indica Smith (1981 y 1991), es bien conocido que Montaigne no suprimió ninguno de los pasajes heterodoxos de su libro, tras la visita a los censores, quienes de todos modos le amonestaron en un clima de gran amabilidad y distensión. Véase: 1) Smith, M. C., *Montaigne and Religious Freedom. The Dawn of Pluralism,* Genève, Droz. 1991 y 2) Smith, M. C., *Montaigne and the Roman Censors,* Genève, Droz, 1981.

[67] Montaña, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña*, *o. c.*, pp. 30v y 30r.

[68] Bavdi, D., *Poemata,* Amstelodami, Apud Ioannem Iansonium, 1640, p. 664. Existe una traducción nuestra (con introducción) al Poema dedicado a Maria de Gournay y del Apéndice en prosa sobre el fondo y la forma de *Los ensayos*: "Baudio a propósito de Montaigne", en *Ideas y Valores*, n. 66/164 (2017), pp. 357-367. Disponible en: http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.64873 .

"Christiano Estoico", según Quevedo[69], y que según Escalígero era: "un perfecto caballero *et qui valde juvit litteras*"[70], la practicaba. Quevedo se quejaba de que esto hiciera con autores profanos como Plauto, Marcial o Varrón y no con un padre cristiano como San Gerónimo:

> Yo quisiera que à Lipsio le assistiera para con el santissimo y doctissimo Padre, aquella piedad co(n) que por no confessar yerros en Plauto, ni en Marcial, ni en Varron, y universalmente en todos los Autores profanos enmendava, restituìa lo que disonava, pues era mucho mas justo presumir, y consentir yerro en todos ellos, que en San Geronimo, y mas en cosa que no pudo ignorar[71].

Es más, nuestro "Lipsio Español" como Lope de Vega[72] llama a Quevedo, la usaba también, quizá por influencia del filólogo belga. A propósito de esto pueden traerse como ejemplo las enmiendas que realiza en *Nombre…* (1635) páginas: 19, 20, 29, 30 y como ya dijimos supra, en el fragmento que traduce de Montaigne. No sobra agregar aquí a nuestro ilustre Señor de Montaña, quien bastante enmendó a Raimundo Sabunde en su traducción de la *Teología natural* y que según sus propias palabras:

> j'ay taillé & dressé de ma main à Raimond Sebon, ce grand Theologien & Philosophe Espaignol, un accoustrement à la Francoise, & l'ay devestu, autant qu'il a esté en moy, de ce port farrouche, & maintien Barbaresque, que vous lui vîtes premierement: de maniere qu'à mon opinion, il a meshuy assez de façon & d'entre-gent, pour se presenter en toute bonne compagnie[73].

En segundo lugar, esta corrección y enmienda, tiene aún un valor mayor, si se tiene en cuenta que para el año en que se lleva a cabo, la obra de Montaigne ya había, tres o cuatro años ha, hecho su primera aparición en los Índice españoles, pero de una manera bastante nebulosa. Permítasenos formular la siguiente hipótesis: esta traducción se hizo para anticiparse a la censura y, así, presentar una obra mínimamente disonante con la doctrina católica. Sea como sea, se sabe que el manuscrito obtuvo dos aprobaciones y las "correspondientes licencias inquisitoriales para la impresión otorgadas por el Vicario L. Lorenzo Iturrizaga y el Licenciado Pedro Blasco, que llevan fecha de 1 de septiembre de 1637 y del 9 de mismo mes y año, respectivamente"[74]; y quedó a la espera de las licencias civiles –las cuales nunca llegaron, por la lentitud de éstas–, y se anticipó el Índice de Sotomayor de 1640.

---

[69] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ Con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión*, *o. c.,* p. 21r.

[70] Quevedo, F. de, *Epistolario completo de Don Francisco de Quevedo Villegas/ Francisco de Quevedo y Villegas*, edición de Luis Astrana Marin, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946, p. 520.

[71] Quevedo, F. de, *Epicteto/ y phosilides/ en español con/ consonantes./ con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinión*, *o. c.,* p. 19r.

[72] Vega, L. de, *Laurel de Apolo,* Madrid, Ivan Gonçalez. Silva siete, 1630, p. 65.

[73] Sebon, R., *La Theologie naturelle de Raymond Sebon, traduicte nouvellement en François par messire Michel, Seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy, & Gentil-homme ordinaire de sa chambre*, traducción de Michel de Montaigne, Paris, Chez Guillaume Chaudiere, 1581.

[74] López Fanego, O., "Actualidad de Montaigne. Los Essais, una traducción por hacer", en *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada,* n. 4 (1981), pp. 25-34.

En este contexto, y no en el del Índice de Zapata, sí tienen sentido las palabras de Aranzueque, en la obra ya citada, "las cautelas y modificaciones incorporadas a discreción por Cisneros al texto de Montaigne no eran legítimas si, con anterioridad, no habían sido sancionadas positivamente por el *Index* de la Suprema"[75] y puede tener razón López Fanego (1981 y 1986) al suponer que quizá el *Discurso del Traductor acerca de la persona del señor de Montaña, y los libros de sus Experientias y varios Discursos* haya ejercido alguna influencia, al poner en evidencia la peligrosidad de la obra, para la reaparición de *Los ensayos* en el Índice de Sotomayor de 1640, ubicado en éste en una clase más "peligrosa". Como sea, el libro nunca se imprimió y no se intentaría una traducción completa, sino hasta finales del siglo XIX. La censura en cierta forma fue efectiva. Es necesario, pues, para entender la recepción de Montaigne en España, y en español, atender al papel que desempeñaron los *Índices* en este proceso.

1.4. La conquista inquisitorial

El diez de mayo de 1534 Juan Luis Vives le escribió a Erasmo. En la carta, además de quejarse del mal de gota ya familiar, y de un grave y peligroso cólico que le había aquejado el verano pasado: "Æstate superiore graviter, et periculose ægrotavi è colica. Podagra facta est mihi adeò familiareis, ut jam minus sit ex assuefactione gràvis"[76] también, describe los estragos que la censura católica está causando en Europa, la retención de Vergara y su hermano Tovar, en España y, en Inglaterra, la del obispo Roffense y Londinense y de Tomás Moro: "Tempora habemus difficilia, in quibus nec loqui, nec tacere possumus absque periculo: Capti sunt in Hispania, Vergara, et frater ejus Tovar, tum alii quídam homines bene docti: in Britannia Episcopus Roffensis, et Londinensis, et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem"[77]. La situación era tan grave que Vives le escribe a Manrique para preguntarle por su amigo Vergara, el cual le responde en carta, el nueve de diciembre de 1533:

> De nuestro amigo Vergara no tuve más noticia que las que te comuniqué en mi carta anterior. Trabajo, sin embargo, para saber en qué situación se encuentra su causa (...) veo que todo esto es culpa de hombres muy desvergonzados y calumniadores, temo, sobre todo si ha sido puesto en manos de ciertos hombres indignos y feroces, amigos de enterrar a las mejores personas, que tienen a gala e incluso como acto de religión, quitar del medio a personas ilustres por su sabiduría, por una simple palabra, por una broma o por una expresión graciosamente dicha. Es del todo cierto lo que dices que nuestra patria está llena de envidia e insolencia; añade también de salvajismo. Pues ya se tiene como cosa cierta entre ellos, que no hay nadie medianamente instruido en las buenas artes, que no esté lleno de herejías, de errores, de judaísmo; de suerte que a los sabios se les ha amordazado

[75] Aranzueque, G., "La voz de lo impreso. La recepción de Michael de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita)", *o. c.*, p. 74.

[76] Vives, J. L., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio...; item vita Vivis scripta ab eodem Majansio; liberaliter editionis impensas sufficiente Excellentissimo Domino D. D. Francisco Fa* (Vol. 7), Valencia, Valentiae Edetanorum In Officina Benedicti Monfort, 1783-1790, p. 195.

[77] *Ib.*, p. 196.

> e impuesto silencio y a aquellos que avanzaban hacia la erudición se les ha inyectado, como tú dices, un enorme terror. Pero ¿a qué te cuento estas cosas? Mi pariente, de quien antes he hablado, me dijo que en Alcalá -pues él vivió allí durante varios años- se fraguaba desterrar por completo la lengua y literatura griegas, como también aquí en París muchos se empeñan en lograrlo; pero de esto ya te hablaré en seguida. Quiénes sean los que en España se esfuerzan en cometer semejante barbaridad es fácil comprender que son los ejecutores de la necedad[78].

Como puede colegirse eran tiempos difíciles. Según Veres[79], en 1520 ya se empezaban a ver las consecuencias de la protesta. La censura católica va a tomar una nueva dimensión a partir de esta época, específicamente en 1521, año en el que se prohíben las obras de Martín Lutero en España. Desde ese momento se empieza a consolidar la práctica de prohibir obras de autores a través de edictos inquisitoriales. Pero será con la publicación del de Valdés (1551 / 1559)[80], cuando se tecnifique la censura, a través de los Catálogos de prohibición, que serán el nuevo instrumento para controlar la propagación de la herejía, que se valía de la imprenta para inficionar con su veneno a la iglesia de Dios y a la católica España:

> y auiendo venido a n(uest)ra noticia q(u)e algunas personas no guardan lo por su sa(n) ctidad en el dicho breve [se refiere al breve del papa Pavlo IV por el cual se prohíbe la licencia, sin importar el estado, dignidad y orden que sea la persona, para tener y leer libros censurados] ma(n)dado y prohibido, y que leen, y tienen los dichos libros, y los trae(n) de diversas partes a estos reynos pretendiendo ignorancia cuales son sospechoso, reprobados y de authores hereticos y q(u)e no se deven tener, leer ni traer a ellos (…) Platicado, y conferido en el consejo de la Sancta General Inquisición que remedio se podria poner para obviar ta(n) gran daño, parescio, que los dichos libros se viesen por personas de letras y co(n)scie(n)cia q(u)e para ello se nombraron, y que de los libros que les paresciesse era(n) heréticos, sospechosos, y q(u)e contenían alg(u)n error, o q(u)e eran de author hereje, o que podría resultar algun escandalo o inconveniente en que se tuuiessen, y leyesen, se hiziesse un Cathalogo de todos ellos[81].

Estos *Índices* no cesarán de aparecer a lo largo del siglo XVII y XVIII: seguirá el *Índex* de Quiroga de 1583[82]; el de Sandoval de 1612[83]*;* el de Zapata de 1631[84]*;* el de

---

[78] Vives, J. L., *Epistolario/ Juan Luis Vives,* edición de José Jiménez Delgado, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 586.

[79] Veres, L., "La censura de libros en los siglos XV y XVI", en *Espéculo. Revista de estudios literarios,* n. 40 (2008).

[80] Valdes, F. de, *Cathalogus librorũ qui prohibẽtur mãdato... D. D. Ferdinandi de Valdes... Inquisitoris Generalis Hispaniae...* Valladolid, 1559.

[81] *Ib.*, pp. 3-6.

[82] Quiroga, G. de, *Index et Catalogvus Librorum prohibitorum...* Madriti, Apud Alfosum Gomezium Regium Typhografum, 1583.

[83] Sandoval y Roxas, B. de, *Index librorum prohibitorum et expulgatorum...* Madriti, Apvd Lvdovicvum Sanchez Typographvm Regivm, 1612.

[84] Zapata, A., *Novvus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus... D. Antonii Zapata..., Iglesia Católica-Congregatio Sancti Officii-, Lyra, Francisco de-, edición Hispali ex typographia Francisco de Lyra,* Madriti, Hispali ex typographia, 1631.

Sotomayor de 1640[85]; el de Valladares de 1707[86]; el de Pérez de Prado de 1747[87]; y, el último (para nuestros fines), de Rubín de Cevallos de 1790[88].

A partir del *Índice* de Quiroga en los títulos de éstos se especifican si son prohibitorios o expurgatorios; los primeros indican las obras prohibidas, y los segundos, las partes que se deben expurgar en detalle. Será a partir del *Índice* de Sandoval que las obras se clasifiquen en clases, ordenadas alfabéticamente, como es costumbre desde el *Índice* de Valdés, y añadiendo al final de cada letra, en la segunda y tercera clase, los títulos en castellano, italiano, francés, portugués, flamenco y tudesco:

> Considerando Que la Santa Sede Apostolica, a quien todos debemos seguir, en el Indice mandado publicar en tiempo de la feliz recordacion de Pio IIII, y despues de Clemente VIII. Sumos Pontifices, guardò orden de classes: i que se entiende mejor la materia del Indice por ellas, acordamos reducir a classes assi los Indices, que hasta aora se han hecho en estos Reynos, como este nuestro, en el cual se incorporan los demas. I aduertimos, que en casi todas las letras del alfabeto se ordenan tres classes./ En la primer no se ponen tanto los libros, quanto los Escritores i Autores, que fueron hereges, o sospechosos de heregia; para que se entienda, que estan prohibidas todas sus obras, no solo las que hasta aora ha(n) escrito, i divulgado; mas tambien las que adelante escriuieren y publicaren: saluo aquellas, que en la misma primera Classe se declara ser permitidas, sin expurgacion, o con ella./ A la segunda se reduzen no los Autores, aunque se nombran, sino los libros que se prohiben absolutamente, o no se expurgando, o en que se pone alguna caucion o explicacio(n), por tener dotrina no sana, o sospechosa, o que puede causar ofensión, sin que los Autores se ayan apartado de la Iglesia, ni que por esso se les cause nota en sus personas./ L A tercera i vltima es, de los Libros que han salido sin nombre de Autor, i tienen dotrina, que la Santa Iglesia Romana reprueua, como contraria a la Fè Catolica, o perniciosa a las costumbres./ I no es nuestra intencion reprouar todos los libros q(ue) no tienen nombre de Autor, saluo los que desde el año 1584.a esta parte se han impresso sin el, co(n)forme a la regla 10. pues se sabe, que muchos doctos i santos varones dexaro(n) de declarar sus nombres, para que sus obras, i escritos pudiessen ser mas vtiles a la Republica Christiana, i ellos se escusassen de vanagloria[89].

Curiosamente la primera aparición de Montaigne será en *Index* de Zapata, en la página 400, al final de la segunda clase y el comienzo de la tercera, cabe los libros en francés, donde aparece Francoise Rabelais: "En son *Gargantua* = Item *Pantagruel* = Item los *Mensonges*. que il a escript en François de son *Pantagruel*", justamente debajo de éste, con asterisco ("Quæ ad Tertiam incertorum, Asteriscis, & quidem dupli-

[85] Sotomayor, A., *Novissimus index librorum prohibitorum et expurgandorum pro catholicis Hispaniarum Regnis Philipi IIII, iussu ac studiis,* Madrid, 1640.

[86] Sarmiento y Valladares, D., *Novissimuss Librorum Prohibitorum et expurgandorum Index pro Catholici…* Madrid, Ex typographia Musicae, 1707.

[87] Perez de Prado, F., *Index Librorum Prohibitorum AC Expurgandorum Novissimus Pro Universis Hispaniarum Regnis Serenissimi Ferdinandi VI…* Madrid, ex Calcographia Emmanuelis Fernandez, 1747.

[88] Rubín de Cevallos, A., *Indice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los Reynos y Señorios del Catolico Rey de las Españas... Don Carlos IV: contiene en resumen todos los libros puestos en el Indice Expurgatorio del año de 1747 y en los Edictos posteriores,* Madrid, Imprenta de Don Antonio Sancha, 1790.

[89] Sandoval y Roxas, B. de, *Index librorum prohibitorum et expulgatorum...*, *o. c.*, p. 10.

cibus signentur, cum plures libri significantur"): * FRANCISCO [sic] de Montagnes./ Su libro intitulado, *Les Essais*. De lo cual se colige que hay incertidumbre en torno a la obra de Montaigne, lo que permite suponer las siguientes hipótesis: que circulaba una versión de los *Essais* anónima o con seudónimo, o que simplemente los inquisidores no conocían la obra. Como sea, esta aparición es bastante caliginosa y hace pensar que, en cierta medida, esto fue lo que permitió e impulsó a Cisneros a emprender su traducción como, se dijo *supra*. Ya en el *Index* de Sotomayor de 1640 aparecerá en la página 795 del tomo dos, en la segunda clase, en las obras en francés -justamente debajo de *Michel de Castelnau: Les Memoires, &c. Paris, chez Samuel Thiboust, 1621. En el libro primero, pagina 115. Y las siguientes, se quiten las alabanças de La Reyna Elizabetha de Inglaterra*-, de la siguiente manera: "Michel de Montagnes. Su libro intitulado, *Les essais,* se prohíbe hasta que se expurgue". De la misma forma aparecerá en el *Index* de Valladares de 1707, en el tomo dos, página 76 y en el de Pérez de Prado de 1747, en la página 863.

Sobre si esta labor de expurgue se llevó a cabo o no, dice López Fanego que encontró "un cuaderno en el que el censor anónimo indica algunas páginas (de la edición de París de 1604) que deben expurgarse, lo que demuestra que si no se llevó a cabo esta tarea, al menos fue emprendida…". Sin embargo, en nuestro caso no fue posible acceder a esta información para corroborarla; se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, signatura 1318, Biblioteca/ Librorum prohibitorum / Supraemi / hispaniarum Sena-tus / Sactae et Generalis / nquisitionis / (…) A nativiatae Domine M.DCCIX, p.131: "Michel de Montagnes. Su libro intitulado *Los Essais*, París, 1604, in 8.º. Hasta que se expurgue… p. 76 y p. 37: "Michel de Montagnes. Su libro intitulado *Les essais*, París, 1604, in 8º. Hasta que se expurgue. Expurgar p.76 y p.131"[90].

Así, las cosas, a mediados del siglo XVIII (1753), a pesar de la condena de la Inquisición romana y española, aunque aún no *in totum*, el monje benedictino Benito Feijoo[91], se referirá a Montaigne de manera elogiosa, muy similar a la de Quevedo y Cisneros; en *Cartas eruditas*, en el tomo cuarto, carta once, que trata sobre "Algunas advertencias Físicas, y Médicas, con ocasión de responder a una cuestión en materia de Medicina, propuesta por un Profesor de esta Facultad", en concreto en el parágrafo cuarto dice:

[90] López Fanego, O., "Montaigne y la inquisición: una coincidencia con Cervantes", *o. c*., p. 152.

[91] Se hace aquí Feijoo eco de una actitud de fondo, presente a lo largo de *Los ensayos* de Montaigne, aunque no formulada de manera sistemática en su obra, a saber, la de la crítica al pensamiento escolástico de su tiempo, centrándose en su principal foco, Aristóteles. Y es que, de acuerdo con nuestro pensador, la repetición de aseveraciones sobre el mundo realizadas en un prestigioso pasado, como era el caso en la relación de la escolástica con el pensamiento aristotélico, no equivalía a la posesión de un conocimiento real del mundo. Esto, gravísimo por lo que respecta al ámbito natural, se volvía crítico en relación con el ser humano, tergiversado y desconocido por la escolástica, hasta el punto de que Montaigne, como es bien sabido, se declara en ciertos momentos ajeno o distante de la filosofía (entendida como el pensamiento de la Escuela). Para una revisión actual de la crítica de Montaigne a Aristóteles puede leerse Desan (2001), donde se trata del descontento del pensador con la lógica del Filósofo; y para una revisión de su perspectiva sobre otras áreas de la filosofía escolástica puede consultarse Gontier (1998). Véase: Desan, P., *Montaigne dans tous ses états,* Fasano, Schena, 2001. Y también: Gontier, T., *De l'homme à l'animal*, Paris, Vrin, 1998.

> El agudo Miguel de Montañe hizo mucho antes que yo esta advertencia a los Filósofos. *Ya veo, dice, que los Filósofos, cuando les refieren algún hecho en materia de Física, se aplican mucho más a dar la razón que a examinar la verdad. Pasan los supuestos, y discurren sobre las consecuencias, dejan las cosas, y se avanzan a las causas. Empiezan diciendo: ¿Cómo se hace tal cosa? Debiendo empezar preguntando: ¿Se hace tal cosa?*[92].

Será con el *Index* de Rubin y Cevallos que se cerrará la cuestión de Montaigne, pues se condenará *in totum*. Lo cierto es que hasta 1898 no se hará la primera traducción completa de *Los ensayos*, que corrió a cargo de Constantino Román y Salamero, quien además conocía la traducción de Cisneros y la alabó. Después de la traducción de Román se llevaron a cabo traducciones parciales, hasta llegar a las versiones completas de Juan G. de Luaces, Barcelona 1947; la de Enrique Azcoaga, escritor exiliado en México, en 1971; la de María Dolores Picazo y Almudena Montojo, en 1985; la de Jordi Bayod Brau, en el 2009 y la de Javier Yagüe Bosch, en 2014. Asimismo, quedaron inconclusas las de Lemarchand en 2005, detenida en el volumen I, y la del escritor chileno Jacomet, que publicó tan sólo dos volúmenes, el segundo póstumamente en 2009[93].

El resultado de esta censura es lo que ha dado en denominar Adolfo Castañón como "la ausencia ubicua de Montaigne" en la ensayística hispanoamericana. Según él una posible forma de reconstruir la historia del ensayo hispanoamericano sería buscar otra filiación que permita introducir un elemento crítico, que elimine el carácter panfletario del ensayo hispanoamericano y le de nuevas luces "en beneficio de los ojos del humor de la observación individual": esta filiación la encuentra él en los lectores de Montaigne. Así, guiado por esta idea lleva a cabo un pequeño recorrido por sus lectores en Latinoamérica, empezando por Andrés Bello, pasando por Francisco de Miranda, Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Sarmiento, José Manuel de Estrada, Juan Montalvo, José Martí, Paul Grousac, Rubén Darío, Lucio B. Mancilla, José Enrique Rodó, Ricardo Sáenz (autor del libro más ambicioso que ha escrito un latinoamericano sobre Montaigne), Ezequiel Martínez Estrada; los mexicanos reunidos en torno a la *Revista Contemporáneos*, Xavier Villaurrutia y Jorge Cuesta; Alfonso Reyes, José Lezama Lima, Jorge Luis Borges, el colombiano Arciniegas, Picón-Salas, Octavio Paz y terminando en Augusto Monterroso, entre otros[94].

Siguiendo la línea de Castañón, consideramos que hacer una nueva historia del ensayo en Hispanoamérica pasa por buscar las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en la colonia y la época republicana, sin embargo, esto superaría las posibilidades de este ensayo. En esta reconstrucción de la recepción de Montaig-

---

[92] Feijoo, B., *Cartas/ Eruditas, y curiosas,/ en que, por la mayor parte,/ se continua el designio/ del Theatro critico/ Universal,/ impugnando, o reduciendo a dudosas/ varias opiniones comunes...* Madrid, Imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, 1753.

[93] Petit, N., "Las traducciones al castellano de los *Essais* de Montaigne en el siglo XX", en Lafarga, F.; Domínguez, A. (Eds.), *Los clásicos franceses en la España del Siglo XX: estudios de traducción y recepción*, Barcelona, UPF, 2001, pp. 81-88. Y también: Montaigne, M. de, *Ensayos,* edición bilingüe de J. Yagüe Bosch, Barcelona, Círculo de lectores, 2014.

[94] Castañón, A., "La Ausencia Ubicua de Montaigne: Ideas para una historia del ensayo hispanoamericano", en *Vuelta*, n. 261 (1998), pp. 86-88.

ne en español, nos interesa detenernos ahora en Colombia, particularmente, en dos hitos en la lectura de Montaigne: uno en el siglo XIX: Rafael Núñez, y otro, en el XX: Nicolás Gómez Dávila.

2. Núñez y Gómez Dávila escépticos lectores de Montaigne

Mucho se ha hablado sobre el positivismo de Núñez, pero muy poco sobre su escepticismo. Si bien es cierto que entre 1865 y 1869 estuvo en Francia, donde pudo conocer la obra de Compte y entre 1869 y 1874 en Inglaterra, donde pudo conocer la de Herbert Spencer, autores que pudieron ejercer gran influencia en su pensamiento, como lo señala respecto de Compte, Salazar Ramos: "Aunque en la fuente de su pensamiento no aparezca explicitado los supuestos mentales de Núñez están más cerca de Compte que de Spencer"[95]; y respecto de Herbert Spencer, Eduardo Lemaitre quien dice: "Núñez con seguridad no sólo leyó y se empapó de la filosofía Spenceriana, sino que su pluma, jamás lerda, empezó a destilarla, aplicándola en lo social, lo político y lo económico, al basto mundo hispanoamericano"[96]; también Fernando de la Vega: "La influencia de Spencer sobre Núñez empieza a patentizarse en las revistas que éste envía a periódicos españoles y al comercio de Lima, recogidas después bajo el mote de Ensayos de crítica social"[97]; y, más recientemente, Tovar González: "el caso de Núñez es sintomático al respecto, ya que a partir de unas ideas de claro corte positivista, propició una reorientación del país favorable para los intereses conservadores (…) a principios de los setenta Núñez abandonó el país, y viajó a los Estados Unidos, primer, y luego a la Gran Bretaña. Allí tuvo la oportunidad de familiarizarse con las instituciones políticas inglesas y con el movimiento de inspiración Spenceriana que por entonces dominaba la filosofía anglosajona"[98].

Sin embargo, en el siglo XIX Núñez representaba para sus enemigos "la duda universal"[99]. Nunca se ha tratado de su escepticismo propiamente dicho y cuando se ha abordado, ha sido con tanta superficialidad, que parece irrelevante. Por ejemplo, Fernando de la Vega al referirse al escepticismo religioso de Núñez dice que "tal escepticismo dimana, más que de un proceso mental sostenido, de una despreocupación del ánimo para las prácticas del culto. Esta indiferencia se llama costeñismo y Núñez fue costeño hasta la médula"[100]. Pero, ¿cómo se granjeó Núñez la fama de escéptico que todos le imputaban en el XIX, y en menor medida en el XX, y que nadie acierta a explicar?

[95] Salazar, R., "Romanticismo y positivismo", en Martínez, G. (Ed.), *La filosofía en Colombia*, Bogotá, El búho, 2012, p. 300.

[96] Lamaitre, E., *Contra viento y marea: la lucha de Rafael Núñez por el poder,* Bogotá, Caro y Cuervo, 1990, pp. 31 y 32.

[97] Vega, F., *Aspectos de Núñez,* Cartagena, Corralito de Piedra, 1975, p. 52.

[98] Tovar, L., "Tradicionalismo y neoescolástica", en Martínez, G. (Ed.), *La filosofía en Colombia*, Bogotá, El búho, 2012, p. 316.

[99] Maya, R., *Letras y Letrados,* Bogotá, Caro y Cuervo, 1975.

[100] Vega, F., *Aspectos de Núñez*, *o. c*., p. 55.

En 1861 Núñez publica la poesía *Que sais-Je?*, con un epígrafe de Ovidio que reza: *Est quaedam flere voluptas*. En esta poesía, según Vega e, igualmente, Zubiría, se ve claramente una postura dubitativa, vacilante y de defensa de la independencia de juicio, típica del costeño, que causó revuelo en su momento y que le ganó la fama de escéptico[101]. En parte es cierto, pero creo que los contemporáneos de Núñez vieron algo más: la sombra de Montaigne (sin ver a Montaigne mismo, quizás). Así, José Ángel Porras, en 1889, en su libro intitulado *La poesía del Sr. Núñez*, editado en Bogotá, por Eustasio A. Escovar decía sobre esta poesía:

> Acaso en esos versos no están expuestos problemas que han agitado à las escuelas filosóficas hace más de dos mil años? Si llamáis ateo al Sr. Núñez porque dice que todo lo ignora, llamad ateo a Sócrates porque aseguraba que nada sabía. No digáis que Sócrates fue el primer mártir insigne de la libertad intelectual, como lo apellida Macaulay: decid simplemente de él que fue un escéptico y que Anito, representante de las creencias legales, hizo bien en darle la sicuta. La duda no es la negación; la duda es apenas la desconfianza. El Sr. Núñez nada afirma ni rechaza, más no porque nada espere, ni nada crea, ni nada piense, sino por todo lo contrario. Se ve ahí esa ansia infinita de la mente que de todo quiere saber la razón; ahí se padece la sed abrazadora de un espíritu que quiere refrescarse en las fuentes cristalinas de la verdad[102].

Ya desde el Título está la presencia ubicua de Montaigne, pues *que sais-je*? era el lema que él mismo mandó grabar en un medallón con una balanza en equilibrio y que le permitió a Pascal situarlo como un pirrónico puro, que duda de todo: "[Montaigne] Sólo ha podido explicarse por medio de la interrogación, de modo que, al no querer decir: "No sé", dice: "¿Yo qué sé?", lo cual se convierte en su lema y le sitúa en una balanza que sopesa las contradicciones y las encuentra siempre en un perfecto equilibrio: es decir, que es un pirrónico puro"[103].

El epígrafe con el que Núñez empieza su poema es una cita de Ovidio que, suponemos nosotros, toma prestada de Montaigne, pues éste la usa en el libro II, cap. 20, de los *Essais*, para mostrar exactamente lo mismo que el escéptico del Cabrero en sus versos: que no gustamos nada puro y que todo está mezclado, que incluso, por ejemplo, "hay cierto goce en el llanto". Una lectura superficial del ensayo donde aparece la referencia de Ovidio, justifica nuestra aserción sobre el posible préstamo de Núñez de la cita, pues el poema visto a la luz del ensayo, se nos aparece como una variación poética del mismo.

Además, en 1874 Núñez publica su libro intitulado *Ensayos de crítica social,* en Rouen Imprimerie De E. Cagniard, con dedicatoria a Ricardo Núñez, su hermano amantísimo. En el prefacio dice que "estos ensayos son apenas una serie reducida de los escritos (opúsculos i cartas) que he venido enviando durante los últimos nueve años…" y luego añade sin vacilar las palabras de Montaigne: "*He aquí un libro de buena fé*; por que ninguno mas que este merece tál calificativo.// El descuido de

[101] Vega, F., *Evolución de la lírica en Colombia en el siglo XIX,* Bogotá, Caro y Cuervo, 1981. Y también: Zubiría, R., *La dignidad del coraje,* Bogotá, Caro y Cuervo, 1998.

[102] Porras, J. Á., *La poesía del Sr. Núñez,* Bogotá, Eustasio A. Escovar, 1889, p. 41.

[103] Pascal, B., *Conversación con el Sr. de Saci,* edición de Alicia Villar, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 27.

su forma, descuido inherente por otra parte a producciones de esta naturaleza, es demasiado visible, i para él imploro toda la induljencia del lector"[104]. Cabe resaltar dos cosas: en primer lugar, quizá sea el primero en Colombia que usa la palabra ensayo para referirse a este género de escritos con un matiz personal. Si la influencia la toma del inglés o del francés para usar la palabra ensayo, no lo sabemos, sin embargo, es muy probable que por su estadía en Francia y en Inglaterra haya sido influenciado por la literatura ensayística francesa e inglesa de corte montaigniano. En segundo lugar, que tiene el valor de comparar sus escritos con *Los ensayos* de Montaigne. También, sería importante analizar la labor periodística de Núñez en el sexenio de 1888 a 1894, tarea ésta que todavía no se ha realizado hasta donde conocemos. Aunque al menos sabemos que en estos seis años de acendrada actividad intelectual, el autor costeño combinó la lectura de la prensa inglesa, con *Los ensayos* de Montaigne, los evangelios y diversas obras de ocultismo[105].

En suma, puede decirse que Núñez fue un lector de Montaigne y un escéptico montaigniano reconocido por sus contemporáneos. Una investigación profunda de este escepticismo podría arrojar luces sobre algunas ambigüedades y posturas de Núñez, estudio que estaría por hacer.

El otro gran hito colombiano, lector de Montaigne, es el bogotano Nicolás Gómez Dávila. Aunque en su obra aparece mencionado solamente cinco veces, él lo reconoce abiertamente como su maestro: "Mis santos patrones: Montaigne y Burckhardt"[106], y lo ubica en la cabeza de la genealogía de la inteligencia literaria en la época moderna: "La genealogía en la era moderna de lo que llamo "inteligencia literaria" es aproximadamente la siguiente: Montaigne, los moralistas del XVII y del XVIII, Johnson, Goethe, el romanticismo alemán, Sainte-Beuve, los ensayista ingleses del XIX y del XX, los críticos franceses del XIX, Gundolf, Proust"[107]. Es un ejemplo de estilo y de cómo citar, ejemplo que siguió, por lo demás: "O se cita como Montaigne y Burton, o no se cita"[108].

Hace además una reflexión sobre el catolicismo y escepticismo de Montaigne, donde la fe profunda se mezcla con cierto naturalismo escéptico, que él mismo comparte:

> Tanto después como antes de Cristo hay paganismo de precursores y paganismo de adversarios. El paganismo de Montaigne es paganismo de fauno bautizado. Su catolicismo es auténtico, pero no de cepa teológica o mística, sino social y popular. Catolicismo de viejo país católico, donde la fe profunda se combina con cierto naturalismo escéptico. Montaigne no es la flor de una vida, sino de una civilización católica[109].

---

[104] Núñez, R., *Ensayos de crítica social,* Rouen, Imprimerie de E. Cagniard, 1874, Prefacio.

[105] Vega, F., *Aspectos de Núñez*, *o. c*.

[106] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 428.

[107] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito II*, Bogotá, Procultura, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1986, p. 204.

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

[109] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, *o. c*., p 278.

Su valoración del escepticismo es tal que incluso llega a afirmar que: "Escéptico o católico: lo demás se pudre con el tiempo"[110] y "El escéptico es un filósofo que no ha tenido tiempo de volverse cristiano"[111]. Para él: "El escepticismo es la ascética vela de armas para la cruzada"[112]; el verdadero escéptico no se ríe del misterio (cristiano), sino de cómo el tonto pretende descifrarlo: "El escepticismo no es irrisión del misterio, sino de las recetas con que el tonto pretende descifrarlo"[113]. Quizá, para él, sólo quedan el escéptico y el cristiano como baluartes para salvar al hombre de las demencias progresistas: "La división es radical entre los que acechan una consumación terrestre de la historia y los que aguardan una conclusión abrupta a su prolongación empírica. La raza de los primeros cae en un ciclo infernal, donde la exaltación maniática frente al triunfo apocalíptico alterna con la depresión melancólica ante el fracaso rutinario. Los segundos, en cambio, contemplan la mediocridad inalterable de la existencia humana con resignación cristiana o con escéptica ironía. Entre, cristianos y escépticos existe una pacto para salvar al hombre de las demencias progresistas"[114].

Porque en el fondo para Gómez Dávila el escepticismo es cristiano, en cuanto nos enseña humildad: "El escepticismo es la humildad de la inteligencia"[115] y en su carácter aséptico nos libra de la idolatría: "Sólo el escepticismo estorba la incesante entronización de ídolos"[116], pues "El auténtico escepticismo espera sereno sin erigir ídolos subrepticios"[117]; pero más importante aún: "Entre el escepticismo y la fe hay ciertas connivencias: ambos minan la presunción humana"[118], para él es claro, entonces, que "Entre el escepticismo y la fe no hay conflicto sino un pacto contra la impostura"[119], porque "El escepticismo no mutila la fe, la poda"[120] y "En el océano de la fe se pesca con una red de dudas"[121]. Por su parte "La apologética debe mezclar escepticismo y poesía. Escepticismo para estrangular ídolos, poesía para seducir almas"[122]. Y se podría concluir que "La convicción que no se apoye sobre un pilotaje escéptico se hunde"[123].

---

[110] *Ib.*, p. 149.

[111] *Ib.*, 379.

[112] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito II*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 314.

[113] *Ib.*, p. 169.

[114] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 414.

[115] *Ib.*, 138.

[116] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito I*, Bogotá, Procultura, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1986, p. 72.

[117] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 149.

[118] Gómez Dávila, N., *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992, p. 43.

[119] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito II*, *o. c.*, p. 81.

[120] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 71.

[121] *Ib.*, p. 75.

[122] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 275.

[123] *Ib.*, p. 157.

En este orden de ideas, y para profundizar su visión de Montaigne, es importante describir la relación entre paganismo y cristianismo, pues la idea del pagano cristiano es bastante recurrente en Gómez Dávila y lo hermana con el Señor de Montaña, ya que él, al igual que éste, es un pagano que cree en Cristo: "Más que cristiano quizás soy un pagano que cree en Cristo"[124]. Desde su perspectiva: "El paganismo es el otro antiguo testamento de la iglesia"[125], "Sólo es católico cabal el que edifica la catedral de su alma sobre criptas paganas"[126] y "(…) Paganismo y cristianismo se hermanan en la conciencia común de una sierva condición humana"; por lo cual "Nunca se hable de paganismo con respecto a la era moderna. Creer en la soberanía del hombre es el rasgo característico del moderno, mientras que el pagano se sintió esclavo de mil soberanías divinas. Ni siquiera el orgullo estoico se proclamó dueño del destino"[127]. Para Gómez Dávila es claro que el catolicismo tiene su raíz en el paganismo, es más, éste es completado con la confianza en Dios, añadiéndole una dimensión más profunda: "El cristianismo completa al paganismo agregándole el temor a lo divino la confianza en Dios"[128]. Así se podría agregar que "El catolicismo languidece cuando rehúsa nutrirse de substancia pagana"[129] y no hay que olvidar que: "Los paganos, los cismáticos, los herejes, son los arbotantes de la catedral católica"[130]. La relación para él es tan estrecha que llega a afirmar: "A los dioses paganos sólo se logra consagrar altares auténticos en la cripta de la catedral romana"[131] y, luego, remacha: "Cuando el historiador descubre que en un santo cristiano se escondió un dios pagano, todos dejan de creer en el santo. Yo comienzo a creer en el dios"[132].

Por otro lado, pone en el fiel de la balanza a dos autores admirados por él: Montaigne y Pascal, y considera que ambos luchan por el mismo objetivo: ¿la defensa de la fe?, aunque con armas distintas: "Pascal y Montaigne, ¿adversarios? Simples rivales, como armas distintas del mismo ejército"[133].

Pero donde mejor podemos ver su admiración por el Bordolés es en su biblioteca, donde hay una magnífica colección de libros de y sobre Montaigne. En la siguiente tabla se detalla esta información.

Efectivamente Nicolás Gómez Dávila, al igual que Núñez, es un lector de Montaigne, inserto en la gran tradición hispánica de lectores de Montaigne, desde Quevedo hasta hoy. Aún está por ver cuál es la influencia concreta del escepticismo montaigniano en la obra del autor bogotano[134].

---

[124] *Ib.*, p. 316.
[125] *Ib.*, p. 206.
[126] *Ib.*, p. 161.
[127] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito II*, *o. c.*, p. 33.
[128] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito II*, *o. c.*, p. 203.
[129] Gómez Dávila, N., *Escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 313.
[130] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito II*, *o. c.*, p. 53.
[131] *Ib.*, p. 385.
[132] *Ib.*, p. 75.
[133] Gómez Dávila, N., *Nuevos escolios a un texto implícito I*, *o. c.*, p. 15.
[134] Un primer intento de rastrear rasgos de escepticismo montaigniano en Nicolás Gómez Dávila, específicamente en su obra *Nota*s, puede hallarse en nuestro ensayo: "Similitudes entre el escepticismo de los *Ensayos* de Montaigne y las *Notas* de Nicolás Gómez Dávila", en *Eidos*, n. 28 (2018), pp. 218-254, disponible en: http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/viewArticle/9366 .

Tabla 1.
Libros en la biblioteca de Gómez Dávila de Montaigne y sobre Montaigne

Autor/año	Título de la Obra	Edición	Descripción física	Número topográfico
Bonnefon, Paul (1898)	Montaigne et ses amis: La Boétie, Charron, M. de Gournay / Paul Bonnefon	Nouvelle édition. Editorial: Paris: Librairie Armand Colin	2 v. ; 19 cm.	848.9 B65m
Montaigne, Michel Eyquem (1893)	Montaigne: l'homme et l'oeuvre / Paul Bonnefon	Editorial: Bordeaux: G. Gounouillhou, Éditeur; Paris: J. Rouam Éditeurs	502 p., [1] h. pleg: il., facsímiles, retratos; 23 cm	928.44 M65m2
Montaigne, Michel Eyquem de/ André Gide (1939)	Les pages immortelles de Montaigne / Michel Eyquem de Montaigne; choisies et expliquees, par André Gide	Editorial: Paris : Éditions Correa	234 p. ; 18 cm	844.31 P14
Merlant, Joachim (1914)	De Montaigne à Vauvenargues: essais su la vie interiere et la culture du moi	Editorial: Paris : Société Francaise d'imprimerie et la Librairie	420 p. ; 22 cm	914.4 M37d
Montaigne, Michel Eyquem de (1924 - 1929)	Oeuvres completes de Michel de Montaigne / étude, commentaires et notes par le Dr. A. Armaingaud	Editorial: Paris: Louis Conard, Libraire-Éditeur	8 v. ; 18cm	848.3 M65o
Montaigne, Michel Eyquem de (1906 - 1933)	Les essais de Montaigne: publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux, avec les variantes manuscrites & les leçons des plus anciennes impressions, des notes, des notices et un lexique / par Fortunat Strowski, sous les auspices de la Commission des archives municipales	Editorial: Bordeaux: Imprimerie nouvelle F. Pech	5 v. : facsímiles; 29 cm	844.31 M65e220
Montaigne, Michel Eyquem de (1834)	Essais / Michel Seigneur de Montaigne	Editorial:[París]: Les Livres de Louis Jou	3 v.: il.; 33 cm	844.31 M65e23

Autor/año	Título de la Obra	Edición	Descripción física	Número topográfico
Montaigne, Michel Eyquem de (1893)	Montaigne : l'homme et l'oeuvre / Paul Bonnefon. Editorial:Bordeaux : G. Gounouillhou	Éditeur; Paris: J. Rouam Éditeurs	502 p., [1] h. pleg.: il., facsímiles, retratos; 23 cm	928.44 M65m2
Plattard, Jean (1933)	Montaigne et son temps / Jean Plattard	Editorial: Paris: Boivin & Cie, Éditeurs	297 p.; 23 cm	144 P51m
Seillière, Ernest Antoine Aimé Léon, Barón (1938)	Le naturisme de Montaigne et autres essais / Ernest Seillière	Editorial: Paris: Éditions de la Nouvelle Révue Critique	282 p. ; 19 cm	844.31 S34n
Tavera, Francois (1932)	Le problème humain : l'idée d'humanité dans Montaigne / Francois Tavera	Editorial: Paris: Librairie Ancienne Honore Champion	332 p. ; 23 cm	194 T19p
Thibaudet, Albert (1963)	Montaigne / Albert Thibaudet ; texte établi par Floyd Gray d'apres les notes manuscrites	Editorial: París: Gallimard	571 p. ; 21 cm	921.44 M65t
Charron, Pierre (1836)	De la sagesse: trois livres / par Pierre Charron	Edición:Nouvelle édition. Editorial:Paris : Chez Lefèvre Libraire	xxvi, 752 p. ; 22 cm	170 C41d

Recibido: 6 de octubre de 2016
Aceptado: 7 de febrero de 2018

Bartolomé de las Casas y la independencia de la América española: la edición de sus escritos por Juan Antonio Llorente[1]

Bartolomé de las Casas and the independence of Spanish America: the edition of his writings by Juan Antonio Llorente

FRANCISCO CASTILLA URBANO
Universidad de Alcalá
francisco.castilla@uah.es

Resumen: La vida y la obra de Bartolomé de las Casas (1484-1566) se han identificado con la defensa de los indios. Su célebre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no solo narra una espeluznante historia de crueldades y violencia, sino que es uno de los textos más difundidos a lo largo de la historia y que más ha contribuido a la *leyenda negra*. En este caso, el pensamiento del Obispo de Chiapas se utilizó para poner límites a la hegemonía española y para mostrar hostilidad a su militancia religiosa e ideológica. En 1822, Juan Antonio Llorente editó algunos escritos lascasianos queriendo adaptarlos a su tiempo, lo que significó apoyar las independencias de los territorios de la América española e interpretarlos desde una perspectiva ilustrada y liberal. Este artículo estudia los cambios producidos en esta edición de las obras del dominico para separarlas de sus raíces escolásticas y de época, y acercarlas a esas ideologías.

Palabras claves: Las Casas, independencia, América española, Juan Antonio Llorente, Ilustración.

Abstract: Bartolomé de las Casas' (1484-1566) life and work have been identified with the defense of the Indians. His famous *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* not only narrates a horrifying history of cruelties and violence, but it is one of the more diffused texts throughout history and one which has contributed most to the *black legend*. In this case, the thought of the Bishop of Chiapas was used to set limits to Spanish hegemony and to show hostility to his religious and ideological militancy. In 1822, Juan Antonio Llorente published some Lascasian writings wishing to adapt them to his time, what meant supporting the

[1] Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente" (Instituto Franklin-UAH 2011-007).

independence of the territories of Spanish America and interpreting them from an enlightened and liberal perspective. This article studies the changes produced in this edition of the works of the Dominican to separate them from their scholastic and time roots, and bring them closer to those ideologies.

Keywords: Las Casas, independence, Spanish America, Juan Antonio Llorente, Enlightenment.

1. Introducción

La vida y la obra de Bartolomé de las Casas (1484-1566) se han identificado en todo momento con la defensa de los indios. Su conversión de colono y encomendero a sacerdote y su posterior ingreso en los dominicos, hasta llegar a obispo de Chiapas, fueron etapas que marcaron un compromiso cada vez mayor con las víctimas de la conquista americana. Sus escritos mezclaron siempre la denuncia y las propuestas de solución a los males existentes en Indias, teniendo como finalidad influir en quienes ejercían el poder y responder a cuantas afirmaciones le parecían infundadas o engañosas. Para ello, recorrió una senda de radicalismo creciente en la que, junto a verdades indiscutibles, no dudó en recurrir a exageraciones, generalizaciones excesivas e incluso falsedades.

Quizá el ejemplo mejor conocido de este camino sea la célebre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, originalmente un informe dirigido a Carlos V (1542), que pretendía llamar la atención sobre las injusticias soportadas por los indios. Leído ante una comisión nombrada expresamente para oír a Las Casas, tras algunos añadidos (1546), se publica sin autorización oficial[2] (1552) dedicada al príncipe Felipe. Esta obra no solo es un espeluznante relato de crueldades y violencias realmente acontecidas, sino que, escrita desde la absoluta parcialidad[3], contiene también desmesuras e infundios, lo que no impidió que se convirtiera en uno de los escritos sobre el Nuevo Mundo más difundidos a lo largo de la historia y de los que más ha contribuido a la célebre *leyenda negra*[4].

Su primera edición sevillana recibió, a la par que su autor, numerosas críticas y censuras desde el momento mismo de su aparición. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista y cronista del emperador Carlos, con el que acababa de disputar en Valla-

[2] Véase, no obstante, la argumentación en contra de Pérez Fernández, I., "Los tratados del padre Las Casas impresos en 1552-1553, fueron impresos «con privilegio»", en *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, n. XXXIX (1989), pp. 51-59.

[3] Hernández, R., "Introducción" a Bartolomé de las Casas, *Obras Completas*, 10, *Brevísima relación...,* ed. R. Hernández, Madrid, Alianza Ed., 1992, pp. 25-6: "Las Casas era un abogado –esto es necesario no olvidarlo para entender su obra–, convencidísimo de la verdad de la inocencia plena de los defendidos. Exagerará los argumentos que los favorecen. No considerará los extremos, que pudieran dar algo de razón a la parte contraria. Él tiene que sacar su causa –la de sus clientes o defendidos– adelante; sin mentir, pero, resaltando, y lo más posible, cuanto le lleve mejor a su objetivo: la liberación plena de los indios".

[4] Lawrance, J., *Spanish Conquest Protestant Prejudice. Las Casas and the Black Legend*, Nottingham, Critical, Cultural and Communications Press, 2009; Forte Monge, J. M., "*La* Brevísima *de Bartolomé de las Casas: destrucción de Indias y construcción de lo inaudito*", en Castilla Urbano, F. (Ed.), *Visiones de la conquista y la colonización de las Américas*, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2015, pp. 25-40.

dolid sobre la legitimidad de la guerra contra los indios[5], fue quizá el más certero al advertir del peligro de que esos escritos se divulgaran por Europa, pues además "de la infamia de los reyes e nación española de tiranías e robos, podría algún príncipe cristiano tomar achaque d'ello para entremeterse en la conquista de Indias, diciendo que quería resistir como buen cristiano a la injusticia e tiranía"[6]. En el bando opuesto, también existía una numerosa cohorte de seguidores que, tanto en vida del dominico como después de su muerte, defendieron sus ideas y ensalzaron su figura[7]. De manera que el debate sobre el alcance y validez de sus acciones y la fiabilidad de sus escritos, que había comenzado muy pronto por parte de Gonzalo Fernández de Oviedo[8] y Francisco López de Gómara[9], y en el que él mismo tuvo oportunidad de intervenir, se incrementó y no había de detenerse ya durante siglos[10]. Sin embargo, lo característico de esta primera recepción de los escritos conocidos hasta entonces de Las Casas y de sus actitudes y maniobras, es que se desarrolla dentro del ámbito hispánico, en polémica con autores del mismo y que centran sus desacuerdos en las cosas de Indias.

Hay que esperar poco más de un cuarto de siglo, a raíz de la publicación de la traducción holandesa de la *Brevísima* (1578) y las que le siguieron en diversos idiomas, para que se inicie la elevación a la fama europea de la figura y las obras del dominico. Lo relevante es que, a partir de este momento, los escritos de Las Casas se utilizaron, más que con el objetivo de proteger a los indios que guió a su autor, para poner límites a la hegemonía española y para mostrar hostilidad a su militancia religiosa e ideológica. Se iniciaba así una práctica hermenéutica que, en términos gadamerianos[11], fusionaba los horizontes de sentido de los textos originales y los horizontes de sus nuevos editores solo lo justo para dotar de coherencia ante los lectores europeos y, con

---

[5] Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, CEPC, 2013, pp. 198-212.

[6] Sepúlveda, J. G. de, *Obras completas IX, 2. Epistolario: Cartas 76-139 (1549-1567)*, edición crítica y traducción de I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, carta 113 a Antoine Perrenot de Granvela, de 15 de marzo de 1554, p. 325.

[7] Hernández, B., "Lecturas jesuitas de Bartolomé de las Casas. Recepciones e interpretaciones del siglo XVI al siglo XIX", en Coello De La Rosa, A., Burrieza Sánchez, J., y Moreno, D., (Coords.). *Los jesuitas en imperios de ultramar: Siglos XVI-XX*, Madrid, Silex, 2012, pp. 257-282; "Vidas y obras de Bartolomé de las Casas en autores dominicos de la época moderna", en Alabrús Iglesias, R. Mª, (Coord.), *La memoria escrita de los dominicos*, Barcelona, Arpegio, 2012, pp. 123-145, y *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Taurus, 2015, pp. 229-84.

[8] Vázquez, J. Z., "El indio americano y su circunstancia en la obra de Fernández de Oviedo", en *Revista de Indias*, 17 (1957), pp. 483-519 (518); Gerbi, A., *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, FCE, 1978 (1975), pp. 417-25; Bolaños, Á. F., "Panegírico y libelo del primer cronista de Indias: Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XLV, n. 3 (1990), pp. 577-649; Myers, K. A., "Las Casas versus Oviedo: The Polemic between the 'Defender of the Indians' and the 'Enemy of the Indians'", en Arias, S., and Merediz, E. M. (Ed.), *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*, New York, MLAA, 2008, pp. 147-58.

[9] Bataillon, M., "Itinerario de una leyenda: los «caballeros pardos»", en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1976, pp. 157-77.

[10] Castilla Urbano, F., "Argumentos hispanos para la construcción de la «leyenda negra» (siglos XVI-XVII)", en Villaverde Rico, Mª. J., y Castilla Urbano, F. (Dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 101-39.

[11] Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 452 y ss.

el tiempo, de todo el mundo, a las acusaciones sobre las que realmente querían llamar la atención: las crueldades de los españoles, la tiranía de sus monarcas, las falsedades de su religión o la intolerancia que caracterizaba a todos ellos.

En lo sucesivo, esta interpretación interesada se convertiría en una constante, sin que dejen de registrarse valoraciones diferentes de la vida y obra del obispo de Chiapas tanto entre sus correligionarios como entre sus críticos, algunos de su misma orden, que incluso llegaron a hacerlo francés para explicar su supuesta desafección a los españoles. Más adelante, durante el siglo XVIII, la valoración de los escritos lascasianos por parte de los ilustrados europeos osciló entre la aceptación de sus denuncias sobre la crueldad y la codicia de los españoles en el Nuevo Mundo como un hecho indiscutible que se insertaba en la leyenda negra, y una cierta desconfianza ante lo que se consideran excesos de sus escritos, subjetivismo de sus descripciones y fanatismo de su fe. Sin duda, en el nuevo paradigma historiográfico que se estaba gestando en esta época, algunos de los valores que habían contribuido a la estima de su obra en los dos siglos anteriores, se volvían ahora un obstáculo para su consideración[12].

Entre los ilustrados hispanos a uno y otro lado del Atlántico, siguió oscilando su apreciación entre los que consideraban negativamente lo pasional de sus aportaciones y los que reivindicaban su defensa de la igualdad de la naturaleza americana con la del resto del mundo[13]. Solo a finales del siglo ilustrado y, sobre todo, a principios del siglo XIX, la figura de Las Casas emerge entre los independentistas americanos, que se apropian sus alegatos a favor de los indios como si fueran propios y convierten sus cargos contra los conquistadores y encomenderos en munición ideológica contra los ejércitos realistas. En medio de esta adaptación del discurso lascasiano habría que situar, además, que se pusiera en un primer plano la discusión sobre el papel desempeñado por el dominico en la introducción de esclavos negros en el Nuevo Mundo.

En este contexto, se produce la edición parisina de una serie de escritos de Bartolomé de las Casas realizada en 1822 por Juan Antonio Llorente tanto en castellano como en francés[14]. Este eclesiástico riojano, más conocido por sus escritos sobre la Inquisición, tuvo que exiliarse en el país vecino por afrancesado para ser expulsado a los pocos años y morir poco más de un mes después de su regreso en Madrid el 5 de febrero de 1823. En los dos volúmenes de la publicación incluye, además de una biografía del obispo Las Casas, algunas de sus obras que hasta entonces habían permanecido inéditas, junto con la impresión con apéndices aclaratorios de otras ya conocidas, la traducción al castellano de textos solo publicados anteriormente en latín y, por último, cuatro artículos sobre la relación del dominico con la esclavitud de los negros. Nuestro objetivo es estudiar esta publicación desde cuatro puntos de vista:

[12] Cañizares Esguerra, J., *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, México, FCE, 2007.

[13] Soriano Muñoz, N., "Tiempo de memoria, olvido y manipulación. Los jesuitas españoles expulsos y la vindicación de la conquista de América", en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, n. 31 (2013), pp. 137-62, y "Bartolomé de las Casas y los usos del pasado: memoria, identidad y nación", en *Estudis. Revista de Historia Moderna,* n. 39 (2013), pp. 273-92.

[14] Llorente, J. A. (Ed.), *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, París, Rosa, 1822, 2 tomos (que se citará en lo sucesivo como *Colección* y con la ortografía actualizada de su contenido). Se había anticipado unos meses la edición en francés: Œuvres *de don Barthélemi de las Casas,* évêque *de Chiapa, défenseur de la liberté des naturels de l'Amérique*, Paris, Alexis Eymery / Bruxelles, De Mat, 1822, 2 tomes.

en primer lugar, los criterios editoriales empleados; en segundo lugar, la aplicación de principios ilustrados en la valoración y adaptación de los escritos lascasianos; tercero, el sesgo ideológico con el que Llorente interpreta el pensamiento del Obispo; por último, el debate sobre la participación de Las Casas en el asunto de los esclavos africanos en América.

2. Criterios de la edición

Después de su salida precipitada de España siguiendo a José Bonaparte, Llorente había perdido la privilegiada situación económica que se había labrado durante los años anteriores[15]; con la doble edición de Las Casas en francés y en español buscaba obtener esa estabilidad que tanto echaba de menos[16]. Los acontecimientos de la América española contribuían a dar actualidad a la publicación[17], y Llorente, además, rendía tributo al oportunismo, pues no desdeñó aludir en ambas ediciones al parentesco lejano del dominico con el conde de las Casas (Emmanuel de las Cases), famoso historiador que acompañó a Napoleón a su destierro y publicó tras su muerte el *Memorial de Santa Elena*, basado en conversaciones con el emperador[18]. Incluso le dedicaba la edición francesa, incluyendo en su interior varias páginas ensalzando sus actividades y los servicios prestados a su causa[19]. Sin duda todos estos elementos beneficiaron la venta de los libros y es bastante seguro que actuaron como motivos para su elaboración por Llorente. Pero, además de estos estímulos subjetivos, las intenciones objetivas[20] que se desprendían de los textos no eran pocas ni de escaso valor, lo que otorga un gran interés a su análisis.

De inicio, la biografía de Las Casas por Llorente, aunque no estaba exenta de errores, representaba un trabajo de síntesis meritorio. El riojano no pretendió ser imparcial y rechazó cuatro cargos que se habían formulado contra su biografiado: poco

---

[15] Lama Cereceda, E. de la, *J. A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 283-95.

[16] Morel-Fatio, A., "D. Juan Antonio Llorente", en *Bulletin Hispanique*, 23, n. 2 (1921), pp. 117-28 y Sarrailh, J., "D. Juan Antonio Llorente", en *Bulletin Hispanique*, 25, n. 3 (1923), pp. 226-36, proporcionan datos de su vida en Francia y de las medidas que se adoptan contra él en España; Jiménez Lozano, J., "Prólogo" a Llorente, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid, Hiperión, 1980 (1817-8), 4 tomos, I, p. XXXVI, reproduce fragmentos de sus cartas a Blanco White agradeciéndole su ayuda y describiendo su apurada situación, así como Dufour, G., *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l'étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIXe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1982, p. 329 y ss.

[17] Dufour, G., *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822)*, *o. c.,* p. 318.

[18] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Vida de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, en América", I, pp. 88-9: "Este hombre (ya tan célebre como sabio) hizo pintar al óleo un gran cuadro del obispo don fray Bartolomé de las Casas, tornando por retrato para el semblante la estampa que tenía el señor obispo Grégoire, y encargó al pintor mostrar en segundo término a lo lejos, la pequeña escuadrilla en que pasó a las Indias Cristóbal Colón; y una inscripción que decía en substancia: «*Los navíos de la Europa parten para descubrir el Nuevo Mundo; y sin Las Casas la virtud no hubiera hecho aquel viaje*»".

[19] Llorente, J. A. (Ed.), Œuvres de don *Barthélemi de las Casas, évêque de Chiapa, défenseur de la liberté des naturels de l'Amérique*, *o. c.,* I, pp. XCVII-CV.

[20] Skinner, Q., "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History,* 3, n. 2 (1972), pp. 393-408.

fidedigno, imprudente, inconsecuente al defender la libertad de los indios y procurar la de los negros, y ambicioso. Tampoco se privó de considerar a Las Casas más como un teórico político decimonónico que como un autor del siglo XVI, incluyendo valoraciones políticas bastante discutibles, como calificar de "déspota" al emperador Carlos; valoraciones, en cualquier caso, un tanto anacrónicas:

> Resulta pues, íntegra, y sin tacha la conducta personal y la virtud del venerable obispo, apóstol y protector de la libertad de los indios. Y aun debemos añadir que merece también el título de defensor de la libertad de todos los pueblos y de todas las naciones pues sin embargo de ser súbdito de un déspota tan poderoso corno Carlos quinto, tuvo la fuerza de carácter necesaria para escribir la obra citada sobre el poder de los reyes, estableciendo y probando en ella que reinan por la voluntad de las naciones, que no son señores de las tierras, de los pueblos ni de los hombres, sino solo superiores y rectores para gobernarlos en paz y en justicia y defenderlos de sus enemigos exteriores, sin facultad para enajenar poblaciones ni personas, ni de imponerles tributos sin consentimiento de los habitantes. Defender estas verdades entonces era un heroísmo difícil de hallar en Europa[21].

Quizá, más que los aciertos y yerros de la biografía, algunos de las cuales han tardado más de un siglo en averiguarse, así como su oportunismo y comprensible parcialidad, lo que importa es que suponía el esfuerzo más amplio realizado hasta ese momento para unir la peripecia vital y las aportaciones bibliográficas e incluso teóricas del dominico en un único relato. Llorente lo hacía, además, desde una perspectiva donde la evangelización no ocupaba el primer plano:

> Deseando hacer esta edición más interesante, pongo antes de las obras la vida de aquel héroe de la caridad con expresión de sus viajes, sus escritos, y sus virtudes más relevantes, porque parece que así conseguirán más aprecio las verdades que aquella grande alma supo anunciar a los reyes más poderosos de su siglo, sin temor ni miedo, aunque con el respeto debido a la majestad del trono[22].

Desde el punto de vista ideológico, lo que Llorente destacó en su biografía del dominico fueron tres aspectos de su vida: su defensa de los indios, su formación, atribuyéndole entre otros títulos el de licenciado, y lo secundario en el global de sus acciones de su propuesta sobre la compra de esclavos africanos para sustituir el trabajo de los indios. Tan importante le pareció este último rasgo, en pleno debate europeo sobre la legalidad del tráfico de personas, que incluyó cuatro artículos sobre este asunto, el último de él mismo, al final de su edición. Pretendía así exculpar a Las Casas de la acusación mayor lanzada contra su persona por "el despreciable y poco fidedigno filósofo Pauw, y por desgracia los apreciables sabios Raynal, y Robertson (que le siguieron sin el examen necesario)": "haber sido autor del comercio de esclavos negros africanos en América por aliviar a los indios y librarlos de la esclavitud"[23].

---

[21] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Vida de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, en América", I, pp. 93-4.

[22] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, pp. X-XI.

[23] *Ib.*, I, p. XI.

En el prólogo previo a su biografía, Llorente justificó la adaptación a su tiempo de las obras de Las Casas, recurriendo a dos conceptos dieciochescos: "Algunas circunstancias particulares podían disminuir la estimación de las obras del obispo Casas, y yo he procurado alejarlas en esta edición, para que puedan leerse con gusto y con utilidad"[24]. La lectura "con gusto" sobrepasa ampliamente el sentido estético que se le pudiera otorgar en un primer momento, para introducir, en compañía del concepto de utilidad, valores intelectuales asociados al discernimiento, al análisis, la crítica, la erudición y el juicio[25]. De hecho, en el pensamiento de Llorente aparece este sentido ilustrado: "la delicadeza del gusto de hoy no permite oraciones tan largas que se necesite leer una plana para entender el verdadero sentido de lo que se quiso decir, y aun para encontrar el fin y las dependencias de una frase"[26]. Habría, por tanto, que separar las obras del dominico de sus raíces escolásticas y de época, que implican en su consideración un estilo pesado, con períodos largos y repeticiones infinitas, y acercarlas a lo que denomina un estilo moderno[27]. Pero el editor va más allá, hasta alcanzar una finalidad ideológica que tiene mucho que ver, como veremos, con lo característico de las ideologías ilustradas y liberales que habían contribuido a la independencia de los Estados Unidos y a la Revolución francesa.

El triunfo del buen gusto, opuesto a lo que Llorente considera el "mal gusto escolástico" imperante en la España del P. Las Casas, le lleva también a modificar las obras del dominico para eliminar "copias de textos de la Sagrada Escritura y de varios autores en lengua latina". Tal repetición –argumenta– pudo estar justificada por la necesidad de aportar pruebas de autoridad a favor de los indios, haciendo más creíbles las ideas lascasianas ante los consejeros del rey. Pero, en el siglo XIX, el editor no consideraba necesario someter al lector a esa disciplina. Las obras de Las Casas "no se han de leer ya por los jueces indicados, sino solo por los que mirándolas como históricas, quieran instruirse de su contenido para sacar utilidad de su lectura en los casos análogos que puedan ocurrir pues tal es el fruto de la historia"[28].

Este uso de las obras históricas revela una idea tradicional o ciceroniana de la historia ("*historia magistra vitae*"[29]), en la que lo más importante es tomar ejemplo de lo ocurrido en el pasado para poderlo aplicar en el futuro. Según esta concepción, los escritos históricos deben valorarse como fuentes de donde extraer datos, noticias y enseñanzas, no como objetos valiosos por sí mismos y cuyas características deben ser respetadas para poder apreciar lo que transmiten de sus autores, de sí mismas y de las concepciones del saber e ideológicas de su tiempo. Frente a esta última noción, propia de la historia de las ideas, la primera no contribuye a comprender al autor ni a su obra, sino que somete a ambos a exigencias e intereses externos, no necesariamente coinci-

[24] *Ib.*, I, p. IV.

[25] Álvarez De Miranda, P., *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1992, pp. 301-17 (utilidad) y 491-509 (buen gusto); Jacobs, H. C., *Belleza y buen gusto. Las teorías de las artes en la literatura española del siglo XVIII*, Madrid, Iberoamericana, 2001, pp. 233-8.

[26] Llorente, J. A., *Colección, o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. IV.

[27] *Ib.*, I, pp. IV-V.

[28] *Ib.*, I, pp. V-VI.

[29] Cicerón, *De Oratore*, 2, 36.

dentes con los que predominaban en la época en que vivió el escritor y fue concebido su texto. En concreto, lo que hace es entresacar aquellos datos que coinciden o apoyan lo que desde el presente se valora más o se desea probar.

Con todo, Llorente no siempre mantuvo este criterio cercenador de los textos. Para las dos obras inéditas que incluía en su edición, "la una contra el proyecto de perpetuar las encomiendas de indios[30]; la otra sobre la obligación de restituir el trono del Perú al Inga Tito, que vivía en 1564 y reinaba en los Andes[31]", optó por no suprimir sus textos latinos ni las autoridades que citaba, "porque siendo inéditas y aun ignoradas, me ha parecido forzoso dejarlas intactas a pesar de sus defectos y pesadez de estilo porque conserven su carácter de originales"[32]. Este respeto historicista por el texto editado, no impidió que Llorente apenas mencionara estas obras en sus estudios, tal vez por mantener ideas contrarias a la exigencia de restitución a los indios que Las Casas expresa sobre todo en la segunda.

Algo menos polémico que el anterior resulta el criterio de fragmentar los párrafos largos de los originales lascasianos que el editor justifica desde la perspectiva de hacer más agradable su lectura: "porque cualquiera se penetra de las razones del autor cuando lee con placer y sin fatiga, mejor que leyendo con disgusto y cansancio; y aquello se verifica multiplicando las mansiones para descansar"[33].

En cambio, resulta mucho más discutible la opción seguida en la edición del *Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos*[34], donde no se limita a traducir la parte latina del mismo sino que esgrime otra vez el gusto de su época para modificar el estilo de Las Casas: "porque la finura del gusto moderno se desdeña de hablar como el dialéctico del siglo en que prevalecía el modo de persuadir en el peripato". La solución para Llorente no es otra, pues, que transmitir lo que considera que es el mensaje del tratado en un discurso propio de su tiempo: "Yo he librado de semejante disgusto a los lectores, reduciendo el fondo de las proposiciones y pruebas del autor a discurso en que se manifiesta la idea del señor Obispo por el método adoptado para cualquiera otro asunto por los literatos"[35].

Llorente no se conformó con dar a la luz algunas obras de Las Casas que permanecían inéditas hasta entonces, sino que, como buen editor, quiso contribuir a su mejor comprensión. Para ello, además de los criterios que venimos señalando, se esforzó en iluminar algunas de las afirmaciones abstractas o genéricas presentes en tales escritos, identificando los nombres de las personas a las que podían hacer alusión y que el Obispo en su momento no señaló, tal vez porque algunos eran conocidos de todos y no necesitaban indicación expresa, tal vez para evitar problemas añadidos a sus denuncias o, tal vez, porque en algunos casos no estaba clara la comisión de tales actos.

[30] Llorente, J. A. (Ed.), *Colección*, *o. c.,* II, p. 117: "Carta escrita al padre maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, residente en Inglaterra con el Rey Felipe II, en el año 1555, sobre la perpetuación de las encomiendas de los indios, que se intentó entonces".

[31] *Ib.*, II, p. 175: "Respuesta de don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú en 1564", en la actualidad denominado *Tratado de las doce dudas*.

[32] *Ib.*, "Prólogo del editor", I, p. XII-XIII.

[33] *Ib.*, I, p. VII.

[34] Llorente lo denomina "Tratado sobre la libertad de los indios que ya estuviesen esclavos cuando se prohibió la esclavitud para lo sucesivo" (*Ib*., I, p. VII).

[35] *Ib.*, I, pp. VII-VIII.

Estas intenciones se manifiestan sobre todo en las acusaciones de la *Brevísima*, convertida por Llorente, por adaptación del título de alguna de las traducciones no muy imparciales de la obra[36], en *Relación* o *Historia de las crueldades de los españoles conquistadores de América*[37]. Aunque la autoría concreta de los hechos que allí figuran, incluso si todos fueran ciertos, es imposible de averiguar en su conjunto, el detalle de los conquistadores de los territorios que describen los distintos capítulos eran conocidos en su mayor parte en tiempo del Obispo por tratarse de hechos recientes y documentados. Siglos después Llorente se propone facilitar este conocimiento a los nuevos lectores de la obra: "Yo he suplido esta falta añadiendo al fin de la *Relación*, diez y siete *Notas críticas* a otros tantos artículos del autor en que ilustró su narración, expresando los nombres de los conquistadores a que pertenecen aquellas"[38]. Un apéndice posterior daba cuenta también de lo que Llorente llamaba una "*Necrología* de aquellos hombres sanguinarios", en la que destacaba su extraordinaria mortandad a manos de los indios, de las inclemencias del clima, de las dificultades del territorio y, casi con más frecuencia, en enfrentamientos entre ellos mismos[39].

También la edición del *Octavo remedio* lascasiano[40] fue seguida de un *Apéndice* en el que Llorente se propuso dar cuenta de las disposiciones de la corona sobre tratamiento de los indios, para concluir que en toda esa legislación "la justicia tuvo muy poca parte en el alivio de la suerte infeliz de los que habían sido dueños del país. El tiempo ha confirmado los pronósticos del obispo de Chiapa"[41].

Una importante contribución de la edición de Llorente fue el tratado *De regia potestate*. Publicado por primera vez en Frankfurt en 1571 y reeditado únicamente en Alemania[42], siempre en latín, el riojano, que afirmó que había sido denunciado ante la

---

[36] Tal vez la segunda edición holandesa, primera en francés: *Tyrannies et cruautez des Espagnols, perpetrees ès Indes Occidentales, qu'on dit Le Nouveau monde. Brievement descrites en langue castillane par l'Evesque Don Frere Bartelemy de las Casas ou Casaus, Espagnol, de l'ordre de S. Dominique; fidelement traduictes par Iaques de Miggrode: Pour servir d'exemple et advertissement aux XVII Provinces du pais bas. Heureux celuy qui devient sage En voyant d'autruy le dammage. A Anvers, Chez François de Ravelenghien ioignant le portail Septentrional de l'Eglise nostre Dame. MDLXXIX.*

[37] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. VIII y p. 101.

[38] *Ib.*, I, p. VIII.

[39] *Ib.*, I, pp. VIII-IX y pp. 230-53.

[40] Llorente lo denomina "Remedios contra la despoblación de las Indias" (*Ib.*, I, p. IX).

[41] *Ib.*, I, p. 368.

[42] No veo huellas de la edición de Colonia (1701), a la que alude Pereña, L., "Estudio preliminar" a Las Casas, B. De, *De Regia Potestate*. Ed. de L. Pereña y otros, Madrid, CSIC, 1984, p. CLV; tal vez sea la de Frankfurt del Meno del mismo año, que no cita Pereña, y que señaló Llorente, J. A., ed., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. X, aunque en este lugar confunde la fecha (1703), lo que corrige en "Notas del editor" al tratado "Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones", II, p. 113: "El sabio antiguo obispo de Blois monseñor Grégoire citó en la Apología del venerable Las Casas otras dos impresiones de la misma obra, una en cuarto, en Tubingen, año 1625, otra también, en cuarto, en Jena en 1678. Yo me he servido de otra en folio que hay desde la página 77 hasta la 102 de la segunda parte de una obra publicada en Frankfort del Mein, año 1701, por el impresor Cristiano Genschio dividida en seis partes con el título de *Jus Domaniale*, la cual obra es una colección de muchos tratados de derecho público, trabajados por diferentes autores". Se refiere a Frise, C. (Ed.), *Jus domaniale ex celeberrimorum jurisconsultorum praesertim germanorum tratatibus, disputationibus, quaestionibus, observationibus, decisionibus et consiliis [...], in sex partes divisum*. Cum indice materiarum rerum et verborum. Francofurti ad Moenum, Ex officina Christiani Genschii, 1701, con textos de René Choppin,

Inquisición y recogido por esta su manuscrito[43], lo publicó por primera vez en castellano. Su traducción ha sido muy criticada por lo que tiene de versión ideológica[44], pero sería reeditada en 1843[45]. Con ella pretendía Llorente, una vez más, esquivar lo que consideraba un defecto del tratado lascasiano: "Yo lo doy en lengua vulgar eximiéndolo del fastidio del método escolástico cuanto me ha sido posible"[46]. En lo esencial, la exención consistía en prescindir de autoridades y citas "porque no servían de otra cosa que interrumpir el curso rápido de la lectura del fondo de la doctrina, causando fastidio nocivo al crédito del autor, y aun al objeto principal cuya verdadera inteligencia confundían a veces"[47]. De esta forma, pretendía Llorente justificar no tanto la integridad formal de las obras editadas, por la que –en general– ya se ha visto que no sintió gran preocupación, como la plenitud de su sentido: "En fin mi traducción ha sido libre para que la obra pueda ser leída sin fastidio en nuestro siglo; pero es fiel; pues he puesto el mayor cuidado en conservar las proposiciones del autor sin levantarle ningún falso testimonio"[48].

3. Ideología del progreso y de las luces

A pesar de los defectos o prejuicios que podamos advertir en los criterios seguidos por Llorente en su edición, hay que reconocerle el mérito de querer acercar a sus lectores una versión de la obra de Las Casas mucho más amplia que la difundida durante siglos, casi reducida en lo que se refiere a obras completas a la *Brevísima* y al *De regia potestate*[49]. Además, durante el siglo XVIII, las ediciones de estas obras se restringieron bastante, por lo que los dos volúmenes de su recopilación en castellano y en francés suponían una contribución importante para el conocimiento del pensamiento

Georg Brueckner, Bartholomé de Las Casas, Christophorus Julius Cellarius, Johann Ringler… La introducción de González Rodríguez, J., en el vol. 12 de *Obras completas* de Las Casas, B. De, *Regia Potestate*, Madrid, Alianza Ed., 1990, p. LVI, cita esta edición de Frankfurt (1701) remitiéndose únicamente a su editor ("ex officina Christiani Genschii"), pero no a Llorente, y mantiene en la p. LVIII: "Hay otra edición hecha en Colonia en 1701".

[43] Llorente, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España*, *o. c.,* II, XXV, p. 317: "Esta obra y su autor fueron delatados al Consejo de la Inquisición como contraria a la doctrina de San Pedro y San Pablo sobre sujeción de los siervos y vasallos a sus señores reyes. El autor sufrió grandes mortificaciones por efecto de las amenazas que llegaron a su noticia, pero el Consejo no le intimó de oficio más que la entrega de su obra, que se recogió manuscrita, año 1552".

[44] Pereña, L., "Estudio preliminar" a Las Casas, B. De, *De Regia Potestate*, *o. c*., p. CLV: "más que una traducción en sentido estricto debería calificarse de una interpretación «liberal» de la obra de Bartolomé de las Casas, que no sólo se aleja del sentido inicial, sino que, a veces, lo transforma y hasta lo traiciona. De ninguna manera es recomendable"; González Rodríguez, J., *o. c.,* p. LVIII, no va tan lejos: "Es una traducción muy libre que adapta el texto a la ideología del traductor".

[45] Las Casas, B. De, *Derecho público*, Madrid, Imprenta de don Ramón Verges, 1843.

[46] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. X.

[47] *Ib.*, "Notas del editor" al tratado "Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones", II, p. 114.

[48] *Ib*.

[49] *Ib.*, "Carta del doctor don Gregorio de Funes, deán de Córdoba del Tucumán…", II, p. 391, alude como "obras de Las Casas que corren entre nosotros", a la *Brevísima*, el Tratado *sobre los indios que han sido hechos esclavos* y el *Octavo remedio*, pero estos dos últimos distan de haberse editado en igual medida. El dato, por otra parte, da idea de lo oportuno de la edición de Llorente, a pesar de sus deficiencias.

del dominico tanto fuera como dentro de España. Sin dejar de lado sus deficiencias, muchas de ellas más vinculadas a la época que al editor, la oportunidad del trabajo de Llorente es indudable.

Sin embargo, su reivindicación de la figura y las obras de Las Casas es la de un firme defensor de los valores ilustrados y liberales, que no duda en buscar ideas afines en las obras del dominico, como hacían también sus colaboradores: Grégoire, Funes y Mier[50]. Ya se ha visto a propósito del concepto de "buen gusto", convertido por el riojano en criterio de selección y transmisión de los textos lascasianos conforme entendía que demandaba su época, pero la presencia de sus ideas en la edición va a ir más allá. En realidad, se puede decir que su defensa de las ideas del Obispo tiene lugar a través de la identificación de sus méritos con los principios ideológicos propios de su tiempo. Entre ellos se encuentra la idea del progreso. Así, mantiene que en su época existe una mayor conciencia moral, que haría más fácil reconocer el valor de los argumentos lascasianos en defensa de los indios:

> Las obras del señor obispo de Chiapa don Bartolomé de las Casas han sido muy estimadas en todos los tiempos posteriores a su muerte, pero lo deben ser mucho más ahora, porque a proporción de lo que han crecido las luces de la crítica, se conoce mejor la razón con que declamó aquel sabio y benéfico español contra el abuso del poder que los conquistadores de América manifestaron prácticamente cerca del modo de tratar a los indios occidentales no solo en los momentos de someter el país, sino también y mucho más después que lograban la posesión[51].

Para Llorente, por tanto, Las Casas no es importante por su labor como misionero ni como defensor de la evangelización pacífica; estos son valores que han quedado atrás para la época de liberalismo[52], racionalismo[53] y creciente secularización[54] con la que se identifica el editor, a pesar de su oficio eclesiástico. Para este, la relevancia del Obispo se debe a su anticipo de los valores ilustrados y liberales al reivindicar el derecho a la libertad de los indios. Sobra decir que se trata de un claro ejemplo de presentismo historiográfico, esto es, de una investigación del pasado desde la pers-

[50] Arias, S., "Equal Rights and Individual Freedom: Enlightenment Intellectuals and the Lascasian Apology for Black African Slavery", *Romance Quarterly*, 55, n. 4 (2008), pp. 279-291 (287): "could provide a zone for social inquiry and debate. In the two volumes of the *Colección*, Llorente, Grégoire, Funes, and Mier formed a religious axis and a transatlantic network that show through the analysis and apology of Las Casas's writings how Latin America's independence and the ideals of the French revolution owed much to the sixteenth-century advocate for Amerindian rights" y "Las Casas as Genealogical Keystone for Discourses on Political Independence", en Arias, S., and Merediz, E. M., *o. c.,* pp. 167-76 (168).

[51] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. I.

[52] Lama Cereceda, E. De La, *J. A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, *o. c.,* p. 49, que le sitúa casi desde sus inicios dentro del jansenismo español hasta desembocar, en la última etapa de su vida, "en el furor del liberalismo jansenista exaltado y sectario".

[53] *Ib.*, "Llorente, retrato a vuela pluma", en *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*, n. 4 (1999), pp. 195-212, que insiste en su adhesión al racionalismo ilustrado.

[54] Dufour, G., "Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente", *Cuadernos de historia contemporánea*, 10 (1988), pp. 11-22 (16), resalta sus proyectos de secularización de religiosos y religiosas.

pectiva del presente, con la consiguiente caída en el anacronismo, la distorsión, la analogía desencaminada, el olvido del contexto, la sobresimplificación del proceso, etc.[55]. Esto es lo que demuestra abiertamente Llorente en su *Discurso del editor* que como *Apéndice* introduce a continuación de las *Treinta proposiciones* y que no tiene otro objetivo que hablar sobre la doctrina del poder de los papas en lo temporal, para "hacer ver lo que hay de verdad en el asunto, y cuanto distan de ella las opiniones del tiempo del señor Obispo"[56].

Más adelante, en la "Nota del editor" previa a su *Discurso*, Llorente no tiene reparo en decir abiertamente que esa verdad no existe:

> La doctrina en que el obispo *Las Casas* fundó las proposiciones principales de las treinta, es doctrina falsa, errónea y reconocida como tal ahora entre los católicos ilustrados que saben distinguir las líneas divisorias entre la potestad espiritual del sucesor de San Pedro, y la soberanía temporal de los emperadores y reyes. Pero no debemos olvidar que cuando el autor escribía, era doctrina común entre los teólogos y canonistas por lo cual no es extraño que la pusiera como fundamento de las consecuencias que deseaba inferir a favor de la libertad de los indios[57].

Lo interesante es que Llorente no se conforma como estudioso con analizar y exponer las tesis teocráticas de Las Casas, sino que las rechaza como juez en nombre de los principios ilustrados. Por una parte, de manera expresa, mediante el concepto de "buen gusto", que permite comprobar la validez y fundamentos de las doctrinas del pasado; por otra parte, de forma implícita, con el de progreso en la ilustración, que impediría aceptar esas doctrinas por considerarlas superadas:

> Habiendo crecido la ilustración de los hombres desde el siglo decimosexto hasta hoy en sumo grado, ha prevalecido el buen gusto literario de consultar las fuentes originales de los poderes espiritual, y temporal, porque no hay otro modo seguro de hallar la verdad histórica de la cual debe nacer la jurídica.
> Seguido esta máxima, tan sabia como prudente, ha resultado que no puede pertenecer al sumo pontífice facultad alguna de disponer de los reinos, del señorío, de tierras, ni del dominio de causas mundanas, porque no se la dio nuestro señor Jesucristo[58].

Esta apreciación impregna la totalidad de la edición de Llorente, que la repite a propósito de las distintas obras que reproduce. Se trate de originales o traducciones, no tiene reparo en eliminar lo que considera un estorbo para el gusto ilustrado, bási-

[55] Stocking, G. W., Jr., "On the Limits of *Presentism* and *Historicism* in the Historiography of the Behavioral Sciences" (1965), en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. New York. The Free Press, 1968, pp. 1- 12 (8); Castilla Urbano, F., "Teoría y práctica de la historia de la filosofía", en *Revista de Filosofía*, n. 32 (1999), pp. 97-125, y Moro Abadía, Ó., "«Presentismo»: Historia de un concepto", en *Cronos: Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, 9, n. 1 (2006), pp. 149-74.

[56] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, p. IX.

[57] *Ib.*, I, p. 371.

[58] *Ib.*, "Discurso del editor sobre la doctrina de las treinta proposiciones antecedentes del autor", I, p. 395.

camente citas, autoridades y formas argumentales, dejando de lado cualquier sensibilidad historicista por los originales. Su presentismo no prescinde del elogio hacia las doctrinas lascasianas, pero las considera en su forma de exposición ajenas a lo que se aprecia en su tiempo, que convierte en un canon indiscutible; en el contenido –al menos en algunas teorías, como hemos visto–, cuando las encuentra distantes de las verdades filosóficas y políticas contemporáneas con las que se identifica, tampoco encuentra dificultad en considerarlas obsoletas. Con estos presupuestos, no puede sorprender que justifique su intervención en el tratado *De regia potestate*:

> No he tenido por conveniente sujetarme a traducir como un esclavo, palabra por palabra, ni aun frase por frase; porque el estado actual de luces y del buen gusto no permitiría su lectura. El fondo de la doctrina es preciosísimo como conocerá cualquiera hombre ilustrado; pero el autor no se libró del vicio del mal gusto escolástico, que tuvo el mayor número de los escritores de aquel tiempo, especialmente los que habían estudiado en las universidades literarias de España la filosofía y la teología por el plan del peripato[59].

Los criterios editoriales de Llorente son deudores de una teoría del progreso y del presentismo historiográfico más descarnado. La primera otorga que el proceso de conocimiento culmina en su propia época: "ahora después de haberse multiplicado las luces de la crítica con el divino arte de la imprenta, se conocen ya las bases del poder de los reyes, y se deducen las consecuencias sin contradecirse las unas a las otras"[60]. El presentismo establece que la autoridad de esos saberes y valores considerados superiores debe prevalecer sobre los de cualquier tiempo pasado. Ambos se unen en una hermenéutica que, a pesar de las alabanzas que dedica a Las Casas, no tiene otro remedio que denunciar sus supuestas insuficiencias teóricas:

> Las Casas distaba mucho todavía de llegar al conocimiento completo de todas las verdades filosóficas y políticas que hoy están generalmente conocidas. Lo hemos notado al tratar de la potestad del papa en su opúsculo de las treinta proposiciones, y se observa lo mismo en el examen de la cuestión precedente [‘Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones’][61].

Solo en una ocasión, guiado por su afán por disculpar la intervención de Las Casas a propósito de la esclavitud de los africanos, Llorente llegó a cambiar su manera de aproximarse a los textos del Obispo; dejó de lado ese presentismo tan característico de su interpretación en todo momento y propuso recurrir al contexto para mostrar lo disculpable de la actitud del dominico:

> Sacar consecuencias del estado de la opinión pública de hoy en los asuntos filosóficos y del derecho natural y de gentes, para el estado que tenía en el año 1517, es lo mismo que comparar la luz del sol de un medio día despejado de nubes y nieblas, con la luz del

[59] *Ib.*, "Notas del editor" al tratado "Sobre la potestad soberana de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones", II, p. 113.

[60] *Ib.*, II, p. 116.

[61] *Ib.*, II, pp. 114-5.

> crepúsculo de una mañana lluviosa del mes de enero. Era entonces compatible con la virtud un crecido número de ideas erróneas, cuya defensa en nuestros días únicamente puede hacerse por hombres de mala fe, o por ignorantes de los derechos del hombre y de las naciones, o por preocupados de buena fe desde los primeros instantes de su educación moral, inhabilitados para conocer por error aquello que han creído toda su vida corno verdad[62].

4. Un Las Casas liberal e independentista

De la misma forma que no quiso destacar a Las Casas por su preocupación evangelizadora, Llorente tampoco lo quiso encerrar en el indigenismo. Desde el inicio de su prólogo lo presenta como un apóstol de la libertad que, si en su época batalló por la de los indios, supone que haría lo mismo en cualquier otro período por quienes se vieran privados de aquella. Desde esta perspectiva, no puede sorprender que conciba el discurso lascasiano sobre los americanos, expresión que utiliza con frecuencia para referirse a los indios, como factible de ser aplicado a quienes se encuentren en un estado similar de opresión: "Las razones que daba en favor del derecho de libertad individual de los americanos son aplicables a otras varias situaciones políticas que tengan analogía con las circunstancias en que se vieron aquellos indios"[63].

No hace falta buscar mucho para darse cuenta de que el afrancesado está trasponiendo la situación vivida por los indios en el siglo XVI a la que afrontan los criollos contemporáneos que, para la fecha en la que publica su edición, están triunfando en la lucha por emanciparse de la monarquía española. Aunque dice reconocer la legitimidad del dominio español sobre América[64], lo cierto es que lo hace con una argumentación que parece más encaminada a dotar de legitimidad a los independentistas que a afianzar el poder del monarca español:

> El curso de trescientos veinte y siete años de posesión unido a otras circunstancias da justo título a Fernando séptimo y sucesores para poseer legítimamente la parte que conserva de América mientras tanto que otras circunstancias de otra naturaleza no sobrevengan a destruir el derecho poseído legítimamente hasta entonces[65].

¿Qué circunstancias podían ser estas? Llorente no tiene problema en dejar de lado a los indios para conceder el derecho a decidir sobre su destino político exclusivamente a los herederos de los europeos asentados en Indias:

---

[62] *Ib.*, "Vida de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, en América", I, p. 26.

[63] *Ib.*, "Prólogo del editor", I, p. I.

[64] *Ib.*, "Discurso del editor sobre la doctrina de las treinta proposiciones antecedentes del autor", I, p. 408: "No es esto decir que ahora mismo carece de título justo de poseer las Indias el rey de España. La cuestión es diferentísima en sumo grado. Los vicios del origen de adquisición de las cosas son de una naturaleza que admite purificación con el transcurso del tiempo, y el consentimiento de los interesados. Y si no ¿dónde hallaremos el título justo de propiedad para la soberanía temporal de todos los reinos de la Europa?".

[65] *Ib.*, I, p. 409.

> Los habitantes principales de América no son aquellos indios de que habló nuestro Casas, sino los emigrados de la España domiciliados allí, o sus descendientes. El consentimiento de estos equivale hoy al que pudieron dar aquellos en el año 1492, en que hizo Colón su primer viaje[66].

Aunque se ha negado que la edición de Llorente pueda ser interpretada como un acto político a favor de los independentistas de la América española[67], es difícil rechazar que su interpretación de Las Casas introduce un sesgo ideológico que viene a apoyar las luchas por la emancipación de aquellos territorios. Esta simpatía va a tener efectos paradójicos pues, la crítica que Llorente comparte con Las Casas hacia los conquistadores y encomenderos que maltrataban y explotaban a los indios, no le lleva a reconocer en el momento de la independencia el derecho indígena a las tierras de sus antepasados. Admite la injusticia que se produjo desde el momento mismo de la llegada de los españoles ("europeos" en el vocabulario del canónigo), pero el tiempo transcurrido y "la imposibilidad de restituirse las cosas al ser y estado que tenían antes de la posesión europea", le hacen desistir de tal empeño. No cabe, por tanto, sino reconocer a los herederos de los europeos en América, es decir, de los dominadores de los indios, como legítimos poseedores de aquellos territorios:

> Los europeos que ocupan el suelo americano desde más de tres siglos a esta parte, han sucedido en los derechos de los antiguos habitantes, así como los españoles de hoy tenemos los de los godos, sucesores de los romanos que representaban el derecho de los cartagineses, a quienes habían precedido los celtas, los iberos, los celtíberos, los griegos y los fenicios sucesores de los primitivos pobladores de la España[68].

Además de considerar prescritos los derechos de los indios por el tiempo transcurrido y de estimar imposible la restauración de la situación anterior a la conquista, tanto por desconocimiento de los que deberían ser beneficiados como por la pérdida de legitimidad que implicaría para los que disfrutaban ahora de la posesión, Llorente recurrió a un tercer argumento en contra de la restitución: las "guerras, confusión, desorden, y convulsiones políticas" a las que daría lugar cualquier intento de saltarse el orden impuesto después de tanto tiempo[69].

No deja de ser curioso que Llorente, que había incluido en su edición el *Tratado de las doce dudas*[70], que recoge de forma sistemática y reiterada una permanente reclamación de restitución a los indios del Perú por todos los males que se les habían causado, si no fueran suficientes las constantes apelaciones a la misma en el resto de

---

[66] *Ib*.

[67] Dufour, G., *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l'étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIXe siècle*, *o. c.,* p. 326: " Contrairement a une opinion trop répandue, l'édition des œuvres de Las Casas par Llorente n'était pas un acte politique en faveur des rebelles d'Amérique, car il n'y avait aucun rapport, dans son esprit, entre dénoncer les crimes des conquérants et affirmer le droit de l'Amérique a l'émancipation".

[68] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Prólogo del editor", I, pp. I-II.

[69] *Ib.*, I, p. III.

[70] *Ib.*, "Respuesta de don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú en 1564", II, p. 175.

las obras del Obispo, renunciara de inicio a esa reivindicación. Las Casas consideró siempre la restitución el instrumento fundamental para hacer justicia a los indios. Poco después de su muerte, un autor tan influyente en las cosas de Indias como el jesuita José de Acosta no la veía posible[71]. Ahora, su admirador decimonónico avanzaba un paso más y derivaba la reparación de los males indígenas a los herederos de los que los habían provocado.

En definitiva, Llorente no solo daba por buena una especie de *translatio possessionis* entre aborígenes americanos y europeos, por más que esta fuera producto de la fuerza y la violencia, sino que estaba dispuesto a hacer algo equivalente con la *translatio imperii* entre los criollos y los monarcas españoles, también como consecuencia de las armas. Lo curioso es que, en contra de la defensa de los derechos indígenas realizada por Las Casas, su interpretación atribuía a los herederos de los conquistadores esos mismos derechos:

> Esta representación de derechos de los americanos del siglo decimoquinto en los habitantes actuales de castas europeas es uno de los motivos que harán estimar siempre las obras del obispo Casas; porque nada importa ya que fuesen europeos los que calificó de tiranos el señor Obispo, supuesto que los habitantes actuales tengan adquirido ya en favor de sí mismos aquellos derechos que sostenía el escritor en defensa de los indios[72].

Tal vez la razón última de la simpatía de Llorente por los independentistas americanos fuera su convicción de que las Indias estaban arruinando a la metrópoli. Utilizando los argumentos de la despoblación, la falta de industria, el efecto pernicioso de los metales preciosos y la ociosidad, puestos de moda por hombres como Montesquieu entre los ilustrados europeos[73], pero originados entre arbitristas españoles más de un siglo antes[74], Llorente afirma que las bulas alejandrinas, origen del imperio español, fueron más bien causa de la ruina hispana que de su éxito:

> Este gran regalo (que ha producido muchos millones de reales a Roma en cambio de pergaminos y papel de bulas y breves pontificios) costó a la España más de un millón de familias emigradas que ahora pasan de diez millones, y hacen falta en la población de la Península. Estos estuvieran con los otros diez que tenemos en ella, seríamos nación industriosa, manufacturera, fabricante, comerciante y rica; pero en su compensación el regalo pontifical nos produjo mucho oro, y más plata para convertir a los españoles en holgazanes, perezosos, indolentes, descuidados orgullosos, y por consiguiente pobres; pues habiendo abandonado

[71] Castilla Urbano, F., "La superación de la polémica de la conquista: del enfrentamiento Sepúlveda-Las Casas a las propuestas de Acosta", en *Revista Inclusiones. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2, n. 1 (2015), pp. 29-55 (50-51). Accesible en http://www.revistainclusiones.cl/volumen-2/oficial-articulo-dr.-francisco-castilla-urbano.pdf.

[72] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.*, "Prólogo del editor", I, pp. III-IV.

[73] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, prólogo de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1980; despoblación: libro XXIII y *Cartas persas*, trad. de J. Marchena, estudio preliminar de J. M. Colomer, Madrid, Tecnos, 1986 (1721), carta CXII y CXXI; falta de industria y consecuencias del oro y la plata: *Del espíritu de las leyes*, libro XXI, cap. XXII, pp. 302-305 y XXII, V y VI; ociosidad: *Del espíritu de las leyes*, XIX, IX, p. 250 y *Cartas persas* LXXVIII, p. 116.

[74] Castilla Urbano, F., "Argumentos hispanos para la construcción de la «leyenda negra» (siglos XVI-XVII)", *o. c.*

las fábricas y todos los ramos de industria que antes se habían cultivado con utilidad en España, dimos comisión a Francia, Inglaterra, Génova, y otros países para que nos surtieran de todo lo necesario a la decencia y a la comodidad, recibiendo nuestra plata que nos pesaba mucho, y de cuyo peso hemos quedado libres cuando (sin esperanza de que nos venga por espacio de largo tiempo) ignoramos las artes que debían suplir su falta[75].

5. La intervención de Las Casas en la esclavitud de los negros en el Nuevo Mundo

Otro aspecto importante de la adecuación del pensamiento de Las Casas al liberalismo del siglo XIX por parte de Llorente tiene que ver con la esclavitud. Su edición no solo incluye los artículos del obispo Henri Grégoire, de Gregorio de Funes, deán de Córdoba del Tucumán, del mejicano Servando Teresa de Mier y del propio Llorente para aclarar la intervención de Las Casas en este asunto, sino que gran parte de la biografía inicial también utiliza numerosos datos y argumentos negando la validez de la acusación de haberla originado.

La "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire" era la parte visible de la contribución del obispo de Blois, campeón de la causa de los negros, del antiesclavismo y de los valores republicanos, a la edición de Llorente[76]. A esta habría que añadir, como mínimo, la revelación del hallazgo de las dos obras inéditas de Las Casas que Llorente incluye en su edición[77] (el *Tratado de las doce dudas* y la *Carta a Bartolomé de Carranza*); la noticia del *De regia potestate*[78], aunque Llorente utiliza una edición diferente a las citadas por Grégoire, así como las cartas de Funes y Mier, que le iban dirigidas. Sin duda, la edición de Llorente sería mucho menos valiosa de no haber contado con la ayuda de Grégoire. Basta ver, al respecto, la noticia de Las Casas que Llorente incluyó en su *Historia crítica de la Inquisición en España*, un lustro antes de editar sus obras: todavía le hace obispo de Cuzco después de serlo de Chiapa[79], lo que corrige en su biografía[80].

La "Apología" de Grégoire era, en realidad, el texto leído por su autor el 22 floreal del año 8, es decir, el 12 de mayo de 1800[81], en el Instituto de Francia. Se trata de una defensa apasionada de Las Casas para negar la validez de los testimonios, básica-

[75] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Discurso del editor sobre la doctrina de las treinta proposiciones antecedentes del autor", I, p. 404.

[76] Véase el número dedicado a Grégoire por la *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 87, 328-9 (2000), y especialmente el artículo –con algún error– de Plongeron, B., "Apologie de Barthélémy de Las Casas, Evêque de Chiapas, par le citoyen Grégoire", pp. 37-50.

[77] Grégoire, H., "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire", en Llorente, J. A., ed., *Colección*, *o. c.,* II, pp. 346-8 y Llorente, J. A., "Vida de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, en América", I, p. 81.

[78] Grégoire, H., "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire", II, p. 345.

[79] Llorente, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España*, *o. c.*, II, p. 317.

[80] *Ib.*, *Colección*, *o. c.*, "Vida de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, en América", I, p. 61.

[81] Losada, Á., "El abate Grégoire, lector de los humanistas y juristas españoles de los siglos XV a XVII: fuentes ideológicas españolas de la Revolución francesa", en *Historia Mexicana*, 39, n. 1 (1989), pp. 71-88 (77).

mente del cronista Antonio de Herrera[82] y, sobre todo, de William Robertson[83], que le atribuían haber propuesto que se llevaran negros a América para aliviar el trabajo de los indios. Grégoire era contundente con ambos, pero especialmente con el historiador escocés, por tildar de inconsecuente al dominico:

> Se ve que Robertson no solo no suscita ninguna duda sobre la autenticidad del hecho sentado por el autor español, sino también que exagera su enormidad; y la mordacidad del estilo manifiesta el placer de denigrar su fama. No es justo censurar sino con mucha circunspección a un autor tan recomendable como Robertson, pero yo apelo a la comparación de los textos; el español refiere y el escocés declama[84].

Pero, Grégoire no tuvo bastante con atacar a quienes consideraba que denigraban la figura y la obra de Las Casas, sino que ensalzaba a este como si fuera un pensador del Siglo de las Luces[85]. A la vez que señalaba que "Las Casas proclamaba sin oposición verdades que el despotismo no había sofocado", equiparaba los ataques de los que fue objeto con los de los antiesclavistas ilustrados: "Entre nosotros, se acusó a los defensores de la libertad de los negros, de ser vendidos a la Inglaterra, como Las Casas fue acusado de ser un jefe de sedición"[86].

Mucho más acorde con las *Décadas* de Herrera, convertidas –a falta del propio testimonio de Las Casas, desconocido hasta mucho después– en la prueba decisiva de lo que se consideraba una acusación contra el Obispo, era la "Carta del doctor don Gregorio de Funes, deán de Córdoba del Tucumán, miembro del Congreso constituyente de Buenos Aires, al señor de Grégoire, antiguo obispo de Blois, *Sobre si el señor obis-*

[82] Herrera, A. De, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid, Imprenta Real, 1601, tomo I, década II, libro II, cap. 20, p. 67: "El licenciado Bartolomé de las Casas, viendo que sus conceptos hallaban en todas partes dificultad, y que las opiniones que tenía, por mucha familiaridad que había conseguido, y gran crédito con el gran Canciller, no podían haber efecto, se volvió a otros expedientes, procurando que a los castellanos que vivían en las Indias se les diese saca de negros, para que con ellos, en las granjerías, y en las minas, fuesen los indios más aliviados, y que se procurase de levantar buen número de labradores, que pasasen a ella, con ciertas libertades y condiciones, que puso".

[83] Robertson, W., *Historia de la América por…*, Barcelona, J. Oliveres y Gavarró, 1840, tomo I, libro III, pp. 237-8: "La imposibilidad de que la colonia progresase, a menos de que los dueños de las plantaciones no forzasen a trabajar a los americanos, era una objeción insuperable para la ejecución de su plan de libertad. Con el objeto de apartar este obstáculo, Las Casas propuso comprar, en los establecimientos que los portugueses tenían en la costa de África, un número suficiente de negros, y transportarlos a la América en donde serían empleados como esclavos en el beneficio de las minas y en el cultivo de la tierra".

[84] Grégoire, H., "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire", *o. c.,* II, p. 337.

[85] Zavala, S., *La defensa de los derechos del hombre en América latina (siglos XVI-XVIII),* París. UNESCO, 1963, p. 57: "Gregorio no se conformó con establecer una afinidad formal entre el cristianismo libertador del siglo XVI y la filantropía del XVIII, sino que enlazó los contenidos ideológicos de una y otra centuria. En efecto, afirmaba que Las Casas, religioso como todos los bienhechores del género humano, veía en los hombres de todos los países, los miembros de una sola familia, obligados a tenerse mutuamente amor, a darse auxilios y a gozar de unos mismos derechos. Ponía en boca de este religioso -defensor del amor a la "humanidad" y de la igualdad de derechos- discursos propios de un ciudadano ilustrado de la época de la revolución francesa".

[86] Grégoire, H., "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire", *o. c.,* II, pp. 350 y 351.

po de Chiapa tuvo o no algún influjo en que se hiciera por los españoles en América el comercio de negros africanos". Este defensor de la independencia argentina[87], cuyo texto lleva fecha de 1 de abril de 1819, se muestra mucho mejor documentado que Grégoire en relación a Las Casas. Además de recordar que la esclavitud era una realidad indiscutida en el siglo XVI, admite que el dominico no introdujo el comercio de esclavos en el Nuevo Mundo, pero sí contribuyó al mismo, tal y como afirmó Herrera, de cuyo testimonio considera, tras una sólida argumentación, que no es lícito dudar:

> Teniendo todos los fundamentos, que he producido hasta aquí, —suficiente peso para dejar invulnerable la sana intención del virtuoso Las Casas, he creído un partido más justo, más allegado a la verdad; y más conforme a una buena crítica, sostener que propuso el comercio de los negros, que atribuir a Herrera una falsedad infructuosa— ¿Puede creerse que una pluma siempre guiada por la integridad, se avanzase a referir un hecho revestido de muchas circunstancias todas forjadas en su fantasía? No, mi señor, este es un partido que se resiste a mi modo de concebir[88].

También el "Discurso del doctor don Servando Mier, natural de Méjico, *Confirmando la apología del obispo Casas, escrita por el reverendo obispo de Blois, Monseñor Henrique Grégoire, en carta escrita en este año 1806*", pretendía librar a Las Casas de lo que consideraba una acusación infundada[89]. Servando Teresa de Mier, "insaciable admirador de sí mismo"[90], se había sentido muy honrado por la mención que de él hacía Grégoire, como "un *doctor mejicano"*, en su "Apología". Pasado el tiempo,

> Por haberme dedicado desde entonces con mayor diligencia a la historia de América, sé sobre el particular mucho más que lo que entonces sabía, y me hallo en estado de hacer la demostración contra el crimen atribuido a Casas, que nadie podrá desde hoy, repetir la imputación sin una obstinada ceguedad[91].

Mas, en realidad, el empeño de Mier, además de volcarse en criticar la acción española en América, se manifestó, sobre todo, contra el holandés De Pauw y contra Robertson. El primero había atribuido la introducción de la esclavitud negra en el Nuevo Mundo a Las Casas y era uno de los más firmes defensores de la debilidad de

---

[87] Crespo, H., "Para una revaloración de la obra del Deán Gregorio Funes", en *Estudios,* n. 3 (1994), pp. 183-9, y "Los textos de doctrina política del Deán Funes. 1810-1811", en *Estudios*, n. 11-12 (1999), pp. 111-23; Ayrolo, V., "Funes y su Discurso de 1821", en *Estudios*, n. 11-12 (1999), pp. 199-212.

[88] "Carta del doctor don Gregorio de Funes, deán de Córdoba del Tucumán…", *o. c.,* II, p. 401.

[89] Pulido Herráez, B., "Fray Bartolomé de las Casas en la obra y el pensamiento de fray Servando Teresa de Mier", en *Historia Mexicana,* LXI, 2 (2011), pp. 429-75 (443) indica que "Se trataría del texto corregido de 1806, ya que si lo entrega a alguien en 1814 [tal vez a Llorente o al mismo Grégoire], para entonces ya había sido publicada su *Historia de la revolución* a la que hace referencia al final del documento apologético".

[90] O' Gorman, E., "Prólogo" a Teresa de Mier, S., *Ideario político*, edición de E. O'Gorman, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. IX; coincide en su egolatría Esponera Cerdán, A., "Servando Teresa de Mier, recluso y capellán militar en España (1808-1811)", en *Anuario dominicano*, n. 5 (2010), pp. 309-335 (p. 312: "su característico engreimiento e insufrible vanidad").

[91] "Discurso del doctor don Servando Mier…", *o. c.,* II, p. 404.

la naturaleza americana y sus criaturas, incluidas las personas[92]. El segundo siguió en el asunto de la esclavitud a De Pauw, aunque dijo tener en cuenta a Herrera, lo que negaba Mier. Ambos eran tan objeto de su crítica como Las Casas de sus elogios, entre los cuales no faltaba algún exceso e incluso errores[93]. Mier, además, utilizó a Las Casas para reivindicar la independencia de México y, en general, de toda la América española: en su "Discurso preliminar" a su edición de la *Brevísima* del dominico, no dudó en comparar la violencia de los conquistadores con la de las tropas realistas que intentaban evitar la emancipación[94].

Llorente, en su "Apéndice del editor a las memorias de los señores Grégoire, Mier y Funes", quiso resolver la cuestión de la intervención de Las Casas sobre la esclavitud recurriendo a los textos de Herrera, que se situaban en el origen de la polémica. Las *Décadas* del cronista habían alimentado, supuestamente, las acusaciones de De Pauw y otros autores sobre el dominico, pero lo que mostraban estas tras el exhaustivo cotejo de los textos que hacían referencia a Las Casas, era que la esclavitud existía en el Nuevo Mundo antes de la propuesta del dominico. Por tanto, lo que hizo el Obispo fue recurrir a una práctica existente, no originarla. Herrera era, por otra parte, un historiador veraz y preciso, al que no se le podía reprochar ninguna inquina contra Las Casas. Incluso el "sapientísimo señor obispo Grégoire padeció equivocación por una consecuencia de su ardiente celo en defender el honor del inocentísimo Casas"[95]. Lo que se seguía de la lectura de Herrera era, como no podía ser de otra forma, la exculpación del dominico:

> ¿Qué resulta pues de verdad en el asunto? Lo único que hizo, fue un mérito grande y muy considerable a favor de la humanidad. Quiso en cuanto estaba de su parte que la esclavitud de un número indefinido de negros próxima a verificarse por la propuesta de los gobernadores americanos; por la práctica del nuevo rey Carlos primero, y por la declaración del tributo de licencias hecha por el cardenal Jiménez, se redujese a solo el número de los negros que pidiesen los castellanos establecidos en las Indias.
> ¿Y esta verdad completamente apurada que (si bien se reflexiona) da materia de argumentos para probar que Casas no aprobaba lo que todos hacían como bueno, ha sido capaz de dar a tantos escritores motivo de hacer declamaciones contra él? Esto debe causarnos mayor admiración cuando consta por otro lado que aun antes de descubrirse las Indias se hacía en España el comercio de negros[96].

Solo a partir de 1875, con la publicación de la *Historia de las Indias* de Las Casas, donde él mismo confiesa que propuso sustituir los esclavos negros por los indios hasta

[92] Gerbi, A., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, FCE, 1993.

[93] Pulido Herráez, B., "Fray Bartolomé de las Casas en la obra y el pensamiento de fray Servando Teresa de Mier", *o. c*., pp. 464-5, señala que la alteración de las fuentes por parte de Mier no era extraña en sus argumentaciones.

[94] Las Casas, B. De, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, Impresa en Sevilla, reimpresa en Londres, y ahora en Filadelfia. Por Juan F. Hurtel, 1821. "Discurso preliminar" del Doctor Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, pp. XXIII-XXIV y XXXIII-XXXIV.

[95] Llorente, J. A., *Colección*, *o. c.,* "Apéndice del editor a las memorias de los señores Grégoire, Mier y Funes", II, pp. 452-3.

[96] *Ib.*, II, p. 527.

que se dio cuenta de su error[97], se pudo solventar el debate. Con anterioridad, se puede decir a favor de Grégoire que se basó en Mier que, por una parte, dijo haber leído el manuscrito de Las Casas y no haber encontrado nada al respecto, mientras que, por otra parte, basaba las acusaciones a Herrera en el ilustrado Juan Bautista Muñoz:

> Las Casas dejó inédita una historia general de las Indias, de la cual Herrera se aprovechó mucho. Un sabio americano, doctor de la universidad de México, me asegura haber leído los tres tomos que vio Solís, manuscritos por el mismo obispo, sin hallar en ellos cosa alguna que le acrimine relativamente a los negros. Además se apoya en la opinión de Muñoz, quien, en el prefacio de su *Historia del Nuevo Mundo*, (después de haber hecho justicia al talento de Herrera) le acusa de haber carecido de crítica, de haber dado tradiciones sospechosas por verdades, de haber trabajado con precipitación, añadiendo y omitiendo a su fantasía[98].

Funes defendió que Mier, al decir que no había visto alusión alguna a la esclavitud al leer el manuscrito de la *Historia de las Indias* de Las Casas, tal vez se dejaba traicionar por su memoria[99], mientras que mostraba que el testimonio de Muñoz sobre Herrera no era tan unánime, puesto que también alababa al autor de las *Décadas*, ni tan sólido, pues su obra había sido objeto de severa crítica por Francisco Iturri[100], como para no admitir reparos[101].

Incluso desde los años finales del siglo XX, después de refutarlo cumplidamente a mediados del mismo[102], y de haber dado lugar durante ese tiempo a todo tipo de recreaciones literarias[103], muchos lascasistas hablan de persistencia de la leyenda según la cual el dominico habría sido el instaurador de la esclavitud de los negros en el

---

[97] Las Casas, B. De, *Obras escogidas. Historia de las Indias*, edición y estudio crítico preliminar de J. Pérez de Tudela, Madrid, Atlas, 1957, lib. III, cap. CII; vol. II, p. 417: "Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portogueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios".

[98] Grégoire, H., "Apología de don Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, por el ciudadano Grégoire", *o. c.,* II, p. 339.

[99] En el "Discurso preliminar" de Mier a Las Casas, B. De, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, *o. c.,* p. XVI, no dice exactamente haber leído el manuscrito de la *Historia de las Indias*, sino haberlo visto cuando lo tenía Juan Bautista Muñoz: "Yo los vi en su poder llevados del colegio de San Gregorio de Valladolid, donde vivió Casas sus últimos años, y después de la muerte de Muñoz se llevaron a la Secretaría de Gracia y Justicia de Indias. Allí es donde se eriza el pelo, tiemblan las carnes, crujen los huesos y el corazón se despedaza, viendo a las Euménides y todas las furias del Averno tomando posesión de las desdichadas Américas".

[100] Bas Martín, N., *El cosmógrafo e historiador Juan Bautista Muñoz (1745-1799)*, Universitat de València, 2002, pp. 171-5.

[101] "Carta del doctor don Gregorio de Funes, deán de Córdoba del Tucumán…", *o. c.,* II, pp. 378-9.

[102] Zavala, S., "¿Las Casas esclavista?", en *Cuadernos americanos*, n. 2 (1944), pp. 149-54; Ortiz, F., "La leyenda negra contra fray Bartolomé de las Casas", en *Cuadernos americanos*, n. 5 (1952), pp. 146-84.

[103] Marcus, R., "Le mythe littéraire de Las Casas", en *Revue de Littérature Comparée*, 52, n. 2 (1978), pp. 390-415 y "La transformación literaria de Las Casas en Hispanoamérica", en *Anuario de estudios americanos*, n. 23 (1966), pp. 247-65; Vigne Pacheco, A., "El Padre Las Casas entre los modernistas", en *Caravelle*, n. 76-77 (2001), pp. 475-483.

Nuevo Mundo[104]. Dice mucho a favor de Llorente que casi dos siglos antes quisiera dejar bien sentada su falsedad basándose en la documentación entonces accesible. La esclavitud negra era una realidad en Indias antes de que Las Casas solicitara la venida de nuevos contingentes para aligerar el trabajo de los indios. Hay que recordar que el dominico no se refiere solo a la esclavitud africana, sino que solicita esclavos ladinos (adaptados o nacidos en Castilla) mejor que bozales (recién traídos de África) por su familiaridad con las costumbres europeas; sin embargo, en algún momento habla de llevar al Nuevo Mundo esclavos negros o blancos[105] y hasta moros[106], lo que supondría una ruptura con la preocupación permanente de la Corona por cerrar el paso al Nuevo Mundo a cualquier creencia no católica. Sus propuestas a favor de sustituir el trabajo de los indios por el de esclavos traídos del Viejo Mundo aparecen en varios de sus escritos desde 1516 hasta 1542[107], por lo que no se pueden considerar algo ocasional. Todavía entre agosto y octubre de 1543, al prepararse para ir a su diócesis de Chiapas, Las Casas solicita en Valladolid al emperador Carlos V, la "licencia para que pase dos dozenas de esclavos negros, libres de todos derechos así en Sevilla como en las Indias", comprometiéndose bajo pena de severa sanción ("que pague los derechos a V.M. cinco vezes doblados"), a utilizarlos para mantenimiento de los religiosos y pobladores que debían acompañarle[108]. El príncipe Felipe le autoriza "quatro esclavos negros para servicio de vuestra persona y casa"[109].

[104] Pérez Fernández, I., *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid – México. Ed. Mundo Negro – Esquila, 1991 y *Fray Bartolomé de las Casas, O. P. De defensor de los indios a defensor de los negros*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1995; Saint-Lu, A., "Bartolomé de las Casas et la traite des nègres", en *Bulletin Hispanique*, 94, n. 1 (1992), pp. 37-43; Merediz, E. M., and Salles-Reese, V., "Addressing the Atlantic Slave Trade: Las Casas and the Legend of the Blacks", en Arias, S., And Merediz, E. M., *o. c.,* pp. 177-86.

[105] Las Casas, B. De, *Obras completas*, 13, "Memorial de remedios para las Indias" (1516), *o. c.,* p. 36: "haciéndoles merçed de que puedan tener esclavos negros y blancos, que los puedan llevar de Castilla".

[106] *Ib.*, "Carta al Consejo de Indias" (20.I.1531), *o. c.,* pp. 79-80: "en las fortalezas que se an de fazer se pueden tanbién hazer pueblos de los cristianos que allí quisiesen ir a vivir, no por sueldo del Rey, sino de las granjerías de la tierra, e podrían llevar esclavos negros o moros".

[107] *Ib.*, "Memorial de remedios para las Indias" (1516), *o. c.,* p. 28: "en lugar de los indios que había de tener [en] las dichas comunidades, sustente su Alteza en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas"; "Memorial de remedios para las Indias" (1518), p. 52: "que vuestra alteza haga merçed a los cristianos que agora están en las yslas, que puedan tener cada uno dos esclavos negros y dos negras", y p. 53: "que qualquiera que hiziere ynjenio para hazer açucar, que vuestra alteza le mande ayudar con algunos dineros, porque son muy costosos, y les haga merçed a los que los hizieren, que puedan llevar y tener veynte negros y negras, porque con ellos ternán otros treinta cristianos que han menester por fuerça, y ansí estarán los negros seguros"; "Memorial de remedios para Tierra Firme" (1518), p. 60: "hay algunas personas que podrán prestar a Vuestra Alteza dineros para los gastos presentes que son menester para las islas, y a los que los prestaren haga Vuestra Alteza merçed que puedan tener y llevar hasta quince esclavos negros"; "Memorial de remedios" (1542), p. 116; "Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias" (h. 5-1542), p. 129: "Para esto mandar sea, que se adoben luego los caminos que más se tratan en todas las Indias, cada ciudad villa o lugar de españoles, especialmente los caminos de las minas y los de los puertos, sin que entiendan ni trabajen los indios en el adobo dellos, porque allí los matarán y vexarán, sino que los adoben con esclavos negros a costa de las dichas ciudades".

[108] Helen Rand, P., *Las Casas as a Bishop / Las Casas, obispo*, Washington, Library of Congress, 1980, p. 9, párrafo 22.

[109] Fabié, A. M., *Vida y escritos de don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1879, T. II, cédula de 13 de febrero de 1544, p. 96.

Sin embargo, su arrepentimiento resulta innegable cuando descubrió que, como en el caso de los indios, el cautiverio de los africanos no procedía de guerra justa y que la demanda europea estimulaba las luchas entre los mismos africanos para su venta[110]. Esto no significa que se preocupara en la misma medida por los esclavos indios que por los negros[111], pero parece claro que su conciencia asumió la injusticia que implicaba su existencia[112].

Atendiendo a todo lo dicho, hay buenos motivos para compartir la afirmación de Roger Chartier según la cual "La edición de Llorente, por lo tanto, es a la vez un vibrante alegato por la causa de los 'criollos', una rehabilitación de Las Casas contra aquellos que lo estigmatizaron erróneamente y una obra erudita que funda los estudios lascasianos"[113]. Sin embargo, me gustaría añadir, en relación con este último aspecto, que, precisamente por las características de su contenido, en los dos tomos publicados por el español están ya manifiestos, extremando un tanto sus tipos ideales, lo que serán los estudios lascasianos durante los dos siglos siguientes: por una parte, búsqueda y edición de documentos y escritos, interpretación de sus ideas y argumentos, discusiones sobre la exactitud de sus afirmaciones y esfuerzo por situar a la persona y su obra en su contexto del siglo XVI; por otra, reivindicación o denigración de su figura, utilización de sus escritos para fines extraños a su intención original y asociación de sus doctrinas y actitudes con causas de otras épocas. Tal vez sería bueno en nuestros días que cualquier aproximación a la obra del dominico asumiera desde el principio a qué parte de esos estudios querría contribuir.

Recibido: 15 de septiembre de 2017
Aceptado: 22 de enero de 2018

[110] Las Casas, B. De, *Obras escogidas. Historia de las Indias*, *o. c.,* lib. III, cap. CXXIX; vol. II, pp. 487-8.

[111] Rivera-Pagán, L. N., *Evangelización y violencia. La conquista de América*, San Juan, Puerto Rico, ed. CEMI, 1990, pp. 14-5, y "Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana", en Meléndez, G. (Ed.), *Sentido Histórico del V Centenario (1492-1992)*, Costa Rica, DEI, 1992, pp. 63-84.

[112] Las Casas, B. De, *Brevísima relación de la destrucción de África*, ed. de I. Pérez Fernández, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

[113] Chartier, R., *La mano del autor y el espíritu del impresor. Siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, Katz Editores – Eudeba, 2016, pp. 121-2.

Colección
Historia de la música en España e Hispanoamérica

NUEVO VOLUMEN

8 volúmenes

Vol. 1. *De los orígenes hasta c. 1470*, de Maricarmen Gómez (ed.)
Vol. 2. *De los Reyes Católicos a Felipe II*, de Maricarmen Gómez (ed.)
Vol. 3. *La música en el siglo XVII*, de Álvaro Torrente (ed.)
Vol. 4. *La música en el siglo XVIII*, de José Máximo Leza (ed.)
Vol. 5. *La música en España en el siglo XIX*, de Juan José Carreras (ed.)
Vol. 6. *La música en Hispanoamérica en el siglo XIX*, de Consuelo Carredano y Victoria Eli (eds.)
Vol. 7. *La música en España en el siglo XX*, de Alberto González Lapuente (ed.)
Vol. 8. *La música en Hispanoamérica en el siglo XX*, de Consuelo Carredano y Victoria Eli (eds.)

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Visita nuestra web
www.fondodeculturaeconomica.es

A procura de conciliação entre *emanação* e *criação* no diálogo entre a Patrística e a Filosofia Islâmica medieval

The search for conciliation between emanation and creation in Patristics and Medieval Islamic Philosophy

SAMUEL DIMAS
FCH da Universidade Católica Portuguesa
sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

Resumo: A reflexão clássica grega acerca do trânsito do Uno ao múltiplo recebe, por via das religiões do Livro, o nome de *criação*. Quer isto dizer que num contexto neoplatónico a noção de *criação* começa por ser o conceito religioso para dizer o movimento de *emanação* da realidade plural da realidade primigénia do Uno originário, conquistando progressivamente um outro sentido com a introdução judaico-cristã da ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), desenvolvida por autores como, Gregório de Nissa, Santo Agostinho e são Tomás de Aquino. Na filosofia medieval islâmica do Oriente e do Ocidente al-Andalus, que herda da patrística a procura de harmonização do pensamento grego com a teologia judaico-cristã, desenvolve-se um profundo debate acerca da procura de conciliação da noção de *emanação* com a noção de *criação*. Este esforço de conciliação manifesta-se pelo recurso à noção neoplatónica da *emanação* e à noção aristotélica da *causa primeira*, para explicar a existência da pluralidade do Cosmos a partir da unidade do Ser divino primeiro.

Palavras Chave: criação, emanação, panteísmo, transcendência, patrística, al-Andalus, neoplatonismo.

Abstract: Classical Greek reflection about the transition from the One to the multiple received, by means of the religions of the Book, the name of *creation*. This correspondingly conveys how, within a neo-platonic context, the notion of *creation* starts out being the religious concept for identifying the movement of *emanation* of the plural reality to the primogenous reality of the original One, progressively gaining another meaning with the introduction of the Judaic-Christian idea of creation based upon nothing (*ex nihilo*), as advanced by authors such as Gregory of Nyssa, Saint Augustine and Saint Thomas of Aquino. The Islamic medieval philosophy of Orient and al-Andalus, which inherited the Patristic within its search for the harmonisation

of Greek thinking with Judaic-Christian theology, developed a profound debate about the search to reconcile the notion of *emanation* with that of *creation*. This attempt at conciliation becomes clear in the recourse to the Neo-platonic notion of *emanation* and the Aristotelian concept of first cause in order to explain the existence of plurality in the Cosmos as deriving from the unity of the first divine Being.

Keywords: creation, emanation, pantheism, transcendence, Patristic, al-Andalus, neoplatonism.

1. Introdução: há uma procura de conciliar a noção grega de emanação com a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo* na filosofia islâmica medieval do Oriente e do Ocidente no al-Andalus?

A reflexão clássica grega acerca do trânsito do Uno ao múltiplo recebe, por via das religiões do Livro, o nome de *criação*. Quer isto dizer que num contexto neoplatónico a noção de *criação* começa por ser o conceito religioso para dizer o movimento de *emanação* da realidade plural da realidade primigénia do Uno originário, conquistando progressivamente um outro sentido com a introdução judaico-cristã da ideia de criação a partir do nada (*ex nihilo*), desenvolvida por autores como Gregório de Nissa, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

A noção de *criação* estará associada à recusa da noção platónica da preexistência das almas, à recusa da noção aristotélica de eternidade do mundo e à recusa da noção plotiniana de emanação, mas no contexto da patrística desenvolvem-se tentativas de conciliar a posição grega com a nova visão bíblica, tal como acontece com Orígenes (n. 184-186 - m. 254) com o recurso à teoria da dupla criação: a primeira criação corresponde ao reino da pré-existência das almas e a segunda criação corresponde ao mundo material, que tem por objetivo punir e educar os espíritos que se separaram da unidade divina originária. Mas ideia da segunda criação não está associada ainda a uma visão gnóstica de cisão no ser originário que apenas será desfeita com a instauração absoluta da pura realidade espiritual?

Por outro lado, e no contexto do desenvolvimento da filosofia neoplatónica, é legítimo afirmar que a filosofia islâmica medieval do Oriente e do Ocidente no al-Andalus vai herdar da patrística esta procura de conciliação da filosofia grega com a filosofia judaico-cristã, harmonizando a significação das noções de *emanação* e *criação* usadas de forma abundante para explicar a relação entre o divino e o humano, o princípio originário e a realidade plural do Mundo?

Iremos procurar responder as estas questões, analisando brevemente o debate da Patrística à Escolástica e as suas repercussões na filosofia islâmica medieval que, em diálogo com a filosofia grega, desenvolve-se em duas grandes tendências: a) numa orientação gnóstica e hermético-pitagórica em que se fundamenta a tradição ortodoxa da corrente mística ou sufi dos *as'aríes*, na qual podemos destacar Ibn Masarra (n. 883 - m. 931), Ibn Qasi de Silves (m. 1151), Ibn al-'Arabi de Murcia (n.1165 - m.1240) de Oriente ao Ocidente; b) numa orientação filosófica em sentido estrito, como ciência racional, em que se fundamenta a denominada *Falsafa* continuadora da tradição grega de Platão e Aristóteles e do neoplatonismo, na qual podemos destacar

Al-Kindi (n. 796 - m. 873), Al-Farabi (n. 870 - m. 950), Avicena (n. 980 - m. 1037), no Oriente, e Ibn Bajja ou Avempace (m. 1138), Ibn Tufayl (n. 1110 - m.1185) e Averróis (n. 1126 - m. 1198), no al-Andalus[1].

2. A distinção entre a criação e a emanação e a procura de conciliação entre sentido cíclico e o sentido linear do movimento cósmico: da Patrística à Escolástica

A presença determinante do platonismo e do estoicismo na antropologia e cosmologia de Orígenes leva a conceber a eternidade das substâncias racionais, o que não é conciliável com a ideia de uma criação a partir do nada. A partir da doutrina platónica do *Fedro*, considera Orígenes que o mundo sensível resulta da queda das substâncias intelectuais que estavam no mundo das ideias, isto é, na comunhão divina. Criadas livres, estas substâncias, ao não praticarem o bem, provocaram a sua própria queda.

Opondo-se ao gnosticismo que concebia o mundo como resultado de uma cisão misteriosa e necessária no ser, negadora da liberdade humana, Orígenes explica que a consequência da queda é a transformação das inteligências ou substâncias puramente racionais em almas destinadas a revestirem-se de um corpo material mais obscuro ou mais claro de acordo com a gravidade da culpa. Para as resgatar e impedir de se aniquilarem no nada, Deus criou o mundo sensível, sujeito ao mal e à morte, e cuja restauração contará agora com a colaboração da ação humana na liberdade do seu esforço e mérito: tal como a queda foi resultado de um ato de liberdade, também a salvação o será. Assim, o fim ou o τέλος da criação do Mundo material, que é uma segunda criação, consiste em restaurar a condição originária da primeira criação através do retorno de todas as criaturas racionais à unidade perdida da condição anterior à queda, por via da pedagogia e do auxílio da providência de Deus (ἀποκατάστασις)[2].

A filosofia da saudade da tradição filosófica portuguesa de autores como Leonardo Coimbra, irá apropriar-se desta teoria, desenvolvendo uma antropologia em que o homem tem como destino a *universal ressurreição*[3] e uma cosmologia em que o mundo tem como fim a restauração integral com a espiritualização total da realidade corpórea[4].

Como defende Orígenes, o mundo sensível é resultado de uma queda do mundo inteligível por via de uma degeneração moral, mas tenderá a retornar à condição originária[5], porque graças ao poder salvífico de Cristo e à vontade das criaturas inteligentes tudo será redimido e regenerado, incluindo os demónios, mesmo que isso implique passar por outros sucessivos estádios e mundos até se conseguir a perfeição adequada que significa saber fazer as escolhas segundo a reta razão[6].

---

[1] Cf. Goodrich, D. R., *A Ṣūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his* Kitāb Khal ‘al-na ‘layn, Columbia University, PhD, 1978, p. 25.

[2] Cf. Orígenes, *In Joannem Commentarii*, I, XVI, 90, in *Commentaire sur saint Jean*, texte grec avant-propos trad. et notes par Cécile Blanc, Sources Chrétiennes 120, Paris, Cerf, 1966, p. 106.

[3] Cf. Coimbra, L., *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, pp. 257-258 [316-317].

[4] Cf. Coimbra, L., “O Dia da Saudade”, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 204.

[5] Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, IV 67-68.

[6] Cf. *Ib.*, *Peri Archon*, IIII, 6, 3.

Surgem muitas desconfianças acerca das teses de Orígenes, não só em relação à sua teologia trinitária que aponta para Cristo como uma divindade inferior e para a encarnação do Logos como um momento de um ciclo cósmico necessário, perdendo-se o seu caráter histórico de ato redentor, mas também em relação à passagem da eterna substância espiritual e racional para a alma ligada ao corpo, que é vista como uma queda metafísica que reduz o pecado original a mero símbolo e põe em causa a revelação bíblica acerca da criação do nada.

Neste sentido, sua proposta é muitas vezes identificada com a mesma corrente neoplatónica em que se vai situar a filosofia de Plotino (n. 205 – m. 270), que desenvolve a noção de emanação como a forma de uma divindade difundir e propagar a sua própria essência, dando origem ao Universo, pela ampliação constante da sua própria natureza, prevendo o retorno da alma à sua fonte última e originária de ser eterno[7].

Também Gregório de Nissa (n. 333 - m. 395) desenvolve a noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, mas afasta-se das posições de Platão, Orígenes e Plotino, porque não concebe o homem como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas concebe-o como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo no exercício da sua razão e da sua liberdade, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo.

Assim, Gregório de Nissa recusa a teoria das ideias de Platão, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres[8].

Recusando a ideia de emanação como um movimento degradativo necessário, Gregório de Nissa defende que o Universo é uma exteriorização livre da imanência interior contida na transcendência plena do mistério trinitário de Deus. Para evitar a anulação da liberdade criadora de Deus, que sendo imaterial deu origem a uma realidade material, defende que a matéria é constituída pela combinação de qualidades imateriais e espirituais. À semelhança das ideias platónicas, os princípios imateriais são dinamicamente atuantes na realidade sensível, dando origem aos seres individuais. O substrato existente nas coisas materiais, aquilo que permanece idêntico para além das mutações, é a palavra de Deus, força viva que atua no cosmos de forma imanente[9].

Evitando a noção de emanação plotiniana e a noção de um qualquer princípio material coeterno a Deus, o autor afirma que a criação cósmica é a concretização do impulso criador da vontade divina, única realidade subsistente. Nesse sentido, Gregó-

[7] Cf. Plotino, *Enéada* VI, 7 (38).
[8] Cf. Gregório de Nissa, *In Hexaëmeron explicatio apologética*, in PG 44, 72 A.
[9] Cf. *Ib.*, in PG 44, 73 A.

rio de Nissa defende a teoria da *criação simultânea*, típica da Escola de Alexandria: o impulso criador está fora do tempo, numa unidade imediata e total de vontade e ação, e dá origem a uma existência indistinta de todos os elementos[10]. Esta unidade imediata não nos é compreensível: Deus vive o presente eterno, mas o homem só o pode compreender na pluralidade do instante temporal. Como realça Maria Cândida Pacheco, nesta perspetiva, o ato único da criação engloba, na sua unidade, o início e a evolução total do mundo, pelo que são as nossas categorias de espaço e tempo que nos levam a distinguir a criação e a providência e nos levam a interpretar como sucessiva e evolutiva essa ação intemporal de Deus[11].

Na procura de salvaguardar a transcendência divina, Gregório de Nissa defende que antes da existência dos seres individuais, todas as coisas estavam de forma indistinta e virtual no impulso criador, naquilo que apelida de uma espécie de potência espermática[12]. Assim, Deus, puro espírito, não cria diretamente os seres materiais, mas cria os princípios espirituais, causas e potencialidades, dando-lhes um dinamismo intrínseco que se atualizará na produção ordenada e progressiva de seres cada vez mais perfeitos até ao aparecimento do homem. A vontade divina é a força constitutiva dos componentes espirituais dos seres, atuando continuamente no cosmos de forma imanente: pela criação há uma diferenciação entre o mundo e a vontade divina, mas esta mantem-se atuante no dinamismo com que dotou as causas primordiais. Quer isto dizer que os princípios, formas e potencialidades dos seres se realizam totalmente no primeiro impulso criador, no momento em que são pensados por vontade de Deus, mas depois surgem no tempo de forma ordenada de acordo com uma lei progressiva e teleológica que provocará uma organização cada vez mais complexa da matéria inerte, vida vegetativa, animal e finalmente racional ou consciente[13].

Deste modo, ao contrário da perspetiva grega tradicional, o tempo não é concebido como imperfeição ou decadência, mas como possibilidade de realização das naturezas individuais, pois, na medida em que as criaturas têm uma carência de ser, ou seja, têm um princípio e um fim, precisam de um tempo para o seu desenvolvimento fecundo e criativo, por contraposição com a plenitude de Deus Criador sempiterno. É neste plano que se enquadra a história da salvação em que Cristo surge como a plenitude da Criação, redimindo-a das suas carências e possibilitando que as almas, libertas dos corpos na morte ou purificadas em vida pela fé e pela ascese contemplativa, possam ascender da realidade dos seres cósmicos à realidade paradisíaca dos seres hipercósmicos, seres angélicos ou seres inteligíveis, que têm corpos iguais aos corpos ressuscitados[14].

Considera Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hipercosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente

[10] Cf. *Ib.*, in PG 44, 72 D-73 A.

[11] Cf. Pacheco, M. C., *S. Gegório de Nissa, Criação e Tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 111.

[12] Cf. Gregório de Nissa, *In Hexaëmeron explicatio apologética*, in PG 44, 77 D.

[13] Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opifício*, in PG 44, 184 C.

[14] Cf. Gregório de Nissa, *Oratio catechetica magna*, in PG 45, 28 B.

quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado[15], isto é, quando se der a restauração universal em Deus (ἀποκατάστασις) de toda a Criação[16]. Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos[17], mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando[18].

Na ordem do cosmos, o ser humano faz a união entre o mundo espiritual e o mundo material, reunindo em si os reinos nutritivo, sensitivo e intelectivo da natureza, correspondendo à divisão paulina de corpo, alma e espírito. Mais que um microcosmos, o homem é um *microtheos*, pois com a sua criação conclui-se a perfeição do Universo na sua variada harmonia[19]: o homem é imagem da Trindade, não só enquanto alma, mas também enquanto corpo, nele se manifestado toda a dimensão relacional da pessoa[20]. Mas a sua condição efémera de materialidade e a necessidade de restauração exige uma explicação que não é a da preexistência das almas de Plotino nem a da dupla criação de Filon de Alexandria, mas sim a noção de que alma e corpo têm uma origem simultânea: por via da vontade divina como causa última e criação genérica não imediata e por via da geração humana como causa próxima, secundária e instrumental[21].

No mesmo sentido de afastamento da teoria platónica acerca da relação entre o Uno e o múltiplo, o Ser e os seres, o Ser e a mudança, o ser e o não ser, que no melhor esforço concebe a intervenção de um demiurgo numa ação livre e racional motivada pela causa do bem, mas que se limita à ordenação de realidades preexistentes, Agostinho de Hipona (n. 354 - m. 430) defende a noção de criação *ex nihilo*, concebendo que Deus na sua suprema sabedoria fez tudo a partir daquilo que não tem nenhuma espécie e nenhuma forma e que não é outra coisa senão o nada, pelo que mesmo a realidade informe ou com forma exígua, a partir da qual se produziu o mundo, foi feita completamente a partir do nada por benefício de Deus[22]. No mesmo sentido, recusa a teoria neoplatónica da realidade sensível como uma degradação e recusa a teoria das coisas mutáveis como realidades malignas, explicando que também a mínima espécie é boa porque provem de Deus que é o supremo Bem: ainda que a morte e a corrupção sejam um mal, todas as coisas que se corrompem e morrem são boas[23].

---

15 Cf. Gregório de Nissa, *De anima et resurrectione dialogus*, in PG, 46, 69 C.
16 Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opifício*, in PG, 44, 209 B-209 C.
17 Cf. *Ib.*, in PG, 44, 181 A -181 B.
18 Cf. Pacheco, M. C., *S. Gegório de Nissa, Criação e Tempo*, *o. c.*, p. 189.
19 Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opifício*, in PG 44, 16, 180 A.
20 Cf. *Ib.*, in PG 44, 8-10, 145B - 148 C.
21 Cf. *Ib.*, in PG 46, 125-126.
22 Cf. Agostinho de Hipona, *De vera religione*, XVIII, 35-36.
23 Cf. *Ib.*, XIX, 37.

Recusando a noção de matéria eterna e a noção de formação do mundo por emanação de um princípio imanente supremo, Agostinho considera que também o caos ou a matéria informe de que o mundo foi feito não é eterna, mas foi criada por Deus que é o autor tanto do mundo material como do mundo espiritual. Os seres materiais não provêm da substância divina nem de algo pré-existente, mas foram feitos a partir do nada (*ex nihilo*) segundo o modelo das ideias que estão na mente de Deus. Numa conciliação entre a teoria platónica e a cristã, defende Agostinho, por via da teoria da participação, que o pensamento arquétipo de Deus não possui apenas o universal dos géneros e espécies, mas também o singular dos indivíduos concretos: tudo aquilo que existe participa da razão eterna[24]. Assim, a criação é a materialização no tempo das ideias divinas. A criação deu-se fora do tempo, pois este começou a existir no mesmo momento em que foi feito o Universo. Deus é o autor do que existe no tempo e é o autor do próprio tempo: o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo[25]. Os seres criados enquanto cópias e imagens das ideias de Deus têm uma realidade própria que não se reduz a mera aparência, mas, no entanto, há uma prevalência dos modelos ideais de origem platónica: no processo da criação participam dois princípios parciais que não têm o mesmo nível ôntico: a criatura intelectual e a realidade material que é a possibilidade da mudança. Mas uma vez que a matéria não pode ter sido criada sem forma, é definida de um modo negativo como "informe quase nada" (*informe prope nihil*) ou "ser não-ser"[26].

É preciso distinguir os seres que desde a sua origem foram criados na sua forma perfeita e aqueles que foram criados como sementes e que adquiriram a sua perfeição de uma forma gradual através de um desenvolvimento natural no espaço e no tempo. Esta ideia de desenvolvimento dinâmico herdado dos estoicos introduz a noção de evolução no processo cósmico. Entre os seres que foram criados em plenitude desde o princípio, podemos citar os anjos, a alma humana e os astros. Ao contrário, o corpo humano e o corpo dos demais seres viventes foram criados apenas potencialmente como gérmen. Neste contexto, o homem na sua existência faz a experiência da finitude e da mutabilidade, mas sente a tensão para a transcendência e infinitude das realidades eternas e imutáveis. O homem foi criado por Deus e o seu coração não descansa enquanto não regressar ao seu amor, isto é, ao estado de perfeição e harmonia, que está no desígnio criador de Deus para a humanidade e que aparece prefigurado no paraíso bíblico[27]. Mas este regresso não significa o sentido cíclico grego de voltar para a condição da existência pré-existente das almas após a libertação do corpo, mas significa o regresso ao futuro no sentido bíblico linear de ascensão à plenitude da vida gloriosa da ressurreição em corpo espiritual, um corpo que não muda de natureza, mas muda de qualidade de modo a puder habitar no paraíso celestial sem sofrer de fome e de doença e sem estar sujeito à morte[28].

Também Máximo Confessor (n. 580 – m. 662) procura conciliar o sentido cíclico grego com o sentido linear da tradição judaico-cristã, mas afastando-se da posição de

[24] Cf. Agostinho de Hipona, *De diversis quaestionibus*, 46, 2.
[25] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XI, 6.
[26] Cf. Agostinho de Hipona, *Confissiones*, XII 6, 6.
[27] Cf. *Ib.*, I, 1.
[28] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, XIII, 23.

Orígenes e seguindo a tese de Santo Agostinho, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (logos), mediante a qual fomos criados[29].

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida mais tarde por São Tomás de Aquino (n. 1225 - 1274) para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina[30]: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê -las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto[31].

Nesta perspetiva, Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo[32] e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. As coisas criadas são imitações ou cópias de Deus, cuja essência é causa exemplar: assim como o artista produz as suas obras conforme a sua sabedoria e entendimento, também Deus fez as criaturas em conformidade com o seu entendimento[33]. Da mesma maneira que o artista cria na matéria uma determinada forma de acordo com o exemplar concebido anteriormente na sua mente, Deus é a causa exemplar de toda a realidade: na sabedoria divina estão as razões de todas as coisas, ou seja, na mente divina estão as formas exemplares de todas as coisas[34]. De acordo com esta doutrina exemplarista de origem platónica (ideias subsistentes em si mesmas) e augustiniana (ideias divinas), as coisas existentes são reflexo das ideias eternas de Deus. Todas as coisas participam em graus diversos do ser perfeito e verdadeiro de Deus[35], que é a sua causa eficiente, exemplar e final: de acordo com esta participação, todos os seres que existem, ao desejarem algum bem, desejam a Deus como fim[36].

Análoga ao criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma, encontrando-se em permanente dependência ontológica. O mundo não é absoluto, mas procede de Deus por criação. Neste sentido, criar significa fazer algo do nada,

[29] Cf. Máximo Confessor, *Ambigua liber*, in PG 91, 1080 C.
[30] Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, II, c. 19.
[31] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.
[32] Cf. *Ib.*, I, q.15, a.2.
[33] Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, II, c. 23.
[34] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I, q. 44, a.3.
[35] Cf. *Ib.,* I, q. 44, a.1.
[36] Cf. *Ib.,* I, q. 44, a.4.

sem matéria prévia[37]. Deus produziu para fora de si *ad extra* possíveis participações particulares e múltiplas da sua essência criadora, porque o bem enquanto bem é difuso de si, comunicando-se a outros seres semelhantes a si[38]. A natureza dos entes criados depende desta contínua participação e comunicação de ser pela presença constante do *Ipsum Esse Subsistens*, de forma a não voltarem ao nada. À origem e emanação de todo o ser da causa universal que é Deus, Tomás de Aquino chama de criação, explicando que se faz a partir do *não ser* que é o nada[39]. Recusando a tese aristotélica de que do nada, nada se faz, explica que, enquanto causa universal de todos os seres, Deus produz as coisas no seu ser a partir do nada[40]. Só a produção de efeitos particulares por causas particulares pressupõe algo preexistente, o que não acontece no caso das coisas que procedem do princípio universal[41], que são feitas, não por movimento e mudança, mas por relação racional e real com o criador enquanto princípio do seu ser[42].

Neste contexto, a emanação dos seres da sua causa universal é definida como criação, no sentido em que não corresponde ao significado neoplatónico de identificação entre o que emana e a natureza daquilo de que é emanado, em que o efeito emana da causa por uma necessidade inevitável, mas corresponde à emanação universal do efeito que tem como origem a causa universal de Deus que, na qualidade de *Ipsum Esse Subsistens*, tem o poder de livremente conceder o ato de ser àquilo que não é ainda de nenhuma forma, ou seja, o não-ser que é o nada[43]. A criação é o ato pelo qual o *Ato Puro* de existir tem a iniciativa de produzir a totalidade dos atos finitos de existir a partir do nada, em que o nada não significa um substrato ou uma matéria pré -existente, mas sim o não-ser: a proposição *de* não designa a causa material, mas sim uma ordem[44]. A criação a partir do nada não se dá no plano físico do movimento, que implica algo preexistente, mas sim no plano metafísico da relação.

Deus está presente no mundo, não apenas como princípio subsistente e criador, mas também como ideia suprema e como Logos, em que se encontram todas as ideias do particular e sua finalidade intrínseca. Todos os seres e acontecimentos históricos particulares se integram neste projeto hierárquico, em que tudo procede do princípio originante divino e tudo regressa a ele. Por isso, o fim para que tendem as criaturas com inteligência e vontade, à semelhança do Criador, é a plenitude eterna do bem na comunhão universal de fraterna relação. Pelo movimento livre e dinâmico para o bem que, de acordo com o plano divino, encerra uma dimensão temporal, toda a criação caminha para a sua maturação escatológica na procura da imagem perfeita que só existe na intencionalidade divina. De acordo com a teoria teleológica da redenção de Tomás de Aquino, sob a influência explícita de Aristóteles, todas as coisas estão orientadas para o fim último da bondade divina, de acordo com a razão de ordem ou providência

[37] Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles,* 1, II, c. 16.
[38] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* I, q.19, a.2.
[39] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.1.
[40] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.2.
[41] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.2.
[42] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.3.
[43] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.1.
[44] Cf. *Ib.*, I, q. 45, a.3.

existente nelas e que preexiste na mente divina[45]. Todas as coisas estão submetidas à providência divina que consiste em ordenar as coisas a um fim que ultrapassa a natureza criada, que é a vida eterna, e que consiste em ver a Deus[46].

Mas ao contrário de São Gregório de Nissa, para quem Deus conhece o movimento pelo qual o anjo caído e o homem regressariam ao Bem, concebendo, assim, o fim como o regresso ou a restauração da humanidade universal à imagem da criação espiritual na intencionalidade divina[47], Tomás de Aquino considera que, embora Deus ame todos os homens e todos estejam ordenados à vida eterna, também pertence à providência divina permitir que alguns homens não alcancem a vida eterna, isto é, permitir que alguns homens caiam em culpa e recebam a pena da condenação eterna[48]. Para os dois autores a humanidade só existe como imagem perfeita na intencionalidade divina e não numa suposta primeira criação de mundos espirituais antes da criação da existência cósmica, concebendo que será nesta existência real que progressivamente se atualizará o pensamento divino, mas ao contrário de Gregório de Nissa para quem, através da Encarnação, o bem vai atingindo progressivamente toda a humanidade até eliminar o mal de forma completa na plenitude da nova criação ou paraíso celestial, Tomás de Aquino admite que pelo exercício da liberdade algumas homens se condenem eternamente ao inferno.

3. A procura de conciliação entre *emanação* e *criação* e de harmonização entre a doutrina platónica da *participação* e a doutrina aristotélica da *causalidade* na filosofia islâmica do Oriente

Um dos maiores debates acerca da procura de conciliação da noção de *emanação* com a noção de *criação* dá-se na filosofia medieval islâmica do al-Andalus, que herda da patrística a procura de harmonização do pensamento grego com a teologia judaico-cristã. Este esforço de conciliação manifesta-se pelo recurso à noção neoplatónica da *emanação* e à noção aristotélica da *causa primeira*, para explicar a existência da pluralidade do Cosmos a partir da unidade do Ser divino primeiro. Este labor filosófico-teológico chegará até à contemporaneidade, no reconhecimento de que Deus criador é a realidade absoluta de que toda a criatura depende, de forma natural e essencial, numa misteriosa tensão de proximidade e distância, que encerra uma relação que não pode ser descrita de forma adequada, porque está para além da imanência e da transcendência e para além da condição de ser criatura[49].

Neste contexto, podemos começar por referir o pensamento do árabe Al-Kindi (m. 873), que considera Deus como criador, não apenas enquanto causa direta dos fenómenos e da realidade cósmica, mas também enquanto causa indireta, no sentido aristotélico de motor imóvel do mundo, como causa do movimento, que dá forma à

[45] Cf. *Ib.*, I, q. 22, a.1.
[46] Cf. *Ib.*, I, q. 23, a.1.
[47] Cf. Gregório de Nissa, *Oratio catechetica magna*, in PG, 45, 69 C.
[48] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 23, a.3.
[49] Cf. Balthasar, H. U. von, *Escatología en nuestro tiempo: Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, trad. de Antonio Murcia Santos, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 2008, p. 32.

matéria e transforma toda a potência, ou tudo aquilo que está destinado a ser, em ato[50]. Causa indireta na medida em que Deus se serve de agentes mediadores, como os corpos celestes, no sentido das teses expostas por Proclo no livro *De causis*. De acordo com Miguel Spinelli, a ideia de Deus em Al-Kindi não encerra qualquer atributo e tem o mesmo significado da ideia grega de *phýsis*, isto é, como princípio do movimento que é inerente à realidade cósmica. Deus é criador neste sentido de princípio único e ativo da realidade cósmica material[51].

A reflexão metafísica de Al-Kindi encerra a preocupação de conjugar a doutrina platónica da *participação* com a doutrina aristotélica da *causalidade*, defendendo que Deus é o Uno vivente e é a Causa Primeira incausada, que dá a totalidade do ser a partir do não ser e que estabelece umas coisas como causas de outras[52]. Mas para tal, recorre a termos cuja significação precisa é a da emanação, no sentido da linguagem utilizada no livro de Proclo, levando-nos a concluir que esta criação a partir do nada deve ser entendida como uma emanação hierarquizada procedente do Uno[53]. Por via da conjugação destes discursos da emanação e da criação, o autor apresenta o Deus do Alcorão como eterno e necessário, causa única e eficiente (transcendente), exterior ao Universo contingente e finito, sem semelhança alguma com os seus efeitos e, por isso, não possuindo nenhuma propriedade que o homem possa conhecer, apenas podendo ser entendido como unidade pura[54]. No entanto, não se compreende muito bem, como se processa essa paradoxal relação simultânea de transcendência e imanência, criação e emanação, de impossível cognoscibilidade que, no entanto, se reconhece num plano de procedência pela imanência que não reconhece a revelação pessoal. Radica aqui uma das principais diferenças em relação ao Deus da Bíblia, que pela Encarnação se revela como entidade pessoal, próximo do mundo sem se confundir com ele.

O pensamento neoplatónico também está presente na antropologia de Al-Kindi, ao considerar a alma como substância simples, separada do corpo e imortal, que procede da mesma substância do Criador[55], apresentando-se este mundo sensível como transitório e como meio de ascensão para o mundo verdadeiro da divindade em que a alma tem a sua morada permanente e verá a Deus, não de forma sensível, mas de forma intelectual. A alma, que está unida ao corpo de forma acidental, tem de purificar-se das impurezas do corpo para que depois da morte, quando se separar, possa regressar ao mundo inteligível onde tudo é revelado, onde pode conhecer tudo do Universo sem que nada esteja oculto. Na luz do Criador do mundo da eternidade, as almas podem conhecer tudo de forma evidente[56].

---

[50] Cf. Fernández, C., *Los Filósofos Medievales. I Filosofía Patrística. Filosofia* árabe *y Judía*, Madrid, BAC, 1979, p. 567.

[51] Cf. Spinelli, M., "Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 55, fasc. 1-2, janeiro – junho (1999), p. 62.

[52] Cf. Al-Kindi, *Sobre a explicação da causa eficiente próxima da geração e da corrupção*, in *Obras filosóficas de al-Kindī*, trad. cast. De R. Ramón Guerrero e E. Tornero Proveda, Madrid, Coloquio, 1986, p. 102.

[53] Cf. Guerrero, R. R., *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 105.

[54] Cf. *Ib.*

[55] Cf. Al-Kindi, "Discurso sobre a alma", in *Obras filosóficas de al-Kindī*, *o. c.*, p. 134.

[56] Cf. *Ib.*, pp. 135-136.

No mesmo sentido, de harmonização da filosofia platónica com a aristotélica, situa-se o médico e matemático Al-Farabi (n.870 - m. 950), que identifica o Uno de Plotino com o Deus aristotélico do Motor Imóvel, mas com a diferença de que esse Uno também é Intelecto. A partir da noção de que Deus não cria o mundo do nada, porque este está submetido a um processo de eterna criação, defende Al-Farabi que Deus é vontade pura com liberdade absoluta e é Intelecto Primeiro, ou seja, é o *nous* universal e o *logos* que se pensa a si mesmo e que, ao pensar-se, cria a multiplicidade de todas as coisas, boas e más, por via da emanação (gradação ontológica)[57]. Para Al-Farabi, Deus é a Inteligência, a Unidade, a Harmonia e a Ordem, de onde flui toda a realidade cósmica e de que o homem participa, permitindo que se organize em sociedade e que aspire a regressar a essa condição originária ou a essa alma, sede do Intelecto ou da razão cósmica que tudo governa. O cosmos é uma ordem inteligente, que de forma providente é intrínseca ao movimento criador e da qual participamos na forma de microcosmos. Para alcançar a perfeição e a felicidade da cidade ideal do mundo superior, os homens têm de se organizar em comunidade e para que se realize a harmonia dessa ordem social precisam da justiça que é o princípio de conservação[58].

De acordo com a teoria da emanação, que se encontra nas *Enéadas* de Plotino, o Uno encontra-se acima do ser e do intelecto. Do Uno emana intemporalmente uma inteligência que contém todos os inteligíveis e que produz um *logos* que constitui a alma universal, a qual encerra as formas e a matéria, sendo esta o último efeito da emanação proveniente do Uno. À semelhança de Al-Farabi, a teoria da emanação de Avicena pressupõe, não a ideia plotiniana de que o Uno está acima do intelecto, mas a ideia aristotélica de Deus ou primeiro motor, como pensamento de si mesmo ou ato-reflexão. Tudo o que provém de Deus, único ser necessário e puro intelecto, possui caráter racional. Tudo está submetido ao controlo, determinação, conhecimento e vontade de Deus altíssimo que é causa primeira e Ser necessário que é razão de todos os demais seres[59]. A relação entre o Ser Necessário e a existência dos seres possíveis é entendida como um processo causal que é conhecido pelo nome de criação, a qual, neste contexto, não significa a criação a partir do nada, mas significa, à maneira neoplatónica, o movimento de emanação. A criação acompanha necessariamente a essência divina, no modo de um fluxo permanente que emana dela.

Os seres possíveis são, por isso, criados, mas isso não implica temporalidade, porque não há prioridade na relação causa-efeito. Quando se dá uma causa, dá-se, simultaneamente, o seu efeito, pelo que a existência do ser possível é coeterna com o ser necessário que é sua causa. Este processo emanativo, pelo qual é afirmada a eternidade do Universo criado, realiza-se por via intelectual. Ao pensar-se a si mesmo, Deus produz um segundo intelecto e cada intelecto gera outro intelecto, bem como a sua própria alma e esfera ou corpo, assim se explicando a existência dos planetas. Através da auto-reflexão divina todas as coisas são geradas: Deus cria um primeiro e único efeito, a partir do qual se geram todos os efeitos e substâncias do mundo sobrelunar.

[57] Cf. Guerrero, R. R., *Filosofías Árabe y Judía*, *o. c.*, p. 123.

[58] Cf. Spinelli, M., "Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval", *o. c.*, pp. 63-64.

[59] Cf. Avicena, *Al-Sifā'. Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, ed. Moussa, M.Y., Dunya, S. y Zayed, S., revisión e introducción de I. Madkour, El Cairo, Organisation Générale des Imprimieres Gouvernamentales, 1960, pp. 13-15.

O primeiro intelecto criado, ao ter capacidade de pensar, é também criador, mas diferencia-se do Ser necessário pela sua essência que é apenas possível, embora a sua existência seja necessária por doação do Ser primeiro. Ao pensar-se como necessário produz a alma de uma esfera e ao pensar-se como possível produz o corpo dessa esfera. No plano antropológico, este sistema significa que a alma é independente do corpo e não necessita dele. Averróis irá criticar esta conceção de ser necessário e ser possível, defendendo que não se pode separar essência e existência, porque a única ação que há é que Deus atualiza as potências que estão no mundo (matéria e forma), sendo este, na sua totalidade, um puro possível que recebe a existência. Para Averróis, a noção de criação significa fazer passar uma coisa do ser que está em potência ao ser que está em ato, partilhando com Aristóteles a noção da eternidade do Mundo[60].

Para Avicena o mundo não é contrário nem igual ao seu criador, mas é o *outro*[61]. O Criador não se identifica com o Universo, mas é a fonte da sua existência e está presente nele, porque é causação cósmica e dele emana o ser de todas as coisas. Por um ato livre da sua vontade e por necessidade de *Ser Primeiro*, Deus produz o mundo. A Criação no sentido da emanação, manifesta este ato, ao mesmo tempo livre e necessário, em que o agir do Bem Supremo é um ato de amor da sua própria perfeição. A criação não se esgota no tempo e o seu processo é administrado indiretamente mediante uma Providência divina presente na *alma do mundo*, no sentido em que do Ser primeiro e uno emana, no respeito por uma ordem cósmica hierárquica, o Intelecto que é agente ou causa eficiente direta do movimento criador do mundo.

Deus é entendido aqui no sentido platónico como Aquele que dá forma a tudo o que existe, o Ser primeiro, que pela sua Bondade infundiu nas criaturas através da Inteligência, que é uma faculdade da alma, um amor natural que as faz tender para o seu próprio bem. Ao contrário da perspetiva grega da *phýsis*, as criaturas por si mesmas não são nada e Deus não carece de nenhuma delas para a sua perfeição: as criaturas, na sua essência não são necessárias, mas possíveis e contingentes. A autonomia que possuem deve-se a uma sabedoria providencial que ordena a sua existência. Essa sabedoria é uma emanação do Uno necessário e absoluto. Esta conceção da criação parece incompatível com a fé num Deus transcendente apresentado pela religião, na medida em que o Universo seria uma manifestação divina resultante do monismo inerente ao sistema neoplatónico onde não seria possível distinguir os seres criados do Ser Necessário e primeiro. Considera Rafael Ramón Guerrero que Avicena parece ter escapado a este monismo radical pela distinção ontológica entre ser necessário e ser possível, que é também uma diferença de natureza e não apenas de grau, como ocorre num puro sistema emanatista[62]. Ao contrário da perspetiva clássica grega, nesta visão o que há de intrínseco na natureza advém de uma forma extrínseca a ela mesma: a única forma das criaturas concretizarem em ato a sua potência valiosa e necessária é pela adesão a Deus mediante a fé no Alcorão[63].

---

[60] Cf. Averróis, *Fasl Al- Maqāl* (*Doctrina Decisiva y Fundamento de la Concordia entre la Revelación y la Ciencia*), II parte, in Alonso, M., (Ed.) *Teología de Averroes*, Sevilla, Universidad de Córdoba, Universidad de Sevilla, Universidad de Málaga, 1998, pp. 174-184.

[61] Cf. Spinelli, M., "Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval", *o. c*., p. 68.

[62] Cf. Guerrero, R. R., *Filosofías Árabe y Judía*, *o. c*., p. 159.

[63] Cf. Spinelli, M., "Neoplatonismo e Aristotelismo na Filosofia Árabe Medieval", *o. c*., p. 69.

4. A criação do Mundo e a ressurreição dos corpos como atos livres de Deus na filosofia islâmica do Ocidente em Algazel e Averróis

No entanto, é difícil conceber este movimento imanente degradativo sem pôr em causa a liberdade divina no ato da criação e a diferença de natureza entre Deus e as criaturas, tal como adverte o teólogo Al-Ghazzali (m. 111), conhecido dos latinos como Algazel, o qual considera que este modelo da emanação é incompatível com a teoria islâmica da omnipotência divina e com a teoria da criação a partir do nada. Este pensador acusa de hereges todos aqueles que, a partir da filosofia grega, afirmem a eternidade do mundo, que contradiz a teoria islâmica de que o mundo teve um início no tempo, de acordo com o decreto de Deus, e acusa de hereges todos aqueles que neguem a ressurreição do corpo após a morte[64].

Invocando que Cristo ressuscitou na sua carne e com a sua carne ascendeu à morada celeste[65] e recusando a tese de Porfírio sobre a transmigração das almas que vão passando por vários corpos até à libertação definitiva[66], Agostinho de Hipona desenvolve esta ideia da ressurreição do corpo, explicando que neste processo redentor tudo o que pereceu dos corpos vivos após a morte será restituído de forma perfeita, passando do corpo animal para a novidade do corpo espiritual e ressuscitado, revestido de incorruptibilidade e imortalidade, de acordo com a vontade do Criador Omnipotente[67]. Recorrendo à linguagem paradoxal também usada por São Paulo para dizer o mistério indizível desta transfiguração, explica o filósofo que a carne será submetida ao espírito sem deixar de ser carne, opondo-se assim às correntes gnósticas que defendiam a ideia de um espírito puro. Assim, o corpo animal ressuscitará um corpo espiritual (1.ª Cor 15, 42)[68].

Para Algazel, a teoria da emanação encerra vários problemas, pois dessa maneira Deus produziria o mundo automaticamente através da auto-reflexão, do mesmo modo que o sol irradia luz. O mundo seria resultado de uma necessária manifestação divina e não de uma escolha. De acordo com a filosofia grega, Deus não passaria de um autómato sem vontade e sem poder. Para Algazel não se pode pôr em causa os atributos divinos da omnipotência e da omnisciência. O processo da criação não pode ser alheio à vontade de Deus. Nesse sentido, critica o necessitarismo implícito nas teorias de Al--Farabi e Avicena, recusando a noção de eternidade do mundo e recuperando a noção de Al-Kindi de que o mundo teve um começo temporal, isto é, que foi criado do nada, porque Deus o quis. Para este pensador, a criação é um ato plenamente livre que procede da vontade Deus que não é apenas um ser intelectual[69].

---

[64] Cf. Belo, C., "O aristotelismo de Averróis e o problema da emanação", in *Philosophica*, Lisboa, n. 26 (2005), pp. 218-219.

[65] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei* [*A Cidade de Deus*], XXII, 5, trad. de Pereira, J. D., vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 2254.

[66] Cf. *Ib.*, XXII, 12, pp. 2297.

[67] Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2323.

[68] Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2323.

Cf. *Ib.*, XXII, 21, pp. 2324.

[69] Cf. Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, trad. Tornero, E., Madrid, Alianza, 1989, p. 50.

Tal como salienta Catarina Belo, na mesma linha do pensamento de Algazel, o filósofo Averróis, depois de num primeiro momento (*Pequeno Comentário à Metafísica*) aceitar o esquema da emanação de Al-Farabi e Avicena, acaba, na sua fase de maturidade, por seguir a noção aristotélica de que a causalidade divina é formal e final, permitindo vários efeitos ao mesmo tempo e permitindo a criação de modo imediato, num só ato, de eterno e presente instante (*Comentário Médio à Metafísica de Aristóteles*)[70]. Deus cria ao mover os intelectos e as esferas ou os corpos, não de forma direta, porque a natureza divina é imaterial, mas de forma indireta através do desejo que os intelectos sentem por Deus na procura de assimilação do divino. Afirmando que a causalidade é, essencialmente, final ou suprema, Averróis apresenta a teoria do motor imóvel, citando versículos do Alcorão que apresentam as esferas celestes como parte do plano da providência divina e rejeita a teoria da emanação, que concebe a criação como progressiva degradação do efeito em relação à causa até se chegar à matéria inerte. A criação significa a passagem de uma determinada realidade do ser que está em potência ao ser que está em ato. A harmonia existente na natureza resulta, não de um processo necessário e casual, mas sim da sabedoria e da vontade da providência divina, que por meio de causas extrínsecas deu existência às esferas ou corpos celestes e por meio de causas intrínsecas deu existência às almas e potências naturais[71].

No entanto, o pensamento de Averróis não parece completamente livre do dualismo ontológico e antropológico da interpretação platónica da revelação cristã e islâmica, o que se reflete na sua reflexão escatológica, considerando que todas as religiões ensinam a imortalidade da alma e a sua libertação do cárcere do corpo e das suas paixões[72]. Sabemos, no entanto, que o Islão, através do conteúdo revelado do Alcorão e pela voz de teólogos como Algazel, e o Cristianismo, pela voz de São Paulo e dos teólogos de influência augustiniana e tomista, ensinam a ressurreição dos mortos em corpo e alma, após a sua criação no tempo, por distinção com a noção grega da pré-existência eterna das almas e da desvalorização da realidade sensível, que não é concebida como comunicação de Deus criador, mas como realidade ilusória e aparente. Na sua reflexão sobre a felicidade e infelicidade humana da outra vida e sobre a ideia da ressurreição dos mortos que aparece no texto sagrado do Alcorão, Averróis identifica nos crentes do Islão três correntes de interpretação das imagens e parábolas usadas para descrever os estados da vida futura.

Uns defendem que o modo de ser nessa vida futura é idêntico ao modo atual de ser quanto ao bem-estar e prazeres paradisíacos, diferenciando-se apenas em relação à duração, porque aquela é permanente e esta é provisória. Outros defendem que são modos de ser diferentes, mas também entre eles há duas posições. A primeira delas sustenta que a realidade, representada pelas imagens sensíveis do Paraíso e do Inferno, é espiritual e que unicamente se apresenta assim para poder ser explicada de alguma maneira. Podemos situar Averróis entre estes, de acordo com a sua interpretação acerca do uso das imagens sensíveis do Paraíso e do Inferno como meio mais eficaz de

[70] Cf. Belo, C., "O aristotelismo de Averróis e o problema da emanação", *o. c*., p. 223.

[71] Cf. Averróis, *Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla* (*Revelação dos métodos da demonstração relativamente às doutrinas da comunidade religiosa*), cap.V, art. 1, §2, in Alonso, M. (Ed.), *Teología de Averroes*, *o. c.*, pp. 298-299.

[72] Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §1, p. 343.

mover os corações para as coisas divinas e afastá-los das coisas malignas[73]? À partida assim parece, mas ao explicar a segunda posição, o autor identifica uma solução que não contradiz os princípios da razão e vai ao encontro da revelação divina. No nosso entender, essa perspetiva identifica-se com a preocupação do seu pensamento em conciliar os dados do conteúdo da revelação com as exigências dos princípios racionais. Trata-se da posição que sustenta que essa realidade da vida humana após a morte é corpórea, mas que os corpos são distintos daqueles que temos agora, porque estes são corruptíveis e aqueles são imortais.

De acordo com Averróis, entre os partidários desta posição, que nega a ressurreição dos mesmos corpos (desta existência terrena), situa-se Ibn ʻAbbīs, ao defender que das coisas do outro mundo não temos mais que apenas o nome[74]. No entender de Averróis esta posição não contradiz a ideia da imortalidade da alma e, ao defender que as almas vão para outros corpos distintos daqueles que tiveram na vida terrena, evita o absurdo da ideia de regressarem aos mesmos corpos consumidos na materialidade[75]. Neste sentido, apesar das suas considerações acerca deste assunto encerrarem alguma ambiguidade, consideramos que Averróis acaba por se identificar também com esta posição, já adotada pelos padres cristãos da Igreja, pois, embora negue as descrições da outra vida com imagens de ordem sensível e sentimental, não nega a ressurreição, explicando que a única forma de não cair no absurdo é admitir uma outra forma de ser com outro corpos, espirituais e não materiais[76].

Averróis opõe-se ao materialismo alexandrino, que concebia a morte da alma, para defender a imortalidade da alma, mas ao longo da sua obra *De Anima* nega que as faculdades inferiores da sensibilidade, memória, amor e ódio possam ter exercício depois da morte na outra vida, reconhecendo que só as faculdades superiores (razão) sobrevivem à dissolução do corpo material[77]. Afirmando, por um lado, que o princípio de individualidade é a matéria, sem o qual o corpo não pode ser indivíduo nem pode ter as faculdades emocionais, e afirmando, por outro lado, a imortalidade individual das almas que se salvam ou se condenam em diferentes graus de pureza e impureza de acordo com os méritos e deméritos da existência terrena[78], o filósofo islâmico não sabe explicar o modo de ser e de estar da alma sem o corpo. Parece, no entanto, afastar-se da posição da imortalidade genérica de Avicena que, também ao não admitir outro princípio de individuação que não seja a matéria, é conduzido a admitir que as almas separadas do corpo não constituem número e não formam senão uma substância em que desaparece toda a disposição individual, posição comum entre algumas religiões orientais, mas que não é partilhada pelas religiões monoteístas que valorizam a noção relacional da identidade pessoal.

---

[73] Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 346.

[74] Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 347.

[75] *Ib.*

[76] Cf. *Ib.*, cap. V, art. 5, §2, p. 347

[77] Cf. Averróis, *1 De Anima*, c. 4.

[78] Cf. Averróis, *Kashf ʻan manīhij al-adilla fī ʻaqī'id al-milla* (*Revelação dos métodos da demonstração relativamente às doutrinas da comunidade religiosa*), cap.V, art. 5, §1, *o. c.*, p. 343.

Este problema da condição de ser no estado da ressurreição e da vida futura também é desenvolvido na teologia de Averróis no capítulo quarto da obra *Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla* a propósito do conhecimento da transcendência e das questões relacionadas com a corporeidade divina, as relações espaciais em Deus e a visibilidade divina. A revelação divina do Alcorão nega a semelhança entre o Criador e as criaturas, pelos que os atributos das criaturas não podem ser atribuídos a Deus ou, pelo menos, de que Este os possui de modo diferente num modo perfeito e excelente que não pode ser concebido pelo entendimento humano[79]. A lei revelada tende a considerar a corporeidade como um atributo que o Criador possui de modo perfeito e excelente, mas Averróis aconselha a que não se opte, nem pela afirmação categórica, nem pela negação deste atributo divino, pelas seguintes razões: não é possível demonstrar com evidência que todo o corpo é temporário; aquilo que não pode ser imaginado ou percebido pelos sentidos tende a ficar reduzido à categoria de não existência; a negação da corporeidade de Deus levantaria muitas dúvidas sobre o sentido dos textos revelados sobre a vida futura e a visão de Deus no Céu[80].

Negar de forma categórica a corporeidade de Deus implica negar o movimento e perante isso é difícil de entender os textos revelados acerca da ressurreição e do juízo final (Alcorão 89, 22-30). Submeter estes textos à interpretação alegórica ou à caraterização de obscuridade e ambiguidade conduziria à anulação do valor da revelação em si mesma[81], pelo que a solução de Averróis está em dizer que Deus é luz, a mais nobre das realidades sensíveis, de acordo com a descrição da sua própria essência no Livro Sagrado, conciliando-se assim, por um lado, a ideia de que Deus é um ser sensível que os olhos humanos não podem compreender e, por outro lado, a ideia de que não é corpo material[82].

Usando as categorias e imagens platónicas da alegoria da caverna, Averróis defende que a luz serve de imagem para representar o mais nobre dos seres à inteligência do senso comum e à inteligência contemplativa que procura a verdade, no sentido em que Deus é, não apenas a causa da existência dos seres, mas também a causa da nossa perceção dessa existência, não havendo motivo para duvidar da visão divina que a revelação promete para a outra vida após a morte terrena[83]. Para que o senso comum melhor possa compreender as realidades da vida futura, a revelação recorre a representações de Deus que predicam atributos próximo da potência imaginativa, mas ao mesmo tempo adverte que Deus não é semelhante a coisa alguma que o homem possa imaginar. A posição de Averróis está próxima daqueles que, de acordo com a representação da luz como a mais elevada e nobre das coisas imagináveis, afirmam que a visão de Deus será um aumento de conhecimento na vida futura[84].

---

79 Cf. *Ib.*, cap. IV, §1, p. 255.
80 Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, pp. 258-259.
81 Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 259.
82 Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 261.
83 Cf. *Ib.*, cap. IV, §2, p. 262.
84 Cf. *Ib.*, cap. IV, §4, p. 280.

5. Conclusão: A procura de conciliar o sentido de *emanação* do imanentismo panteísta com o sentido de *criação* teísta, elaborada na filosofia islâmica medieval, não salvaguarda a significação de Deus transcendente que está presente na teoria da criação *ex-nihilo*

A filosofia de autores como Al-Farabi e Avicena, influenciada por Aristóteles e pelo neoplatonismo, embora se fundamente no emanatismo, encerra a preocupação de evitar o panteísmo e de salvaguardar a dimensão transcendente de Deus de acordo com a tradição religiosa islâmica, que se fundou no diálogo com o pensamento judaico-cristão dos padres da Igreja orientais e se afastou da pura tradição clássica grega. Mas não terá conseguido esse objetivo, como bem advertem Algazel e Averróis, pois as categorias subjacentes à tese emanativa do real não são compatíveis com a significação da noção de criação *ex nihilo* e da noção de transcendência absoluta do Criador.

Se a teoria da criação concebe que o mundo é originado *ex nihilo sui et subiecti* por meio de um ato livre do Criador, a teoria da emanação concebe que o cosmos tem origem num processo natural necessário em que os seres fluem da plenitude e abundância do Primeiro Princípio. A teoria da criação no contexto judaico-cristão acentua a dimensão transcendente de Deus e nega a identidade de natureza entre Ele e o mundo, tal como se apresenta pela diferença entre ser necessário e ser contingente. De forma distinta, de acordo com a teologia cristã, a geração do Filho pelo Pai no seio da Trindade encerra a realidade da consubstancialidade, denotando que as processões divinas são imanentes. Só na relação *ad intra* das pessoas divinas se pode admitir a comunicação puramente imanente.

De acordo com as filosofias aqui identificadas no debate islâmico do Oriente e do Ocidente, nomeadamente no al-Andalus, a teoria da emanação parece querer conciliar a transcendência com as processões divinas: defende a transcendência divina ao afirmar que as emanações não são da mesma natureza do Primeiro Princípio, decrescendo em perfeição à medida que se afastam da origem; defende a imanência ao afirmar que os seres emanados derivam da substância divina. Talvez se possa admitir algum êxito nessa tentativa, se partirmos do princípio defendido por autores como Celestino Pires, para quem esta defesa da imanência não significa necessariamente a afirmação do panteísmo, como se pode verificar pela sua interpretação da teoria plotiniana em que o Espírito, a Alma e o Mundo estão em Deus, mas não são Deus (panenteísmo), porque este tudo excede na sua essencialidade. De forma distinta da noção de evolução, para o processo emanatista do *exitus* e *reditus* de Plotino, que está na base da filosofia islâmica, os seres não seguem uma linha ascendente de complexificação e perfeição no ser, mas seguem um movimento de degradação e depois um movimento de reencontro com a sua Origem[85]. Mas como admitir um movimento emanativo de degradação sem pôr em causa a transcendência de Deus e a autonomia do mundo criado, que na teologia judaico-cristã não resulta de uma queda na realidade pré-existente ou de uma necessária expansão do Ser originário, mas sim da livre vontade criadora e da super-abundância do Amor de Deus pessoal?

[85] Cf. Pires, C., "Emanação", in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1999, col. 51-52.

A época contemporânea de autores como José Maria da Cunha Seixas e Leonardo Coimbra conserva o debate patrístico e medieval de autores como Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho de Hipona, Avicena, Al-Kindi, Averróis e São Tomás de Aquino acerca da distinção e conciliação entre a noção grega de *emanação* e a noção judaico--cristã de *criação*, com o objetivo de harmonizar o imanentismo panteísta grego com o transcendentalismo criacionista cristão. Recusando a perspetiva monista do panteísmo, que redunda no substancialismo de Espinosa de indiferenciação entre Deus e o mundo, e recusando a perspetiva dualista do teísmo e do deísmo, que redunda na cisão irredutível de Kant entre o *númeno* divino e o fenómeno da criação, José Maria da Cunha Seixas parte da noção dialética hegeliana para propor um sistema, que apelida de *pantiteísmo*, de acordo com o qual *Deus está em tudo* mediante um movimento triádico, que não é o movimento hegeliano de fracionamento da *tese* (princípio), *antítese* (negação ou oposição do princípio) e *síntese* (complexo de ambas), mas sim o movimento de *Ser*, *Manifestação* e *Harmonia*[86]:

> Dei a este sistema o nome de pantiteísmo, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. // O pantiteísmo reconhece Deus, como centro de todas as coisas e nelas manifestado: declara elementos *universais* das coisas as leis lógicas da *razão*, tidas como condições das realidades, da existência e da possibilidade, sendo elementos particulares os fornecidos pela experiência[87].

Recibido: 25 de febrero de 2016
Aceptado: 11 de febrero de 2018

[86] Cf. da Cunha Seixas, J. M., *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995, p. 501.

[87] *Ib.*, p. 161.

Reimpresiones FCE España

Colección Breviarios

FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Visita nuestra web
www.fondodeculturaeconomica.es

Tratados españoles sobre las virtudes: la *Filosofía moral para la juventud española* de Andrés Piquer[1]

Spanish Teatrises on Virtues: Andrés Piquer's Moral Philosophy for Spanish Youth

MARÍA MARGARITA MAURI
Universitat de Barcelona
mauri@ub.edu

Resumen: Interesados por los filósofos clásicos y al amparo de sus obras e ideas, algunos pensadores españoles de todas las épocas escribieron tratados en los que se abordaba el tema de las virtudes. Este es el caso del médico y filósofo del siglo XVIII, Andrés Piquer. El objetivo de este artículo es doble. Por un lado, reivindicar, a través del estudio y la difusión, la aportación que los pensadores españoles han hecho a la cultura filosófica. Por otro lado, rescatar del anonimato a los escritores españoles que trataron, entre otros, del tema de la virtud. Hoy, que asistimos a la recuperación de la ética de la virtud, merece la pena volver a esos pensadores que defendieron en su época la necesidad y conveniencia de tratar de las virtudes.
Palabras clave: Andrés Piquer, virtudes, naturaleza humana, Filosofía moral.

Abstract: Interested in ancient philosophers and under their works and ideas, some Spanish thinkers of all ages wrote treatises on virtues. This is the case of the physician and philosopher of the eighteenth century, Andrés Piquer. The aim of this paper is twofold. On one hand, it seems necessary to vindicate, through the study and diffusion, the contribution of Spanish thinkers to philosophical culture. On the other hand, to rescue Spanish writers who treated, among others, the subject of virtue. Today, in full recovery of virtue ethics, it is worth returning to those thinkers who in their time defended the need and desirability of dealing with virtues.
Key words: Andrés Piquer, virtues, human nature, Moral philosophy.

[1] Coautores y miembros del Grupo *Stágeira*. Universidad de Barcelona: Laura Cortés, Jordi Feixas, Esther Miquel, Montse Figuerola y Víctor Geira.

1. Introducción

Andrés Piquer Arrufat fue un pensador español conocido por su dedicación a la medicina y a la filosofía. Aunque su actividad laboral, ejercida entre Valencia y Madrid, estuvo dedicada por entero a la medicina –llegando a ser médico de cámara de Fernando VI y de su esposa, Bárbara de Braganza–, su preocupación pedagógica le llevó a publicar en 1755 la obra *Filosofía moral para la juventud española*.

Andrés Piquer nació en Fórnoles (Teruel) en 1711 y murió en Madrid en 1772. En sus primeros años estudió con un preceptor, pero a la temprana edad de 16 años, en 1727, empezó los estudios de Filosofía en la Universidad de Valencia donde tuvo por profesor al Dr. Francisco Aparici de quien, afirma Piquer, sólo aprendió el arte de disputar[2]. Según comenta Christóforo Piquer, la insatisfacción de las enseñanzas recibidas durante este período llevaron a Piquer, al concluir sus estudios, "(…) á la lectura de los Escritores antiguos y modernos, que mejor y más sólidamente han tratado de estas Artes"[3]. Tres años más tarde, en 1730, concluidos ya los estudios de Filosofía, comenzó los de Medicina, y en 1734 se graduaría de Bachiller de ambas enseñanzas.

A lo largo de su vida, la dedicación literaria de Piquer fue fiel a los dos estudios en los que se había graduado, la Medicina y la Filosofía. Con veintitrés años publica su primer libro[4], *Medicina vetus et nova*, una obra que, junto a la que apareció en 1751, *Tratado de Calenturas*, le valieron fama y reconocimiento[5].

Si la publicación de textos médicos responde al ejercicio de su profesión, la de obras filosóficas obedece a una doble constatación: por un lado, la necesidad de que los estudiantes de Medicina tuvieran conocimientos filosóficos, y, por otro, la de que esos conocimientos los estudiantes no podían recibirlos en la escuela por estar ésta "(…) reducida entonces a las sutilezas y qüestiones inútiles con que los Árabes y los Escolásticos, seqüaces suyos, habían adulterado la de los antiguos Griegos, y principalmente la de Aristóteles (…)." Piquer opone, así, dos formas de ver la Filosofía, la antigua, que es la que se impartía en la escuela en aquel momento, aunque tergiversada por interpretaciones históricas, y la nueva, "(la Filosofía) (…) según las luces que los modernos le han dado (…)"[6].

Aunque el estudio de la obra de Piquer que aquí presentamos, *Filosofía moral para la juventud española*, podría inducir a pensar que Piquer sólo se interesó por los estudios filosóficos de la moralidad, lo cierto es que su producción filosófica alcanza casi todas las ramas de la Filosofía siendo destacable su obra *Lógica moderna*, que publica en 1747[7].

---

[2] Vid. la semblanza personal e intelectual que su hijo, Chrisóstomo Piquer, publicó en la introducción a la obra *Obras póstumas del Doctor Don Andrés Piquer*, 1785. http://books.google.es/books?id=ms13Fyh6_64C&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

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

[4] Mindán, M., *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, Librería general, 1991, p. 17.

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

[6] Piquer, Ch., Introducción a la obra *Obras póstumas del Doctor Don Andrés Piquer*, *o. c*., p. 15 (ambos textos).

[7] Para un estudio riguroso de toda la producción literaria de A. Piquer, vid. Mindán, M., *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*, *o. c*.

En varios escritos Piquer afirmó que, tanto en Medicina como en Filosofía, era un autor ecléctico. Así dice:

> Por Filosofía ecléctica se entiende un modo de filosofar, en que el entendimiento no se dedica, ni empeña en seguir á un solo Filósofo, formando sistema de su secta, sino que toma de todos aquello que en cada uno de ellos le parece verdadero[8].

El texto presenta el eclecticismo como una actitud activa que consiste en no conformarse con los principios de un sistema filosófico, sino en indagar qué hay de verdadero y de falso en cada uno de ellos como forma de alcanzar una verdad lo más desnuda posible de errores. El eclecticismo o sincretismo evita tanto el dogmatismo como el escepticismo, y se queda con lo bueno de cada sistema en lugar de "(…) estar adicto á un determinado modo de pensar"[9].

2. La obra *Filosofía moral para la juventud española*

Filosofía moral para la juventud española (*FMJE*) es una obra compuesta por tres libros y un prefacio cuya finalidad es analizar los deberes del hombre hacia Dios (libro primero), hacia sí mismo (libro segundo) y hacia los demás (libro tercero). Piquer era partidario de una exposición filosófica regida por el método geométrico, y la redacción de *FMJE* sigue esta organización, pues cada uno de los libros está dividido en proposiciones.

El Prefacio de la obra está dedicado a situar al lector en el concepto y las especialidades de la Filosofía, así como a delimitar los ámbitos que le son propios diferenciándola de la Teología. Estas dos ciencias recorren caminos distintos, pero conducen a una misma conclusión.

Para el autor, la Filosofía "es lo mismo que amor, estudio y exercicio de la sabiduría"[10], y la sabiduría es "el conocimiento de lo verdadero y de lo bueno"[11]. Con esta afirmación, Piquer relaciona la filosofía con los tres ámbitos de la actividad humana, el volitivo (amor), el intelectivo (estudio) y el práctico (ejercicio).

Piquer se refiere a la filosofía moral señalando su objeto y su objetivo: el ejercicio de la recta razón en la actuación libre constituye el objeto de la filosofía moral, y su objetivo es enseñar a los hombres a ejercitar la recta razón al objeto de que sus actos sean agradables a Dios y a los demás. La filosofía moral resulta ser una de las ciencias más "útiles y agradables" porque muestra el modo como el hombre –animal racional– puede combatir las pasiones, que son "enemigos perpetuos de la razón"[12]. En este camino hacia la plena actuación racional, el primer paso, dice Piquer, es recordar la célebre sentencia que todos los sabios repiten, a saber, el conocimiento de uno mismo. El autoconocimiento, junto a la adquisición de las virtudes y el saber cómo tratar a los semejantes, constituyen el contenido de la filosofía moral:

---

8 Piquer, Ch., Introducción a la obra *Obras póstumas del Doctor Don Andrés Piquer*, *o. c.*, p. 83.
9 *Ib.*, p. 82.
10 Piquer, A., *Philosophia moral para la juventud española,* Madrid, Oficina de Joachin Ibarra, 1787, p. 13.
11 *Ib*.
12 *Ib.*, p. 14.

> Así que esta ciencia enseña al hombre *á* ser bueno para con Dios, y estimado para con los hombres, y lo que hace mucho al caso induce la tranquilidad en el ánimo, sin la qual no puede haber hombre dichoso en este mundo[13].

Aunque todas las ciencias son, de algún modo, necesarias al hombre, ninguna lo es tanto como la filosofía moral porque su carencia priva al ser humano de los bienes necesarios para evitar males que son eternos.

La finalidad de la filosofía moral es práctica; se trata de un conocer para actuar bien, de lo contrario, nos hallaríamos ante un saber infructuoso. La filosofía moral puede aprenderse en los libros, pero también con ejemplos. Piquer parte de la base de que las naturalezas bien dispuestas serán proclives a seguir e imitar los ejemplos de conductas nobles. Por esta razón, el autor señala la responsabilidad que tienen "los hombres de razón elevada" de servir de "exemplos de imitación".

Sin embargo, la razón que mueve a Piquer al escribir esta obra es la utilidad de la Filosofía Moral como medio para hacer comprensible la forma de vida que exige el cristianismo. A diferencia de la Teología Moral, cuya especulación no es accesible a cualquiera, la Filosofía Moral "tiene por principal libro la razón que se halla en todos"[14], y fundándose en "los principios de la luz, *ó* razón natural estampada en los corazones de todos los hombres"[15] puede ser útil a cualquiera con independencia de su formación.

Piquer habla de dos clases de verdades, las reveladas, propias de la Teología, y las naturales, propias de la Filosofía Moral, perfectamente concordantes puesto que ambas proceden de Dios. El dirigir al hombre hacia la felicidad verdadera es tan propio de la Teología como de la Filosofía Moral aunque en el primer caso se haga a partir de la revelación, y en el otro de la razón:

> (…) aunque el principal empeño de la Philosophia Moral sea llevar al hombre por el uso de la recta razon á cumplir con sus obligaciones, y obrar de modo que sus acciones sean agradables *á* Dios y útiles *á* los hombres, no obstante se le da nuevo vigor al entendimiento con el enlace de la revelación, mayormente considerando que el hombre, creyendo usar de la razón, puede quedar engañado, y esto no puede suceder mientras siga las verdades reveladas en el modo que las propone la Santa Iglesia[16].

Si bien el autor legitima la operación natural de la razón porque orienta la conducta, afirma que la revelación previene el posible extravío o engaño en que puede incurrir la razón natural. La conclusión es que la obra de Piquer es una obra de filosofía cristiana en la que quedan subsumidos elementos que proceden de la filosofía "pagana": "nos valdremos de ambas luces para llenar el designio que en esta Obra nos proponemos (…)"[17]. Se justifica así el uso tanto de fuentes filosóficas, oratorias o poéticas (Cicerón, Quintiliano) como de textos teológicos (patrística).

[13] *Ib*., p. 16.
[14] *Ib*., p. 17.
[15] *Ib*.
[16] *Ib*., p. 18.
[17] *Ib*.

La compenetración de la Teología y la Filosofía lleva a Piquer a criticar a aquellos autores que, como Ch. Wolff, defienden que ambos conocimientos han de ser totalmente independientes[18]. La tesis ilustrada según la cual la razón debe especular completamente al margen de la autoridad religiosa es ajena al pensamiento del autor. Es más, para Piquer, puesto que la verdad revelada es el criterio de verdad, no tenerla en cuenta en la investigación filosófica es dejar a ésta fuera de la racionalidad[19].

3. La *Filosofía moral para la juventud española*. Libro II: De las obligaciones del hombre hacia sí mismo

Tras considerar las obligaciones del hombre para con Dios en el libro I de la *FMJE*, el libro II aborda el análisis de los deberes que el hombre tiene hacia sí mismo, teniendo en cuenta que éstas se fundan en las primeras.

El primero de los deberes es "El amarse el hombre a sí mismo (…)"[20] entendiendo con ello que el hombre ha de procurarse "todos los bienes, y felicidades que corresponden *á* su conservación y perfección" de acuerdo con la razón y la naturaleza. Piquer incluye este primer deber en la inclinación del hombre al Sumo Bien, inalcanzable en la vida presente, pero fuente constante de aspiración. La obligación de amarse uno a sí mismo es una de las condiciones de la beatitud eterna.

El fundamento próximo de desear todo aquello que conserva y perfecciona al hombre es la naturaleza, pero su fundamento remoto es Dios. Los deseos de riquezas y de honores, por ejemplo, son naturales, no se oponen a la razón ni tampoco a la religión, pero la desmesura con que pueden desearse hace necesario mostrar "(…) de qué modo haya los hombres de gobernar el amor que se tienen, y el deseo que los inclina a buscar las cosas que conducen *á* su conservación, y perfección (…)"[21]. Con esta consideración, Piquer sitúa la moralidad, no en la renuncia a los deseos naturales, sino más bien en su moderación porque sólo ésta garantiza la felicidad presente y la beatitud futura. El hombre, de acuerdo con esta concepción, es *homo viator*, sujeto de una felicidad temporal y una felicidad eterna que se complementan –como lo hace la fe con la razón–, pues una debe ser causa de la otra. La felicidad temporal es auténtica felicidad sólo en la medida en que hace al hombre digno de la felicidad eterna o beatitud, y ahí reside el interés de su estudio.

Los primeros textos a los que el autor dirige su mirada son los textos filosóficos de los filósofos clásicos. Piquer nombra a Demócrito, los cirenaicos, Epicuro, los estoicos, pero remite al lector a las obras de S. Clemente de Alejandría, Justo Lypsio y Pedro Gasendo[22] para que pueda comprender lo que dijeron los filósofos de la antigüedad acerca de la felicidad. Sin embargo, dice Piquer, "(…) detenerme mucho en estas cosas serviría poco para instruir al hombre en la práctica de sus operaciones morales, que es el fin que me propongo en esta obra"[23].

[18] *Ib*., p. 93.
[19] *Ib*.
[20] *Ib*., p. 73.
[21] *Ib*., p. 75.
[22] La referencia a fuentes indirectas da pie a pensar que el conocimiento que Piquer tuvo de los clásicos no fue directo; sin embargo, de acuerdo con la afirmación de Ch. Piquer (vid. nota 7), parece que el autor leyó directamente a los clásicos.
[23] *Ib*., p. 78.

Partiendo de la composición alma-cuerpo propia de los seres humanos, su felicidad consistirá en todo aquello que pueda preservar el cuerpo, y perfeccionar el alma, siendo ésta superior a aquél. Las tres cosas que, según Piquer, perfeccionan el alma son la virtud, la sabiduría y la tranquilidad del ánimo; y las que conservan el cuerpo, y también lo perfeccionan, son la vida, la salud, las conveniencias, los honores y otras semejantes. A los elementos que comportan la felicidad del alma y del cuerpo hay que añadir la libertad, la independencia, el gusto y otras cosas parecidas[24]:

	PERFECCIONAN	PERFECCIONAN Y CONSERVAN
ALMA	VIRTUD SABIDURÍA TRANQUILIDAD DE ÁNIMO	
CUERPO		VIDA/SALUD/CONVENIENCIAS/ HONORES/OTRAS
ALMA Y CUERPO		LIBERTAD/INDEPENDENCIA/ GUSTO Y OTRAS SEMEJANTES

Una vez precisados los objetos de apetencia del alma y del cuerpo, a los que el hombre se inclina de modo natural, es necesario señalar cómo y en qué medida deben usarse.

Puesto que de los males que sufre el hombre, algunos son causados por sí mismo, Piquer vuelve a remitir al lector a la conocida fórmula socrática del *gnothi se autón*. Con la facultad que más lo identifica, la razón, el hombre debe indagar en sí mismo hasta "(…) averiguar los motivos internos que dentro de sí se hallan para excitarle a sus operaciones, con las cuales pueda hacerse dichoso, o feliz"[25]. El primer paso hacia la felicidad es remover la ignorancia sobre la propia naturaleza. Para contribuir a este conocimiento, se distinguen tres elementos característicos de la naturaleza humana: la facultad o potencia, la acción u operación y la facilidad de la operación.

De las facultades derivan las operaciones que pueden ser realizadas con más o menos facilidad; esta relación entre la facultad y la acción es libre. Piquer rechaza de plano cualquier idea de determinismo y afirma la existencia de la libertad humana tomando como fundamento de esta afirmación la conciencia y la experiencia de la libertad, es decir, en un movimiento reflexivo, el hombre encuentra dentro de sí tanto la idea de su libertad como la de su existencia. Aunque a estos fundamentos podrían añadirse los que aporta la Teología, el autor afirma que, en esta obra, de lo que se trata es de "(…) demostrar las cosas por el uso de una razón natural y sencilla (…)"[26].

En el marco de libertad dentro del que se mueve el hombre, éste es capaz de tres clases de acciones: físicas o naturales, morales y mixtas.

[24] *Ib.*, p. 79.
[25] *Ib.*, p. 83.
[26] *Ib.*, p. 86.

FACULTADES	– CORPORALES – ANÍMICAS		
ACCIONES		– FÍSICAS O NATURALES – MORALES – MIXTAS	
FACILIDAD			– VIRTUDES – VICIOS

Las acciones físicas son las vegetativas, el conjunto de acciones al servicio de la conservación de la vida, que se dan sin la expresa voluntad del ser humano. A diferencia de éstas, las morales son todas aquellas operaciones cuya ejecución depende de la voluntad, que actúa según su libre albedrío, y que pueden ser calificadas de buenas o malas. Los actos indiferentes, en cambio, comparten con los morales el ser voluntarios, pero a diferencia de ellos, no pueden ser valorados como buenos o malos. En último lugar, Piquer se refiere a los actos mixtos, actos morales que precisan de la participación activa de una parte del cuerpo que es movida por la voluntad.

La facilidad con la que las acciones proceden de las facultades es producto del hábito. Si éste facilita actos buenos, se habla de virtud, pero si los facilita malos, entonces estos hábitos son vicios.

El camino recorrido muchas veces hasta consolidar un *hábito empieza* con la percepción de lo que se desea y su transformación en idea en la imaginación. Sobre esta idea aportada por la imaginación se forma el juicio del entendimiento acerca de si lo deseado es bueno o malo, y, de acuerdo con este juicio, el hombre se encuentra inclinado a poseer o rechazar lo percibido. Esta inclinación es un movimiento apetitivo, no volitivo. Que el juicio del entendimiento sea recto, es decir, que aprecie como bueno lo que realmente lo es, es fundamental para la consolidación de los hábitos virtuosos.

Para Piquer, al igual que para F. Hutcheson[27], la introspección es la fuente de conocimiento de la existencia del alma y del cuerpo cuya unión es substancial.

4. La composición del ser humano

Piquer supone al cuerpo humano dividido en dos partes, una de ellas perceptible por los sentidos –ya sea en su parte sólida, como los huesos, o en su parte líquida, como los humores–, y otra parte que sólo se conoce a través de sus efectos, a la que el autor llama 'espíritu'. Estos tres elementos, parte sólida, líquida y espíritu, dan lugar al temperamento.

[27] F. Hutcheson (1694-1746) es uno de los representantes de la escuela del sentimentalismo escocés dentro de la que es corriente la idea de que la existencia de la moralidad puede defenderse apelando a la introspección.

Cuerpo
→ Parte perceptible sólida
→ Parte perceptible líquida
Temperamento
→ Parte no perceptible pero cognoscible a través de sus efectos (espíritu)

La actividad del alma es efectiva a través del cuerpo y, por tanto, depende de la disposición de los elementos que constituyen el temperamento. El orden de los tres elementos del temperamento es lo que llamamos 'salud', y su desorden 'enfermedad'. Piquer resalta la influencia que todo lo corporal tiene en las operaciones del alma, pero el elemento más influyente es el espíritu, definido en estos términos:

> La otra parte que no se percibe por los sentidos, es la que llamamos espíritu, voz que metaphóricamente se ha tomado de los verdaderos espíritus que son incorpóreos, para significar una substancia, que en la realidad es cuerpo, pero de tanta sutileza y pequeñez de partes, y agilidad y prontitud al movimiento, que en cierto modo es semejante *á* ellos[28].

El cuerpo humano se halla sometido a dos clases de leyes, las leyes generales o leyes físicas, que son las que se imponen a todos los seres materiales (leyes objeto de la Física), y las leyes especiales, las que se imponen al cuerpo humano como tal (leyes objeto de la Medicina). Las leyes especiales que rigen los movimientos del cuerpo tienen interés para la Ética por cuanto influyen de manera notable en el ánimo. Que alguien sea de temperamento colérico o apático tiene su efecto en lo que siente o en cómo actúa. Por otra parte, el propio temperamento puede ser alterado por factores externos como el clima, los lugares geográficos o los alimentos que se ingieren. Así, indirectamente, un cambio atmosférico, por ejemplo, puede influir en la conducta a través de la alteración del temperamento.

Lo que hasta este momento Piquer ha llamado temperamento puede recibir otros nombres según se refiera a la salud o al ánimo. En el primer caso, al temperamento relativo a la salud se le llama "naturaleza", mientras que el temperamento que tiene que ver con el ánimo recibe el nombre de "*índole*" o "genio".

Para explicar la influencia de la índole en el ánimo, Piquer detalla el proceso que va desde la percepción de un objeto hasta su volición. Una vez percibido el objeto por los sentidos, éste es representado en la imaginación; a partir de ese momento, se despiertan las pasiones que, finalmente, determinan su volición. En todo este proceso, las características particulares del temperamento de cada uno[29] tienen una influencia que afecta tanto a la percepción del objeto como a la aparición de pasiones. Llegados a este punto, el autor destaca la importancia de que cada persona conozca la índole personal que le caracteriza y también tenga en cuenta la índole ajena. Para conocer la índole de otro, Piquer afirma que lo primero es fijarse en la cara, y, después, en el andar. Ambos rasgos son reveladores del ánimo ajeno. Esta misma idea

[28] *Ib*., p. 98.

[29] Con las características particulares del temperamento, Piquer se refiere a la variación de los humores corporales que existe entre los individuos de forma que, de acuerdo con el humor predominante, la imaginación se excita más o menos o de un modo u otro.

la mantienen también pensadores del pasado a los que se cita, porque, si bien pueden disimularse las intenciones, no pueden disimularse ni el rostro ni los andares.

La importancia de la índole y del temperamento para la conducta moral está en que, siendo ambos naturales, "nos dura(n) hasta la muerte"[30]. El autoconocimiento permite conocer la índole personal y dirigirla y atemperarla por la razón, es decir, por los hábitos y las costumbres, según convenga.

Atendiendo a la índole, por una parte, y a la influencia que en ella tienen las diversas edades de la vida, por otra, opera la "crianza", entendida del siguiente modo:

> Por crianza entendemos aquí una instrucción que se da a los hombres, con la qual se les infunden ciertas máxîmas, para que gobernándose por ellas, obren siempre segun la virtud[31].

Aunque Piquer afirma que la 'crianza' conviene a todas las edades, lo apropiado es aplicarla a la niñez y la juventud por ser estas edades las más receptivas a la influencia de la dirección racional. El autor lamenta el descuido en que la mayoría de personas cae en lo tocante a esta cuestión, pues reducen la 'crianza' al mero aprendizaje de convenciones sociales.

Piquer reduce a dos las máximas generales de la buena 'crianza':

a) La enseñanza de la Doctrina Cristiana.
b) El estudio de las buenas Artes y Letras.

La primera de las máximas se conforma con la razón en la tarea de moderar los deseos excesivos.

La proposición XXII del segundo libro considera la relación entre la parte racional humana y la pasional. Piquer atribuye el natural desacuerdo entre la razón y la pasión al pecado original. La armonía que reinaba en la naturaleza humana se rompe y los apetitos que antes del pecado se movían con la razón, ahora se oponen a ella. El apetito es "la inclinacion natural del hombre *ácia* el bien, y la aversion *ácia* el mal", siendo las pasiones los movimientos del apetito[32]. A la actividad excesiva de los apetitos se la denomina *concupiscencia*[33]. Veámoslo en forma esquemática:

	Bien	Mal	Exceso
Apetito: inclinación natural del hombre hacia el bien, y la aversión hacia el mal	Apetito concupiscible	Apetito irascible	Concupiscencia

Sobre la discutida cuestión acerca de si las pasiones son buenas o malas, Piquer da la razón a los que defienden que la bondad de las pasiones proviene de la moderación que la razón introduce en ellas.

[30] Piquer, A., *Philosophia moral para la juventud española, o. c.*, p. 114.
[31] *Ib.*, p. 119.
[32] *Ib.*, p. 134.
[33] *Ib.*, p. 132.

La aprehensión de un objeto por los sentidos y su rastro en la imaginación causa las pasiones cuya naturaleza estará de acuerdo con la estimación que se haya hecho del objeto en cuanto bueno o malo. Este movimiento, espontáneo, va seguido de una acción deliberada mediante la cual el entendimiento atiende a la utilidad, necesidad, etc. del objeto. Con las pesquisas del entendimiento, la voluntad se decanta hacia la volición o rechazo del objeto. De todo este proceso, Piquer destaca, por un lado, la importancia de la imaginación como elemento clave en el nacimiento de las pasiones, y, por otro, la necesidad de afinar el entendimiento con el fin de que ofrezca a la voluntad una información verdadera y sólida.

En la raíz de todo lo que los hombres desean o quieren, Piquer sitúa el amor propio, que define utilizando los mismos términos con los que la ética contemporánea se refiere al egoísmo en sentido negativo:

> Para conocer que el amor propio es el fundamento y raíz de todos los apetitos humanos, no es menester más que considerar atentamente lo que el hombre busca y desea poseer, y hallará que en todos sus deseos se tiene por objeto a sí mismo[34].

De este amor propio dependen otras inclinaciones y los apetitos que nacen de ellas. Todas las inclinaciones son universales, en cambio, en los apetitos hay diferencias pues en ellos puede darse tanto el exceso como el defecto. En este sentido, el autor señala la importancia de conocer la intensidad del apetito que cada persona siente para poder tender a la moderación:

> Importa pues que cada qual trabaje en averiguar qué apetito es el que domina, porque debe poner todo su cuidado en moderarle, como que es más difícil superar el ímpetu del apetito dominante que el de los otros[35].

Las causas de la inmoderación son atribuibles a la edad, al temperamento o a los hábitos. La pasión es el nombre que recibe el movimiento con el que el apetito tiende a lo que desea, y este movimiento puede haberse iniciado en una idea del alma o bien en la percepción de un objeto.

Siendo las pasiones movimientos propios de la naturaleza humana, Piquer afirma que lo único posible es la moderación, pero no la eliminación, tal como propusieron los estoicos: "(…) tal sabiduría es imaginaria"[36], dice el autor.

Clasificación de las pasiones:

Pasión: *Voluptas* o hedoné[37]: Satisfacción
Pasión: *Dolor*: Inquietud
El apetito siente amor hacia el bien que desea:

[34] *Ib*., p. 138.
[35] *Ib*., p. 152.
[36] *Ib*., p. 156.
[37] En el texto aparece el término griego ηδονή pero con la (δ) invertida (ρ). *Ib*., p. 158.

> (…) porque siempre que se presenta a la imaginación la idea de un bien agradable, el ánimo se complace, como que de suyo inclina con propensión natural *á* todo lo que puede inducir agrado y satisfacción[38].

Y el bien deseado puede ser un bien, útil, honesto o deleitable:

Apetito ⟶ apetece ⟶ bien (útil, honesto o deleitable): amor

Una vez aparecida la pasión a causa de la percepción del objeto, la moderación racional es necesaria para que sea la razón la que rija en el hombre y no a la inversa. De todas formas, siendo la percepción del objeto o su representación en la imaginación la causa de la pasión, evitar su percepción o representación interior impedirá el nacimiento de la pasión.

5. Las pasiones

El gobierno de la razón sobre el hombre exige que éste modere sus pasiones, y la moderación de éstas requiere un trabajo sobre los deseos. La relación que Piquer establece entre los objetos y las pasiones es la siguiente:

Objetos ⟶ sentidos ⟶ deseos ⟶ idea del objeto en la imaginación ⟶
pasiones ⟶ humores corporales

Puesto que las pasiones son consecuencia de la percepción de los objetos, la mejor forma de evitarlas es prescindir de los objetos que las causan:

> En todas partes y en todos estados es menester que el hombre sujete los deseos según las reglas de la razón; y para hacerlo con mas facilidad ciertamente puede conducir la privación de los objetos que los mueven[39].

Una forma de vida austera propicia el nacimiento de pocas pasiones, mientras que en una vida desarrollada en la abundancia se experimentan muchas pasiones. Lo importante es conocer cuáles son los verdaderos bienes de la vida humana y distinguirlos de los falsos; sólo así se pueden reconocer los objetos que vale la pena desear. Y, de hecho, señala Piquer, es *éste el objetivo de la Filosofía moral.*

El dominio de las pasiones es importante por su relación con la felicidad. Allí donde la pasión domina el ánimo, no hay tranquilidad, sino agitación. Las pasiones no tienen cabida en la felicidad porque son fuente de engaño. Piquer señala tres modos de engaño:

1. Las pasiones ofuscan la mente humana llevándola a pensar que está en lo cierto cuando asiente a algo bajo el dominio de la pasión, no de la razón. El autor pone como ejemplos el empecinamiento del enamorado con respecto al objeto de su amor, o el avaro, a quien le parece bien cualquier forma de adquisición de riquezas.

[38] Piquer, A., *Philosophia moral para la juventud española, o. c.*, p. 162.
[39] *Ib.*, p. 204.

2. Algunas veces, la pasión puede ofrecer una razón virtuosa para justificarse. Ésta es, por ejemplo, la situación del que dice ser generoso cuando, en realidad, ofrece su ayuda a otro movido por la pasión del orgullo o de la vanidad.
3. Otra forma de tergiversación a la que mueven las pasiones es la que consiste en valorar como bienes aquéllos que no lo son.

La propuesta de Piquer frente a las pasiones no es la de su eliminación, como sería el caso de muchos estoicos, pues el autor entiende que "(…) el hombre no puede estar sin pasiones, y que si hace buen uso de ellas, son útiles para conseguir su felicidad (…)"[40]. En este punto se muestra más bien seguidor de la escuela peripatética cuando admite que las pasiones moderadas sirven para alcanzar los bienes verdaderos. Alguien que no sintiese pasión por nada, dice Piquer, más se parecería a un tronco que a un hombre[41].

Frente al engaño de las pasiones, en el texto se proponen diferentes medidas o máximas cuyo objetivo es el fortalecimiento de la razón:

1. El hombre, en tanto que ser racional, ha de hacer uso de la libertad que posee evitando la influencia que ejercen las pasiones en la voluntad.
2. La segunda máxima se refiere a evitar las ocasiones que propician la aparición de las pasiones.
3. Y la tercera máxima, de carácter religioso, consiste en pedir el auxilio divino para hacer frente a las pasiones.

La razón es lo que distingue al hombre de los animales y aquél halla en su propia conciencia el convencimiento de su existencia. De hecho, para Piquer, que el hombre es racional es "una de las verdades universales inserta en la misma naturaleza (…)"[42]. Entre las ideas de la razón que no proceden de los sentidos se encuentran la idea de Dios, del alma, de la verdad, y las ideas del bien y del mal. La razón puede reflexionar sobre estas ideas y considerar las ideas de bien y de mal pertenece a la Filosofía Moral. El objetivo de esta reflexión no es otro que el de distinguir con claridad los bienes verdaderos de los aparentes, y esto sólo puede hacerlo una razón recta. Esta afirmación da por supuesta la capacidad racional para llegar a la verdad, lo que se debe, en parte, a que las verdades reveladas por Dios confirman las pesquisas de la razón natural.

La razón recta, norma de las acciones y guía hacia la verdadera felicidad, para serlo debe cumplir dos condiciones: su completa concordancia con las Sagradas Escrituras, la tradición cristiana y la Iglesia Católica, por un lado, y por otro, que su razonamiento se funde en los principios naturales comunicados al hombre y, en particular, el más universal de todos ellos, que consiste "(…) *en el conocimiento del órden que Dios por su propia gloria y por el bien y felicidad del género humano ha establecido entre los hombres, para que con él se conformen en todo*"[43]. Tal como a continuación aclara el autor, por "orden" entiende la relación que existe entre cosas y acciones de

[40] *Ib*., p. 252.
[41] *Ib*.
[42] *Ib*., p. 260.
[43] *Ib*., p. 263. En cursiva en el original.

modo que ambas tienden a un fin escogido (sabiamente). Si se descubren los fines, se entiende el orden; cuando se entiende el orden, *éste* puede seguirse al objeto de cumplir voluntariamente los fines.

Dos son los fines que Dios se ha propuesto con la creación del hombre, a saber, su propia gloria y la felicidad humana[44], y estos fines fundan un orden que sirve para declarar malo todo lo que lo perturbe y bueno aquello que lo favorezca. Finalmente, Piquer enlaza estas premisas con la virtud: "(…) la virtud actual consiste en la conformidad de las acciones libres del hombre con el *órden* que Dios ha prescrito, y nos ha manifestado por la recta razón y por la revelación (…)"[45].

6. Las virtudes

Adquirir las virtudes y apartarse de los vicios constituye una obligación porque ambos son la clave para el acceso a la felicidad terrena y celestial. No hay felicidad, es decir, tranquilidad del ánimo, sin virtud, y aunque por los vicios se consigue placer, también son origen de grandes males.

En razón de su importancia para la vida humana, Piquer trata de la virtud y considera en ella dos aspectos, la parte interna y su manifestación externa. En el primer sentido, la virtud es un hábito o disposición a actuar según la recta razón; en el segundo, la virtud son los actos en los que se manifiesta la disposición[46]. Esta distinción le sirve al autor para plantear si la virtud es una sola o son varias. En cuanto a disposición o hábito, la virtud es una sola, pero se manifiesta externamente de forma diversa y plural, en actos heterogéneos; de ahí que se hable de virtudes.

Tal como Piquer reconoce que ya hicieron los autores clásicos, las cuatro virtudes básicas son la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza:

> (…) la *Templanza* es el amor con que uno se entrega *á* todo aquel *á* quien ama; la *Fortaleza* el amor que tolera fácilmente todas las cosas por el objeto amado; la *Justicia* el amor, que sirve al objeto que se ama, y que por eso domina con rectitud; la *Prudencia* el amor, que sagazmente separa aquellas cosas, que pueden ayudarle, de las que puedan hacerle estorbo[47].

Aunque en esta consideración general de las virtudes cardinales Piquer introduce la palabra "amor", un amor que ha de darse hacia el prójimo teniendo como telón de fondo a Dios, en la exposición particular de cada una de ellas sigue el modelo clásico, es decir, define cada una de las virtudes sin remitirlas al término "amor".

La templanza es la virtud de la moderación, de acuerdo con la recta razón, en lo concerniente a los deleites corpóreos. La explicación de esta virtud se hace a través de la exposición del vicio de la gula y de la virtud de la parsimonia, y del de la lascivia y de la castidad.

---

[44] *Ib*., p. 264.
[45] *Ib*.
[46] *Ib*., p. 269.
[47] *Ib*., p. 273. La cursiva es del autor.

La Fortaleza es definida como "(…) la determinacion del hombre *á* apartarse de sí los males, según lo dicta la recta razón"[48]. Dentro de esta virtud, Piquer distingue el valor, entendido como el hacer frente activamente al mal, y la constancia, que consiste en apartarse del mal soportando sus consecuencias.

En cuanto a la justicia, leemos, "por justicia entiendo la determinación del hombre á executar las acciones libres conforme lo prescribe la ley"[49].

Piquer se refiere a dos leyes, una ley universal, que es la razón, y otra ley particular, que es la ley positiva, la que regula las relaciones entre los hombres. Ambas deben estar coordinadas de forma que nunca una ley particular conculque una ley universal. El hombre justo es aquel que usa de su libertad para cumplir ambas leyes. La virtud de la justicia está siempre anexa al ejercicio de cualquier virtud, pues si justo es el que cumple la ley de la recta razón, ésta, la recta razón, se halla en todas las acciones virtuosas. Así, el que es valiente es también justo, y el que es cobarde es, al mismo tiempo, injusto.

"Por prudencia entiendo el conocimiento y elección que el hombre ha de tener de los medios que son *á* propósito para conseguir los fines conformes con la recta razón"[50]. La prudencia requiere que el fin sea bueno, es decir, virtuoso, que los medios para conseguirlo sean los adecuados al fin, y que estos medios sean conocidos y elegidos por el agente moral. Lo propio de la virtud de la prudencia es el conocimiento y la elección de los medios apropiados al fin, por lo que toda virtud (que determina el fin) ha de ir necesariamente acompañada de la prudencia para que ambas den lugar al acto virtuoso. Piquer nombra en esta ocasión a Aristóteles para señalar el acierto del autor cuando considera que la prudencia es el fundamento de las demás virtudes.

Siguiendo la misma tradición aristotélica, Piquer contradice a los filósofos antiguos que estimaron que la sabiduría y la prudencia eran una misma virtud. No puede tratarse de la misma virtud cuando la primera es la ciencia de las cosas divinas y humanas, y, en cambio, la segunda se refiere al conocimiento de lo bueno para el hombre.

La prudencia no puede reducirse a fórmulas que puedan aplicarse a todos los casos. Sin embargo, como es necesario ofrecer a los jóvenes algunas pautas para su autogobierno, en *FMJE* se habla de dos *máximas para la prudencia:* la experiencia y la lógica.

La prudencia nace de la experiencia, entendiendo por ésta "(…) el conocimiento racional que el hombre tiene de las cosas por habérsele presentado muchas veces *á* los sentidos"[51]. En el mundo de la actividad práctica, al ser fruto de la libertad del hombre, las cosas no suceden siempre con el mismo orden y regularidad, por lo que la experiencia de lo que acaece de formas muy diferentes viene a ser fuente de conocimiento práctico. Tal como reza el título de la obra de Piquer, su preocupación está puesta en la educación de los jóvenes. Siendo la experiencia necesaria para la prudencia, y careciendo de ella los jóvenes, el autor se pregunta por qué caminos podemos proporcionar experiencia a los jóvenes al objeto de que consigan ser prudentes.

[48] *Ib*., p. 502.
[49] *Ib*., p. 524.
[50] *Ib*., p. 537.
[51] *Ib*., pp. 538-539.

Una educación basada en los ejemplos que se pueden hallar en las "Historias de tiempos pasados"[52], y el viajar en compañía de "un buen Maestro" puede mostrarles a los jóvenes lo que es la prudencia y también los desastres a que conduce la falta de ella. En definitiva, se trata de que a través de la experiencia ajena y la propia –convenientemente dirigida– los jóvenes vayan adquiriendo experiencia de la vida y con ella, prudencia.

La segunda máxima para la prudencia es "(…) *que nadie puede ser prudente, si no es buen Lógico*"[53]. La lógica a la que se refiere el autor es la natural, la propia de una razón "muy clara y perspicaz" que conozca y distinga lo verdadero de lo falso[54]. Piquer reduce a tres las operaciones propias de esta lógica natural que son necesarias para la prudencia: deliberar, entender y elegir: "Por *deliberación* entendemos la averiguación y exâmen de los medios que se han de escoger (…)"[55]. La capacidad para averiguar los medios más convenientes requiere, a su vez, de una facilidad para pensarlos –agudeza–, y de una destreza para hallar los menos comunes y evidentes –sagacidad–.

La inteligencia o el entender, que consiste en conocer la bondad relativa a los medios que han de escogerse, es la segunda de las condiciones de la lógica natural. Debe acompañarla una buena memoria del pasado y una buena captación del presente. Todos aquéllos a los que les falten "estas luces" (a los "estólidos y estultos", dice Piquer) no pueden ser prudentes[56].

La elección es el tercer elemento que acompaña a la prudencia. La elección requiere circunspección o capacidad de "(…) acomodar la acción a las circunstancias de lugar, tiempo y personas"[57] y cautela o capacidad para conocer los obstáculos que hay que superar.

La prudencia es una virtud que pone en juego los tres tiempos, pasado presente y futuro, pues extrae enseñanzas del pasado para decidir en el presente una actuación futura.

Piquer termina el tratado sobre la prudencia señalando la facilidad con el que hombre suele engañarse acerca de lo conveniente. La conciencia de la precariedad humana ha de resolverse volviendo la vista hacia el "Padre de las Luces"[58] con total humildad.

7. Conclusión

La obra que Andrés Piquer escribió estaba animada por el firme propósito de combatir la ignorancia en materia de Filosofía Moral de la que adolecían muchos jóvenes de la época, convencido como estaba de la utilidad de ese estudio. Siempre con respeto y consideración a las Sagradas Escrituras, a la doctrina de la Iglesia y a las interpretaciones de los Padres de la Iglesia, Piquer elabora un discurso filosófico cuyo

[52] *Ib*., p. 541.

[53] *Ib*. La cursiva es del autor.

[54] Quizá podría tratarse del sentido común.

[55] Piquer, A., *Philosophia moral para la juventud española, o. c*., p. 542.

[56] Esta enumeración de cualidades necesarias para la prudencia se halla, por ejemplo, en Tomás de Aquino. Vid. *Suma Teológica*, II-II, q. 49.

[57] Piquer, A., *Philosophia moral para la juventud española, o. c*., p. 543.

[58] *Ib*., p. 544.

entramado básico son las escuelas filosóficas de la antigüedad clásica. El autor, que se confiesa ecléctico, cita a Platón y a Aristóteles, a Epicuro y Séneca, aunque su autor preferido sea Cicerón, cuyas ideas sigue aunque combinándolas con las aportaciones de los Padres de la Iglesia. Ciertamente, la contribución de Piquer a la teoría de las virtudes no es original, pero su obra tiene el mérito de proporcionar al lector los textos de muchas fuentes clásicas dentro de una exposición clara y ordenada de los principios filosóficos. A este interés se añade otro, el que sirve para entender el trasfondo de las controversias filosóficas y la influencia de los autores clásicos en el mundo intelectual de la España del siglo XVIII, aunque éste no haya sido el objetivo del presente artículo.

Recibido: 18 de enero de 2015
Aceptado: 6 de abril de 2018

Unamuno y el problema de la filosofía española

Unamuno and the problem of Spanish philosophy

MIGUEL ÁNGEL RIVERO GÓMEZ
Universidad de Sevilla
mrivero1@us.es

Resumen: Una de las grandes cuestiones que afrontó Miguel de Unamuno, al igual que muchos de sus contemporáneos, fue el problema de España, dentro del cual, una parte fundamental es el problema de la existencia de una filosofía española. Ese es el objeto del presente estudio, que recorre en sentido cronológico la presencia de dicho problema en la obra de Unamuno. En ese recorrido, veremos cómo caracterizó a la filosofía española en torno a su dimensión práctica, a la importancia de su mística, a su carácter de filosofía literaria o a su espiritualismo. Asimismo, trataremos de probar una hipótesis interpretativa, según la cual, Unamuno imprime a su concepción de la filosofía española las claves de su propia filosofía, con el propósito de convertirse en el guía de la misma de cara al porvenir.

Palabras clave: Unamuno, problema de España, Menéndez Pelayo, filosofía española, moralismo, misticismo, quijotismo, filosofía narrativa, espiritualismo.

Abstract: One of the biggest issues that faced Miguel de Unamuno, like many of his contemporaries, was the problem of Spain itself, within which, an essential part is the problem of Spanish philosophy. This is the object of this study, which runs chronologically the presence of this problem in Unamuno´s work. In this journey, we will see the way he characterized the Spanish philosophy around its practical dimension, the importance of mysticism, its character of literary philosophy or its spiritualism. Likewise, we will try to prove an interpretative hypothesis, according to which, Unamuno imprints to his conception of Spanish philosophy the keys of his own philosophy, with the purpose of becoming the guide of the Spanish philosophy with a view to the future.

Key words: Unamuno, problem of Spain, Menéndez Pelayo, Spanish philosophy, moralism, mysticism, quixotism, narrative philosophy, spiritualism.

El "problema de España" constituye, como sabemos, un aspecto central en el horizonte de reflexión de Miguel de Unamuno, el cual lo heredó a su vez de los pensadores y escritores españoles que le antecedieron en el siglo XIX. Se trata de una cuestión compleja ya que, aunque el "problema de España" hunde sus raíces en los inicios de la decadencia imperial española del siglo XVII, no se convirtió en

objeto de discusión intelectual de peso hasta el denominado "Desastre del 98", en plena crisis del sistema político de la Restauración. Fue entonces cuando las voces de los regeneracionistas y de la generación de fin de siglo se entregaron a la labor de crear una "conciencia de España" y de sacudir la modorra intelectual que mantenía adormecido al país. En este escenario, se configuró como una de las aristas del "problema de España" el problema de la filosofía española, es decir, el debate en torno a la existencia de una tradición filosófica genuinamente española. Los antecedentes de tal discusión podemos remontarlos a la vieja querella entre tradicionalistas y progresistas que desde comienzos del siglo XIX mantuvo escindida ideológicamente a la conciencia nacional, e incluso a la Primera polémica de la ciencia española, datada en 1786, si bien esta última estuvo centrada más bien en la existencia de una tradición científica, no filosófica. Cuando realmente se definió en sus términos este debate en torno a la existencia de una filosofía española fue en el último tercio del XIX, a partir de la denominada Segunda polémica de la ciencia española, que tuvo lugar entre 1876 y 1882, y cuya vinculación con el "problema de España" resulta evidente[1]. No vamos a ocuparnos aquí de reconstruir dicha polémica, pues ya ha sido objeto de diversos estudios y recopilaciones de textos[2], ni tampoco de los debates surgidos desde entonces en torno al problema de la filosofía española, sobre lo cual existe también abundante bibliografía[3]. Nuestra intención apunta más bien a observar, siguiendo a Francisco José Martín, cómo el "problema de España", sin ser en sí mismo un problema filosófico, trazó "el camino hispánico a la filosofía moderna", merced a la "insistencia intelectual" que sobre dicha cuestión volcaron los escritores y filósofos españoles de finales del XIX y principios del XX[4]. En esa dirección, nos centraremos aquí en el posicionamiento que asumió Miguel de Una-

[1] Jorge Novella define en este sentido la Segunda polémica de la ciencia española como "una querella ideológica conectada con lo que luego se denominará 'el problema de España', en el contexto de la Restauración canovista…" (Novella, J., "Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española", en AA. VV., *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Centro da Filosofia da Universidade de Lisboa y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012, p. 114).

[2] Cfr. Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, 3 vols. Santander, CSIC, 1953. García Camarero, E., *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970. Abellán, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. 5/I, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 308-390. Capellán de miguel, G. y Agenjo Bullón, X. (Eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo y Asociación de Hispanismo Filosófico, 2000.

[3] Cfr. Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961. Laín Entralgo, P., *España como problema,* Madrid, Aguilar, 1962. AA. VV., *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española* (edición de Antonio Heredia Soriano), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978. AA. VV., *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española* (edición de Antonio Heredia Soriano), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982. AA. VV., ¿Existe una filosofía española? Madrid, Fundación Fernando Rielo, 1988. AA. VV., *Filosofía y literatura en el mundo hispánico* (edición de Roberto Albares y Antonio Heredia Soriano), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997. AA. VV., *Filosofía Hispánica Contemporánea: El 98* (edición de Roberto Albares, Antonio Heredia Soriano y Ricardo Piñero), Salamanca, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno y Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 2001.

[4] Martín, F. J., "Filosofía española y nivola unamuniana", en Chaguaceda, A., *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, p. 163.

muno ante el referido problema de la filosofía española, presente en sus escritos filosóficos con una considerable continuidad. Recorriendo tales escritos, analizaremos los matices que el pensador vasco fue imprimiendo a su concepción de la filosofía española. Hablo de imprimir porque lo que hizo Unamuno fundamentalmente fue recoger esta problemática en los términos en que se planteó en la Segunda polémica de la ciencia española y en el ambiente intelectual de la época, para llevarla a su terreno y adaptarla a sus propios intereses, como hizo con tantas otras cuestiones que fueron objeto de su reflexión. Nos adentraremos así en asuntos como el problema de España y su regeneración, la polémica casticismo-europeísmo, su examen de la tradición filosófica española (especialmente, de la escolástica, la mística y el *Quijote*), sus propuestas de renovación de la lengua castellana, o su concepción sobre la estrecha relación existente en España entre filosofía y literatura. Sí conviene adelantar que el posicionamiento de Unamuno ante el problema de la filosofía española va a acusar cierta ambigüedad, pues unas veces la declara inexistente, mientras otras, la mayoría, apuesta por su regeneración, lo cual implica el reconocimiento de que existe una tradición filosófica española. A don Miguel le inquieta este problema desde temprano y no deja de meditar sobre él, ni de empaparse del ambiente intelectual de la época, que no era otro que el del agitado *fin de siècle*. De ahí brota su caracterización de la filosofía española como asistemática, antimetafísica, moralista, intuitiva, disuelta en literatura… En algunos aspectos, como antes adelantábamos, hereda esa concepción de la Segunda polémica de la ciencia española, sobre todo del bando liberal y positivista, pero también del bando tradicionalista y católico. No obstante, aunque se apropia de interpretaciones y juicios de sendos bandos, también aporta de suyo sugestivas reflexiones en torno al problema de la filosofía española, como veremos. Todo apunta, según la hipótesis interpretativa de la cual partimos aquí y que intentaremos probar en las páginas que siguen, a que Unamuno realizó su caracterización de la filosofía española desde un oculto anhelo por abanderar él mismo la regeneración filosófica del país. Solo así podemos entender que interpretase el pasado de la filosofía española privilegiando su fuerte componente espiritualista (mística), su dominante carácter práctico (filosofía moral, política y del derecho) y su dimensión literaria (Siglo de Oro). Se trataba de crear un modelo de tradición filosófica nacional estrechamente vinculado con su propia filosofía, para así legitimar que era él, Miguel de Unamuno, quien había de conducir el porvenir de la filosofía española.

1. Primeros abordajes del problema de la filosofía española

A la hora de rastrear los orígenes del problema de la filosofía española en Unamuno, hemos de atender en primer lugar a sus años de estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (1880-84), donde uno de sus profesores fue Menéndez Pelayo, protagonista en la mencionada Segunda polémica de la ciencia española. No es de extrañar que en sus clases hablase don Marcelino de dicha cuestión, pues la polémica seguía entonces candente. Asimismo, hay que tener en cuenta que su profesor de Metafísica era el neotomista Ortí y Lara, quien le adiestró en dicha materia desde las fórmulas de la escolástica, la filosofía perenne y el "culto tradicional a España". No obstante, a la larga debió pesar más la influencia

de Menéndez Pelayo, como prueba el que años después leyese su obra *La ciencia española*[5]. Desde estas fuentes debió ir entrando en contacto el joven Unamuno con el problema la filosofía española, que pululaba en el ambiente intelectual de la época, si bien en círculos reducidos, a diferencia del "problema de España", que se hizo omnipresente en las tertulias de los cafés, la prensa, los debates parlamentarios… A todo ello no pudo permanecer ajeno aquel estudiante bilbaíno, ya por entonces ávido de conocimiento.

Más allá de esta influencia ambiental, otra de las fuentes de las que bebió el joven Unamuno durante aquellos años en la Universidad Central fue la *Völkerpsychologie* o "psicología de los pueblos", corriente de la que hizo uso en su tesis doctoral a la hora de examinar el origen de la raza vasca[6]. La *Völkerpsychologie*, partiendo de un criterio positivista, estudiaba el desenvolvimiento del *Volksgeist* o "espíritu del pueblo" en su desarrollo histórico, atendiendo a factores como la lengua, la literatura, el arte… Desde ahí y desde sus estudios de lingüística y de filología comparada, Unamuno dio un importante peso al lenguaje en la indagación sobre el origen del pueblo vasco que desarrolló en su tesis doctoral, como haría asimismo años después al ahondar sobre las raíces de España y sobre las particularidades de su tradición cultural. Fue sobre todo a propósito de este último caso cuando don Miguel empezó a percibir la íntima relación existente entre filosofía y lenguaje en los pueblos, situándose ahí uno de los desencadenantes de su reflexión sobre el problema de la filosofía española. A este respecto, señala Paolo Tanganelli que es desde la influencia de la *Völkerpsychologie* desde donde Unamuno va a sostener "tanto la *necesidad* de una filosofía patria (expresión del alma nacional), como a defender implícitamente una *valoración positiva* de esta última"[7]. Para encontrar un primer destello de esto, hemos de referirnos a su proyecto de obra juvenil *Nuevo discurso del método*, esbozado entre 1891 y 1892 en el cuaderno *Filosofía II*[8], y donde va a plantear por vez primera la necesidad de una activación y una renovación de los estudios filosóficos en España. De hecho, al aludir a dicho proyecto en una carta a su amigo Juan Arzadun del 17-VI-1892, señala Unamuno que uno de los objetivos del

[5] De hecho, cita esta obra en un cuaderno de notas escrito entre 1885 y 1886, el *Cuaderno XXIII*, y lo hace a propósito de Vives, precisamente uno de los autores en quien don Marcelino quiso fundamentar su concepción de la tradición de la filosofía española. "Naturaliter dicuntur judicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso. / Vives. De prima philosophia lib I. / Esta cita la tomo de Menéndez y Pelayo, el cual la traduce: 'Llamamos natural al juicio que es siempre y para todos el mismo, como es el que versa sobre las cosas que conocemos por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso'." Unamuno, M. de, *Cuadernos de Juventud* (introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2016, p. 176.

[6] Cfr. La Rubia Prado, F., "*Völkerpsychologie* y filosofía orgánica en la obra de Miguel de Unamuno (1884-1895)", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno,* n. 29 (1994), pp. 123-141. Unamuno, M. de, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (estudio introductorio, edición y notas de José Antonio Ereño Altuna), Bilbao, Beitia, 1997. Ereño, J. A., "Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno", en Flórez, C., *Tu mano es mi destino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 133-141.

[7] Tanganelli, P., "Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904). Aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 34 (1999), p. 58.

[8] Unamuno, M. de, *Cuadernos de Juventud*, *o. c.*, pp. 375-410.

mismo era plantear una nueva metodología de investigación y de enseñanza capaz de poner en pie en España los estudios filosóficos, alejándolos de la desfasada tesitura escolástica de tradición nacional y renovándolos en sentido moderno.

> ¡Qué falta hace en España que las gentes cobren gusto a los estudios filosóficos! Porque aquí se estima la filosofía cosa árida, abstrusa y enrevesada, y no se comprende que ciertas lucubraciones ejerzan el atractivo de un poema, que muchos consideren la lógica de Hegel como una asombrosa epopeya de la abstracción, y que Goethe hallaba sublimidad en la Ética de Spinoza. Entre Fray Ceferino González, el P. Mendive, Ortí y Lara, Rey y Heredia, y mi amigo González Serrano, han hecho cobrar asco a esas cosas. […]
> No sé si fracasaré en mi intento, pero lo intentaré. Ya sé que en este país donde da tono el castellano, bicho esencialmente cómico-trágico y *formal*, especie de beduino a medio civilizar, nutrido en Teologías y de palabras, un discurrir libre y suelto, un estilo más sugestivo que instructivo y una serie de ejercicios espirituales para la razón, no merecen el nombre de filosofía[9].

Se trata de la primera aparición explícita en Unamuno del problema de la filosofía española, a la que ya empieza a situar lejos de la sistematicidad rigurosa de la escolástica, apostando en cambio por el viraje hacia un estilo de pensamiento más "libre" y "sugestivo". De lo que no se ocupa todavía es de valorar la existencia de una filosofía española, ni de examinar su tradición, para lo cual habrá que esperar a los ensayos de *En torno al casticismo* (1895). En dicha obra, Unamuno fija su punto de mira en el "problema de España" y realiza su diagnóstico sobre la situación de postración "mental y moral" que padecía el país a finales del XIX, definiéndola como "marasmo" e indagando sobre las condiciones que lo habían abocado a tal situación. No fue el suyo además un caso aislado. Si don Miguel se adentró entonces en el "problema de España" fue merced al impulso que cobró dicha cuestión en la última década del siglo XIX desde el empuje de la influencia ambiente y de corrientes intelectuales como el regeneracionismo. De ahí heredó la agudización de su preocupación ideológica por la regeneración nacional, así como ciertos aspectos de su fórmula para abordarla, como la "europeización" o las reformas de índole educativa, moral, cultural e intelectual. Años después, sin embargo, Unamuno se separará de esta línea regeneracionista y europeísta, y propondrá una renovación de carácter espiritual, una "reforma interior" vinculada a la tradición de la mística castellana y con Don Quijote como arquetipo.

Centrándonos en los ensayos de *En torno al casticismo*, el pensador vasco apuesta aquí como fórmula regeneradora por una "absorción en el espíritu general europeo moderno" y por poner freno al proteccionismo inquisitorial y casticista que acusaba España desde el siglo XVII. Así, frente al espíritu de "diferenciación" que implantó la Inquisición y frente al nacionalismo exclusivista propio del casticismo, aboga por el espíritu de "integración" que había de derivar de la europeización y por un patriotismo teñido de cosmopolitismo y orientado hacia lo eterno. Es preciso matizar que Unamuno no estaba proponiendo ahogar "lo castizo" como tal, sino poner diques a

[9] Unamuno, M. de, *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, p. 37.

"lo castizo histórico", dado su carácter excluyente y diferenciador, e intentar penetrar en "lo castizo eterno", donde late la dimensión integradora y universal del casticismo. Ahí y en la europeización se basa su fórmula de regeneración nacional. Por eso repite aquello de que: "Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo"[10]. Desde esta tesitura, don Miguel va a atacar a Menéndez Pelayo y a los defensores de la "ciencia *histórica* nacional" en tanto que continuadores del nefasto proteccionismo inquisitorial[11]. Adopta así un posicionamiento próximo al del bando liberal y positivista en la Segunda polémica de la ciencia española. Esto se aprecia nítidamente en la valoración que realiza en esta obra sobre la Inquisición, empleando argumentos similares a los que utilizaron Manuel de la Revilla y José del Perojo, que culparon a los diferentes gobiernos de España desde el siglo XVII y a la Inquisición de haber cercenado la libertad necesaria para el desarrollo de la ciencia y de la filosofía, y de nuestro atraso en sendos campos[12]. He aquí, pues, un primer ejemplo de cómo Unamuno se sirvió de

[10] Unamuno, M. de, *Obras Completas*, vol. I. Madrid, Escelicer, 1965-71, p. 867. En adelante, citaremos de estas *Obras Completas* bajo el siguiente modelo: OCE, vol. I, p. 867. Unas páginas más adelante, vuelve Unamuno a insistir sobre ello: "en la intrahistoria vive con la masa difusa y desdeñada el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, […] solo abriendo las ventanas a vientos europeos, empapándonos en el ambiente continental, teniendo fe en que no perderemos nuestra personalidad al hacerlo, europeizándonos para hacer España y chapuzándonos en pueblo, regeneraremos esta estepa moral." OCE, vol. I, p. 869.

[11] "¡Cosa terrible la razón raciocinante de todas las castas, definidora de buenas y malas ideas, que en nombre de una pobre ciencia *histórica* nacional pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y *construir* cultura con industria de protección nacional!/ No dentro, fuera nos hemos de encontrar. […] De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferenciación sola empobrece." OCE, vol. I, pp. 851-852.

[12] Manuel de la Revilla sostiene sobre este punto: "Nunca llevaron más allá sus furores la intolerancia y el despotismo que en los reinados de los primeros monarcas de la casa de Austria; entonces fue cuando el poder real concluyó con los últimos vestigios de nuestras libertades, y la Inquisición persiguió con mayor saña el pensamiento religioso y filosófico". Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c.*, pp. 88-89. José del Perojo, por su parte, escribe sobra la Inquisición: "comenzó a extirpar todo lo que en los territorios en que dominaba pudiera oponerse a su propósito. Atacando primeramente a lo que sólo con el dogma contendiera, terminó por último ensañándose en sus persecuciones con toda clase de hechos que en algo manifestaran actividad e independencia, encontrando en todo pensador u hombre científico, un hereje contaminado con los sacrilegios que por el mundo se estaban propagando./ Hasta que la Inquisición alcanzó todo su poderío, vemos en España constantemente talentos de primer orden marchando a la cabeza de la civilización, no habiendo ciencia europea en que al lado de los nombres extranjeros más ilustres no se puedan colocar los nuestros, y en los más de los casos con extraordinaria superioridad por nuestra parte. Pero desde el acontecimiento que señalamos, según su poder aumenta, disminuyen nuestros nombres, efecto de la cruda guerra que a su nombre se hacía contra todo lo que era ciencia, investigación, libertad de pensamiento humano. […] Larga sería la lista de hombres de mérito científico que perecieron en las hogueras de la Inquisición; muchos de indisputable notoriedad, y no pocos que a haber vivido en otras condiciones hubieran mantenido a la altura debida nuestras tradiciones científicas. Al fin todo acabó, y el silencio de las tumbas reinó en nuestro movimiento científico e intelectual". *Ib.*, pp. 336-337. Menéndez Pelayo, en cambio, negaba que la Inquisición hubiese supuesto una interrupción del desarrollo científico y filosófico de España: "No encuentro en los Índices Expurgatorios más obras de filósofos ibéricos notables que las de Huarte y doña Oliva, y éstas sólo para borrar frases muy contadas. Exceptuando al Brocense y Fr. Luis de León, en cuyos inicuos procesos influyeron otras causas, no hallo pensador español alguno perseguido por el Santo Oficio; a nadie castigó aquel Tribunal por haber expuesto doctrinas metafísicas, propias o ajenas, acomodadas o no a las ideas dominantes". *Ib.*, p. 37. Incluso justifica don Marcelino el papel de la Inquisición: "comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la *Inquisición* como fórmula del pensa-

argumentos planteados por liberales y positivistas en la Segunda polémica de la ciencia española para fundamentar sus propias tesis. Por otra parte, según ha observado Diego Núñez, también es cierto que estos autores liberales cayeron en "enfoques un tanto simplificadores de los motivos de nuestra decadencia" al apelar al absolutismo monárquico y a la Inquisición para "negar valor cultural alguno a todo lo que se había hecho durante las etapas absolutistas", en lugar de abordar "un análisis totalizador del problema". En ese sentido, sostiene que "una de la víctimas primordiales de tal ambiente de polarización ideológica fue sin duda la historia del pensamiento español"[13].

Otro aspecto que podemos destacar de *En torno al casticismo* es la manera en que Unamuno aborda aquí la cuestión de la "nacionalidad" de la ciencia y la filosofía; cuestión que, por otra parte, ha seguido ocupando un lugar central en las discusiones en torno a la filosofía española[14]. En principio, la postura de don Miguel sobre este punto viene a decir que "la ciencia no tiene nacionalidad"[15]. Sin embargo, acaba matizando que "la ciencia no se da nunca pura", menos aún en el caso de la filosofía, que siempre está teñida de cierta "*materia nacional*"[16]. Esta postura la mantendrá además años después en el diálogo "Sobre la filosofía española" (1904), al sostener que: "cada pueblo saca de las mismas ciencias una filosofía distinta"[17]. En cuanto a las posibles raíces de esta tesis, podemos señalar que se trata de una cuestión que también estuvo presente en la Segunda polémica de la ciencia española[18]. No obstante, el pensador vasco va a realizar una importante aportación al vincular esta cuestión de la nacionalidad de la filosofía y la ciencia con el problema de la lengua, afirmando que toda

miento de *unidad* que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del pueblo español, y no opresora de él sino en contados individuos y en ocasiones rarísimas. Niego esas supuestas persecuciones de la ciencia, esa anulación de la libertad intelectual, y todas esas atrocidades que rutinariamente y sin fundamento se repiten, […] lucubraciones como la del Sr. de la Revilla". *Ib.*, p. 201.

[13] Núñez, D., "La historia del pensamiento español y el problema de España", en AA. VV., ¿Existe una filosofía española?, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 1988, pp. 156-157.

[14] Cfr. Abellán, J. L., "El problema de las historias "nacionales" de la filosofía y la Historia de la Filosofía Española", en AA. VV., *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española* (edición de Antonio Heredia Soriano), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 15-26.

[15] OCE, vol. I, p. 788.

[16] "La ciencia no se da nunca pura, porque la geometría, y más que ella la química y muchísimo más la filosofía, llevan en sí algo de pre-científico, de sub-científico, de sobre-científico, como se quiera, de intra-científico en realidad, y este *algo* va teñido de *materia* nacional. Esto en filosofía es enorme, es el alma de esa conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, porque está preñada de intra-filosofía". OCE, vol. I, p. 788.

[17] OCE, vol. I, p. 1161.

[18] Gumersindo Laverde señala a este respecto en la Carta-Prólogo a la primera edición de *La ciencia española*: "No ignoro que *la ciencia es una* y que *la verdad no tiene patria*; mas nadie negará tampoco que la verdad y la ciencia adoptan formas y caracteres distintos en cada tiempo y país, según el genio e historia de las razas…" Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I, *o. c.*, pp. 20-21. Alejandro Pidal y Mon, en cambio, niega la nacionalidad de la filosofía, aunque con ciertos matices: "¿Hay filosofía española? Si por filosofía entendemos aquel conocimiento de verdades relativas a Dios, el mundo y el hombre, que con determinadas limitaciones nos da la ciencia filosófica, claro está que no puede haber filosofía española, ni alemana, ni francesa, porque ni la verdad tiene patria, ni los conceptos de Dios, del hombre y del mundo se pueden encerrar en los estrechos límites de una nacionalidad cualquiera. / […] Pero la existencia de filósofos en un país, ¿autoriza para bautizar con su nombre a un organismo científico, cuando no se considera el aspecto histórico de la ciencia? […] Distingo: si los caracteres generales o dominantes de todos los filósofos de aquel país coinciden en una nota característica, sí; si no, no". *Ib.*, p. 291.

ciencia arranca ligada a una "lengua vulgar" y a un "ambiente exclusivo y *nacional*", pero debe ir creando y asimilando sus propios a "tecnicismos"[19]. Esto nos lleva a la valoración positiva que desde las páginas de *En torno al casticismo* hizo Unamuno del krausismo, en el sentido de que logró vivificar la lengua española y aportarle tecnicismos filosóficos de los que carecía y que precisaba. Así, frente a quienes protestaban por la "descastación" que para la lengua castellana suponía "la invasión del *barbarismo*", Unamuno reivindica las importantes aportaciones que supuso el krausismo, tanto para la lengua como para la filosofía y la ciencia españolas[20]. Incluso apela sobre este punto a la escasa capacidad asimilativa de la lengua castellana, considerándola un "defecto" de la misma, pese a que los casticistas veían en ello uno de sus valores[21]. Con una mayor capacidad de asimilación de tecnicismos extranjeros por parte de nuestra lengua, dirá don Miguel, los avances científicos y filosóficos de la cultura española serían mucho mayores. En estas reflexiones se hace patente su formación filológica, que le lleva a conceder a la lengua un papel decisivo en su propuesta de regeneración nacional, como podemos apreciar en el ensayo "La reforma del castellano (1901): "el viejo castellano […] necesita refundición. Necesita para europeizarse a la moderna más ligereza y más precisión a la vez, algo de desarticulación"[22]. De este modo, en su propuesta de regeneración se entreveran una renovación de la lengua y de las ideas, que entiende en estrecha ligazón, según deja ver al final del citado ensayo[23]. Años después, en la conferencia "Lo que debe aprender Castilla de los poetas catalanes" (1915), insistiría en esta línea sobre la importancia de la constante renovación del lenguaje, que debe permanecer vivo como "lengua en creación" para la necesaria renovación del pensamiento[24]. Desde esta renovación de la lengua, Unamuno augura además un fecundo porvenir a la ciencia y a la filosofía españolas, tal y como pone de manifiesto en una carta a Ramón Turró del 22-XII-1914: "Y preveo más, […] y es que la lengua castellana acabará por tomar valor universal para el cultivo de las ciencias y la filosofía. Y si no, al tiempo"[25]. Precisamente en esa dirección, se referirá en el artículo "El naufragio de Don Quijote" (1919) a la vinculación futura de España

[19] OCE, vol. I, p. 788.

[20] "A una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, verbigracia, a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España". OCE, vol. I, p. 791. Sobre esta tesis, además, volvió a insistir en otros artículos posteriores, como el ensayo "Sobre la lengua española" (1901): "Pocos movimientos más fecundos en España que el krausismo, nos trajo acervo de novedades, y entre ellas vivificó […] el idioma, colando en él buena porción de vocablos y de giros que hoy todos acogemos". OCE, vol. I, p. 1010.

[21] "El mal no está en la invasión del barbarismo, sino en lo poco asimilativo de nuestra lengua, defecto que envanece a muchos". OCE, vol. I, p. 791.

[22] OCE, vol. I, p. 1003.

[23] "Revolucionar la lengua es la más honda revolución que puede hacerse, sin ella, la revolución en las ideas no es más que aparente". OCE, vol. I, p. 1003.

[24] "En una lengua hecha, acabada, sólo puede expresarse bien el pensamiento hecho ya, acabado. Pero el pensamiento que se está haciendo, en vías de formación, acaso tumultuosa, el pensamiento en creación, o sea el pensamiento poético, ése sólo puede adecuadamente expresarse -sea en verso o no- en una lengua en vías de formación tumultuosa, en una lengua en creación…" OCE, vol. IX, p. 320.

[25] Unamuno, M. de, *Epistolario inédito*, vol. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 355.

e Hispanoamérica desde la filosofía en lengua española[26]. Sobre estas bases, sostiene Abellán que "Unamuno se convirtió en un adalid de una nueva lengua española apta para el pensamiento filosófico, actitud que fue luego continuada por Ortega y Gasset y el grueso de pensadores españoles que proliferaron en el siglo XX"[27].

Volviendo a *En torno al casticismo*, otra dimensión central en lo que respecta al problema de la filosofía española está en su crítica al "sensitivismo" y al "intelectualismo". Caracteriza aquí nuestro "ingenio castizo" como "empírico o intelectivo más que imaginativo", entendiendo que el alma castellana castiza "vivía a la par en un realismo apegado a los sentidos y en un idealismo ligado a sus conceptos"[28]. Ahí radica, según Unamuno, la explicación a la propensión de la literatura y la filosofía españolas "a la escenografía intelectualista del conceptismo", por un lado, y "al desenfreno colorista y al gongorismo caleidoscópico", por otro[29]. Sus ataques, sin embargo, se dirigen fundamentalmente contra el "intelectualismo" y el "conceptismo", cuyo reinado en España entiende como consecuencia de la posición dominante de la teología escolástica. De ahí deriva esa inclinación del pensamiento español a "discurrir con conceptos", desde la lógica y la razón; tendencia que don Miguel seguirá fustigando en escritos posteriores. Así, en el ensayo *La ideocracia* (1900) insiste en la importancia del "pensar vital y no lógicamente", es decir, del pensar más allá del intelectualismo y el conceptismo, que no hacen sino "raciocinar en exceso" y "vivir de préstamo con pocas ideas", limitándose a comentar pensamientos ajenos en lugar de examinar directamente la realidad y forjar un pensamiento propio[30]. Ese "vivir de préstamo" es, a su juicio, el gran déficit del pensamiento español; déficit cuya raíz vuelve a situar en la teología escolástica.

En este punto, cabría objetar a Unamuno que su negación de la escolástica supone una infravaloración de buena parte de la filosofía española desde la Edad Media al siglo XVI, un tramo histórico en el que aparecieron filósofos eminentes como Raimundo Lulio o Francisco Suárez, que ejercieron una notable influencia en la filosofía europea de su tiempo. Da la impresión de no haber reflexionado apenas sobre ese peso de la escolástica española, cayendo al igual que Manuel de la Revilla en una injusta desacreditación por desconocimiento, pues no los había leído ni estudiado, tal y como

[26] "Algún día se escudriñará mejor que hasta hoy la relación entre la invención del Nuevo Mundo y la bajada de Don Quijote a España, […] Y cuando eso se escudriñe con el más apretado y penetrante escudriño, se vendrá a concluir que la hegemonía –futura, por supuesto– del pensamiento español estriba en unir la bajada de Don Quijote a España con la invención del Nuevo Mundo de las Indias Occidentales. Y esto se une en la lengua en que Don Quijote exclamó: ¡Yo sé quié*n soy!*" OCE, vol. VII, p. 1234.

[27] Abellán, J. L., "En torno a la lengua española: Unamuno", en AA. VV. *La filosofía y las lenguas de la península ibérica*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo y Societat Catalana de Filosofia, 2010, p. 419.

[28] OCE, vol. I, p. 838.

[29] OCE, vol. I, p. 822. Sobre este punto, cabe añadir que Manuel de la Revilla empleó estas dos nociones de "conceptismo" y "gongorismo" para referirse a la decadencia de la literatura española a partir del siglo XVII, en concreto, a "los vicios puramente literarios, como el conceptismo y el gongorismo que en ella se desarrollaron…" Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 90. Ahora bien, pese a que Unamuno había leído *La ciencia española*, puede que no se trate de una influencia directa, ya que ambas nociones circulaban en el ambiente intelectual español de la época.

[30] OCE, vol. I, pp. 960-961.

espetó a este último Menéndez Pelayo[31]. También es posible, no obstante, que estemos ante una de las argucias de don Miguel para deslegitimar a las corrientes filosóficas racionalistas, entre las cuales incluye a la escolástica, y para reafirmar al mismo tiempo su propia concepción de la filosofía, próxima al vitalismo y al espiritualismo. En ese sentido, podríamos interpretar su apuesta por un "pensar vital y no lógicamente" como destinada a reorientar los derroteros de la filosofía española por la senda que iba trazando su propio pensamiento, como advertimos unas páginas atrás.

Nos queda por ver dentro de este análisis unamuniano de la filosofía española el papel que dentro de la misma concedió a la mística castellana, al mito de Don Quijote y al humanismo renacentista de Fray Luis de León. En el caso de la primera, fue en las páginas de *En torno al casticismo* donde por vez primera desplegó su valoración, definiendo a la mística española como "única filosofía" del alma castellana castiza. Caracteriza así a la mística por su individualismo introspectivo, por su carácter de "sabiduría divina", por su defensa del libre albedrío, y por su distanciamiento respecto al sensitivismo empírico y al conceptismo racionalista[32]. No obstante, lo que más nos interesa destacar de su interpretación es que la mística castellana constituye a ojos de don Miguel la genuina expresión de la filosofía española y, por ende, el más idóneo referente para su "regeneración"[33]. De hecho, llega a decir que, de no haber sido ahogada por la Inquisición, la mística habría impulsado la Reforma religiosa en España, insistiendo en que de ahí arranca nuestro "aislamiento" respecto a Europa y la modernidad[34]. Estamos además ante una valoración de la mística que Unamuno compartía con algunos de sus compañeros de generación, como Ángel Ganivet, quien también situó en la mística uno de los frutos más granados y genuinos de la filosofía

[31] "El Sr. de la Revilla no debe de haber penetrado mucho en el estudio de nuestros filósofos, puesto que dice que sus obras son *ignoradas*, y que la *filosofía española* es un *mito*, palabra que no se aplica a lo que es malo, sino *a lo que no existe*, a lo que es *fábula* y mentira, […] póngase a estudiarla el Sr. de la Revilla, y cuéntenos después sus *impresiones*. Tome el Sr. de la Revilla las obras de Lulio, Vives, Fox, Servet, Suárez, Soto, Gómez Pereira […] y entonces podrá decirnos con algún fundamento si tales escritores son despreciables o dignos de veneración y loa". Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 110.

[32] "Tomo por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de la absoluta y perfecta […] sabiduría divina; una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo de llegar al Ideal del universo y de la humanidad e identificar al espíritu con él; deseo de hacer de las leyes del mundo hábitos del ánimo, […] Corre, tras la perfecta adecuación de lo interno con lo externo, a la fusión perfecta del saber, el sentir y el querer; […]/ No construyeron filosofía propia inductiva ni abrieron los ojos al mundo para ser por él llevados a su motivo sinfónico; quisieron cerrarlos al exterior para abrirlos a la contemplación de las 'verdades desnudas', en noche oscura de fe, vacíos de aprehensiones, buscando en el hondón del alma, en su centro e íntimo ser, en el castillo interior, la 'sustancia de los secretos', la ley viva del universo./ No parte la mística castellana de la Idea abstracta de lo Uno, ni tampoco directamente del mundo de las representaciones […]/ Arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo, cerrando los ojos a lo sensible y aun a lo inteligible […] para llegar a la esencia nuda y centro del alma, que es Dios…", OCE, vol. I, p. 840.

[33] "Por su mística castiza es como puede llegarse a la roca viva del espíritu de esta casta, el arranque de su vivificación y regeneración en la Humanidad eterna", OCE, vol. I, p. 838.

[34] "La miseria mental de España arranca del aislamiento en que nos puso toda una conducta cifrada en el proteccionismo inquisitorial que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea…" *Ib*., p. 869. También se refiere Unamuno a ello en el artículo "Renovación" (1898): "Aquel vigoroso arranque de nuestra mística, que preludiaba una honda y entrañable reforma española, fue ahogado en germen antes de que diese frutos sazonados…", OCE, vol. III, p. 688.

española[35]. Una explicación plausible, abierta por Paolo Tanganelli[36], radica en la influencia de Menéndez Pelayo, que en la Segunda polémica de la ciencia española puso gran énfasis en subrayar la importancia de la mística y en reconocerla como parte central de la historia de la filosofía española, mientras Manuel de la Revilla negó en cambio que la mística pudiera identificarse con una filosofía[37]. En esta pugna, el pulso historiográfico lo ganó Menéndez Pelayo, cuya interpretación filosófica de la mística siguió vigente en buena parte de la filosofía española posterior, como evidencian los ejemplos citados de Unamuno y Ganivet, y de pensadores franceses de la talla de Jean Baruzi, Henri Bergson o Jacques Chevalier[38].

Junto a la mística, otro referente al que acude Unamuno en los ensayos de *En torno al casticismo* de cara a su propuesta de regeneración de España es el mito de Don Quijote, hasta el punto de considerar la parte final de la novela cervantina como "nuestro evangelio de regeneración nacional"[39]. Según su interpretación, en los personajes de Don Quijote y Sancho estaban respectivamente representados el idealismo y el realismo propios de la casta histórica española, manifestándose en el desarrollo de la novela una superación por parte de ambos de ese idealismo y ese realismo. No obstante, donde Unamuno acometió un examen más en profundidad de esto fue en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), obra que abordaremos unas páginas más adelante.

Para concluir nuestro análisis del problema de la filosofía española tal y como Unamuno lo desarrolla en los ensayos de *En torno al casticismo*, hemos de mencionar la valoración que realizó del Renacimiento español y de Fray Luis de León como figura central del mismo. Concibe aquí al humanismo como "el alma del Renacimiento" y subraya que "en España penetró tanto como donde más el soplo del humanismo"[40], mostrándose en este punto conforme con Menéndez Pelayo[41]. Sin embargo, ni siquiera

[35] "Se dirá que nuestros grandes escritores místicos no ofrecen un cuerpo de doctrina tan regular, según la pedagogía clásica, como el tomismo; quizás sea este más útil para las artes de la controversia y para ganar puestos por oposición. Pero ni sería tan fácil cuando a lo que se debe atender es a lo espiritual, a lo íntimo, subjetivo y aun artístico de nuestra filosofía". Ganivet, A., *Idearium español. El porvenir de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 164.

[36] Cfr. Tanganelli, P., "Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904). Aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano", *o. c*., p. 69, nota 47.

[37] Manuel de la Revilla, que negó la existencia de la filosofía española, reconoció sin embargo los méritos de nuestros escolásticos y nuestros místicos, aunque matizando que no se puede concebir la mística como una filosofía: "En cuanto al misticismo, no es posible identificarlo con la filosofía. Sin duda que puede haber una filosofía mística, pero lo que propiamente se llama misticismo, es cosa muy distinta de la ciencia y por ende, de la filosofía". Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 197. Frente a esta tesitura, sostiene Menéndez Pelayo: "Para el Sr. de la Revilla, el *misticismo* no es filosofía, […] Y, sin embargo, todos los católicos y muchos racionalistas están de acuerdo en considerar el *misticismo*, no sólo como filosofía, sino como la más alta y sublime de las filosofías existentes." *Ib.*, p. 117.

[38] Cfr. Baruzi, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'experience mistique*, París, Felix Alcan, 1931. Chevalier, J., *Conversaciones con Bergson,* Madrid, Aguilar, 1960.

[39] OCE, vol. I, p. 792.

[40] *Ib*., p. 847.

[41] En su pugna con Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla durante la Segunda polémica de la ciencia española, Menéndez Pelayo había puesto gran énfasis en subrayar la importancia de la filosofía española del siglo XVI: "¿Ofreció entonces nación alguna el espectáculo de independencia y agitación filosófica que caracteriza a España en aquella era? Todos los sistemas a la sazón tenían representantes en nuestra tierra, y sobre todos ellos se alzaba el atrevido vuelo de otros espíritus más

menciona a Vives, que para el historiador cántabro constituía el epicentro del humanismo renacentista español[42]. Para Unamuno, en cambio, ese papel correspondía a Fray Luis de León, a quien define como "alma llena de la ardiente sed de justicia del profetismo hebraico, templada en la serena templanza del ideal helénico". Destaca además de Fray Luis su "sentimiento de la naturaleza", su "humanismo platónico" y su capacidad de armonizar racionalismo y cristianismo desde una "Razón hecha Humanidad", con lo cual se convertía en otro referente crucial en su proyecto de regeneración nacional[43].

2. Caracterización de la filosofía española: moralismo, mística y literatura

El siguiente trabajo entre los escritos de Unamuno donde aparece el problema de la filosofía española es el epistolario que cruzó con Ángel Ganivet en 1898 y que publicaron bajo el título *El porvenir de España*. Aunque ninguno de los dos se adentra aquí en profundidad en el problema de la filosofía española, al ser el problema de España la cuestión de fondo, Unamuno lanza algunas afirmaciones interesantes al respecto, como cuando señala que "la ramplonería y la insignificancia" de España son consecuencia de "nuestra infilosofía y nuestra irreligión", del triunfo en nuestro terruño de "todo género que no haga pensar"[44]. Reparemos en que habla de "infilosofía", es decir, niega la presencia de un movimiento filosófico activo en España, al estar la filosofía subsumida desde siglos atrás bajo el yugo de la teología escolástica y de sus excesos racionalistas, según deja ver en un artículo de ese mismo año titulado "Renovación"[45]. No obstante, el aspecto más importante que aporta Unamuno en este epistolario con Ganivet es la caracterización que realiza de la filosofía española a partir de su "pagano moralismo senequista"[46]. Se trata de una tesis que tiene su antecedente en Menéndez Pelayo, el cual definió al "senequismo" como una "doctrina más bien moral que metafísica", situando ahí una de las claves de la tradición filosófica española[47]. De ahí derivó una cierta tendencia a caracterizar a la filosofía española desde su componente

independientes, osados e inquietos […] sembradores de nuevos gérmenes y nuncios de ideas y de teorías que proféticamente compendiaban los varios y revueltos giros del pensamiento moderno. Sólo Italia podía disputarnos el cetro filosófico con su renovado platonismo y con los audaces y más o menos originales doctrinas de sus Pomponazzis, Telesios, Brunos y Campanellas". Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 34.

[42] No en vano, Menéndez Pelayo se refiere a Vives como "el más prodigioso de los artífices del Renacimiento, pensador crítico de *primera fuerza*, […] renovador del *método* antes que Bacon y Descartes, iniciador del *psicologismo* escocés, conciliador casi siempre, […] dechado de claridad, elegancia y rigor lógico, filósofo en quien predominan siempre el juicio y el sentido práctico, nunca reñidos en él con la alteza del pensamiento, que, para todos accesible, jamás se abate, sin embargo, con aparente y menguada facilidad al vulgar criterio". *Ib.*, p. 35.

[43] OCE, vol. I, pp. 847 y 850.

[44] OCE, vol. III, pp. 641-642.

[45] "Nuestra infilosofía arranca de nuestra irreligión. Dogmas confesados, pero no creídos de corazón, […] principios intelectuales que no están en íntima comunión con la vida espiritual de la piedad; fórmulas abstractas y petrificadas que no fecundan el sentimiento, ni fomentan la bondad; definiciones escolásticas que no dan caridad, ni esperanza…", OCE, vol. III, p. 688.

[46] OCE, vol. III, p. 645.

[47] Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 212.

"moralista" y su dimensión práctica, y desde su escasa propensión a la especulación metafísica. Unamuno fue uno de los que abrazó esta tendencia, según evidencia la reaparición de dicha tesis en el epistolario citado y en textos posteriores como el ensayo "El individualismo español" (1902), donde afirma: "esa dirección práctica se ve en nuestro pensamiento, inclinado, ya desde Séneca, a lo que se llama moralismo y poco afecto a la pura contemplación metafísica y especulativa[48]. No fue el suyo además un caso aislado. También Ángel Ganivet y María Zambrano suscribieron ese "moralismo senequista", esa "dirección práctica" y esa actitud antimetafísica como propios de la filosofía española[49].

Centrándonos en Unamuno, fue en un artículo precisamente titulado "Ganivet, filósofo" (1903) donde desarrolló de manera más precisa esta tesis sobre el componente "moralista" y la "dirección práctica" de la filosofía española, posicionándose frente a la clásica concepción de la filosofía como saber sistemático y riguroso, que consideraba excluyente, y apelando a otras posibles direcciones de la filosofía, no encerradas en sistemas metafísicos sino tendentes al mundo interior (la mística) o bien a problemas prácticos (la ética, la política, el derecho…). Ahí es donde sitúa Unamuno las claves de la filosofía española y del mismo Ganivet.

> Dicen que podrá haber filósofos españoles, pero que no hay una filosofía española. Y no la hay, no, fuera del sentido vulgar que suele darse al vocablo. […] El pensamiento español se va en seguida a la ética, al deber, al derecho, a lo que debe hacerse; el conocer por conocer no le satisface, ni le llena el llegar a las causas primeras de las cosas. Busca más bien los fines. Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa de casilleros lógicos: hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto. En *La vida es sueño* o en el *Quijote*[50].

Conviene destacar en primer lugar la tesis con que abre este texto, relativa a que, si asumimos la definición tradicional de filosofía como saber sistemático, "no hay una filosofía española". Desde ahí, Unamuno va a apostar por una ampliación de esa noción de filosofía y a seguir perfilando su caracterización de la genuina filosofía española. Por un lado, estarían su renuencia hacia problemas especulativos y su inclinación hacia cuestio-

[48] OCE, vol. I, p. 1091.

[49] En cuanto a Ganivet, escribe en su obra *Idearium español*: "Cuando se examinaba la constitución ideal de España, el elemento moral y en cierto modo religioso más profundo que en ella se descubre, como sirviéndole de cimiento, es el estoicismo; […] el estoicismo natural y humano de Séneca. Séneca no es un español, hijo de España por azar: es español por esencia. […] El espíritu español, tosco, informe, al desnudo, no cubre su desnudez primitiva con artificiosa vestimenta: se cubre con la hoja de parra del senequismo;…" Ganivet, Á., *Idearium español. El porvenir de España*, *o. c.*, pp. 9-10. María Zambrano, por su parte, menciona el hecho de que en España "el nombre de Séneca sea la figura más popular del sabio, o tal vez la única […] Lo que pudiéramos llamar el 'pensador de pueblo', el hombre empapado de sabiduría". Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, México D.F., Colegio de México, 1991, p. 64. En cuanto a la "dirección práctica" de la filosofía española, añade la pensadora malagueña: "Para el pueblo español, filosofía es algo que tiene mucho que ver con los reveses y tropiezos de la vida; […] No es, pues, la filosofía un afán de saber, sino un saber resistir los azarosos vaivenes de la vida; es una forma serena, sabia, de acción". *Ib.*, p. 65.

[50] OCE, vol. III, p. 1091.

nes de índole práctica; de ahí su sentido ético, jurídico y político[51]. Por otro lado, estaría su dimensión literaria y simbólica, sintetizada cuando sostiene en el texto citado que la filosofía española está "encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto". Afirmaba así los importantes vínculos existentes en la tradición filosófica española con la literatura e incluso con las artes plásticas[52]. Todo esto nos lleva a la brecha crítica abierta en la modernidad por el romanticismo alemán en su intento por redefinir la tradicional concepción de la filosofía más allá de los límites del racionalismo; intento que heredó buena parte del pensamiento de los siglos XIX y XX. En este sentido, ha subrayado con acierto Paolo Tanganelli que Unamuno "utiliza la supuesta peculiaridad de la filosofía española […] para evidenciar los límites del estrecho marco conceptual que identifica la filosofía moderna con el rumbo del racionalismo postcartesiano"[53].

Dentro de esta caracterización de la filosofía española que don Miguel fue hilvanando en algunos textos de finales del XIX y principios del XX, ocupa un lugar central el diálogo "Sobre la filosofía española" (1904), protagonizado por dos voces que representan a un Unamuno casticista y a un Unamuno europeísta, aunque con tintes antirracionalistas. Desde el comienzo del diálogo, el Unamuno casticista manifiesta su reactitud hacia el "cientificismo" y hacia los "importadores de ciencia europea", mientras su interlocutor apuesta por una filosofía española nutrida desde la cultura europea y la ciencia moderna, pero contando también con los elementos autóctonos y genuinos de la misma. Una primera cuestión, por tanto, que emerge en este diálogo en relación con la existencia de la filosofía española es la polémica entre casticismo y europeísmo como eje polarizador. Ambos interlocutores reconocen la existencia de la filosofía española, aunque matizando que nadie la ha formulado aún: "si la tiene, hasta ahora no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensamientos aislados"[54]. Retoma así Unamuno esa caracterización de la filosofía española que ya vimos anticipada en el artículo "Ganivet, filósofo", apuntando a dos cuestiones centrales de las discusiones abiertas en torno a dicha problemática. Por un lado, la teoría según la cual la filosofía española habría cobrado forma desde vías de expresión distintas a las comunes en el resto de países europeos, es decir, a través de sus símbolos y de su literatura culta y popular. Por otro lado, el haberse desarrollado fragmentariamente a través de pensadores aislados, no como conjunto ni trazando una línea de continuidad que la definiese. Este último aspecto, que Unamuno señala aquí por vez primera, ha sido además un recurso frecuente a la hora tanto de afirmar como de negar la existencia de una filosofía es-

[51] Esta tesis ha alcanzado incluso a la historiografía contemporánea, como podemos apreciar en José Luis Abellán: "a partir del siglo XVII la filosofía española se ha expresado más a través de obras filosóficas no metafísicas, con un contenido fundamental de filosofía moral, de filosofía política, o de filosofía jurídica, que se aleja de los tratamientos especulativos de carácter netamente metafísico." Abellán, J. L., "¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema", en AA. VV. ¿Existe una filosofía española?, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 1988, p. 37.

[52] Sobre esta cuestión: Cfr. Mora García, J. L., "Filosofía y literatura en la tradición española", en AA. VV. *Filosofía y Literatura*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2000, pp. 69-87.

[53] Tanganelli, P., "Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904). Aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano", *o. c.*, p. 57.

[54] OCE, vol. I, p. 1161.

pañola. Así, en la Segunda polémica de la ciencia española, Menéndez Pelayo afirmó con rotundidad la existencia de la filosofía española, refutando que esta se hubiese desenvuelto fragmentariamente e indicando que "hasta fines del siglo pasado, nadie dudó de que España hubiese tenido en todas épocas filosofía y filósofos eminentes"[55]. Trazó así el recorrido de una tradición ininterrumpida de filosofía española con tres grandes escuelas: el lulismo, el suarismo y el vivismo[56]. En el polo opuesto, se situaron Manuel de la Revilla y José del Perojo, que tacharon de "mito" a la filosofía española y negaron su existencia aduciendo que no había existido ninguna escuela "de influencia en el pensamiento europeo"[57]. Ante esta disyuntiva, Unamuno se posicionó expresamente frente a Menéndez Pelayo y se situó en una tesitura próxima a Manuel de la Revilla y José del Perojo, empleando incluso argumentos casi idénticos a los de este último[58]. Ahora bien, se distancia de ellos en la medida que don Miguel sí reconoce la existencia de una filosofía española latente en su literatura y en su cultura popular, como ha observado Paolo Tanganelli[59]. Ahí radica la distancia entre ambos, en que

[55] Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. I., *o. c*., p. 113.

[56] Afirmaba así don Marcelino la existencia de "no una, sino *varias creaciones filosóficas que forman tradición y escuela e influyen en España y fuera de ella*". Matizaba además que había prescindido en su exposición del senequismo, el averroísmo y el panteísmo judaico-hispano de Ibn Gabirol y Maimónides, para centrarse en otras tres escuelas: el lulismo, el vivismo y el suarismo, que define como "la gran triada de los sistemas peninsulares ortodoxos". *Ib.*, pp. 212-224.

[57] Manuel de la Revilla escribe sobre este punto: "Sutilícese el ingenio para descubrir portentos y maravillas en las ignoradas obras de nuestros filósofos; búsquense en ellos precursores de Bacon y Descartes; encómiense los merecimientos de Vives y Suárez, Pereira y Morcillo, Huarte y Oliva Sabuco; y por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo. […] por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España". *Ib.*, pp. 86-87. En un artículo posterior, Revilla reafirma su postura y señala "que la historia científica y filosófica de nuestra patria carece de verdadera importancia y que la filosofía española es un mito", fundamentando esta afirmación del siguiente modo: "Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe ninguna creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producidas en otros países. […] una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía, […] Luego no basta que haya filósofos, músicos o pintores en un país para que pueda decirse que hay en él una filosofía, una música y una pintura nacionales". *Ib.*, pp. 191 y 195. En una posición cercana se situó José del Perojo al sostener que "no existe una escuela filosófica que propiamente pueda llamarse española" y que "carecemos por completo de tradición filosófica, pues no hay entre nuestros filósofos proceso alguno del pensamiento y son en su mayor parte comentadores y divulgadores de escuelas…", *Ib.*, pp. 328 y 338.

[58] Así se aprecia si cotejamos el fragmento que acabamos de citar en la nota anterior de José del Perojo con este otro de Unamuno en el artículo "Sobre la lectura y la interpretación del *Quijote*" (1905): "Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica. Me convenció de ello el ver que se llame filósofos a comentadores o expositores de filosofías ajenas, a eruditos y estudiosos de filosofía". OCE, vol. I, p. 1228.

[59] "Unamuno coincide con Manuel de la Revilla en que sólo ha habido pensadores aislados en España, pero estos representan, en su opinión, sólo una parte de la filosofía española, y desde luego no la más importante. […] Mucho más relevante parece la tradición popular (cantares, decires, símbolos) y literaria del siglo de Oro". Tanganelli, P., "Apostillas al diálogo *Sobre la filosofía española* (1904). Aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano", *o. c*., pp. 68-69.

Unamuno ve el principal manantial de la filosofía española en sus fuentes populares y literarias, mientras que Manuel de la Revilla y José del Perojo, como neokantianos, se sitúan más cerca de una concepción sistemática de la filosofía, negando desde ahí que tales fuentes fuesen filosofía.

Siguiendo el curso del diálogo "Sobre la filosofía española", Unamuno aprovecha también para arremeter de nuevo contra el "intelectualismo" como una de las causas por las que se niega la inexistencia de esta, indicando que mientras no nos sacudamos del intelectualismo "no tendremos filosofía española" y que solo la tendremos "cultivando la voluntad"[60]. De ese modo, continúa el pensador vasco trazando su concepción de la filosofía española lejos del racionalismo, tanto escolástico como moderno, y situando su centro en el sentimiento, la voluntad y la imaginación creadora. Desde ahí, vuelve también a acusar a la teología escolástica de haber ahogado aquel despegue de la filosofía española a la modernidad que se había iniciado en el Siglo de Oro[61]. Este mismo argumento lo replica en el artículo "Sobre la lectura y la interpretación del *Quijote*" (1905), con objeto de desacreditar la tradición de la teología escolástica española por su dogmatismo y su espíritu inquisitorial, responsables de haber ahogado toda nutricia herejía[62]. No obstante, lo que más inquieta a Unamuno en este artículo es el hecho de que la escolástica continuase vigente en la filosofía española de su tiempo, refiriéndose con ello al repunte que efectivamente experimentó esta en España en la segunda mitad del XIX. Por otra parte, se manifiesta aquí igualmente contrario a las consecuencias de la importación del pensamiento científico europeo, que a su juicio también impedía el desarrollo de una filosofía propia. Entre estas dos opciones, señala don Miguel, se petrifica el pensamiento español del siglo XX, confinado por la "dogmática ortodoxia católica" y por la "dogmática científica moderna"[63]. Nos encontramos así a un Unamuno enemigo de aquella "europeización" que con tan buenos ojos había contemplado apenas una década atrás en los ensayos de *En torno al casticismo*. Su evolución intelectual desde el racionalismo y el positivismo hacia el vitalismo y el espiritualismo es una posible explicación a este cambio, que halla una de sus más acertadas expresiones en el ensayo "Sobre la europeización" (1906). Se trata de un texto además de capital importancia en relación al tema que aquí nos ocupa, en tanto que Unamuno vincula el "alma española" con la "sabiduría", entendida como saber relativo a la muerte, mientras que la "ciencia europea" sería un conocimiento relativo

[60] OCE, vol. I, p. 1164.

[61] "Sí, tenía su filosofía; pero cuando empezaba a florecer se la ahogaron, se la helaron sus definidores, los de la escolástica, los intelectualistas". *Ib*., p. 1167.

[62] "En España, así como no ha habido filósofos, y precisamente por no haberlos habido, no habido tampoco teólogos, sino tan sólo expositores, comentadores, vulgarizadores y eruditos de teología. Y la prueba de que aquí no han florecido nunca de veras los estudios teológicos y que nunca se ha llegado con intensidad y alguna persistencia al fondo de los gravísimos problemas metafísicos y éticos que ellos suscitan es que no ha habido aquí grandes heresiarcas. Donde no florecen las herejías es que los estudios teológicos son una pura rutina de oficio y un modo de matar el tiempo y ocupar la pereza mental…" *Ib*., p. 1229.

[63] "De un lado, esas miserables obrillas de texto en que se da vueltas y más vueltas al ramplón y manido escolasticismo, y de otro, esos libros en que se nos cuenta por milésima oncena vez lo que alguien llamaría la *corriente central* del pensamiento europeo moderno, los lugares comunes de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* que edita en París F. Alcan". OCE, vol. I, p. 1228.

a la vida[64]. Desde una particular interpretación histórica, enmarca así la tradición de la cultura española hasta el Siglo de Oro con esa línea de "sabiduría", que al versar sobre la muerte precisaba apoyarse en los sentimientos, no en la razón, y señala que fue a partir del Renacimiento cuando "se pensó menos en la muerte, y se fue disipando la sabiduría mística"[65]. Es sin embargo en el citado diálogo "Sobre la filosofía española" (1904) donde Unamuno señala por vez primera, como característica de esta, el culto a la muerte y a la inmortalidad, ubicándola así en las proximidades de un "realismo trascendente". En dicho diálogo menciona además como obra arquetípica en esta línea *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, de la que dice: "debajo de esa portentosa revelación de la filosofía española verás la más vigorosa afirmación de la sobrevida"[66]. En cierto modo, podemos ver aquí cómo don Miguel siguió elaborando una concepción de la filosofía española cada vez más próxima al sentido que él mismo estaba dando a su obra filosófica, tendencia que no hará sino agudizarse, como veremos.

3. Quijotismo y filosofía trágica: hacia el espiritualismo y la nueva filosofía española

Es el momento de pasar a otra de las dimensiones centrales de la concepción unamuniana de la filosofía española, el quijotismo, al que ya vimos se había referido como "nuestro evangelio de regeneración nacional", en estrecha vinculación, por tanto, con el "problema de España". En *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Unamuno diagnostica que son la "cobardía moral", la "pereza espiritual", el "instinto rebañego" y la "ramplonería ambiente" los males que tienen postrada a España, con una intelectualidad entregada a la mera "erudición" y un pueblo que tiende al "no tener que pensar y menos aún que sentir"[67]. Como ejemplo de esa intelectualidad, apela en el artículo "Sobre la lectura y la interpretación del *Quijote*" (1905) al hecho de que los estudios sobre el *Quijote*, desde la herencia impertérrita de la escolástica, se hubiesen ceñido a comentarios y a mera labor de erudición, en lugar de adentrarse en su valor "eterno y universal"[68]. Esto último fue precisamente lo que intentó ensayar Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde perfiló su proyecto de regeneración de España desde una vía espiritual que había de pasar por ahondar en la propia tradición española y por asumir a Don Quijote como arquetipo filosófico de cara a la búsqueda de lo eterno. En esa dirección, estableció al "quijotismo como religión nacional"[69] y al *Quijote* como "la Biblia nacional de la religión patriótica de España"[70]. El propósito de Unamuno con este ensayo, pues, no era otro que "rastrear" en el *Quijote* nuestra propia raigambre filosófica, entendiendo que en dicha obra "se cifra y compendia nuestra filosofía española, la única verdadera y hondamente tal"[71]. De este modo, en *Vida de Don Quijote y Sancho* se hace aún más evidente que en *En torno al casticismo* la vinculación

[64] "El objeto de la ciencia es la vida, y el objeto de la sabiduría es la muerte". OCE, vol. III, p. 927.
[65] *Ib*., p. 928.
[66] OCE, vol. I, p. 1166.
[67] OCE, vol. III, pp. 189 y 234-235.
[68] OCE, vol. I, pp. 1227-1228.
[69] OCE, vol. VII, p. 290.
[70] OCE, vol. I, p. 1231.
[71] OCE, vol. III, p. 203.

existente dentro de la obra de Unamuno entre el problema de España y el problema de la filosofía española, puesto que desarrolla aquí su propio proyecto de regeneración del país escribiendo una obra que él mismo define como "genuina" filosofía española, como una "obra nacional". Así lo deja ver en una carta a Nin Frías de 1904, en la que se refiere a su *Vida de Don Quijote y Sancho*, entonces en proceso de escritura, como "una filosofía y más bien una teología a la española, a la genuina española", e insiste en que su preocupación entonces era "buscar el hondo pensamiento español, el que apuntó en los místicos y ahogó la Inquisición, el que circula por debajo de nuestros mezquinos comentadores escolásticos"[72].

Otros aspectos a destacar de *Vida de Don Quijote y Sancho* en relación al tema que nos ocupa son, por un lado, la interpretación que hace Unamuno de Don Quijote y Sancho como representantes respectivamente del idealismo y el realismo propios de la tradicional filosofía española, y por otro lado, su lectura de lo que considera el proceso de "quijotización" de Sancho, en el que verá una posible vía de redención del alma nacional. Respecto a lo primero, abre una polarización entre el "idealismo quijotesco", que representa la "vida fundamental y honda", y el "sanchopancismo filosófico", que representa la "vida vulgar y aparencial"[73]. Respecto a lo segundo, señala que la "cobardía moral" del país puede ser redimida, de igual modo que se redimió Sancho en su proceso de "quijotización". Dicho proceso simboliza así la apuesta de Unamuno para la salvación de España, que pasa por poner en tensión sus componentes realista e idealista, y por saltar del primero al segundo para proyectarse a la búsqueda de lo eterno y trascendente, que es lo que España había perdido de vista desde sus excesos escolásticos. Ahora bien, esto no implica que la fórmula redentora de Unamuno esté en el idealismo, sino más bien en la superación del realismo y el idealismo, y en la aproximación desde ahí a lo vital y lo espiritual.

Ya en el final de *Vida de Don Quijote y Sancho*, concluye Unamuno sus reflexiones en torno al problema de la filosofía española abogando por que el pueblo español se encierre en su "natal dehesa", pero sin renunciar al espíritu quijotesco de "cobrar eterno nombre y fama", de "conquistar la inmortalidad". Eso sí, el modelo no es ya el caballero andante Don Quijote, sino el "pastor Quijotiz":

> ¿Hay una filosofía española? Sí, la de Don Quijote. Y conviene que éste, nuestro Caballero de la Fe, el Caballero de nuestra Fe, deje en el astillero su lanza y en la cuadra a Rocinante y cuelgue la espada, y convertido en el pastor Quijotiz, empuñe el cayado con mano firme, y lleve consigo el caramillo, y a la sombra de las sombrosas encinas del dulcísimo fruto, mientras pacen cabizbajas sus ovejas, cante, inspirado por Dulcinea, su visión del mundo y de la vida, para cobrar, cantándola, eterno nombre y fama. […]
> ¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía no se aprende en cátedras ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino que surge del corazón[74].

[72] Unamuno, M. de. *Epistolario americano (1890-1936)*, *o. c.*, p. 189.
[73] OCE, vol. III, p. 130.
[74] *Ib.*, pp. 232-233.

De este modo, completa Unamuno su caracterización de la filosofía española en torno al "quijotismo" invocando al anhelo de inmortalidad como resorte de acción y al predominio del sentimiento, la voluntad y la imaginación creadora sobre la razón, es decir, de la "cardíaca" sobre la "lógica". En estos términos define don Miguel esa filosofía española del porvenir a la que, como veremos, seguirá imprimiendo las claves de su propio pensamiento.

El siguiente paso en este itinerario por el problema de la filosofía española en la obra de Unamuno nos lleva a *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde vuelve a inyectar elementos de su propia filosofía a la caracterización que hace de la filosofía española. Parte aquí don Miguel de que toda filosofía es una concepción del mundo y de la vida, cuya raíz está en los sentimientos antes que en la razón. Desde ahí, vuelve a reclamar la necesidad de una definición más amplia de "filosofía", lejos de la estrecha definición sistemática clásica, y reivindica la "reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida" como "otro oficio de la filosofía", basándose en que dicho sentimiento es un valor de "universal validez"[75]. Al fin y al cabo, dirá Unamuno, el "punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida"[76]. No obstante, matiza unas páginas más adelante que con ello se estaba refiriendo al caso concreto de la filosofía española[77]. Sobre estas bases, es en la conclusión de esta obra, titulada "Don Quijote en la tragicomedia europea", donde Unamuno desarrolla en profundidad el problema de la filosofía española y recoge su famosa caracterización de la misma: "nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta"[78]. Se trata de una caracterización coherente con la que había desarrollado en textos anteriores, como hemos visto en los fragmentos citados a lo largo de este artículo y como corrobora el ensayo "Sobre la tumba de Costa" (1911). Aquí vuelve a insistir en que "nuestro don es literario", de manera que "todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura", y subraya de nuevo el componente "moralista" de la filosofía española y la importancia de la mística como su genuina "metafísica"[79]. En cuanto al hecho de ser "concreta", incide además Unamuno en que las razones por las cuales no había cuajado en España una filosofía sistemática radicaban en nuestro "individualismo" y en nuestra reticencia a lo general y abstracto. Se trata de un aspecto central en su caracterización de la filosofía española, sobre el cual insiste nuevamente en el artículo "El naufragio de Don Quijote" (1919), señalando que las filosofías española e inglesa se mueven en el terreno de lo individual y concreto, y no en el de lo general y abstracto, distinguiendo

[75] OCE, vol. VII, pp. 294-295.

[76] *Ib*., p. 131.

[77] "Lo que llamo sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España". *Ib*., p. 282.

[78] *Ib*., p. 290.

[79] "Nuestro don es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura. Nuestros filósofos, a partir de Séneca, son lo que en Francia llaman moralistas. Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental". OCE, vol. III, p. 945.

así entre la "filosofía de las cosas" y la "filosofía de las ideas"[80]. Esta caracterización de la filosofía española la compartirá además con Unamuno la pensadora malagueña María Zambrano, que desde similares argumentos reafirma la inexistencia en España de "sistemas filosóficos" al estilo alemán y destaca tanto su fuerte dimensión literaria, como su renuencia a la abstracción:

> Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensar español se ha vertido dispersamente, ametódicamente, en la novela, en la literatura, en la poesía. […] y sucede que en nuestra cultura española resulta muy difícil, casi imposible, manifestar las cosas que más nos importan, de modo directo y a las claras. Es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la pura razón, sino por la razón poética[81].

Unamuno y María Zambrano se posicionaban así cerca de la tesitura que en la Segunda polémica de la ciencia española mantuvieron Manuel de la Revilla y José del Perojo, los cuales incidieron reiteradamente en la reticencia de los españoles hacia los "sistemas" filosóficos y en el hecho de que no formasen escuelas de influencia. Sin embargo, tanto Unamuno como María Zambrano dieron un paso más al señalar que la filosofía española se encuentra "difusa" en su literatura. Tengamos en cuenta, además, que en *Del sentimiento trágico de la vida* don Miguel se posicionó expresamente frente a Menéndez Pelayo y su concepción de la tradición de la filosofía española, negando que Francisco Suárez mereciese el nombre de filósofo y desacreditando al "vivismo" como la filosofía española por excelencia[82]. Recordemos que para Menéndez Pelayo, el lulismo, el suarismo y el vivismo conformaban las tres grandes escuelas de la filosofía española, y que el historiador cántabro puso especial énfasis en esta última. Para Unamuno, en cambio, el "héroe de nuestro pensamiento" había que buscarlo en Don Quijote y en la "filosofía quijotesca", cuya existencia reconoce[83]. Desde ahí, lanza la siguiente proclama:

> Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento, no es en ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino en un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es en Don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. […]

[80] "¿Y no será que el inglés, y a su modo el español, también han comprendido más la filosofía de las cosas que no la de las ideas? ¿No está la filosofía española, así como inglesa, en su literatura –y más especialmente en su teatro y su novelística– y no en su ciencia o en lo que por especialidad y antonomasia de llama *filosofía*? Y así, será de cosas, de especies concretas e individuales, y no de ideas, de especies abstractas y generales". OCE, vol. VII, p. 1232.

[81] Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, *o. c*., pp. 51-52.

[82] "Y es acaso este individualismo mismo introspectivo el que no ha permitido que brotaran aquí sistemas estrictamente filosóficos, […] Y ello, a pesar de Suárez, cuyas sutilezas formales no merecen tal nombre. / […] Menéndez y Pelayo, en su exaltación de humanista español, que no quería renegar del Renacimiento, inventó lo del vivismo, la filosofía de Luis Vives, y acaso, no por otra cosa que por ser, como él, este otro, español renaciente y ecléctico". OCE, vol. VII, p. 292.

[83] "Y hay una filosofía y hasta una metafísica quijotesca y una lógica y una ética quijotesca, y una religiosidad […] quijotesca". *Ib*., p. 283.

> Y el Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritu[84].

Vemos aquí cómo identifica la filosofía quijotesca, es decir, española con el "espiritualismo", donde precisamente andaba insertándose la filosofía del propio Unamuno, y con un sentido "trágico" de la existencia, pues equipara la tragedia íntima de Don Quijote con la tragedia del alma del pueblo español[85]. Esta dimensión espiritualista, además, Unamuno siguió afirmándola en textos posteriores, situándola por encima de aquel "realismo idealista" que él mismo había defendido años atrás y era tendencia en su tiempo. En esta dirección, en un ensayo titulado "El Greco" (1914), define a dicho pintor como "revelador, con sus pinceles, de nuestro naturalismo espiritualista", pero matiza: "Digo naturalismo espiritualista y no realismo idealista. El alma castellana, el alma de Don Quijote y de nuestros místicos no es, en efecto, idealista, sino espiritualista"[86]. En la misma línea, va a redefinir en *Andanzas y visiones españolas* (1920) la noción de "realismo" español y a proponer otras alternativas, como "espiritualismo materialista" o "antiidealismo espiritualista, pragmatista y realista". Ahí es donde sitúa ahora don Miguel su concepción de esa genuina filosofía española que, dice, aún no ha sido formulada, pero "está por formular"[87].

Esto nos lleva de nuevo a *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno estaba dando forma a su propio pensamiento desde la convicción de estar haciendo con ello "la" filosofía española; aún más, de estar haciendo él mismo la filosofía española del porvenir. Ese parece ser uno de sus objetivos aquí, abanderar la renovación filosófica que tanto urgía a España: "Y en cuanto a mi otra pretensión, es la de que esto sea filosofía española, tal vez *la* filosofía española"[88]. Alcanzamos así un punto culminante del presente trabajo, la confirmación de la hipótesis de que la "filosofía trágica" de Unamuno confluye en su proyecto de revitalización de la filosofía española. Hay que tener en cuenta, además, que no persigue ese objetivo solo desde sus ensayos filosóficos sino también desde su obra literaria, especialmente, desde su novela y su poesía, fiel a su consideración sobre los cauces por los que tradicionalmente había transitado la filosofía española. Al alcanzar su madurez intelectual, don Miguel percibe que a través de formas de expresión creativas, guiadas por la imaginación creadora y no por la razón lógica, era como podía dar forma de manera más efectiva a

[84] *Ib*., p. 293.

[85] "Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos dice". *Ib*., 297.

[86] *Ib*., p. 751.

[87] "Son muchos los españoles, y españoles muy cultos, que creen que somos un pueblo refractario a la alta y desinteresada especulación filosófica, un pueblo afilosófico. Nuestro realismo tan pegado a tierra parece darles razón. Séneca, el moralista, no fue en rigor un metafísico. Pero yo creo más bien que nuestra filosofía, la que anda difusa y esparcida en nuestra literatura y no en obras estrictamente filosóficas, está por formular; yo creo que nuestro realismo, lo que yo llamaría […] nuestro espiritualismo materialista, esto de tomar el espíritu a lo material, no ha encontrado aún quien lo sistematice. […] el español no pelea por la idea, no es idealista. […] Pero este nuestro antiidealismo espiritualista, pragmatista y realista no ha sido, que yo sepa, íntegramente formulado". OCE, vol. I, p. 403.

[88] OCE, vol. VII, p. 296.

su filosofía trágica. Únicamete desde esas vías podría transformar el *logos* en palabra, ahondar en las entrañas mismas del lenguaje y hacer brotar la palabra en su dimensión poiética, en ese espacio donde se hace visible la verdad de las cosas, lo oculto de la realidad. De este modo, la búsqueda unamuniana del misterio de la existencia a través del pensamiento y el lenguaje acabó desembocando en la poesía, a la que se entregó con fervor sobre todo a partir del cambio de siglo. En esta dirección, sostiene Pedro Cerezo que la tarea que asignó Unamuno a la poesía consistía en "ser la palabra creadora, salvadora, en un tiempo extremo de penuria y necesidad; una poesía que fuera capaz de poetizar o recrear de nuevo el mundo a través del agonismo de la existencia. Sólo entonces la poesía podría ser el vínculo de reconciliación entre lógica y estética, filosofía y religión"[89].

En el caso de su novelística, este viraje se hizo especialmente visible a partir de *Niebla* (1914) y de la formulación dentro de la misma novela de su teoría de las *nivolas*. Así lo deja ver el mismo Unamuno en una carta a Warner Fite del 24-II-1927, en la que confiesa que lo que planteó en *Niebla* "lo expuse en una novela porque no lo habría podido hacer en un tratado didáctico de filosofía, donde la argumentación, a falta de fantasía, pierde toda su fuerza"[90]. A este respecto, ha señalado Francisco José Martín que la renovación de la novela española que se inició en 1902 no solo constituía la aparición de una "novela nueva" como respuesta a la crisis de la novela decimonónica, sino también de una "filosofía nueva", de una nueva forma de pensar tras la crisis del racionalismo y del positivismo desatada en el *fin de siècle*. En efecto, se trataba de una "filosofía nueva" cuyo despliegue había tenido lugar desde formas literarias y en la que el peso filosófico del texto alcanzaba un "valor sustantivo", como precisa Francisco José Martín[91]. Ese valor sustantivo, añadimos nosotros, radica en que con sus *nivolas* Unamuno liquidó los límites entre la realidad y la ficción, al igual que hizo años atrás con su interpretación del *Quijote* al reconocer la entidad del personaje de ficción por encima de la de su creador, Miguel de Cervantes. De este modo, la repercusión de su proyecto nivolesco adquirió un alcance ontológico, instaurando la verdad en la ficción y desmontando en sus cimientos las bases de la metafísica tradicional, como habían perseguido Nietzsche y el resto de pensadores del XIX entregados a la quiebra de la modernidad. En este sentido, ha subrayado Iris Zavala a propósito de Unamuno: "La verdad no es algo que se encuentra en el mundo, como para la metafísica, sino algo que se construye en base al lenguaje. Implica inevitablemente un valor ficcional. Nunca se nos presenta en forma total y transparente y sólo accedemos a ella parcialmente y por caminos indirectos"[92].

---

[89] Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p. 42.

[90] Unamuno, M. de, *Epistolario americano (1890-1936)*, *o. c*., p. 505.

[91] "Lo filosófico de los textos no se agota en una mera función adjetival de procesos narrativos más o menos complejos. Lo filosófico de estos textos tiene un valor sustantivo. 'Novela filosófica' equivaldría a 'filosofía narrativa', es decir, una filosofía que se entrega en forma narrativa y a través de la narración, sin que esto disminuya o pueda disminuir su pretensión de ser (también) filosofía (sin dejar de ser, por ello, a la vez, literatura)". Martín, F. J., "Filosofía española y nivola unamuniana", *o. c*., p. 159.

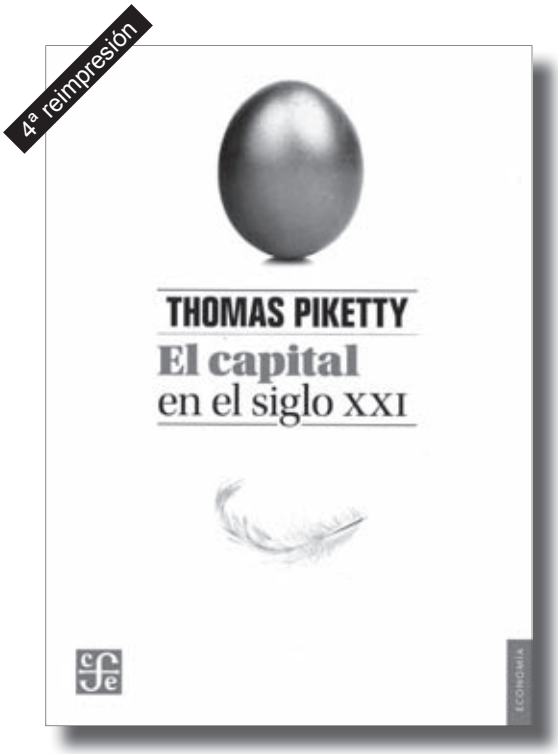
[92] Cfr. Zavala, I. M., "Unamuno y la verdad como ficción". [En línea: http://www.letraypixel.com/blog/unamuno-y-la-verdad-como-ficcion – Consulta: 10-X-2014]

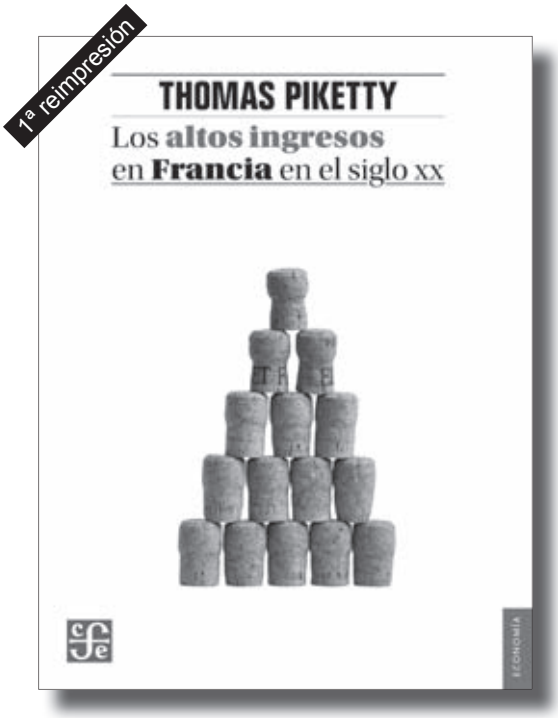
En definitiva, lo que queremos destacar aquí es que la poesía y la narrativa filosófica de Unamuno respondían, entre otras cosas, a una intención por su parte de incardinarse en esa genuina tradición de la filosofía española que él mismo había configurado y de legitimar su presencia en ella como su nuevo adalid. Siguiendo esta hipótesis interpretativa, puede resultar interesante advertir cómo Unamuno se proyectó a la postmodernidad desde la creación de su obra literaria, e incluso desde la encarnación de su propio personaje de leyenda, que desarrolló en un proceso de "autofabulación" desencadenado a partir de su crisis religiosa de 1897[93]. "Y mi obra es hacer mito –dirá don Miguel–, es hacerme a mí mismo en cuanto mito"[94]. Reafirma esta hipótesis además el hecho de que, a partir de *Niebla* y de su teoría de las *nivolas*, buena parte de los esfuerzos de Unamuno en el campo de la filosofía se concentrasen en su obra literaria más que en sus ensayos. Asimismo, esto puede ofrecernos una explicación de por qué el problema de la filosofía española dejó de tener una presencia tan constante en sus escritos como objeto de reflexión. Su interés en adelante, como antes advertimos, era hacer él mismo "la" filosofía española, encarnarla, abanderarla y trazarle su porvenir.

Recibido: 3 de septiembre de 2015.
Aceptado: 13 de enero de 2018.

[93] Cfr. Tanganelli, P., *Unamuno fin de siglo: la escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003.
[94] OCE, vol. VIII, p. 478.

Reimpresiones FCE España
Thomas Piketty





FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Visita nuestra web
www.fondodeculturaeconomica.es

Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC

Memory and History of Philosophy during the first Francoism: the Luis Vives Institute of CSIC

ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ
Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz
alvaroc.s@hotmail.es

Resumen: Los lugares comunes sobre lo que ocurrió con la Filosofía española tras la victoria rebelde de 1939 y el proceso de depuración del profesorado, se han venido revisando desde la actual Sociología de la Filosofía. Esta es una perspectiva investigadora que durante la última década ha generado una serie de trabajos que clarifican y contradicen algunas de las afirmaciones corrientes sobre el campo intelectual y académico del franquismo. Sirviéndose de sus herramientas, la presente investigación, que combina análisis documental de archivo y revisión bibliográfica, replanteará lo que se ha venido afirmando sobre la filosofía española durante el primer franquismo y presentará nuevas perspectivas para intentar elaborar un conocimiento más crítico y reflexivo de ese importante momento de la historia intelectual de la España contemporánea. El centro de análisis lo ocupará el Instituto de Filosofía Luis Vives y su funcionamiento, planteando desde ahí una reflexión sobre el neo-tomismo y sobre los modelos de transmisión filosófica que entraron en pugna durante la dictadura.
Palabras clave: Posguerra, Instituto Luis Vives, neo-tomismo.

Abstract: The commonplaces about what happened with the Spanish Philosophy after the rebellious victory of 1939 and the process of "purification" (i.e. the purge) of the teaching staff, have been reviewed from the current Sociology of Philosophy. This is a research perspective that during the last decade has been generating a series of works that clarify and contradict some of the most common statements about the intellectual and academic field during Francoism. This research, which combines archival documentary analysis and bibliographic review, will restate what has been asserting about Spanish philosophy during the first Francoism and will try to give a new perspective in order to develop a more critical and reflective knowledge of this important moment of the intellectual history of contemporary Spain. The Institute of Philosophy Luis Vives and its functioning will be the center of the present analysis, then a observation will be made on neo-Thomism as well as on the different models of philosophical transmission that entered into conflict among them during the dictatorship.
Keywords: Postwar period, Luis Vives Institute, neo-Thomism.

1. Introducción

La imagen de que con la victoria rebelde en la Guerra Civil española, en el plano cultural, se impuso el medievalismo frente a las luces de la II República, suele acompañar al relato de que la dictadura militar de Franco, al menos en su primera etapa, convirtió a España en un auténtico páramo intelectual. Así, encuentra acomodo el mitema de que la filosofía aceptada por el Régimen de los años cuarenta se redujo a *tomismo*, lo que la hace carecer de todo interés.

Es cierto que la preocupación del Régimen por la Filosofía fue importante y desde antes de acabar la guerra. Por un lado, había que depurar España de las tradiciones de pensamiento *extranjerizantes* que dominaron la etapa anterior, las cuales consideraban preñadas de liberalismo o socialismo. Por otro, el pensamiento filosófico considerado auténticamente español por Menéndez Pelayo, es decir, la teología católica, se ponía al servicio de la legitimación cultural del "alzamiento" y orientaba tanto el dispositivo para el proceso de *etnificación* en marcha como la biopolítica que empezaba a desplegar la dictadura[1]. ¿Pero en qué resultó tal preocupación? ¿Qué efectos directos tuvo sobre el campo filosófico? Presa de tópicos, como que todo se polarizó entre integristas católicos y falangistas liberales o que, la actividad académica se redujo a comentar a Tomás de Aquino, los lugares comunes de los relatos sobre lo que ocurrió con la Filosofía española tras abril de 1939 y el proceso de depuración del profesorado, que entre otras cosas disolvió y dispersó a la llamada Escuela de Madrid, se han venido revisando desde la actual Sociología de la Filosofía. Esta es una perspectiva investigadora que durante la última década ha generado una serie de trabajos que desmienten o matizan algunas de las afirmaciones corrientes –y por tanto, recurrentes en la historiografía– sobre el campo filosófico del franquismo. Aquí pensamos que aquellas inercias interpretativas a veces no sólo responden a unas *creencias* –en un sentido orteguiano– poco cuestionadas, sino a la falta de una cultura epistemológica adecuada y al excesivo uso de fuentes secundarias, en detrimento de un trabajo de documentación preciso: es posible que tenga que ver con una concepción de la historia de la filosofía enajenada de las ciencias sociales. Y también, con la memoria de quienes la vivieron y la posmemoria de sus discípulos. Que si bien se nos revelan fundamentales para comprender el pasado, necesita ser contrastada con la historiografía y los datos empíricos que nos proporciona la documentación.

En este texto se hará hincapié en una advertencia fundamental de la Sociología de los intelectuales de Pierre Bourdieu, que avisó sobre el problema de sincronizar campos sociales que obedecen a lógicas distintas[2]. Eso se hará en favor de un pensar relacional que a la vez que sitúa la dependencia relativa del campo filosófico –como podría pasar con el literario o artístico– respecto al político o de poder, da cuenta de que nunca caminan al unísono y que presentan una historia particular diferenciada. De tal modo se mostrará, a través del análisis del Instituto de Filosofía Luis Vives del CSIC, el principal centro de formación del profesorado universitario español de

[1] Cayuela, S., *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

[2] Bourdieu, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 13-51.

filosofía en las dos primeras décadas del franquismo, de qué modo las tremendas determinaciones ejercidas por el Régimen nacional-católico eran asimiladas en el seno del mismo, provocando manifestaciones más plurales y díscolas que las pretendidas desde el poder político o las imaginadas o representadas por una parte del gremio filosófico hasta la actualidad. Así, el marco teórico de este texto mostrará la necesidad de conectar la posición del mundo de la filosofía respecto al campo del poder en los años cuarenta, mostrando su grado de dominación, con la estructura objetiva de las posiciones institucionales y las disposiciones intelectuales de sus agentes. Combinando análisis documental de archivo, comentario directo de textos y revisión bibliográfica, replanteará algunas afirmaciones sobre la filosofía española durante la etapa autárquica de la dictadura militar de Franco y presentará nuevas perspectivas para intentar elaborar un conocimiento más crítico y reflexivo de ese importante momento no sólo para la historia intelectual de la España contemporánea, sino también para una presencia privilegiada de la Filosofía en su sistema de enseñanza. El espacio sólo permitirá quedarnos en un nivel programático.

2. Las historias de la filosofía española durante el primer franquismo

Entre los deberes del oficio de historiador se encuentran los de relativizar las afirmaciones de la memoria, señalar sus mitos, identificar sus reduccionismos, analizar los motivos de sus deslizamientos y sus usos ideológicos. En ese sentido, deben de someterse a estudio tanto las memorias colectivas, como la historiografía que puede haberse visto guiada por interpretaciones o relatos poco plausibles desde un punto de vista empírico. Por ello y para el caso de la posguerra española, consideramos importante emprender un análisis crítico de las visiones dominantes acerca del campo cultural y sus diferentes subcampos, como es el filosófico, pues pueden haber conformado un *a priori* interpretativo pre-reflexivo que desvía cualquier nueva indagación o simplemente desmotiva para emprenderla.

Dicha *creencia* de cómo fue la filosofía española durante los años cuarenta se apoya al menos en dos ideas que hay que matizar. La primera de ellas es que la vida cultural del Régimen se polarizó en posiciones irreconciliables entre sí. La segunda, una idea equivocada acerca del *tomismo* y de las prácticas filosóficas concretas de aquella década en el seno de la filosofía más oficial. Respecto a la primera, así quedó establecido en una obra de referencia como fue el libro de Elías Díaz *Pensamiento Español 1939-1975*, que publicó Cuadernos para el Diálogo en 1978. Partir de las diferentes perspectivas ideológicas dadas en el seno del "Movimiento" permitía dibujar tres líneas de análisis: en primer lugar, la monopolización de la enseñanza universitaria por parte del *tomismo*, que pondría en el centro de la producción investigadora y de la enseñanza de la filosofía a la escolástica medieval o la recepción de la Escuela de Salamanca. De ese modo, se excluiría cualquier referencia filosófica moderna o contemporánea del campo filosófico oficial, recluyendo a la Filosofía sobre sí misma y mimetizándola con la Teología. Por otra, seguiría vigente el "menéndez-pelayismo" dispuesto ideológicamente durante la Guerra y la referencia a la tradición del pensamiento reaccionario español. En esa línea, tendrían un lugar importante autores como Donoso Cortés y Ramiro de Maeztu en cuanto a la definición de lo español y a la

configuración de una filosofía de la historia –a la que también contribuyó Manuel García Morente tras su conversión–, que hizo renacer la imagen de España como espada de la Contrarreforma y presentó a la acción contrarrevolucionaria del ejército sublevado como una nueva Reconquista. Estos enfoques convivirían sin problemas y a ellos se les enfrentaría –especialmente al primero– la actitud abierta de un falangismo *liberal* y moderno que representaban hombres como Pedro Laín Entralgo o Antonio Tovar, quienes abrirían un nuevo ciclo en la historia del pensamiento español años después, sobre todo, tras la llegada del ministro Joaquín Ruiz Giménez al Ministerio de Educación en 1951[3]. En ese sentido y en un libro publicado el mismo año que el de Díaz, José Luis Abellán señalaba que la influencia de Xavier Zubiri en este último grupo llevó a una ampliación del mismo para constituirse en un movimiento marcado por el espiritualismo cristiano y en el que entraron Julián Marías o José Luis López-Aranguren, indicando además que sus actitudes liberales e ilustradas favorecerían la aparición de la llamada Generación del 56. El origen de la revista *Theoría* (1953), según Abellán primer movimiento "serio" de Filosofía de la Ciencia producido en la posguerra, se situaría en ese ambiente. Con esa línea del espiritualismo cristiano también confluiría Eugenio D'Ors[4].

Asumiendo con matices tal enfoque, la influyente y actualizada obra de Jordi Gracia vendría a asentar la idea de que el liberalismo sobrevivió de modo larvado durante los años cuarenta, para después renacer, gracias a aquel grupo falangista[5]. Esta sería una visión que más que considerar el campo filosófico y cultural español de los cuarenta como un simple erial, como popularizó la conocida obra de Gregorio Morán sobre José Ortega y Gasset[6], o un *tiempo de silencio*, lo pensaría como un barbecho que después producirá riqueza intelectual y refracción hacia la dictadura. Frente a eso, Gustavo Bueno, que hizo parte de su formación en el seno del Luis Vives, defendió la idea de la existencia de un vergel en el que la coacción sobre la libertad de cátedra o para investigar era burlada continuamente gracias al "marranismo" del profesorado en las enseñanzas medias y universitarias. De tal modo, establecía una distancia entre la situación representada por el relato señalado y la realidad[7]. Sin embargo, como señaló el filósofo Manuel Garrido, también recientemente fallecido y que como Bueno vivió de estudiante aquellos años, las posiciones del erial o del vergel viven de cegueras complementarias[8]. Porque si nos situamos de antemano en una de las dos perspectivas no se puede atender a la compleja realidad, que como todo el espacio social y cultural, presentó la filosofía española de entonces. Ese paradigma de la complejidad de los mundos sociales es el que asume este presente trabajo.

---

[3] Díaz, E., *Pensamiento Español 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1978.

[4] Abellán, J. L., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 44-47.

[5] Gracia, J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 23.

[6] Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

[7] Bueno, G., "La filosofía en España en un tiempo de silencio", en *El Basilisco*, n. 20 (1996), pp. 58-59.

[8] Garrido, M. y otros (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 322-323.

Un intento de historia rigurosa reciente es el de Gerardo Bolado, para quien la filosofía española durante el franquismo puede ordenarse generacionalmente, diferenciando, en primer lugar, a la Generación del 36, a la que pertenecerían tanto los herederos de José Ortega y Gasset del interior como del exterior, como el grupo de falangistas zubirianos entre los que destacó Laín. En dicha generación también se encontraban los catedráticos neo-tomistas de la Universidad Central y de Barcelona durante los años cuarenta, tales como Santiago Ramírez, Ángel González Álvarez, Antonio Millán Puelles, Guillermo Fraile, Jaime Bofill, etc. Fueron realmente estos, vinculados al Luis Vives, quienes depuraron el campo académico de todo rastro de orteguismo, colocando buena parte de los "mandos" del mundo filosófico en manos del Opus Dei. Junto a esta generación, en tanto que heredera de la misma, convivió la Generación de Catedráticos de Posguerra, que es la de aquellos que se formaron en la Facultad de Filosofía madrileña o en la Universidad jesuita de Comillas bajo el tipo de actividad filosófica que habían consolidado los anteriores, por lo que despegaron sus carreras intelectuales en un ambiente altamente clericalizado. Provenientes en bastantes casos de capas rurales o de la clase media, Francisco Vázquez García ha puesto de relieve de qué modo estos *herederos* que hicieron méritos propios para comenzar carrera estaban predispuestos a la sobrevaloración de una filosofía puramente escolar y sistemática, sujeta a las formas académicas, escolásticas y cerradas de filosofía frente a las más literarias, ensayísticas y abiertas, tal y como había promovido la escuela orteguiana. Aquella generación se encontró a partir de los años 1950 una institución filosófica normalizada con sus rutinas intelectuales e institucionales establecidas, normalización que ellos mismos contribuyeron a reproducir especializándose en el comentario y divulgación de corrientes europeas antiguas, modernas o actuales. Por último, en las postrimetrías de la dictadura apareció un tercer grupo que sería la llamada Generación de Filósofos Jóvenes, que Aranguren clasificó entre "analíticos", "dialécticos" y "neo-nietzscheanos". Estos trabajaron por importar las corrientes europeas de filosofía más rupturistas y críticas en España en el contexto del enfrentamiento consciente a la cultura y a la violencia ejercida durante décadas por la dictadura[9].

3. Aportaciones desde la Sociología de la Filosofía

Desde los últimos años la Sociología la Filosofía española ha aportado diversas contribuciones al conocimiento de la Historia de la Filosofía en los casos de España y Francia, sobre todo respecto a la segunda mitad del siglo XX[10]. Con ello, se ha puesto de relieve la utilidad que supone utilizar el arsenal de la Sociología para el trabajo historiográfico como tal y se ha contribuido al incremento de la reflexión e interpretación crítica de los textos, mostrando su conexión y dependencia con las trayectorias

[9] Bolado, G., *Transición y recepción: la Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001. Una problematización de las perspectivas posibles en Vázquez, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Ábada, 2009, pp. 15-32, pp. 390-391, y una interesante discusión de Gerardo Bolado en una reseña en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, n. 17 (2012), pp. 333-338.

[10] Una recopilación de publicaciones hasta 2015 en el siguiente enlace: http://sociologyofphilosophy.blogspot.com.es/2014/11/cuatro-anos-de-sociologia-de-la.html. [Fecha de consulta: 26 de febrero de 2018].

intelectuales y vitales de los filósofos. Su aportación da herramientas imprescindibles para elaborar una historia material –que no materialista– de la filosofía española.

Una de las premisas de las que se parte es la de no entender la creación filosófica como un desarrollo "puro" al margen del contexto, pues este es el que establece las condiciones de posibilidad del pensamiento o de la producción de los textos. Así, sin renunciar a la historia interna del desarrollo de los conceptos y teorías filosóficas –esto es, a la lectura directa del texto filosófico–, se recurre a la historia, la biografía o al análisis sociológico, con el objetivo de desvelar las diferentes capas de "sentido" que muestra o esconde una obra, que configuran su estructura y finalidad. La idea es que no se puede entender la actividad filosófica de un modo inmanente, al margen de los condicionamientos que producen sobre el filósofo creador el campo filosófico en el que se encuentra inmerso, como heredero o discípulo, como opositor o compañero respecto a otros; o como pretendiente a maestro, como aspirante a influir en otros filósofos o entre un público mundano. Si se reconoce dicho condicionamiento de los que son los interlocutores virtuales –a la hora de componer el discurso– o reales –cuando se elabora y se publica– la autonomía absoluta del texto se nos aparece como una mera ilusión. Por lo tanto, la perspectiva material puede permitir medir mejor el nivel de creatividad de una obra que el limitarse a los meros recursos hermenéuticos. Respecto a lo dicho, trabajos de referencia son el citado de Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, pero especialmente para el caso que nos ocupa, *La norma de la filosofía*, de José Luis Moreno Pestaña. En la primera, se propone dividir el campo filosófico español de las últimas décadas (1963-1990) en dos grandes redes: una "red oficial" guardiana de un canon filosófico centrado en el comentario de textos consagrados por la tradición, la cual estaría compuesta de "herederos" de los profesores que se colocaron en la universidad durante los primeros años del franquismo, ante todo en la Universidad Central –reconvertida en la Complutense–. Muchos de ellos serían o bien clérigos, o bien miembros del Opus Dei (González Álvarez, Millán Puelles, Adolfo Muñoz Alonso, Sergio Rábade…). La otra sería una "red alternativa" que derivaría en diferentes "polos" (escatológico, científico, artista) y nódulos compuestos por "pretendientes" que van a estar subordinados institucionalmente –aunque no intelectualmente– a los primeros, como los constituidos en torno a Aranguren, Bueno, Garrido o Manuel Sacristán. En mayor o menor medida en las dos redes y sobre todo en sus posteriores discípulos existiría la tendencia a olvidar la filosofía española de anterior a la guerra y a los filósofos exiliados. A su vez, las dos grandes redes de pensadores presentarían diferentes formas de socialización filosófica, pues la llamada "red oficial" (los "herederos"), que se identifica con el tipo de filosofía predominante tras la Guerra Civil, se desarrolla en las instituciones de investigación y educación superior, especialmente el Luis Vives, mientras que la denominada "red alternativa", se vincula a una filosofía subordinada en el ámbito académico pero que acabó convirtiéndose en hegemónica en el plano de la consagración intelectual.

¿Cómo era o se gestó esa "red oficial" durante la etapa autárquica del franquismo? José Luis Moreno Pestaña muestra de qué modo la ruptura definitiva con Ortega que se consolida desde la segunda mitad de los años 1950, es paralela al establecimiento de un "canon" (dominante dentro del grupo de la filosofía "oficial" y sus herederos) para la actividad filosófica académica centrado en el comentario de textos y el repliegue de la

filosofía frente a su diálogo con las ciencias sociales y naturales. Así, subraya un elemento de importancia: dicha norma de producción intelectual no estaba asentada en los años cuarenta, pues aún convivían diferentes modelos de producción filosófica heredados del periodo republicano, y esa es una cuestión central para una historia de la filosofía española del presente. Poniendo de relieve de qué modo la Guerra Civil afectó a las trayectorias intelectuales de un amplio número de filósofos, señala a quiénes tuvieron un papel destacado, quiénes lo perdieron con la guerra y quiénes lo aumentaron gracias a la misma. Como ejemplo de actividad filosófica en el interior dedica un extenso análisis al debate que llevaron a cabo Julián Marías y Laín Entralgo en torno al concepto de "generación", el cual había sido popularizado en España por Ortega en la década anterior. Al primero, siempre vinculado a su maestro, se le había suspendido tempranamente la tesis doctoral y cerrado las puertas de la Universidad, mientras que el segundo había disparado su carrera a través de su activa militancia en FET y de las JONS. Marías estaba dividido entre la tutela de Zubiri y la de Ortega, buscando sitio para la filosofía de este invitándolo a adaptarse al canon emergente, mientras que Laín se acercó pronto al primero, a quien ayudó a asegurar su sostén económico tras el rechazo del filósofo vasco a continuar en la Universidad. El magisterio de ambos maestros, y sobre todo el distanciamiento que por entonces mantenían respecto a cuestiones fundamentales de sus filosofías, impregna y condiciona los argumentos de los discípulos en el debate que llevaron a cabo, cuya discusión en materia de relación entre filosofía, ciencias sociales y el problema de la historicidad del ser humano estuvo a la altura de cualquier confrontación filosófica internacional de entonces[11].

Este debate pone de relieve cómo la guerra no truncó todos los desarrollos internos de la filosofía comenzados en los periodos anteriores. Bajo las nuevas condiciones, sobrevivieron problemáticas intelectuales importantes y no se cortó con la atención a las novedades europeas: eso indica que quizás hay que plantearse el conocimiento del campo cultural desde sus propias lógicas y tradiciones, antes que desde las adhesiones políticas que supuestamente tenían sus representantes. Eso ayudaría a explicar por qué algunas de las obras filosóficas escritas o publicadas en España durante los cuarenta fueron de las más relevantes del siglo y poco tenían que envidiar al contexto europeo: *Naturaleza, Historia, Dio*s de Xavier Zubiri –con buena parte de los textos escritos antes de la guerra–, *La idea de principio en Leibniz* de Ortega y Gasset, *El conflicto de las generaciones* de Laín Entralgo, la *Historia de la filosofía* o *El método de las generaciones* de Julián Marías, el *Sócrates* de Antonio Tovar o *El secreto de la filosofía* de Eugenio D'Ors, desdicen sobremanera la idea de un simple páramo en materia filosófica. Por otra parte hay que recordar que la cultura y la filosofía española cultivadas en libertad en el periodo de la República sobrevivieron –tras incontables e irrecuperables pérdidas humanas en el conflicto– gracias al exilio en América, fundamentalmente Estados Unidos, México, Argentina o Venezuela. En ese sentido, exilios interiores o exteriores abrieron posibilidades a ricas trayectorias intelectuales que difícilmente podrían haber tenido lugar en el seno de la oficialidad académica de la dictadura[12].

[11] Moreno Pestaña, J. L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 117-120.

[12] Castro, A., "Exilio y posibilidad. La influencias mutuas entre Américo Castro y Xavier Zubiri", en *Cahiers d'Etudes des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, n. 1 (2014), pp. 19-40.

4. Lógica diferenciada de campos: el Instituto Luis Vives de Filosofía

En este apartado se mostrará que las fuertes injerencias que el franquismo ejercía sobre la investigación y docencia de la Filosofía en España no fueron acompasadas por una asimilación directa del clasicismo cristiano o de la mitología medievalizante que la propaganda del Régimen había elaborado desde la Guerra Civil y que se exhibía sin escrúpulos en los libros de texto de primaria o enseñanza media. Ocurre que cuando se habla de procesos disciplinarios, confesionalizadores o de control, o incluso de Estado totalitario, a veces se dibuja a las sociedades excesivamente encuadradas, mecanizadas o alienadas; se olvida que se habla de sujetos y no de objetos. Eso puede suceder porque no se baja al terreno de los documentos y fuentes directas intentando reconstruir cómo eran las relaciones sociales, pues ese trabajo siempre pone de manifiesto que los aparatos o mecanismos de control no han sido tan efectivos como algunas veces se les imagina. Durante la época que nos ocupa la sociedad española se vio sometida a una brutal represión política y a un proyecto de país nacional-católico que sin ser del *todo* totalitario sí obedecía al menos a un fin ambicioso de uniformización y eliminación de la diferencia política. Sin embargo, cuando se atiende a la vida cotidiana la investigación empírica se encuentra, junto a cierta ineficacia de los aparatos de Estado, con una "zona gris" que da lugar a una gama de actitudes sociales irreductible a la división entre vencedores y vencidos, adeptos al Régimen y sufrientes del mismo, así como de estrategias de supervivencia y resistencia -en el sentido dado por James Scott- frente a los proyectos disciplinarios y de dirección de las vidas desplegados por la dictadura. Un claro ejemplo fue el de la extendida práctica del estraperlo, que se convirtió tanto en una solución frente al hambre como en manifestación del rechazo consciente o inconsciente de la política socio-económica autárquica por parte de los sectores más desfavorecidos de la población[13].

El campo filosófico también tuvo su estraperlo. A la "filosofía oficial" del franquismo se le señaló como objetivo prioritario la revitalización del pensamiento tomista y la elaboración de una tradición filosófica puramente española que tomase por referencia las figuras de Jaime Balmes o Menéndez Pelayo. Pero tal revitalización o actualización implicaba no ceñirse a la mera transmisión dogmática de textos *sagrados*, como se mostrará en los siguientes apartados dedicados a la institución central de la filosofía española durante la etapa autárquica de la dictadura.

4.1. Organización institucional

En efecto, el principal canal institucional para el pensamiento filosófico aceptado por el Régimen lo representó el Instituto de Filosofía Luis Vives, que estaba especialmente relacionado con la Universidad Central. El Instituto se encuadraba dentro del Patronato Raimundo Lulio de Teología, Filosofía y Derecho del CSIC, que había sido creado en 1939, junto al Instituto de Pedagogía San José de Calasanz,

[13] Román, G., *Delinquir o morir. El pequeño estraperlo en la Granada de posguerra*, Granada, Comares, 2015.

el Francisco Suárez de Teología y el Balmes de Sociología. Su primer director fue el dominico Manuel Barbado (1940-1945). Tras su fallecimiento le sucedió otro dominico, el padre Santiago Ramírez (1946-1947) y, tras la renuncia de este –que pasaría a Director honorario– le siguió en la labor de dirección el sacerdote Juan Zaragüeta[14]. Los cargos de esos patronatos e institutos del CSIC eran controlados por el Ministerio de Educación, el cual estaba copado por los pro-hombres de la extrema derecha monárquica y donde el filósofo José Pemartín era Director de enseñanza media y universitaria en los momentos de su creación. Este dimitió de su puesto en 1942 y pasó a formar parte del Consejo del Instituto[15].

Teniendo en cuenta una casi total exclusión de género, un rasgo importante de su composición social fue que la dirección estuvo compuesta por un alto número de clérigos. Estos, o habían estado dominados intelectualmente por la red orteguiana y encerrados en sus propios y limitados circuitos de publicación –como los casos nombrados–, o habían sido estudiantes que entraban ahora en edad de consolidar una carrera filosófica profesional –como los casos de Manuel Mindán o Ramón Ceñal–.

La desintegración de las extraordinarias facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona a partir de 1936 facilitó que muchos clérigos y jóvenes estudiantes, militantes del catolicismo social o de las derechas, provenientes de la burguesía liberal o del mundo rural, despegasen su carrera gracias al Luis Vives, siendo su sistema de becas una de las vías más importantes. Por ello, tiene una importancia fundamental en la historia de la filosofía española de la segunda mitad de siglo. Entre sus becarios estuvieron Raimond Panikker, Ángel González Álvarez, Vicente Marrero, Jesús Arellano, Antonio Millán Puelles, Gustavo Bueno, Carlos Paris, José Luis Pinillos, etc., es decir, la mayor parte del plantel de profesores que marcaron la filosofía académica española a lo largo del franquismo e incluso posteriormente. El propio José Luis López-Aranguren fue nombrado "asistente meritorio" en la temprana fecha de 1941[16]. Junto a la organización se seminarios y jornadas, en el seno de la institución se empezó a publicar *Revista de filosofía* a partir de 1942. Dirigida por el sacerdote Manuel Mindán (entre 1942 y 1969), que en parte se había formado en la escuela orteguiana de la República[17], en su primer periodo, que llegaría hasta 1969, escribieron desde Joaquín y Tomás Carreras Artau, Juan Zaragüeta o Miguel Cruz, hasta José Luis Abellán, Bueno, Emilio Lledó, Aranguren, Javier Muguerza o Pedro Cerezo.

En paralelo a su actividad, junto a la Facultad de Filosofía de Barcelona, otra factoría fundamental de filósofos mayormente destinados a las enseñanzas medias estuvo a cargo de los jesuitas, cuyos órganos de divulgación eran revistas como

[14] Archivo CSIC/ Archivo del Instituto de Filosofía Luis Vives (ATN, FLV), "Libro del registro del personal...", 0021/0002.

[15] Sobre la trayectoria de J. Pemartín: Castro, Á., *La utopía reaccionaria de José Pemartín. Una historia genética de la derecha española*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2018.

[16] ATN, FLV, "Libro del registro del personal...", 0021/0002.

[17] Seoane, J. B., "Manuel Mindán Manero (1902-2006). Socio-análisis de un filósofo en el centro de la red filosófica oficial del franquismo", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 53 (2011), pp. 85-104.

Cristiandad, *Razón y fe* y *Pensamiento*, que se generaban desde el restituido Colegio de Oña y la Universidad Pontificia de Comillas. Los dominicos publicaban en *La Ciencia Tomista* y *Estudios filosóficos*. Entre estos filósofos que siguieron relativamente al margen de una institución estatal como era el Luis Vives, destacaron Jesús Iturrioz, Joaquín Iriarte, Teófilo Urdanoz o Juan Roig Ginorella. De ese modo, la omnipresencia de la Iglesia en el terreno de la educación franquista y más en concreto, en los centros fundamentales de producción filosófica, ha sido uno de los factores que más han marcado la trayectoria profesional de un gran número de filósofos españoles. Bien por sus orígenes familiares vinculados al catolicismo social, al sacerdocio o a la militancia cristiana de base, bien por su educación en colegios religiosos o su formación en universidades católicas, entre las cuales también tendrá su protagonismo la de Navarra. Pero también, por la incorporación de unos intereses intelectuales fruto del espacio de posibilidades y los mecanismos de reproducción social que instituyó una vía que dio la posibilidad de ascender socialmente a buenos estudiantes provenientes de las capas populares, con escasos medios económicos y pocos recursos culturales extra-académicos.

En su primera fase (que situamos hasta la renuncia del padre Santiago Ramírez en 1947), la labor del Instituto fue la de nutrir la biblioteca, organizar seminarios, promover un sistema normalizado de becas y publicar libros y artículos (en *Revista de Filosofía* o *Arbor*). Además de la dirección, contó con dos vicedirectores, un secretario y un vicesecretario, recayendo la capitanía en profesores ya consagrados en el periodo anterior a la Guerra Civil. Así, Manuel Barbado era titular de una Cátedra de Psicología en la Universidad de Madrid, al igual que Juan Zaragüeta, que había formado parte de la Facultad de Filosofía organizada en torno a José Ortega y Gasset y Manuel García Morente durante el periodo democrático, mientras que el padre Santiago Ramírez había sido profesor de Teología y Filosofía en la Universidad de Friburgo desde 1923. Igualmente, el Instituto tenía en nómina –con una asignación anual fija– a un Consejo de asesores que ejercía influencia directa en la selección de becarios, en la organización de los seminarios o la composición de tribunales para las oposiciones de cátedra, por el cual pasaron el citado José Pemartín, junto a Ramón Ceñal, Rafael Calvo Serer, Roberto Saumells, Leopoldo-Eulogio Palacios, González Álvarez, Arellano, etc.

Respecto a las orientaciones temáticas y tomando como muestra el tema de las tesis doctorales, un elemento a destacar era la estrecha relación con la Psicología. En 1943 se creó un Departamento de Psicología Experimental en el seno del Instituto. Entre otros motivos esto era así porque la filosofía católica orientada por el *neo-tomismo* había hecho de la Psicología un campo de batalla en su lucha contra el naturalismo y en la defensa de la irreductibilidad del espíritu, como muy bien ejemplifica la trayectoria intelectual de los dos primeros directores, Barbado y Zaragüeta. Pero centrándonos en la Filosofía, durante la década de los cuarenta convivieron diferentes modelos de producción filosófica, incluso en el mismo seno de lo que se denomina *neo-escolática*: especialmente uno de tipo histórico o doxográfico, que dio prioridad al comentario de textos clásicos y/o a la elaboración de una filosofía pura libre de todo contacto con las ciencias, que sería dominante, y otro de tipo

temático que priorizaba problemas filosóficos, religiosos o científicos, atendiendo a las novedades en esos campos[18]. Este último modelo, que sufrirá la acusación de orteguiano, vivirá su derrota a partir de 1953.

4.2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de tomismo*?*

Cabe hacer una importante precisión en cuanto a la cuestión del neo-tomismo, pues esta corriente podía dar cabida a ambos modelos, ya que no se limitaba a repetir la doctrina de Tomás de Aquino, Súarez o Cayetano, o de sus comentadores, que es lo que a veces se proyecta sobre la filosofía de aquel tiempo. El *neo-tomismo* del siglo XX tenía su punto de partida en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII del 4 de agosto de 1870. Esta, a la vez que exhortaba a hacer de Tomás de Aquino la única filosofía verdadera, animaba a enfrentarse desde ella a los nuevos problemas de la modernidad y de la filosofía contemporánea, con el objetivo de dominarlos bajo la capa de la ortodoxia católica. Así que en lugar de reducirse a un modelo escolástico o histórico centrado en el comentario de textos, el *neo-tomismo* podía usarse como una filosofía abierta a problemáticas concretas. Sus centros de difusión principales fueron la Academia Romana de Santo Tomás, la Universidad Católica de Milán, la Universidad de Friburgo (Suiza) y el Instituto de Filosofía de Lovaina (Bélgica). En este hizo su doctorado Juan Zaragüeta, que se dedicó a difundir en España la obra del Cardenal Mercier, figura a la que muchos aspirantes a hacer carrera de Filosofía durante los años cuarenta sabían que había que leer. A modo de ejemplo de lo que Bourdieu llamaría un "efecto de campo", Leopoldo-Eulogio Palacios escribía en 1941 a su amigo Rafael Calvo Serer sobre su necesidad de aprender más filosofía, y que para ello, se había comprado los 11 tomos de la obra de Mercier que había editado la Nueva Biblioteca Filosófica y que pensaba leer sistemáticamente aquel verano, ya que esta es "la única filosofía ortodoxa científicamente buena"[19]. Llama la atención que sólo tres años después ganase la cátedra de Lógica que Julián Besteiro había dejado vacante con la guerra[20].

Especialmente promovido por la Compañía de Jesús, el primer foco de irradiación del neo-tomismo durante el siglo XIX fue Italia y ya en sus primeras recepciones en España hubo intentos de uso con intenciones modernizadoras en el campo del derecho[21]. Otro objetivo fue sacar a la filosofía *perenne* de su reclusión eclesiástica y ponerla en diálogo con la filosofía contemporánea en contextos académicos. De modo que el intento de polemizar con esta, en apertura a los desarrollos de la ciencia y teniendo como enemigos al Idealismo y al Positivismo, es lo que distingue al *neo-tomismo* del *tomismo* en sentido clásico y lo pone en posición de converger con las estrategias de actualización

[18] Entre 1940 y 1950 se defendieron en la Universidad de Madrid 37 tesis, la mayoría por parte de becarios o colaboradores del Instituto. Atendiendo a sus títulos se puede corroborar dicha convivencia de modelos. Se puede consultar la lista en: http://www.filosofia.org/ave/001/a116.htm.

[19] Carta de Leopoldo-Eulogio Palacios a Rafael Calvo Serer, 25/5/1941, Archivo General de la Universidad de Navarra (AGUN), 001/027/114-3.

[20] Moreno Pestaña, J. L., *La norma de la filosofía*, *o. c.*, p. 82.

[21] Gil Cremades, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 155-180, 323-337. Sobre la recepción del neotomismo: Huerga, A., "La recepción de la *Aeterni Patris* en España", en *Scripta theologica*, n. 11 (1979), pp. 539-541; Forment, E., "Neoescolástica y 98. Otra lectura de la crisis de Fin de siglo", en *Anuario filosófico*, n. 31 (1998), pp. 109-146.

del pensamiento reaccionario que se llevó a cabo por parte de las derechas europeas, incluida la española, especialmente por las vías del vitalismo y la fenomenología. Esa disposición como arma contra la razón científica moderna implicaba que la corriente nunca fue un movimiento filosófico homogéneo, y tampoco lo fue en el seno de la filosofía oficial franquista representada por el Luis Vives –los debates en el seno de Instituto recogidos por *Revista de Filosofía*, dan cuenta de ello–. Así, si el principal representante del neo-tomismo fue Santiago Ramírez, su modelo filosófico dista del de Zaragüeta, también considerado neo-tomista. Proveniente de una familia de agricultores, el primero había sido llamado para sustituir a Ortega en su cátedra de Metafísica tras la guerra[22] tras hacer una brillante carrera filosófica en el seno de la Orden dominica, siendo profesor de Teología moral de la Universidad de Friburgo (entre 1923 y 1945). Rechazó el ofrecimiento de tal cátedra aunque se hizo cargo, por mandato de su Orden, de la dirección del Luis Vives en 1945, aunque dimitirá en dos años: su objetivo era el comentario y la elaboración filosófica en latín de un sistema metafísico, para lo cual no quería distracciones mundanas. Sin embargo Zaragüeta, de especial influencia personal e intelectual en Zubiri, caracterizó toda su carrera por poner en diálogo vitalismo bergsoniano, neotomismo y ciencias naturales, especialmente la Psicología.

Esas orientaciones relativamente abiertas producían tesis doctorales como las de Ángel González Álvarez o la del propio Leopoldo-Eulogio Palacios. Mientras que el primero conectó el neo-tomismo con la filosofía de Heidegger y Marcel, el segundo, cuya tesis dirigió Zaragüeta, conectó a Juan de Santo Tomás con la fenomenología de Husserl, a quien Antonio Millán Puelles también dedicó la suya. Así, el filósofo dominico Ramón Ceñal, miembro del Consejo del instituto especialmente dedicado a la obra de Heidegger, disertaba en un Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Mendoza (Argentina), de qué modo el tomismo de los dos primeros tenía "flexibilidad suficiente para auscultar con afán de comprensión e inteligencia la más nueva y viva problemática del pensamiento moderno"[23].

De modo que los aspirantes a ejercer carrera profesional –especialmente becarios– podían elegir temas en los que demostraban tanto su conocimiento de la historia onto-epistemológica de la Filosofía, como su capacidad para poner en diálogo lo más oficial con problemáticas o autores actuales, asumiendo en sus elecciones muy pocos riesgos intelectuales. Pero por otro lado, aquellos que gozaron de una posición académica e institucional dominante y respondían a un tipo diferente de socialización filosófica podían plantear publicaciones aún más abiertas y arriesgadas. Como se verá en el siguiente apartado, las carreras filosóficas de Pemartín y Zaragüeta ejemplifican claramente esta última posición, para la cual había que disponer de un capital cultural del que no lo hacían, por su juventud o condición social, aquellos que apostaban por un modelo escolástico y "oficial". Estos estaban muy cercanos al modelo de filosofía abierto que irradiaba Zubiri, que en los cuarenta era el verdadero foco de la creación filosófica y que permanecía, a su modo, abierto al realismo que heredó de Lovaina.

[22] Moreno Pestaña, J. L., *La norma de la filosofía*, *o. c*., pp. 68-70.

[23] Ceñal, R., "La filosofía española contemporánea", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1949, tomo I, p. 422.

Un ejemplo de la tensión entre modelos fue la lucha llevada a cabo por parte de Zaragüeta por la creación de la Sección de Filosofía Científica en 1948. En una circular interna denunciaba la ignorancia de "unos filósofos de la vanidad, de una filosofía forjada de espaldas a la experiencia científicamente conducida" e invitaba a sumarse a tal iniciativa a un amplio plantel de filósofos de adscripciones políticas bien diferenciadas, junto a científicos como López Ibor o Rey Pastor. En su carta colectiva reclamaba la presencia de la Filosofía en academias de ciencias exactas, medicina, farmacia, física y química, etc.[24]. La influencia del modelo orteguiano era notable. Ya en 1953, Zaragüeta seguía con las intenciones de asentar una tradición de filosofía de la ciencia en España y conectarla con el ámbito internacional. Por ejemplo, en ese sentido informaba a Rafael Calvo Serer, con quien por entonces mantenía tensiones muy serias, de su intención de pedir el ingreso de la Sociedad Española de Filosofía –que había sido creada en el seno del Luis Vives en 1949– en la *Unión Internationale de Philosophie de la Sciencie* durante la reunión plenaria que tendría lugar en Bruselas ese mismo año, y a la que acudió Pemartín en calidad de vocal y director de la Sección de Epistemología[25]. Fue de este tipo de iniciativas de donde surgió la revista *Theoría* –en cuyo primer número escribió el último nombrado– y no del falangismo "liberal".

De modo que ese modelo relativamente abierto de Filosofía, que si partía del neotomismo podía dialogar con la concepción filosófica de Ortega respecto al sistema de enseñanza universitario, fue el que promovió Zaragüeta durante sus primeros años de dirección del Luis Vives, la cual se extendió hasta 1963, cuando le sucedió González Álvarez. Un ejemplo de investigación bajo el mismo sería el de la tesis doctoral de Carlos Paris. Este había militado en el Frente de Juventudes y estaba relacionado tanto con el grupo de Laín y Ruíz-Giménez a través del Instituto de Cultura Hispánica, como con Rafael Calvo Serer, que dirigía la Sección de Filosofía de la Cultura del Luis Vives. Su tesis, defendida en 1950, fue dirigida por Yela Utrilla y sus primeras publicaciones estuvieron en la línea de la defensa del realismo y de la fundamentación metafísica como solución a los problemas de la filosofía y de la física, pero sirviéndose de autores actuales de la Filosofía de la Ciencia francesa, como Émile Meyerson y Gastón Bachelard. Su primer libro sería publicado por la Sección de Calvo Serer en 1952 con el título *Física y filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza*, y la complejidad y riqueza de su elaboración da buena cuenta de cómo la filosofía de los años cuarenta desarrollada en los centros más oficiales no cortó con redes internacionales ni pudo desatender los mismos problemas filosóficos que se trataban en Europa, como tampoco desconocer la actualidad de la física-matemática de su tiempo[26].

[24] Circular de Juan Zaragüeta, 28 de noviembre de 1948, ATN, FLV, C-14/01, 370-401.

[25] Carta de Juan Zaragüeta a Rafael Calvo Serer, 01/01/1953, AGUN, 001/044/0479.

[26] Carlos Paris accedió, en su día, a entrevistarse con el autor de este trabajo para dialogar de estos temas. Sin embargo, su fallecimiento lo impidió. Sirvan estas últimas líneas como sentido homenaje y agradecimiento.

4.3. El Luis Vives y el papel de la Filosofía en el nuevo Bachillerato franquista

No se puede comprender la importancia dada a la Filosofía durante la etapa que nos ocupa sin atender a su papel en el nuevo Bachillerato organizado por la dictadura desde antes de concluir la guerra. Heredia Soriano ya señaló que el "poder filosófico", como uno de más de los poderes del Estado, tuvo su reglamentación más acabada y precisa en el caso de la enseñanza media[27]. Pensada como una disciplina llamada a hacer de contrapeso frente al positivismo y los envites de las ciencias hacia las creencias religiosas, la Filosofía contó –junto al Latín– con una presencia privilegiada en comparación con otros sistemas educativos europeos. Orientada por Zaragüeta y Pemartín bajo el ministerio de Pedro Sainz Rodríguez, las orientaciones básicas acerca de la Filosofía contenidas en la Ley de Bachillerato de 1938 y sus posteriores desarrollos bebían de las corrientes neo-tomistas apuntadas. En unos cursillos impartidos para maestros en Pamplona en plena guerra, Pemartín habló de la necesaria incorporación de los estudios humanísticos como base de una educación integral[28]. Estos estudios debían de ser los protagonistas en la etapa de Bachillerato y tanto la Filosofía como el Latín se defendían como "asignaturas de concentración" que debían de darle sentido a todo progreso tanto espiritual como nacional.

Pese al relato bien asentado, la primera intención de la Ley de 1938 no reducía la formación filosófica a lo que vulgarmente se entiende por tomismo, aunque se declare el privilegio de este. En el preámbulo de la misma ya se le daba un lugar destacado tanto a la *Filosofía* como a la *Historia de la Filosofía* como complementos necesarios de la formación humanística y religiosa. Siendo el objetivo principal una recatolización de España compatible con su modernización económica, la enseñanza de lo clásico debía de desarrollarse inspirándose en el humanismo español que despuntó en el siglo XVI, considerado de impronta estoica. Las enseñanzas quedaban repartidas en siete cursos, formando siete grupos. El primero era el de Religión y Filosofía, siendo esta cursada los tres últimos años. Otro grupo sería el de Cosmología, cursado durante los siete años y compuesto por las primeras nociones sobre el mundo y los modernos descubrimientos de la Física, la Astronomía y Ciencias Naturales. Respecto a los tres cursos de Filosofía, que constaban de tres horas semanales (Religión dos), las mismas que Latín, Griego o Lengua y Literatura española, el primero trataba de una *Introducción a la Filosofía*, el segundo *Teoría del conocimiento y Ontología* y el tercero *Exposición de los principales sistemas filosóficos*.

Para atender mejor al diseño ministerial de la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato además que la propia ley habría que analizar dos concreciones: la del currículum, con los llamados cuestionarios, aprobados por Orden ministerial de 14 de abril de 1939, y los libros de texto, que son las disposiciones que realmente enmarcaban el trabajo de los docentes. Veremos la primera.

---

[27] Heredia Soriano, A., "La filosofía en el Bachillerato español (1938-1975)", en VV.AA., *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 84.

[28] Pemartín, J., "Los orígenes del Movimiento", en VV.AA., *Cursos de Orientaciones Nacionales de la Enseñanza Primaria (Pamplona, 1-30 de junio de 1938),* Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1938, p. 1.

El primer curso concretó su nombre en *Introducción a la Filosofía*, y se componía de tres bloques: uno de Lógica, destinado a la enseñanza de conceptos básicos de lógica elemental, así como del silogismo, los razonamientos deductivos e inductivos, la demostración y la clasificación de las ciencias. Un segundo bloque era de Psicología, de matriz neo-tomista, y por último un bloque de Ética dedicado al conocimiento, la ley y la conciencia moral. Por su parte el segundo curso, *Teoría del conocimiento y Ontología*, estaba destinado a familiarizar al alumnado con las temáticas y problemáticas gnoseológicas tradicionales (verdad, certeza, el origen del conocimiento, los enfrentamientos entre idealismo y realismo, tipos de conocimiento...) y también de Ontología, estando constituido por siete unidades dirigidas a exponer los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélico-tomista. En el tercer curso, la asignatura *Exposición de los principales sistemas filosóficos* se componía de dieciséis temas de Historia de la Filosofía al uso, desde los presocráticos a la filosofía actual. Así, Platón y Aristóteles contaban con una unidad, la filosofía helenística con otra, otra estaba dedicada a los neoplatónicos, la quinta a la patrística y San Agustín, la sexta al origen y desarrollo de la escolástica, la séptima a Tomás de Aquino, Buenaventura y Escoto, la octava al Renacimiento y Luis Vives, la novena a Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás, décima al racionalismo (Descartes, Malebranche, Espinosa y Leibniz), undécima al empirismo inglés, la duodécima evitaba el término Ilustración para pasar a llamarse "Deísmo, sensualismo y materialismo en el siglo XVIII. La Enciclopedia y sus impugnadores españoles", la trece a Kant y el idealismo alemán, la catorce a Balmes y la Filosofía española del siglo XIX, la quince al positivismo y la última a la "filosofía cultivada en la actualidad"[29].

Ni Descartes, ni Kant, ni los enciclopedistas, ni tampoco el positivismo estaban excluidos del temario y si bien seis de los dieciséis temas se pueden considerar de filosofía tradicionalmente católica, Tomás de Aquino compartía unidad con otros dos autores. ¿En qué sentido se puede decir que el primer equipo de educación del franquismo rebajó la filosofía a filosofía tomista? Para matizar este asunto y aclarar qué se entendía desde el propio ministerio por la Filosofía que se debía de practicar, es muy explicativa la orientación fundamental que se desarrolla tras la exposición del temario en los cuestionarios. En la misma se hace especial hincapié en la especificidad de la Filosofía como disciplina y sus diferencias sustanciales con otras, pues demanda un método particular de enseñanza y unas disposiciones especiales por parte de los catedráticos. Así, se señalaba:

> La índole de la Filosofía no puede cristalizarse en moldes hechos de antemano, cuya aceptación deba de imponerse desde la cátedra a los alumnos, o a su vez desde la magistratura del Estado a los señores Catedráticos. Esto sería tanto como venir a matar el germen de espontaneidad que la admiración de las cosas debe suscitar en el hombre para convertirle en filósofo[30].

[29] "Orden de 14 de abril de 1939 aprobando los Cuestionarios de Enseñanza Media", B.O.E., 8 de mayo de 1939, Cuestionario de Filosofía, p. 2.

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

Es cierto que el Estado debe de tener la potestad para orientar en lo general estos estudios, los cuales representan una parte "importantísima" de la enseñanza secundaria, para lo que debe de tener en cuenta la autoridad y consejo de la Iglesia Católica, ahora bien:

> Ninguna posición filosófica podrá satisfacer las aspiraciones docentes del nuevo Estado si no posee suficiente poder asimilador para recoger en el seno de una doctrina sólida y firme todo lo que de positivo se ha dicho en el mundo acerca de las cosas[31].

Eso quiere decir que lo que definiría la enseñanza de la filosofía era dotar al alumnado de competencias para asimilar bajo el manto del nacional-catolicismo cualquier posición contraria, a las cuales había que conocer. En ese sentido, la capacidad de reconocer las novedades o ventajas de teorías científicas o filosóficas contrarias a la doctrina oficial del nuevo Estado se encontraba dentro y no fuera de la misma. Como pasará en la enseñanza universitaria, el papel asignado a la Filosofía era fundamental, no porque a través de ella se ignorasen teorías científicas o autores heterodoxos, sino porque su función consistiría en disolverlos gracias al papel integrador y asimilador del neo-tomismo importado de Lovaina y otros centros del neo-escolasticismo moderno[32]. De tal modo, acudir a la *filosofía perenne* tenía dos cometidos fundamentales: evitar el "método historicista, que puebla los entendimientos juveniles de erudición sin sostén formativo", en clara alusión a la escuela orteguiana, y segundo, tener en cuenta la verdad y su necesidad de que quede transpuesta en un sistema conceptual acorde con el catolicismo. Las propias orientaciones daban armas para ello. Tras insistir en la utilidad de la Filosofía para hacer más reflexivas y completas el resto de disciplinas, que cobrarían sentido gracias a aquella, el documento insiste en la necesidad de situar a los filósofos y los problemas filosóficos en el tiempo histórico adecuado.

Por una parte, el profesor debe de mostrar cómo perduran los mismos problemas, pero no debe, en cambio, detenerse a hacer revista de opiniones y sentencias dispares y contrarias por el mero gusto de contraponer nombres y ostentar erudición sin fundamento educativo. Los errores diversos en que hayan incurrido los filósofos –quien cree en la verdad tiene que creer también en el error– serán impugnados con argumentación sólida, y respetará en las grandes producciones del pensamiento humano, aun en los elementos que discrepen de la *philosophia perennis*, la impronta del genio que los hizo. Los alumnos deben de encontrar provecho en cualquiera de los autores estudiados y sobre todo en los diferentes sistemas filosóficos. Por medio de la contextualización, el alumnado aprendería el sentido de sus propuestas y también de sus errores, al ser comparados con la *filosofía que siempre perdura*:

> El hecho de que haya autores que sólo pueden justificarse dentro de la circunstancia de su época dará ocasión a señalar, siempre que se pueda, los motivos que determinaron la discrepancia de ese autor con los principios o consecuencias legítimas de la filosofía perdurable[33].

[31] *Ib.*

[32] En puridad, no se deben usar como sinónimos neo-tomismo y neo-escolástica, porque esta última supone la apertura del canon hacia autores como San Buenaventura, por ejemplo, pero por no dotar al texto de un carácter farragoso, se ha evitado tener en cuenta tales distinciones.

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

Rebajar la actividad filosófica a ensalzar la figura de Tomás de Aquino, comentarlo a él o a sus comentadores, o considerar verdad únicamente lo que el tomismo representase, mostrando todo lo demás como un error, quedaría quizá para lo que acabasen haciendo las órdenes y congregaciones religiosas en sus colegios, pero no era la intención de la Jefatura que Pemartín comandaba, tal y como revelan los matices apuntados y la propia trayectoria filosófica tanto del jerezano como de Zaragüeta, ambas y a su modo influidas por Ortega o Bergson. La neo-escolástica aquí se tomaba tal y como era desde sus principios: un intento de sacar a la filosofía oficial de la Iglesia de los seminarios y ponerla en diálogo con la modernidad, disolviendo esta en la ortodoxia, pero también, manteniendo cierta permeabilidad de esta última. Se trataba por tanto de un modelo abierto –en tanto que modalidad de práctica–, de filosofía, que entre otras cosas la disponía a tener en cuenta los desarrollos científicos. El mismo modelo que pugnó en los años cuarenta y comienzos de los cincuenta por la hegemonía en el seno de un Instituto Luis Vives en el que los orientadores de aquella ley ocupaban posiciones dominantes.

4.4. Estraperlo filosófico

Volviendo al libro de Carlos Paris, se podría pensar que las referencias a la filosofía europea eran algo propio de una época en la que comenzaba cierto aperturismo y ubicación internacional para España, e iba en paralelo al punto de inflexión que estaba viviendo el nacional-catolicismo a finales de los años cuarenta. Pero con eso no se explica todo. Ya a comienzos de la década existían ese tipo de referencias. Pemartín, por ejemplo, había hablado varios años antes de la obra de Bachelard –que en Francia pronto sería fundamental para Michel Foucault– en *Revista de Filosofía*[34].

Lo cierto es que el afán de conexión internacional trajo la creación en el seno del Luis Vives de la Sociedad Española de Filosofía, pues uno de sus objetivos fundamentales era abrir la posibilidad de participar en los Congresos Internacionales de Filosofía porque estos estaban organizados por sociedades internacionales y no se podía ir en nombre de centros oficiales. Por eso fue iniciada por filósofos como Zaragüeta, Ceñal, Mindán o el propio Pemartín, que fue designado por el Instituto como representante en la Unión de Sociedades Católicas de Filosofía, constituida en Friburgo el 17 de septiembre de 1949[35]. Si bien hay que contextualizar estos movimientos en el marco de las estrategias internacionales del Régimen promovidas sobre todo a través de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y el propio ministerio de exteriores, eso no resta posibilidades de intercambio y transmisión intra-filosófica que se abrían con la constante participación de sus miembros en aquellos encuentros internacionales o con la organización de las Semanas de Filosofía a partir de 1951. La propia Sociedad, en cuyos seminarios también fue muy activo Aranguren, suponía la apertura de un espacio aún más blindado para la discusión filosófica respecto a injerencias externas en el propio seno del Instituto.

[34] Vázquez, F., "La primera recepción española de la epistemología histórica francesa: Gaston Bachelard", en *Theoría* n. 28 (2013), pp. 303-327; Pemartín, J., "Epígonos de la era cartesiana", en *Revista de filosofía*, n. 10/11 (1944), pp. 435-467.

[35] ATN, FLV/C-14, 03/128.

Como se dijo en la Introducción, uno de los errores frecuentes en los relatos acerca del pasado es la sincronización de ámbitos o espacios sociales que en realidad caminaron con ritmos diferenciados. De modo que si el Estado franquista a través de la Iglesia pudo tener la intención de dominar la filosofía, eso no implica que las investigaciones o publicaciones que se daban en el seno de las instituciones citadas cumpliesen miméticamente con un canon concreto impuesto desde el poder político u obedeciesen sin disloque a un sistema de restricciones de tipo reaccionario, especialmente si no eran controladas directamente por una orden religiosa ni sus miembros estaban sometidos a una institución total, como era el caso del Luis Vives. Esto sucede porque los efectos del campo político sobre el intelectual no se dan sin mediaciones y porque las posiciones sociales en el campo de poder que atravesaba el campo académico, así como la estructura objetiva de las instituciones y sus propias dinámicas, permitían mayores o menores dosis de autonomía creativa[36].

Un ejemplo, de nuevo, era Pemartín, quien provenía de la aristocracia rural andaluza, y había tenido un papel fundamental en los momentos de depuración o rehabilitación del profesorado y que presidió la F.A.E. en 1949, es decir, la mayor organización de colegios religiosos de España. Por eso contaba con licencias que quienes se encontraban en una situación dominada en calidad de aspirante no podían concederse, porque nunca necesitó pugnar por una beca o una cátedra universitaria. Eso le permitía, por ejemplo, citar a Maritain en *Revista de Filosofía* en 1943. Cabe recordar que el filósofo francés se había declarado a favor de la República durante la guerra y había mantenido agrias polémicas con los dominicos españoles. Por motivos parecidos Zaragüeta, que provenía de la burguesía donostiarra, podía publicar en 1941 una monografía sobre Henri Bergson, uno de los filósofos más odiados por los integristas católicos en España –que condenó públicamente el Régimen de Vichy–, especialmente por José Cuervo, provincial de los dominicos y jefe directo del padre Santiago Ramírez.

Respecto a la labor editorial, comenzando por la *Revista de Filosofía*, sólo hay que rastrear sus índices para percatarse de que ésta estuvo lejos de ceñirse a una temática cerrada, algo que vino especialmente propiciado por Manuel Mindán. Nacido en una familia de tejedores muy aficionada a los libros, había estudiado en la Facultad de Filosofía republicana, era catedrático del importante Instituto "Ramiro de Maeztu" y tenía un "talante abierto" quizás también heredado del influjo orteguiano, pues fue uno de los alumnos del maestro madrileño. Ese *talante* le dará sus problemas cuando ex-alumnos como José Todolí o González Álvarez lo denuncien como tal. Respecto a Maritain, con quien Mindán se encontró en los cursos de la Universidad de verano de Santander en 1934, dijo en una entrevista muchos años después que por entonces circulaban folletos o se abrían debates sobre el mismo. Pero éstos eran conocidos en exclusiva en el interior del campo filosófico, pues eso eran cuestiones que apenas importaban a las autoridades políticas ya que eran cosas de filósofos[37]. Esa autonomía del campo filosófico se debía, como se ha dicho, a que las instituciones académicas

[36] Un desarrollo de este concepto, entendido como vía de consagración intelectual, en Moreno Pestaña, J. L., "Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual", en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, n. 2 (2009), pp. 73-107.

[37] Calderón, S., "Entrevista a Manuel Mindán Manero", en *El Basilisco*, n. 27 (2000), pp. 83-84.

cuentan con sus propias lógicas. Medida en términos de distancia frente a los centros del poder político y de propaganda franquista, por ejemplo, posibilitaban estrategias de evasión respecto a la censura previa como la que se desprende de esta carta que Mindán enviaba al Obispo de Madrid:

> Siendo criterio del Instituto Luis Vives de Filosofía que todos cuantos trabajos se publiquen en la *Revista de Filosofía* que edita, estén dentro de los límites de la más pura ortodoxia católica, me complazco en someterla a la previa censura eclesiástica, solicitando de V.E. se digne a designar un censor que pueda atenderla con la rapidez que requiere una publicación periódica. Figurando entre sus redactores Don Juan Zaragüeta, sugerimos respetuosamente a V.E. la posibilidad de ser designado en el caso de que pertenezca al cuerpo de censores, ya que esto nos haría ganar mucho tiempo[38].

Mindán llegó a proponer a la autoridad eclesiástica que él mismo, en tanto que examinador de los artículos, oficiase a su vez como su censor para agilizar los trámites, y así lo hizo por ejemplo con la *Teología Natural* de Ángel González[39]. Viniendo de un clérigo esa petición y posiblemente, porque tenía cosas más importantes que hacer, el Obispo no se opuso y de ese modo fue muy habitual que las obras fuesen examinadas entre los propios miembros del Instituto, por lo que se alternaron en el oficio de censor o escritor respectivamente. Así también, el padre José Todolí, secretario del Instituto entre 1946 y 1959, examinó en calidad de censor obras como *Filosofía y vida* de Zaragüeta –¡para quien trabajaba!– o *La filosofía de Heidegger* del padre Ramón Ceñal[40]. Esto también sucedía porque la censura tenía prioridades, y era mucho más importante controlar los materiales educativos que los debates internos entre filósofos.

5. Conclusión

Nuestro análisis, que parte de la reflexión acerca de las creencias transmitidas acerca de la filosofía española de los años 1940, ha tratado de mostrar que ciertos relatos pecan de reduccionistas y deben de aceptar matizaciones, planteando nuevas perspectivas de investigación. Si bien el espacio no ha permitido desarrollar más profusamente la elaboración filosófica concreta del Instituto Luis Vives durante el periodo estudiado, se ha querido poner de manifiesto el interés que puede tener una investigación monográfica del mismo que se dote de las estrategias metodológicas adecuadas, las cuales pasan por el uso de fuentes primarias de archivo y lectura directa de los textos producidos.

La dictadura militar de Franco, brutal desde el punto de vista de la represión política y económica así como por su adoctrinamiento cultural, podía convivir con creaciones filosóficas interesantes y de no baja calidad intelectual –un estudio de historia comparada con países europeos liberada de prejuicios lo podría mostrar–. Esto es así porque el mundo académico, en este caso el filosófico, tiene sus propias lógicas y, a pesar de las terribles injerencias del poder político, puede generar productos intelec-

[38] Carta de Manuel Mindán al Obispo de Madrid, 22 de diciembre de 1942, ATN, FLV, C-14, 04/8.
[39] ATN, FLV, C-14, 01/123.
[40] ATN, FLV, C66/01/83.

tuales interesantes. Entre otros motivos porque no se puede permitir cortocircuitar totalmente la herencia anterior ni la conexión con el contexto internacional. De tal modo, la filosofía española de posguerra continuó con debates que provenían del periodo republicano, no solamente porque muchos intelectuales que se acomodaron con la dictadura se habían socializado en redes intelectuales comunes con los depurados o exiliados, sino porque los autores de referencia de los que partían –nacionales o internacionales– también eran comunes, así como los problemas de los que se ocuparon. Entre estos estaban la relación entre filosofía e historia, el de la historicidad del ser humano, los conflictos entre filosofía, razón científica y religión bajo la estela de la polémica modernista; la crisis de los paradigmas de la física newtoniana y del cartesianismo; la cuestión del Positivismo y su alcance explicativo de la vida humana; la puesta en crisis de la razón moderna a manos de la filosofía existencial de Heidegger, la serie de críticas abiertas por el Vitalismo nietzscheano o bergsoniano al Racionalismo, etc., etc. Todos estos problemas habían sido recibidos en España bajo la estela de Ortega, que ahora se vio desplazado por Zubiri como foco de irradiación filosófica fundamental, y se debatieron en el Luis Vives durante los años 1940. Sin olvidarnos del enorme sesgo de género, la relativa heterogeneidad de Luis Vives en cuanto a orígenes familiares, edad o capital cultural incorporado, así como su fraccionamiento entre dominados y dominantes, propició cierta variedad temática. La altísima presencia clerical, a su vez, permitió estrategias de evasión de la censura.

Por su parte, el neo-tomismo era una filosofía diversa capaz de producir basamentos filosóficos interesantes en otros países, como la idea de *intencionalidad* en la fenomenología, la filosofía del cuerpo que Maurice Merleau-Ponty desarrollaba en Francia o la propia teoría del *habitus*, que populizará Bourdieu y que en España difundirá Aranguren. Sin embargo el creciente *escolasticismo*, tal y como lo denunció Ortega[41], sí que redujo poco a poco la actividad filosófica al comentario de textos deshistorizado, encerrando a la filosofía sobre sí misma y reduciendo las novedades a la apertura de dicho canon a autores modernos o contemporáneos. De tal modo, la derrota de los modos de filosofía abiertos a otros saberes, como los de Zaragüeta o el propio Zubiri, y la imposición académica de un modelo histórico y escolástico de la mano de una derecha filosófica comandada por Ángel González Álvarez o Santiago Ramírez, atenazó por mucho tiempo a la creatividad filosófica. Esta suele ser posible si se conecta con las ciencias, como demandó Gustavo Bueno, becario del Luis Vives, o el resto de las Humanidades, como hizo María Zambrano, o Eugenio Trías y Fernando Savater en los últimos años de la dictadura.

Recibido: 30 de noviembre de 2017
Aceptado: 26 de febrero de 2018

[41] Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo IX, pp. 949-950.

Mural de Bartolomé de las Casas
Facultad de Derecho, de la Universidad Autónoma de Chiapas,
San Cristóbal de las Casas, Chiapas
Autores: Carlos Jurado y Héctor Ventura
Fecha: 1957

La humanización de la medicina en Pedro Laín Entralgo: una lectura desde la ética de la alteridad de E. Lévinas

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ
Universidad Complutense de Madrid

Para Laín, la humanización de la medicina es la calidad de una relación adecuada entre médico y paciente. Pero esta relación, para alcanzar una formalidad que sirva de referencia general para dicha humanización, precisa de un discurso que le dé cobertura y sentido. Y nada mejor, según el propio Laín, que acudir al discurso filosófico sobre la realidad del otro para captarla. Su obra *Teoría y realidad del Otro*[1] responde a esta preocupación, convirtiéndole así en un adelantado y en una referencia inexcusable.

Y de eso, precisamente, es lo que quiero abordar en esta aproximación. Quiero referirme a cómo trata de fundar su preocupación por dotar de sentido la relación terapéutica y de cómo, para llevarla a cabo, se ve en la necesidad de ascender a la filosofía. A tal fin, propone una antropología metafísica que tiene en el *encuentro con el otro*, el *factum* de la moralización de la relación médico-enfermo y, por ende, de una de las claves de la humanización de la medicina. Este reto le mete de lleno en la dinámica de una ética de la alteridad que contrasta con el presupuesto levinasiano de la primacía del otro y así de la primacía de la ética. De ahí, nuestra lectura del encuentro con el otro en Laín desde la obra de Lévinas como representante de una filosofía radical de la alteridad.

1. El 'lugar' de la filosofía en el pensamiento de Laín

A los pocos días de su fallecimiento, Julián Marías escribe con su habitual maestría un artículo en el diario ABC (21 de junio de 2001), el cual titula *Laín Entralgo: su magnitud real.* En dicho artículo, tras aludir a los tres rasgos básicos que configuran su trayectoria vital e intelectual, a saber: la atención a su tarea docente y profesional; el estudio apasionado y preciso de la realidad española –lo que se denominó *España como problema*– y su profunda religiosidad, añade:

[1] Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1983. (En adelante, citado TRO y siempre por la edición de 1983). Para una bibliografía completa de su obra cf. Padilla, J., "Bibliografía de Pedro Laín Entralgo", en *Asclepio*, n. LV/1 (2003), pp. 139-188.

> estas preocupaciones llevaron a Laín al campo de la filosofía; (y continúa) nunca tuvo pretensión de filósofo, pero si se mira con atención su obra se descubre que es parte importante de la creación filosófica española de los últimos decenios, con la incorporación de gran parte de su tradición antigua y, por supuesto, de su renacimiento extraordinario en nuestro siglo desde Unamuno y Ortega, con la aportación absolutamente esencial para Laín de Zubiri, que puede parecer absorbente y acaso excesiva.

Y termina: "la contribución de Laín a la filosofía es simplemente irrenunciable". La cita es importante para zanjar de una vez la polémica sobre si existe un Laín filósofo o no. Y la muestra más palpable para solventar esta cuestión es la formalización que lleva a cabo en la obra *Teoría y realidad del otro* que, como hemos dicho ya, nos va a servir de referencia; una "teoría suficientemente radical y comprensiva acerca de la relación con el otro"[2].

Queda claro así que la filosofía en Laín –fruto de su preocupación moral por la citada relación– no es un recurso *ad hoc* para salir del paso, sino más bien la exigencia ineludible de la condición reflexiva del ser humano que busca *dar cuenta de lo que le pasa* desde su propia circunstancia. Por más que la *propia circunstancia*, en Laín, debe ser entendida por relación con las tres claves que Marías ha sabido ver como nadie. Por otra parte, al centrar en el tema del encuentro con el otro, su construcción filosófica, esto es, la conversación con la obra de Emmanuel Lévinas, no sólo resulta pertinente, sino también inexcusable.

Solventada, pues, su credencial filosófica, voy a ocuparme de tres cuestiones que me resultan relevantes a la hora de conversar con la citada obra de Laín desde la perspectiva de la ética de alteridad de Lévinas[3]. Me interesa destacar, en primer lugar, que su preocupación filosófica surge de la exigencia de dar salida a una preocupación vital-profesional que nosotros identificamos como preocupación por lograr una adecuada relación médico-paciente. El segundo aspecto que quiero destacar es cómo, en Laín, esta preocupación precisa de una formalización teórica; es decir, Laín percibe la necesidad de pasar a la reflexión filosófica para intentar descubrir el sentido de la susodicha relación. Finalmente, me voy a referir al análisis que hace Laín del tema del *encuentro* como lugar de relevancia para dar cuenta de la *realidad del otro*, y que corresponde a la segunda parte de la obra que vamos a considerar para, desde ahí, conversar con la filosofía de la alteridad de Lévinas.

2. De la filosofía como recurso a la filosofía como exigencia

En el Prólogo a la primera edición de *Teoría y realidad del otro* en la *Revista de Occidente* de 1961, cuenta el propio Laín que "fui derecha e insospechadamente conducido al problema del 'otro' durante el invierno de 1940 a 1941"[4]. Y cuenta, a continuación, que este problema del *otro* no se le presentó por casualidad, sino como

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

[3] En términos generales, la obra de Hidalgo Serrano, M., *Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo (Con prólogo de Diego Gracia)*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, es una buena aproximación general a la temática ética desde un prototipo de *razón agapética.*

[4] Laín Entralgo, P., *TRO, o. c*., p. 15.

culminación de una preocupación que nació en él al redactar su obra *Medicina e Historia*. Se dio cuenta de que para solventar el sentido de la relación terapéutica, cuyo referente es tener delante siempre a alguien, no bastaba la buena intención. Era preciso apoyar el sentido de la *buena práctica* en una *teoría* de la relación con el otro, como aval de comprensión del sentido y significado de lo que podía –debía (*sic*)– ser la relación médico-paciente.

Quiero destacar tres rasgos de esta trayectoria de descubrimiento de la necesidad de *teorización* filosófica en Laín que resultan relevantes para nuestra consideración del encuentro con el otro como *factum* de la moralidad y, por ende, para la filosofía moral. El primero de ellos tiene que ver con el apercibimiento de que esta tematización de la relación con el otro surge como preocupación moral, fruto de su objetivo de promover una humanización de la medicina. El segundo rasgo surge cuando esta preocupación se eleva a modelo general; un modelo que le exige *ascender* a una consideración 'formal' para comprender en toda su extensión y sentido la temática particular de la relación médico-paciente. Y el tercer rasgo a destacar, se refiere al ritmo de la reflexión filosófica que tiene lugar cuando se trata de abordar la cuestión del otro en perspectiva filosófica.

Laín tarda 20 años en publicar *Teoría y realidad del otro* como culminación de todas estas preocupaciones. Y cuando la ha escrito y terminado, es consciente de que ni tiene *la* solución al problema de la relación con el otro, ni mucho menos aún ha cerrado el discurso sobre ella. Es una ocupación de por vida. Prueba de ello es que la relación médico-paciente sigue siendo un tema de acuciante y constante actualidad y actualización. En términos de Bioética diríamos que es la permanente tensión en la que se actualiza la relación entre autonomía y beneficencia[5]. Por más que un Laín de 53 años confiesa que "a (esa)… edad en que la vida personal va adquiriendo sus aristas definitivas y en que, como reverso, van creciendo en el alma la capacidad de comprensión y la necesidad de verdadera compañía"[6], la cuestión del otro va como *de suyo* en el sentido de que todo el mundo (*sic*) sabe que su circunstancia personal pasa por los demás y, así, por todos. En ética diríamos que alcanza una dimensión de universalidad, por más que el diagnóstico no puede no hacerse sino desde una situación o circunstancia, como quería Ortega.

3. De la pertinencia de una *teoría del otro* –actualidad y vigencia–

Es mérito de Laín hablar de teoría del otro, cuando casi nadie se refería a este tema en nuestro contexto español:

> Desde ahora (dice Laín) usaré los términos 'alteridad' y 'otredad' dando a cada uno de ellos un sentido diferente. Llamaré 'alteridad' a la mera distinción numérica: la que por ejemplo existe entre las unidades de un número entero o, a lo que parece, entre dos electrones; y 'otredad' –palabra introducida en nuestro idioma por Antonio Machado– a la distinción

[5] Cf. Gracia, D., *Fundamentos de bio*ética, Madrid, Eudema, 1989, c. 2 y 3 y "Bioética (ética)", en Romeo Casabona C. M., *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Granada, Comares, 2011, T. I, pp. 209-227.

[6] Laín Entralgo, P., *TRO*, *o. c*., p. 688.

> cualitativa: la que se da entre dos individuos de una especie biológica o entre dos personas. La distinción entre persona y persona es a la vez, como veremos, alteridad y otredad suma. Naturalmente, la otredad así entendida supone la alteridad[7].

Y de una manera más clara, al presentar de nuevo el libro –en el Prólogo a la primera edición del mismo en Alianza Universidad de 1983–, se refiere a él en los siguientes términos:

> mi teoría del encuentro, la descripción de las diversas formas típicas de éste, la ordenación de la relación y el trato con el otro según los tres modos cardinales que yo distingo –*el otro como objeto, el otro como persona y el otro como prójimo*–, la consiguiente tipificación de los modos del amor conforme a la serie que forman el amor distante, el amor instante y el amor constante, y, por supuesto, lejos de todo panfilismo, la ineludible consideración del odio y la indiferencia siguen siendo expresión, o a mí me lo parece, de lo que acontece tanto entre los que conviven y remedian el menester de los hambrientos de Bangla Desch y de los enfermos abandonados, como entre los devotos del *rock* y los asiduos de las discotecas[8].

Este rasgo de subsumir su *Teoría y Realidad del Otro* en el encuentro con el otro como *factum de la moralidad* muestra la especial sensibilidad que Laín tiene con el tema de la alteridad, del que emanan temas transversales tan actuales como el de la corporeidad y su puesto para la 'teoría' del otro; la propia tematización de la amistad de hondo calado aristotélico; la consideración de la alteridad desde su relación con la mismidad, tomando como referencia la obra de Paul Ricoeur –Laín no conoce la obra de Lévinas–; el seguimiento de las 'huellas' que van apareciendo en Laín para considerar pertinente referirse a una filosofía de la mente en su obra; o la atención prestada a la perspectiva antropológica –de signo metafísico– en la que pueda caber un sujeto al que convenía el término de persona. Podríamos hablar así de un cierto *personalismo* en Laín –persona en tanto que sujeto de valores– que, con posterioridad, va a seguir reconstruyendo en línea zubiriana a través de la dialéctica entre *personeidad y personalidad*.

La vertebración de este *personalismo* del encuentro se da a través de la interrelación de tres momentos: el momento empírico, el momento formal y el momento antropológico. Momentos que explicitan distintos tipos de relación con el otro. Así, el otro puede ser entendido bien como objeto, bien como otro abstracto o bien como otro concreto, es decir, como prójimo. Precisamente ambos momentos –el formal y el antropológico– constituyen una aportación original de Laín con respecto a lo que hasta entonces se venía haciendo en filosofía. Porque la diferencia entre ambos aspectos, le va a permitir decir a Laín que no vale cualquier encuentro, de la misma manera que no vale cualquier amor. Pues sólo el amor autentificado, es decir, "cuando el otro es a la vez amigo y prójimo"[9], puede dotar de significado y de sentido una relación con el otro. Dicho de otra manera, sólo cuando el otro pueda ser 'comprendido' como prójimo es cuando se puede hablar propiamente de encuentro como 'factum' o situa-

[7] *Ib*., p. 49, en nota 38.
[8] *Ib*., p. 14, en el "Prólogo a la primera edición en Alianza Universidad" de 1983.
[9] *Ib*., p. 620.

ción de hecho para poder hablar de *realidad del otro,* posibilitando así el encuentro interhumano como un camino que va de la percepción al encuentro. "La percepción del otro y la respuesta al otro –el momento físico y el momento personal del encuentro– son en última instancia actos de amor o actos de odio"[10] en los que cada uno se juega su *razón de ser*. Pero se puede *responder* de diversas maneras: desde el plano de la *objetividad*, es decir, considerando al otro como objeto; se puede *responder* desde la relación de *personeidad*, considerando al otro como persona para mí; y, finalmente, se puede *responder* con una relación de *proximidad*; es decir, cuando yo voy a ser para el otro un prójimo[11].

4. El encuentro como *factum* de moralidad: ¿antropología metafísica –Laín– o ética como filosofía primera –Lévinas–?

El encuentro con el otro es, así, la clave de su teoría. Por más que este encuentro con el otro se ha ido construyendo de fuera hacia dentro, es decir, desde lo empírico, pasando por lo formal hasta llegar a lo metafísico. Laín se da cuenta de que para mantener unidos estos tres momentos precisa de una antropología metafísica como *saber de base* de toda reflexión sobre la realidad humana. Pero lo hace de una manera original. Si bien es cierto que para Laín los supuestos metafísicos son absolutamente necesarios, no es menos cierto que tales supuestos han de pasar el cedazo de una consideración histórico-empírica. Esto explica que la debatida cuestión de *la realidad del otro* se convierta en el *problema del otro;* cuestión ésta que, según Laín, nace con el cristianismo:

> … nace con el cristianismo el problema del otro, esa curiosa necesidad intelectual de dar razón suficiente de la convivencia con otras personas. (Y añade) Para que el planteamiento de tal problema sea real y efectivo… habrán de acaecer en el mundo cristiano varios sucesos importantes. Por lo menos cuatro[12].

A saber: la paulatina secularización de la existencia del hombre occidental; el auge histórico del nominalismo de los siglos XIV y XV; la atribución de un carácter cualitativo al principio de individuación y, finalmente, la soledad del hombre en el mundo.

Esta transformación de las dificultades de *decir* al otro en las dificultades de *llegar* al otro es la pátina antropológica de su aproximación y, en definitiva, de su antropología metafísica. Al fin y a la postre, el encuentro en Laín es un *pathos* exigido para que la teoría pueda dar cuenta de la realidad del otro. Pero no es un *pathos* cualquiera. Tiene una referencia canónica: es un encuentro interhumano en el que el otro es 'comprendido' como prójimo. Si siguiéramos indagando y nos preguntáramos: ¿quién es mi prójimo? descubriremos que el momento ético de esta pregunta nos remite al

[10] *Ib*., p. 685. Es de justicia aquí remitirse a Scheler, M., *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 45, cuando sostiene que "antes de *ens cogitans* y de *ens volens* el hombre es un *ens amans*" en tanto en cuanto puede ser entendido como 'lugar' del *ethos* de todo hombre y así de toda la humanidad. Sorprende que este estudio no aparezca más citado en la obra de Laín.

[11] Laín Entralgo, P., *TRO*, *o. c*., p. 547.

[12] *Ib*., p. 25.

encuentro ejemplar –en la parábola del buen samaritano– que nos permite hablar de constitución entitativa –manera de ser de referencia (misericordia)– y de un mundo delineado al efecto (la relacionalidad que nos constituye) que actúa como referente o perspectiva antropológico-metafísica.

Pero la estructura del encuentro sigue siendo la estructura de un Yo, sólo que ahora *preocupado* por el otro; de un Yo con entrañas de misericordia, dirá Laín, lo que no es poco. Pero sigue siendo un Yo que se 'sabe' referido al otro por una esencia que le constituye –la relacionalidad– que conlleva la *projimidad* que engendra amistad; ambas, consideradas como claves del genuino encuentro interhumano y así, como claves para la humanización de la relación médico-paciente. Si se le pregunta por qué he de ser prójimo y, además, amigo, Laín se remitirá al amor como artífice de esa tarea. Sólo el amor, en tanto que capacidad co-ejecutiva del ser humano, es capaz de responder a una pregunta así. Sólo el amor es capaz de proponer un camino que transcurre desde la benevolencia a la beneficencia y de ésta a la confidencia. A todos ellos arropa su antropología metafísica como prototipo de 'saber filosófico' que avalaría y justificaría la humanización de la medicina merced a este encuentro ejemplar o canónico.

La última cuestión que quiero plantear, para no alargar en exceso este estudio, es por qué en Laín no se hace explícito el paso de este *pathos* del encuentro, al *ethos*. Dicho de otra manera, por qué si el encuentro interhumano es la 'corporalización' –la superación del yo-otro en el nos-otro y del nos-uno– ello no deviene en una consideración ética que es lo que hace, por ejemplo, Lévinas.

Tal vez una propuesta así sea demasiado exigente para la consideración de Laín en este momento de principios de los sesenta. Cito las últimas palabras con las que termina su libro:

> El amor humano sólo puede actualizarse con cierta perfección en la *díada.* Frente al 'donde hay dos, hay dolor' del Maestro Eckhart, cabe también afirmar: 'Sólo donde hay dos puede haber verdadero amor'; quiero decir, amor en acto. Un *nosotros* cooperativo y programático. Pero la díada amorosa no es y no puede ser en la vida del hombre un ente único y cerrado. Vivir, hasta para el más fiel de los amantes, es ir constituyendo y deshaciendo arreo distintas díadas amorosas, una cada vez que se produce el encuentro con alguien a quien podamos llamar o vayamos a llamar 'amigos'. Y, por otra parte, la díada se halla virtualmente e incoativamente abierta a los demás hombres, a todos los hombres. Por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es a la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, a solas con él, una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera[13].

Para Laín, el hombre no está solo –en radical soledad, había dicho antes–. Y no está solo porque constitutivamente está referido al otro… al modo como sostiene el tópico de que 'todo tiene relación con todo'. Y sólo así se explica (*sic*) que el hombre *se encuentre* con el otro. Solo cuando el hombre vive dramáticamente solo su soledad, cuando los asideros del humanismo y de la relación que le amparaban han desapare-

[13] *Ib*., p. 687.

cido y la barbarie[14] ha ocurrido, la razón tiene derecho a sospechar de su constitutiva relacionalidad y de su sentido. Pues aún cuando el amor salve (*sic*), la razón no puede quitarse de su cabeza (*sic*) la cuestión primera: saber si la relacionalidad constitutiva no enmascara el paso a la ética. O, como diría Lévinas, es cuestión de gran importancia 'saber si la moralidad no es una farsa[15], convirtiéndola así en la cuestión primera del sentido. En una situación así, ¿cómo hablar de encuentro como prototipo de relación interhumana y referente de humanización sin percatarse de la carga ética que ya posee el propio término de *encuentro*? ¿Qué impide decir y proclamar a la ética como filosofía primera?

5. Relacionalidad y asimetría

A la filosofía contemporánea le cuesta hacerse con el tema de la alteridad. El otro, como decía Antonio Machado, sigue siendo el hueso duro de roer de la metafísica. Porque lo que pretende la metafísica es reducir al otro en el todo del encuentro. La alternativa es dramática pues, o la relacionalidad es fruto de un ascenso al Ser, como hace Heidegger, ontologizándola, o se la libera de cualquier compromiso con la realidad ya establecida. Este es el paso que da Lévinas y que Laín no termina de ver.

La presencia del otro, en Lévinas, es rostro como provocación que no depende, como en Laín, de una esencia como es la relacionalidad. Es un encuentro cara-a-cara; es un acontecimiento ético porque exige una respuesta, convirtiéndose así en el principio de la inteligibilidad. Antes de que el 'yo' pueda pensar, ya está respondiendo. Tal es el sentido de la proclama levinasiana de la ética como filosofía primera.

En una situación así, la relación es 'una relación sin relación' porque no puede ser reducida ni por la relación con el Ser ni por el concepto. Es testimonio de una asimetría, pues me encuentro respondiendo al otro, antes de ninguna reciprocidad. Sólo así, el otro puede existir como tal otro. Tarea de la filosofía será intentar decir una relación así, nunca dicha del todo. La aportación levinasiana, a este respecto es significativa porque, negando la subida heideggeriana a la ontología, se siente urgida a construir la relacionalidad desde el grado cero de una relación sin relación. Sólo así la relación con el otro es 'relación primera', sin simetría posible; única situación única –an-árquica dirá Lévinas– que garantiza un encuentro sin reducción. Y así un espacio ético para la humanización.

La cuestión es cómo 'decir' una cosa así sin encuentro previo y sin que se remuevan las entrañas. El método fenomenológico permite a Lévinas salir de esta situación apuntando a la dirección de sentido que marca la propia consideración de la susodicha relación. Para ello, sigue dos derivas complementarias, pero dos derivas al fin y a la postre. La primera, de sesgo antropológico-existencial, trazando un mapa del territorio bajo la metáfora del cara-a-cara, de la pura presentación del otro sin re-presentación[16]; y la segunda deriva, de sesgo más radical, rompiendo la propia ontología a favor de la

[14] Cf. Henry, M., *La Barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996.

[15] Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Salamanca, Sígueme, 1977, p. 47.

[16] Cf. *Ib*., pp. 103-104.

pura exposición al otro. Ambas marcan el despegue definitivo de todo anclaje previo en la antropología o en la ontología para poder llegar al otro. Nos adentramos en el terreno de la ética, de la ética como filosofía primera. La descripción (*sic*) metafísica de esa relación sin relación, primero, y después la proclama de la responsabilidad para con el otro[17] como principio de individuación sacan de sus casillas a la filosofía acostumbrada como estaba a no poder no pensar sino desde uno mismo, desde el Yo, por más entrañas que éste tenga.

Esta herida infringida a todas las filosofías del Yo –cuyo objetivo ha sido siempre *dar cuenta* del otro– es verdad que no acaba la reflexión filosófica. Pero hace que la filosofía se convierta en ética por la preocupación por el otro que la embarga. Esto es lo que significa que la ética es la filosofía primera para Lévinas. Este 'estado moral' previo en el que arranca la inteligibilidad, como 'teniendo que responder' a alguien, es cierto que *sucede* antes del encuentro.

Sin embargo, la propia respuesta –el tener que responder como estructura ónticoética– rompería esta situación 'formal' de pura presencia/manifestación del otro al tener que entrar en conversación con él, encontrándose con él, aunque sea para traicionar en un 'dicho' la significatividad de ese 'decir originario' –pura huella[18]– en el que está como recostado el propio yo en un mundo previo de otros. Es el riesgo del discurso y, por eso, el comienzo de la filosofía. Un comienzo en el que se encuentran las filosofías que siguen la senda de la hermenéutica fenomenológica del 'interpretarse con otros' y de la teoría de la comunicación como puntos de arranque en los que se cobijan los diversos tratamientos del problema del otro (*sic*) por parte de las diversas teorías éticas en la actualidad[19]. Es cierto que para este cometido de 'dar cuenta del otro' la filosofía no puede jugar con las cartas marcadas, porque, al menos desde Kant, sabe que no tiene *la* solución; y desde Lévinas sabe que no tiene seguro (*sic*) ni tan siquiera el punto de partida: no hay Yo; el Yo es Otro.

Con todo, aún en esta tesitura, ¿pierde toda virtualidad discursiva el encuentro como *factum* de moralidad, aun pasando por las horcas caudinas de saberse siempre insinuado y nunca realizado del todo? Todo lo contrario[20]. Sólo que mientras para algunos el encuentro es la consecuencia derivada de la propia necesidad de comunicación (Apel y Habermas) y, para otros, de la expresión de la narratividad (Ricoeur), para Lévinas supone, sin más, una estructura responsiva entendida como necesidad de tener que responder ante alguien/por alguien. Si se observa bien, mientras en Lévinas, esta tensión sostenida en la pura urgencia an-árquica de la responsabilidad acentúa el carácter dramático de la reflexión filosófica, en Laín el encuentro, al ser previo a la respuesta, permite un camino de ida y vuelta en el sentido de que propicia muchos encuentros como consecuencia de la variedad de respuestas. El sentido del encuentro, en Laín, lo otorga el amor. El sentido del encuentro en Lévinas está en la propia estruc-

[17] Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Salamanca, Sígueme, 1987, caps. 1 y 5.

[18] *Ib*., pp. 86-88 y pp. 231-242.

[19] Hago referencia a la obra de Ricoeur, P., *Sí mismo como otro* (1990), Madrid, Siglo XXI, 1996 y las diversas aportaciones de la ética del discurso y de la acción comunicativa, que sería prolijo enumerar.

[20] González R. Arnaiz, G., "La 'fuerza moral' del encuentro", en *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid, Pedagógicas, 1992, pp. 164-166.

tura responsiva. Por eso, mientras Lévinas proclama la ética como filosofía primera, Laín recurre a la antropología metafísica como *saber primero* de la filosofía. Falta en Laín, a mi entender, asumir la *superación* de la metafísica por la ética.

Por eso, a la vez que se puede –y me atrevería a decir, se debe– discrepar de Laín, si de conversación filosófica fecunda se trata, no es menos cierto también que se puede –y se debe– con-cordar con él en el respeto y la admiración de su trayectoria y de su inmensa obra. Y reitero de nuevo desde el respeto. Porque es difícil no encontrar en Laín un estímulo para la conversación y, más en concreto, para la conversación filosófica sobre la cuestión del otro, preocupado como estaba por la humanización de la relación médico-paciente.

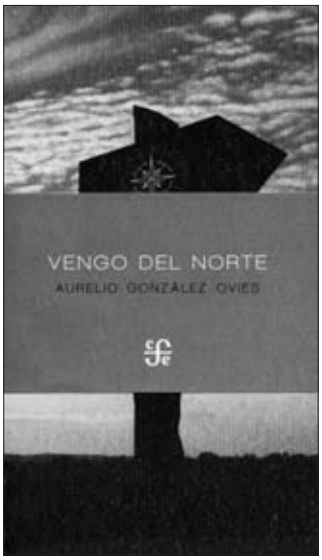
Decía Ferrater, quiero creer que no sin una buena dosis de ironía, que dejar

> la ética en manos de los filósofos no es muy buena idea. No es, como diría Aristóteles, cosa muy prudente. La ética puede y debe estar, también en manos de los biólogos, de los etólogos, de los sociólogos, de los antropólogos, de los economistas, etc.; de hecho, puede y debe estar en manos de todos porque todos tenemos intereses en ella. (Y continúa) "todos" quiere decir la especie humana entera, en comunidad con los otros seres vivientes. Nada menos[21].

Pues bien, sería de desear que esta peculiar exigencia de apertura de la ética a los otros saberes, en nuestro caso a la medicina, se compadeciera a su vez con la presencia pública del discurso filosófico académico-institucional como discurso inevitable y exigido, si de hablar de humanización se trata. Y en esta tarea, reconforta encontrarse con personas y pensadores como Pedro Laín Entralgo.

[21] Ferrater Mora, J., Ética Aplicada, Madrid, Alianza, 1981, p. 40.

Colección **Poesía**



Otros títulos de esta colección:

Chantal Maillard, *En un principio era el hambre. Antología esencial*
Aurora Luque, *Médula. Antología esencial*
Juan Carlos Mestre, *Historia natural de la felicidad. Antología esencial*
Noni Benegas, *El ángel de lo súbito. Antología esencial*
Jesús Aguado, *La insomne. Antología esencial*
Vicente Gallego, *Cantó un pájaro. Antología esencial*
Jesús Aguado (ed.), *Fugitivos. Antología de la poesía española contemporánea*
Miriam Reyes (ed.), *Punto de ebullición. Antología de la poesía contemporánea en gallego*
Eduardo Moga (ed.), *Medio siglo de oro. Antología de la poesía contemporánea en catalán*
Ada Salas, *Escribir y borrar. Antología esencial*

Visita nuestra web
www.fondodeculturaeconomica.es

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Alain Guy: un proyecto de hispanismo filosófico. En el centenario de su nacimiento

SANTIAGO ARROYO SERRANO
Universidad de Salamanca

Alain Guy (1918-1998) dedicó su vida entera a conocer, valorar y difundir la filosofía española e iberoamericana. Este año se cumplen cien años de su nacimiento (1918), veinte de su muerte (1998), cuarenta de la fundación del Seminario de Salamanca (1978), en el que estuvo tan implicado, y treinta de la creación de la Asociación de Hispanismo Filosófico (1988), de la que fue socio fundador. Es por ello por lo que hoy, cuando ya algunos jóvenes no tienen presente su trabajo, es más necesario que nunca recuperar su legado filosófico a través de su archivo y documentos, que en la actualidad se conservan en la Universidad de Salamanca. Su mensaje, su método de investigación y sus principales aportaciones al campo del hispanismo filosófico aún ofrecen suelo fértil para nuevas investigaciones.

El hispanista filósofo Alain Guy estableció un diálogo integrador desde la realidad filosófica francesa con la española en el momento en que, siendo aún muy joven, sus maestros, especialmente Jacques Chevalier, le acercaron a la filosofía española, concretamente al Siglo de Oro, cuando realizó su tesis doctoral sobre Fray Luis de León y la filosofía en Salamanca en el siglo XVI. Para la realización del trabajo estableció relaciones y amistades con filósofos como Juan Domínguez Berrueta, con quien compartió una estrecha amistad y una relación epistolar. Su primer viaje a España fue en 1948, y a Salamanca en 1953, desde ese momento realizaría cientos de viajes a España y enviaría miles de cartas a los protagonistas de la filosofía española e iberoamericana.

El gran nivel sociocultural de su familia y el interés por el arte, la literatura y las manifestaciones estéticas en general, estuvieron desde muy pronto cerca de un muchacho que siendo muy joven decidió dedicar su vida entera a valorar, mostrar y conocer la filosofía en lengua española, primero de España y después de América Latina.

La primera imagen que aparece a quien se adentra en la obra de Alain Guy muestra su capacidad de conectar autores, proyectos filosóficos y tradiciones filosóficas con un manejo singular del comparatismo filosófico y un erudito conocimiento de la tradición. Sus conexiones con el mundo académico-filosófico español y latinoamericano fueron muy importantes, pocos autores pasaron desapercibidos a su mirada de historiador de la filosofía española y "filósofo de la hispanidad".

Su proyecto intelectual buscó una explicación del sentido de la tradición filosófica hispánica y su mensaje, trayendo siempre las enseñanzas de los filósofos a nuestro momento presente, con un enfoque eminentemente práctico, para conocer mejor nuestra historia filosófica si la aplicamos a nuestros problemas más acuciantes para llevar una vida de mayor compromiso moral y social con nuestro entorno. Sus trabajos estuvieron marcados, metodológicamente, por una minuciosa preparación de todo el proceso y una lectura abierta y en sintonía con la intencionalidad de los textos de los autores. La conexión que mostró con las biografías de los filósofos españoles y el lirismo con el que redactó sus investigaciones nos muestran el amor con el que afrontó su investigación sobre la filosofía española. Penetró con maestría en Fray Luis de León, Vives, Unamuno y Ortega, pero también en toda la historia de la filosofía en España y América Latina. Rescató autores apenas conocidos y resaltó los aspectos importantes de autores de los que recuperó nuevas interpretaciones, como el socialismo de Fray Luis de León o de Vives, e incluso el existencialismo comprometido de Unamuno.

El elemento diferenciador del método de Alain Guy lo encontramos en la forma en que proyectó su carácter personal en su filosofía. Las referencias y menciones de colegas hispanistas de todo el mundo siempre han resaltado su simpatía y afabilidad, que afrontara todos los proyectos con una gran sonrisa y entusiasmo activo por la labor investigadora (a la que llamaba "ocio"). Que la personalidad de Alain Guy fuera cercana, amistosa y afable le llevó a formar parte de algunos de los hitos históricos en la constitución del hispanismo filosófico como disciplina y a crear en Francia un lugar de expresión de las filosofías en los límites del franquismo, con amor por los autores y con las limitaciones iniciales de la lengua, que fue superando con el tiempo. Estuvo, pues, presente en todos los momentos relevantes del hispanismo del último cuarto del siglo XX.

La síntesis y la visión panorámica en el estudio de la filosofía española en un contexto de recepción europeo o universal era podemos decir que inexistente hasta que Alain Guy optó por centrarse en España, a la que se había prestado atención en el ámbito literario y artístico, incluso en el místico, pero nunca en el filosófico. El caso de Alain Guy es por lo tanto uno de los de mayor pureza en el ámbito del hispanismo filosófico en el ámbito europeo.

La tarea a la que se enfrentó el pensador francés fue heroica. En sus trabajos mostró aprecio, sintonía y comprensión por todo lo que había que descubrir en España y en Salamanca lo que el llamaba "humanismo universal". Su historia de la filosofía española es investigación y relato histórico y, más aún, un mensaje entre líneas y de carácter programático expresado por los pensadores españoles al mundo que él asumiría como propio en sus artículos, libros y conferencias.

Alain Guy siempre se reafirmó en la existencia, el papel y la importancia del pensamiento español en el conjunto de la filosofía, en ocasiones insistiendo, como lo hizo con María Zambrano, en el valor de sus trabajos y en la necesidad de estudiarla, siendo el primero en incluirla en una monografía sobre autores españoles, como a muchos otros. Al defender y promover ese mensaje universal, adoptaba los aspectos claves de la filosofía española, poniéndola en debate con las filosofías centroeuropeas y nórdicas.

Su esfuerzo fue valorado a lo largo de su vida: se organizaron encuentros, jornadas y homenajes en su honor, fue investido Doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca y recibió la Gran Cruz de Isabel La Católica, entre otros reconocimientos. Sobre su filosofía publicaron notas y artículos profesores como Enrique Rivera de Ventosa, Luis Jiménez Moreno, Eudaldo Forment, Juana Sánchez-Gey, Juan Fernando Ortega Muñoz, José Luis Abellán, Gerardo Bolado y Antonio Heredia Soriano, que ha sido clave en recuperar el patrimonio literario y filosófico de Alain Guy a través de su archivo personal. Ha dado cuenta de ello con los artículos "Alain Guy (1918-1998). Hispanista filósofo" y "El legado bibliográfico de Alain Guy", que publicó en los números 4 (1999) y 9 (2004) de esta Revista, y por los que ha sido referenciado como pionero por muchos.

Los sesenta años de dedicación de Guy al hispanismo filosófico, además de facilitar numerosas referencias como marco para el estudio y citas, han abierto múltiples investigaciones y vocaciones posteriores a jóvenes estudiantes con su permanente instigación al estudio del hispanismo filosófico. Muchos de sus intérpretes se han referido a los aspectos globales de su biografía, a su labor investigadora y de publicista, así como a su pensamiento y sus influencias o al grado de impacto de su trabajo, su magisterio y su pensamiento en la actualidad. Para nosotros, los más jóvenes, Alain Guy se mantiene como un modelo para estudiar y poner en valor que nos permite conocer de primera mano la labor histórica, sus métodos y los esfuerzos no solo intelectuales sino vitales para implantar los estudios de filosofía española en la universidad francesa y sostenerlos, a pesar de los enfrentamientos con otros miembros del departamento de Filosofía.

En la línea de su carácter, la conciencia de su misión histórica y su fuerte compromiso personal, llena de exigencias de verdad, hace que, impresionado profundamente, se convierta en un heraldo de la misión hispánica en su obra histórica, que reconoció mucho mejor, con gran objetividad y con un compromiso ético fortísimo. Recupera la *humanitas* como hombre íntegro en todas sus relaciones académicas, sociales, vitales, etc., para desarrollar su valoración comprensiva y amistosa de la actividad del pensamiento, con una consideración por el hombre y por todo lo concerniente a sí mismo presente en todos sus trabajos.

La filosofía de Alain Guy y su proyecto historiográfico están siempre orientados a la entera humanidad. Su cultura clásica y filosófica era muy grande, y su pensamiento ecléctico, impregnado de múltiples corrientes del siglo XX y especialmente de las formas del pensar español del pasado y del presente, que mostrará su evolución desde sus primeros trabajos hasta sus obras más recientes, donde acaba definiendo las peculiaridades del pensamiento español. El pensamiento de Alain Guy es una tremenda lucha por dar a conocer la filosofía española y sus aportaciones como elementos de valor en el campo filosófico mundial.

El planteamiento intelectual de Alain Guy se integra vinculando lo histórico y lo filosófico, para mantener un diálogo coral entre Francia, España y la filosofía mundial, dando la voz a sus protagonistas a través de sus textos y su significado. Entre las características principales de su filosofía encontramos una actitud comprometida respecto a los filósofos estudiados, identificándose con sus planteamientos de manera que los muestra su pervivencia en nuestros días; un afán hermenéutico por captar puntos que

no han sido estudiados antes y poder dotar de originalidad su interpretación; el interés por las posturas ideológicas del autor y su carácter político-social; la revalorización de la antigüedad clásica para llegar a la consagración de esos valores en el mundo de hoy, recuperando valores anticapitalistas, espirituales y austeros; la aparición de la esperanza en la mejora de la vida humana a través de la filosofía; la atracción de pensadores marginales, exiliados y despreciados; el análisis de los autores en su contexto y el gusto por lo exótico y por la mediación con el público francés; una visión global de la filosofía española; la sensibilidad y gusto por lo hispánico como una identidad filosófica única; las preocupaciones espirituales y filosóficas presentes en todos sus textos; un diálogo "auténtico" con los textos de ayer y de hoy; el respeto por sus maestros y la influencia de su principal profesor, Jacques Chevalier, reconociendo su bergsonismo y su pensamiento católico, del que nunca estuvo totalmente separado; el lirismo y esteticismo de su prosa, que hace atractiva la lectura de sus textos; el carácter pluridisciplinar y abierto de su investigación, donde integra magistralmente poesía, arte y humanidades con la filosofía; el uso permanente de la metáfora y de figuras retóricas e imágenes llenas de fuerza e intensidad; la libertad y el interés por retar los argumentos de los autores, yendo más allá de la interpretación; el estudio del personaje y su propuesta filosófica a la medida de los tiempos y en el sentido histórico, en una tradición; y la integración en su obra de las inquietudes filosóficas propias en consonancia con las preocupaciones de la filosofía española en el ensayo, el tratado y otros textos –en algún caso podemos decir que en la filosofía de los españoles y americanos vierte sus angustias, miedos, preocupaciones y conflictos en temáticas filosóficas–.

Alain Guy definió un método propio de filosofar, de animar equipos y de cooperación investigadora, que hoy solo produce nostalgia.

El carácter programático de la obra de Alain Guy, a lo largo de todas las etapas de su vida, consideramos que tenía tres objetivos fundamentales: 1) conceder "audiencia directa" a la filosofía española para mostrar la gran variedad y la riqueza de su aportación; 2) elaborar un discurso apologético de la filosofía española; y 3) permitir la divulgación y recepción en Francia de la filosofía española clásica y contemporánea. Estas tres características tendrían además un gran eco en el propio entorno de los estudios de filosofía española e iberoamericana en los distintos países de la región, que permitieron que Alain Guy se situara no solo como un hispanista de referencia para otros países sino como uno más entre los filósofos españoles, no sólo como intérprete sino también como creador.

José Luis Mora, en su artículo "El Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana", cuando habla de los antecedentes del nacimiento del Seminario, menciona cómo uno de los nombres propios era "Alain Guy, muy vinculado a la ciudad de Salamanca y a su tradición filosófica y mística a través de Domínguez Berrueta, gran difusor de la filosofía española desde su cátedra en Toulouse"[1]. Traza una descripción magnífica, ya que "hablamos de un gran representante del hispanismo francés, cuya humanidad transmitía siempre respecto por la memoria de sus maestros

[1] Mora García, J. L., "El 'Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana': modernidad y tradición en Salamanca" en *La Ciudad de Dios,* Real Monasterio de El Escorial, n. CCXV (2002), p. 995.

y una voluntad muy clara en defensa de sus compromisos. No ha pasado desapercibido que ambas virtudes constituyeran un ejemplo para la España de los setenta, dubitativa, desconocedora de su propia tradición cuando no sumida en el desprecio por la misma […] Alain Guy jugó en aquellos años el papel de garante, un puente que permitía recuperar lo que habíamos abandonado o lo que habíamos perdido"[2].

Guy llegó a convertirse en la referencia universal para el estudio de la filosofía española por su capacidad de síntesis, de didáctica y, muy probablemente, porque no solo le interesó la filosofía a través de los textos, como minucioso conocedor de las obras y filosofías de los autores. Le preocupaba la vida y el contexto de todos los autores, para determinar el origen último de su pensamiento. En su trabajo, coloca a los pensadores en su lugar español. El filósofo debe ser estudiado en el medio en el que se desenvuelve y, de esa manera, se debe caracterizar su personalidad para su completa comprensión, por lo que la génesis intelectual se enlaza con la génesis vital y emocional de cada pensador. Cada autor vive la existencia de una manera, tiene una manera de pensar, de sentir, de convivir y de vivir, es alguien que vive su propia *Weltanschauung*. De la misma manera, únicamente se entiende el pensamiento de Alain Guy situando su vocación intelectual dentro de su vida y su mundo: los matices y recovecos de su vida, los valores de la investigación, etc.

Alain Guy no solo se dedicó a la investigación y la difusión sino que creó una estructura académica. Una muestra de esto que debe ser destacada es que, en su labor como director desde 1967 del equipo y luego centro de investigación de filosofía ibérica e iberoamericana, convirtió este organismo en un auténtico nudo de comunicación hispanista en el orden filosófico, pasando por allí –invitados por dicho Equipo– filósofos, historiadores de la filosofía e hispanistas de diversos países, entre ellos Canadá, Alemania, varios estados iberoamericanos y España. Entre los españoles que se han desplazado a Toulouse como conferenciantes, invitados por el equipo de Filosofía Española, figuran Juan Zaragüeta, José I. Alcorta, Julián Marías, José Luis López Aranguren, Joaquín Carreras Artau, Jaime Bofill, Juan Roig Gironella, José Ferrater Mora, Carlos París, José Luis Abellán, Luis Jiménez Moreno, Miguel Cruz Hernández, Laureano Robles, Antonio Heredia Soriano y Enrique Rivera, entre otros.

De su trabajo tenemos constancia por las numerosas referencias en artículos, por su participación en congresos e incluso por el testimonio vivo de numerosas personas del ámbito de la Asociación de Hispanismo Filosófico que nos han contado anécdotas, valorado su capacidad investigadora y simpatía cuando les hemos mencionado al filósofo hispanista. Desde las primeras referencias a su trabajo en 1943 hasta el último artículo de 2004, del profesor Heredia Soriano, muchos artículos se realizaron cuando aún su proceso investigador y su obra estaban abiertas. El hecho de que su obra se enmarque no tanto en España sino en muchos casos para un público francés, revaloriza su proyecto y al mismo tiempo dificulta el acceso a sus publicaciones y enseñanzas. No debemos olvidar su monumental aportación, que pronto podrá escrutarse a través de su archivo personal, integrado por los documentos producidos, recibidos o reunidos por el escritor a lo largo de su trayectoria vital, testimonio de la labor realizada en su tarea profesional y en su relación con el contexto histórico en el que la desempeñó.

[2] *Ib*., p. 996.

Al hilo de la recuperación de este archivo en la Universidad de Salamanca por uno de sus colaboradores y amigos, el catedrático Antonio Heredia Soriano, podemos concluir que parece conveniente que se intente en Salamanca el establecimiento de un organismo científico-humanista-cultural que promueva el encuentro, la investigación, la promoción cultural y la enseñanza del plural y rico patrimonio histórico-filosófico encerrado en dicho archivo y sus valores y complete así el ciclo que en 1938 comenzó a trabajar sobre Fray Luis de León y la Escuela de Salamanca. Ejemplos actuales de esta conveniencia son el "nuevo humanismo" que tratan de recuperar algunos partidos políticos y la recuperación de los ideales de fundación de la Unión Europea. En este punto, según insistió siempre Guy, España y su filosofía sigue teniendo mucho que aportar, desde las doctrinas de filosofía social y política de Salamanca, hasta los profesores de filosofía en las diferentes universidades que estudió con rigor hasta finales de los noventa del pasado siglo, muchos de ellos aún en activo y socios de la Asociación de Hispanismo Filosófico.

No podemos dar por sentado que los documentos hablan por sí solos, pues el fomento de emociones y respuestas necesita imaginación para articular los discursos y los significados. Es en este punto donde la aportación de Alain Guy y su confianza en la misión de la filosofía española como creadora de propuestas sociales y políticas puede ser una vía innovadora. Un nuevo camino para dar a conocer la importancia de la reflexión filosófica hispánica, que aún hoy tenemos que visibilizar y seguir estudiando. Su esfuerzo justifica ir más lejos con un análisis pormenorizado de sus aportaciones a la historia de la filosofía, no solo por su metodología original, sino con su posicionamiento como filósofo, tomando algunas de las ideas de los filósofos españoles e iberoamericanos como propias para defender una filosofía a la medida de los tiempos modernos, como a él le gustaría decir.

Laberintos del Liberalismo XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico

CRISTINA DEL PRADO HIGUERA
Universidad Rey Juan Carlos

La Asociación de Hispanismo Filosófico celebró del 11 al 13 de marzo de 2015 en la Universidad de Murcia sus duodécimas Jornadas Internacionales dedicadas a uno de los temas capitales de la historia, el Derecho, el pensamiento filosófico… el liberalismo tanto en España como su proyección en Hispanoamérica, con un título muy sugerente para hacernos reflexionar, *Laberintos del Liberalismo.*

Las Actas de estas Jornadas hoy ven la luz en un magnífico libro aunque la obra también se ha editado de forma electrónica y los artículos que la componen se han transformado en registros que se han incorporado en la nueva versión de la base de datos de la Biblioteca Virtual de Polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi, accesible en la Red.

Este libro se ha publicado gracias a la generosidad de la Fundación Ignacio Larramendi y a la estrecha colaboración que mantiene desde hace más de veinte años con la Asociación de Hispanismo Filosófico, dos instituciones que se encuentran unidas por ideales comunes entre los que destacaríamos el trabajo por realzar y visibilizar los estudios de la Historia del Hispanismo Filosófico, poniendo los cimientos para comprender el pasado hispánico, filosófico y científico.

Además, estas instituciones cuentan con dos grandes herramientas para dar voz a muchos estudiosos que investigan y se esfuerzan por sacar a la luz la gran aportación de España, Portugal y América Latina a la ciencia y a la filosofía; la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* y la *Biblioteca Virtual de Polígrafos*.

En esta fascinante obra han participado una treintena de especialistas que a través de sus brillantes y rigurosas investigaciones nos han acercado a las diferentes variantes del liberalismo, llegando al alma del mismo.

Se han abordado temas tan apasionantes como: el liberalismo entre los siglos XIX y XX; el liberalismo educador; el liberalismo y su reflejo en la sociedad y la cultura; los pensadores liberales en el exilio; los retos del liberalismo y la educación para la ciudadanía entre otros aspectos. También se ha analizado de manera muy exhaustiva el pensamiento liberal de grandes autores como María Zambrano, Antonio Machado, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Francisco Ayala… ayudándonos a pensar con memoria y a reconstruir parte de nuestra historia, ya que como mantenía Hegel los

seres humanos no pueden dejar de pensar. En cada una de estas comunicaciones como decía Alessandro Manzoni los reputados especialistas no sólo han "reconstruido, narrado y reanimado" el pasado del liberalismo sino que su objetivo ha sido ayudar al lector a encontrar el sentido de los diversos caminos de estos laberintos del liberalismo.

El profesor Fernández Curtiella esclarece qué se entiende cuando conjugamos los términos laberintos y liberalismo. A lo largo del siglo XIX, fueron apareciendo diversas modulaciones o variantes de izquierda y de derecha, con distintos programas políticos, que se fueron posicionando en función de su concepción del Estado, llegando a varias conclusiones tales como que el liberalismo no se identifica tanto con un partido político concreto como con una tendencia; que el liberalismo, desde una perspectiva filosófica, nos impele y nos fuerza a enfrentarnos con la idea misma de libertad. La genealogía del término liberalismo nos sitúa ante los vocablos latinos *liberalis* y su raíz subyacente *liber*.

En España el liberalismo exhibe una gran variedad de registros, entre ellos, el denominado catolicismo liberal, llegando a ser una de las grandes cuestiones del siglo XIX y comienzos del XX, como lo aborda la profesora Solange Hibbs, posiblemente porque en nuestro país la Iglesia nacional estaba muy vinculada a la política religiosa del Vaticano. "La mentalidad liberal pretendía liberar al hombre del control eclesiástico y del dogmatismo religioso y suponía enfrentarse con el fanatismo religioso, la irracionalidad, el clericalismo. Uno de los valores que más defendieron los filósofos ilustrados y el núcleo de intelectuales y eclesiásticos deseosos de volver a un cristianismo evangélico fue la tolerancia", precisamente en el seno de la Iglesia católica fue donde más se apuesta por la compatibilidad del liberalismo y del catolicismo. Esta cuestión adquirió una importancia no sólo para republicanos como Gumersindo de Azcárate o Emilio Castelar sino para políticos monárquicos de filiación democrática como Eugenio Montero Ríos o José Canalejas, pero fue posiblemente Fernando de Castro uno de los intelectuales más adelantados a su época como presidente de la Asociación de la Abolición de la Esclavitud, Rector de la Universidad Central de Madrid… quien consideraba que había que buscar una cierta sintonía entre el catolicismo como religión positiva y las transformaciones políticas y sociales de la sociedad moderna.

La cuestión religiosa, es decir, la relación entre política y religión, el poder político y el religioso, como aborda el profesor de Prada García, ha constituido un problema recurrente en nuestro país. Un problema que, a lo largo de estos años se ha tratado de resolver habitualmente con la declaración de confesionalidad del Estado, aunque no han dejado de intentarse otras soluciones.

Esta obra dedica una gran atención al papel tan destacado que juega el liberalismo en la educación ya que desde sus orígenes defendió el derecho y el deber a la educación, comenzando a gestarse desde la Constitución de 1812 y potenciado en el Trienio Liberal. Uno de los más destacados defensores de la libertad de conciencia, como señalan los profesores Bagur Taltavull y Viñao, fue José María Blanco White, quien trabajó por la aprobación de la Constitución de 1812, la independencia hispanoamericana, la libertad de imprenta, intelectual y religiosa entre otras cuestiones.

Estos grandes intelectuales como Fernando de Castro, Blanco White, entre otros… abrieron el camino a otro gran pensador liberal como fue Francisco Giner de los Ríos.

Los profesores Nieto, Pascerini, Gutiérrez de Cabiedes Sánchez y Pinilla dedican cada uno de ellos un brillante artículo al Maestro. Asimismo no podemos entender la Institución Libre de Enseñanza sin poner en valor el papel que jugó la Asociación para la Enseñanza de la Mujer fundada en 1870 por Fernando de Castro, todas sus actividades como el aula abierta dominical, la escuela de Institutrices… puesto que tuvieron como objetivo crear instituciones apropiadas y destinadas a la formación de la mujer dentro de su entorno social. También estaba en el ánimo de Castro modernizar, no solamente los sistemas de enseñanza, sino también las instalaciones destinadas a ellas. Siguiendo el modelo inglés, se empezó a plantear la creación de un centro moderno, que albergara cómodamente a todas estas escuelas y actividades, dotándolo de grandes aulas bien iluminadas, bibliotecas, laboratorios, talleres, salas de música y canto, sala de arte y pintura y demás espacios perfectamente equipados, despachos, archivos, salas de reunión, cocina, comedor y gimnasio.

El krausismo permitió a Giner de los Ríos madurar la idea de que el conocimiento y, por lo tanto, la educación pueden reformar la sociedad, como destaca la profesora Manzanero en su comunicación, ya que para los krausistas Derecho y Moral tienen un contenido, que sería el bien, comprendiendo éste toda la vida y siendo para la vida. Si el mal solo es consecuencia de la falta de conocimiento, Giner quería convertir la escuela en un centro donde aprender el bien en el respeto y la convivencia con los otros, aquellos otros que para él eran todos los hombres y mujeres de todas las convicciones y clases sociales. Soñaba con una escuela para hombres y mujeres libres. El krausismo fue un modelo de vida, más que una filosofía. Para él la educación del hombre pasaba por un aprendizaje integral de la persona. El niño desde que entraba en la escuela tenía que tener una formación basada en una serie de materias fundamentales, facultades intelectuales (educación intelectual), las estéticas y sentimentales, (educación estética), la voluntad (educación moral) y, por supuesto, la física integrada en la educación física y las salidas al campo. Y una vez superada esta etapa de educación integral, el niño ya de adulto escogería a lo que desea dedicarse en la vida.

Tal y como pone de manifiesto el profesor Pinilla, Giner nos interpela a través de sus pensamientos a entender la educación, la libertad y la misma metáfora de la vida como una escuela y proceso constante de aprendizaje.

En estos *Laberintos del Liberalismo* en los que venimos discurriendo el profesor Roberts nos invita a ver el fin del siglo XIX y el principio del siglo XX en España como una época marcada ideológica y políticamente por la crisis del liberalismo decimonónico. Son años en los que España sufre una gran crisis de identidad y a los que Pérez Galdós habría de denominar "*tiempos bobos*". Para entender esta crisis en la que se encuentra sumido nuestro país los profesores Albadalejo, Cifo, Martínez Hernández, Bolado, López, Csejtei-Anikó, Varela y Aznar nos acercan al pensamiento de Unamuno, Machado, Ortega y Gasset, Arendt o Lippmann.

El liberalismo constituye la corriente de pensamiento político más característica de la Modernidad y ha estado sujeta a relecturas por los cambios de la sociedad, las aportaciones de pensadores y escuelas, o la voluntad política de los actores sociales. Unamuno mantenía que aunque el liberalismo económico y político se había implantado tarde y mal en España, éste representaba una concepción filosófica de la vida. Elías Díaz destaca que el rasgo que más certeramente define al escritor vasco,

respecto de sus ideas políticas, es su liberalismo, que será un elemento constante de su pensamiento político. Y, además, añade que el liberalismo unamuniano "proviene directamente de lo más hondo y noble del liberalismo español del XIX y acompaña a éste, en su trayectoria crítica, a lo largo de todo el primer tercio del siglo XX".

El profesor Martínez Hernández nos enseña a mirar la obra de Antonio Machado con otros ojos, es a un tiempo, poeta y filósofo heterodoxo, poeta meditativo o poeta en el margen de la poesía y meditador poético o filósofo en el margen de la filosofía, poniendo en valor su pensamiento como defensor de la cultura popular como filósofo y pensador y como creador de un nuevo arquetipo literario: el de filósofo del pueblo. Un pensador que nos plantea los términos de una encrucijada histórica, la de una España que necesita reformas políticas y estructurales, en una forma que habría de ser interpretada como unas de las más acabadas formulaciones de la teoría de "las dos Españas".

El liberalismo político de Ortega y Gasset encuentra en la defensa del laicismo un medio para vertebrar España a través de las ideas de convivencia, tolerancia y respeto, alejado tanto del providencialismo y dogmatismo católico, como del anticlericalismo violento. El liberalismo significó para Ortega siempre la expansión y la defensa de las libertades individuales frente a los excesos y abusos del poder público, religiosidad que siempre denunció y con los que nunca identifica al laicismo.

Sin embargo, la tarea del liberalismo consiste no solo en la expansión y la defensa de las libertades individuales, sino también en las de las minorías. Y minoría, en este sentido, es cualquier grupo de personas que, en el sentido estricto de la palabra, está en una minoridad numérica frente a la mayoría de la sociedad. Tales son las minorías étnicas, religiosas, lingüísticas, los minusválidos, los homosexuales, por lo que convierte a Ortega en un pensador eminentemente liberal conservador, tal y como le define el profesor Csejtei-Anikó Juhász.

La profesora Varela nos interpela sobre dos grandes pensadores como fueron Ortega y Hannah Arendt, los cuales tuvieron distintas posturas sobre el liberalismo y defendieron distintas nociones de lo político y lo privado. Ambos vieron, en el marco de proliferación del hombre-masa conformista, la disolución de lo singular en la abstracción de lo impersonal y la anulación de toda espontaneidad, que favorecen la extralimitación del poder estatal. Tanto uno como otro rechazaron la estatización de la vida, y si Arendt defendió su politización, se debe a que para ella lo político no es un ámbito reservado a políticos profesionales, sino el auténtico espacio de interacción humana y de genuina libertad en el que todos podemos (o deberíamos poder) participar.

La obra recoge reveladores artículos de los profesores Lizaola, Sánchez-Gey, Garrido, Nájera, Trapanese, Gracia Arce, Dalla Mora, Avilés-Ortiz en los que se ponen en valor a grandes pensadores que abrazaron el exilio hasta convertirlo en una metáfora del camino al ser. Entre ellos, a Rafael Dieste que representó para la tradición teatral una auténtica ruptura pero que a través del teatro de Guiñol consiguió un verdadero diálogo entre los intelectuales, o Mariano Ruiz-Funes García destacado jurista y político durante la II República española, quien posee una variada e interesante obra escrita que nos permite trazar unas líneas fundamentales del liberalismo representado por la izquierda republicana en España. El análisis impresionista de la obra

de Mariano Ruiz-Funes nos acerca a ese liberalismo humanista que nace a finales del XIX y que se proyectó en el primer tercio del siglo XX, si bien tuvo que hacer frente a un contexto marcadamente desfavorable en el que el liberalismo se encontraba en el laberinto de la crisis de la democracia y sin salida aparente, explica con creces por qué el liberalismo humanista es la base moral sobre la cual construir la democracia.

Para comprender sus cavilaciones necesitamos tener presente que el liberalismo, a pesar de ser una categoría poco específica y delimitada en su uso político y filosófico, había permanecido en la edificación de los Estados modernos durante buena parte del siglo XIX.

El pensamiento de María Zambrano cobra un gran protagonismo en estas páginas puesto que había escrito en 1930 una de sus grandes obras *Horizontes del Liberalismo*. El libro aparece en una época de esperanza cuando ha caído la dictadura de Primo de Rivera y se lo dedica a su padre "Porque me enseñó a mirar", lo que posiblemente era una metáfora, como señala el profesor Garrido, de lo que esta joven filósofa nos enseñará sobre la situación política y social por la que estaba atravesando España y Europa, centrando su mirada en el origen y desarrollo del liberalismo.

Zambrano vive y muere como liberal con un hondo sentido comunitario. Este vivir para los demás será su motivación auténtica y la que pervive en todo su exilio hasta el final de sus días. Debería ser considerada como una filósofa que piensa y defiende la democracia en su sentido más auténtico. La razón poética podría ser denominada "razón democrática", pues siendo su obra antropológica, está claro que la ética y la política tienen un papel decisivo. Y pide una nueva política, que ha de ir preñada de moral. Debe ser considerada como la gran filósofa que piensa y defiende la democracia en su sentido más auténtico, tal y como señala la profesora Sánchez-Gey Venegas.

El granadino Francisco Ayala también fue un hombre de su tiempo y de sus circunstancias y éstas son las que promueven su discusión. El discípulo de Ortega no solamente obtendrá una formación liberal desde la casa materna y, posteriormente, en las aulas universitarias, sino que Ayala era un declarado liberal. Para él, como destaca el profesor Avilés-Ortiz, la libertad no está ligada a un sistema concreto ni a una organización política sino a una actitud ética ante ella. Puerto Rico, Argentina, Méjico, Estados Unidos… fueron lugares de cambio y de aprendizaje para cada uno de ellos desde donde enseñaron a insertar la libertad y la educación a su tiempo y a las circunstancias históricas.

Si en toda la obra la educación ha estado muy presente como pieza esencial del liberalismo los profesores Lara Nieto, Lara Lara y Hermida del Llano cierran esta brillante obra con uno de los retos del liberalismo: el estudio de la educación para la ciudadanía, la educación en valores.

Los profesores Lara Nieto y Lara Lara han analizado el pensamiento del ilustrado Jovellanos, un pionero del concepto de sociedad civil como origen y naturaleza del Estado, abogando por una auténtica revolución social que pasa por la transformación radical del hombre.

La profesora Hermida del Llano nos invita a reflexionar sobre un tema tan complejo como apasionante: el papel tan decisivo que juega el Derecho como factor innovador de los cambios y transformaciones sociales. Dentro de ese entramado la autora se pregunta de qué modo la opinión pública se convierte en unos de los componentes

que conforman las demandas sociales a las que el Derecho debe dar respuesta, obviamente, en sociedades que responden a un modelo liberal o democrático de opinión pública.

Este libro es un magnífico lugar de encuentro para filósofos, historiadores, políticos… una obra escrita desde la vocación y la pasión que nos ayuda a reflexionar en tiempos donde el civismo, memoria y derechos humanos no son, en efecto, lisonja, sino cotidiana vivencia. Proust mantenía que podemos ignorar hasta un punto indescriptible lo que guardamos dentro de nosotros. Hoy conocemos algo de lo que guardan dentro de sí todos y cada uno de los autores que han hecho posible este estudio.

Ramón Xirau (1924-2017) *In memoriam*

MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Universidad Autónoma de Madrid

Dedicado a las gacelas que huyen de la poesía

El filósofo y poeta Ramón Xirau (casi el último de nuestros exiliados) fallecía a los noventa y tres años de edad el 27 de julio del pasado año, por causas naturales, después de una larga y provechosa vida dedicada a la escritura, a la investigación y a la enseñanza de la filosofía y la literatura. Según pude leer en la prensa mexicana fue la suya una muerte apacible, rodeado de su familia y de su inseparable esposa, la pintora Ana María Icaza. No tuvieron tanta suerte como él su padre Joaquín Xirau, (filósofo, pedagogo y una de las figuras más destacadas del exilio filosófico español) y su único hijo Joaquín Xirau Icaza (1950-1976), quienes murieron jóvenes y en circunstancias trágicas, lo cual dejó en Ramón una dramática huella de la que no pudo recuperarse nunca.

Tuve la oportunidad de conocer personalmente a Ramón Xirau en 2014, durante una estancia de investigación en la UNAM cuyo objetivo principal era la búsqueda de información sobre el pensamiento pedagógico de su padre. El matrimonio Xirau me recibió de forma muy entrañable una tarde del mes de mayo en su casa de San Ángel. Durante los tres meses que duró mi primera estancia en México les visité en varias ocasiones. Por aquel entonces Ramón Xirau ya daba muestras de tener una salud delicada. En algunos momentos su voz se apagaba, hasta tal punto que resultaba muy complicado entender lo que me estaba diciendo. Aun así pude recoger bastantes datos interesantes para mi investigación sobre Joaquín Xirau. Recuerdo que, al conocer mi origen catalán, don Ramón me pidió, muy ilusionado, que hablásemos en la lengua de nuestra tierra y me sorprendió gratamente comprobar cómo se expresaba con más claridad en catalán que en castellano, por lo que, a partir de ese momento, nuestras conversaciones se desarrollaron siempre en nuestra lengua natal. Aproveché entonces para preguntarle sobre su postura ante el problema de Cataluña (en aquellos años no tan graves y radicalizados como en la actualidad) y me confesó, haciendo alarde de su talante moderado, que estaba a favor de la autonomía, pero no de la independencia, talante que, sin duda, había heredado de su padre, a quien Jordi Maragall, hijo del poeta Joan Maragall, y discípulo muy querido del propio Joaquín, había dedicado estas palabras:

> No recuerdo que nos hubiera planteado el problema del nacionalismo y, con todo, ¿quién era más catalán que él? Desde esta catalinidad de base, como muchos de aquellos jóvenes

nacidos entre 1880 y 1890, provenían de una apertura de los horizontes y nos lanzaba hacia la identificación de los altos valores de la cultura universal, incluyendo, naturalmente, a catalanes y castellanos[1].

A lo largo de nuestras conversaciones me llamó la atención la excelente memoria de Ramón a la hora de relatarme anécdotas de su niñez y de su juventud. Sus ojos, ya cansados por su avanzada edad, y por tantas horas de lectura y escritura, brillaban de forma especial al preguntarle sobre la vida y la obra de su padre Joaquín, por quien sentía verdadera veneración y de quien recibió una importante influencia intelectual. Recordaba, incluso, detalles como el origen de un libro del filósofo hindú Krishnamurti que encontré, para mi sorpresa, en un estante de su biblioteca y en el que me fijé dado el interés que tengo por este interesante autor, tan poco valorado en el ámbito académico. Me comentó que se lo había regalado a su padre su amigo el escritor y especialista en sánscrito Joan Mascaró. Conversamos también sobre la crisis de la sociedad actual, cuyo origen residía, según Ramón Xirau, en lo que él denominó "la razón calculante", esta razón a la que también María Zambrano (quien tuvo una estrecha relación con Ramón) contrapuso su razón poética. Ramón, además de filósofo fue un excelente poeta y uno de los estudiosos más importantes de la poesía mexicana, de ahí que otra de mis preguntas fuera cuál era su poema favorito, a lo que me respondió, sin titubear: "Muerte sin fin", del poeta mexicano José Gorostiza Alcalá. Sin que me diera tiempo a pedírselo, con una voz trémula y cargada de emoción, me recitó de corrido las primeras estrofas de este largo y excelente poema:

Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga,
mentido acaso
por su radiante atmósfera de luces
que oculta mi conciencia derramada,
mis alas rotas en esquirlas de aire,
mi torpe andar a tientas por el lodo;
lleno de mí –ahíto– me descubro
en la imagen atónita del agua…

Al día siguiente me dirigí a la librería Gandhi y compré un poemario de Gorostiza. Este hermoso poema es, para Xirau, de esos que permanecen a pesar del paso del tiempo, como ocurre con las *Soledades* de Góngora o el *Primero sueño*, de Sor Juana. Y añade que, tanto si nos atenemos a su estructura exterior, como a su organización formal, la conclusión que sacamos de su lectura es que se trata de "un poema-río, un poema que crece y progresa con el tiempo".

En 2015 regresé a México para realizar otra estancia de tres meses en la UNAM. Visité de nuevo a Ramón, pero esta vez su deterioro físico ya era muy notable, lo que hacía casi imposible la comunicación. Sin embargo, me conmovió que, incluso en esas condiciones físicas tan deterioradas, seguía recibiendo cada jueves, a las cinco de la tarde, a un grupo de sus alumnos más fieles que acudían a visitar a quien seguía

[1] Xirau, R., *Memorial de Mascarones y otros ensayos*, México, El Colegio Nacional, 1995, p. 24.

siendo "su maestro" por encima de todo. Me acordé entonces de su padre y de su idea de la educación. Era evidente que Ramón Xirau, además de filósofo, poeta e investigador, había conseguido adquirir esa dignidad de maestro que expresaba tan bellamente Joaquín Xirau: "La educación es una actividad íntimamente vinculada al ejercicio del amor y sólo adquiere dignidad de maestro aquel que es capaz de consagrarse amorosamente a sus discípulos"[2].

Ramón Xirau Subías nació en Barcelona el 20 de enero de 1924. Según me confesó él mismo, al estallar la Guerra Civil sus padres le mandaron a Marsella, a estudiar en el Lycée Périer. A México llegó a principios de agosto de 1939, acompañado de su familia[3], a los quince años de edad, a raíz de la derrota del bando republicano. Se licenció en 1944 y en 1946 obtuvo la maestría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1955 se nacionalizó mexicano. Ese mismo año realizó estudios de especialización en la Sorbona de París. Fue becario de las fundaciones Rockefeller, Farfield, Frank B. Baird JR. Scholarship (1967) y Guggenheim (1968-1971). Desde 1949 fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1973. Dictó numerosos cursos y conferencias en las Universidades de México, Oxford, Columbia, Bolonia y Barcelona. Recibió muchos premios y distinciones por su obra, por parte de los gobiernos francés, italiano, español y mexicano. Así por ejemplo fue nombrado Chevalier des Arts et des Lettres (1964), Chevalier de l'Ordre du Mérite (1965) y miembro de la Légion d'Honneur (1990), por el gobierno de Francia, Comendador (1971) por el gobierno de Italia. Recibió la Orden de Isabel la Católica del gobierno de España (1979) y la Creu de Sant Jordi (1997). Obtuvo el Premio de Literatura Magda Donato (1970), las Palmas Académicas (Francia, 1975), el Premio Elías Sourasky (1980), el Premio Universidad Nacional en la rama de Humanidades y el Premio Internacional Alfonso Reyes (1988), el Premio Mazatlán de Literatura (1990) y el Premio Nacional de Ciencias y Artes en la especialidad de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía (1995). Fue miembro del Colegio Nacional desde 1973; de la Academia Mexicana de la Lengua, desde 1993, y del Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República, desde su fundación, en 1994. Asimismo, fue doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma de Barcelona (1984) y por la Universidad de las Américas (México), Investigador Emérito de la UNAM y Creador Emérito del Sistema Nacional de Creadores (1993). En marzo de 2006, el Gobierno Español le otorgó la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil, por ser un destacado representante del exilio español en México.

Dejó escrita una extensa obra de más de cuarenta títulos que abarca la filosofía, el ensayo y la poesía. Su libro *Introducción a la filosofía,* desde su publicación en 1964, ha sido el manual que han utilizado los estudiantes de filosofía de la UNAM. Del mismo me comentó que era una de las obras de la que se sentía más orgulloso. En su introducción señala que entiende la filosofía "como una cuestión de vida que es también cuestión de supervivencia más allá de la vida". De su amplia bibliografía destacaremos los siguientes ensayos: *Sentido de la presencia* (1953), *El péndulo y la*

[2] Xirau, J., *Amor y mundo*, *Obras Completas I*, edición de Ramón Xirau, Madrid, Fundación Caja Madrid, 1998, p. 255.

[3] Según me explicó en una de nuestras conversaciones, su padre Joaquín era un republicano moderado.

espiral (1959), *Palabra y silencio* (1968), *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel* (1980), *El tiempo vivido* (1985), *Más allá del nihilismo* (1991), *Poesía y conocimiento. Dos poetas y lo sagrado* (1993), *Memorial de Mascarones y otros ensayos* (1995), *Naturalezas vivas* (1997), *Lugares del tiempo* (2002), *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental* (2003). De su obra poética: *Deu poemes, L'espill soterrat, Les Platges, Groans, Dit i descrit, Ocells, Poemes/Poemas.*

Ramón Xirau, al igual que su padre Joaquín, perteneció a la tradición humanista cristiana y en su obra se aprecia la influencia de Platón, Luis Vives, los erasmistas, San Agustín, Santa Teresa de Jesús, Pascal, Bergson, el personalismo de Mounier o José Gaos entre otros autores. Como explica Roberto Dalla Mora en la entrevista que le hizo para la revista *Ínsula*[4], en el ámbito poético le influyen el gran poeta catalán Maragall, Antonio Machado y Valéry.

Mariana Bernárdez, en su obra dedicada a su figura, nos aporta muchos datos interesantes sobre su biografía intelectual:

> Me tocó una época espléndida en la Facultad. El centro de reunión en aquel entonces era la cafetería de Mascarones con sus árboles de naranjos. En México destacaban las enseñanzas de Samuel Ramos, y a raíz de la incorporación de los filósofos del exilio se dio una mezcla inevitable de diversas corrientes, con resultados muy particulares. Mi padre fue mi gran maestro, otros pensadores fueron Gaos, Eugenio Ímaz, Juan David García Bacca quien nos enseñó griego para filosofía, García Máynez formado en la filosofía alemana sobre todo, y en Letras Joseph Carner que era un poeta catalán de reconocido prestigio[5].

En *Memorial de Mascarones y otros ensayos* Ramón Xirau hace una clasificación por generaciones de los filósofos catalanes, en la que Jaume Serra Hunter (1876-1953) pertenecería a la primera, Joaquín Xirau (1895-1946), Luis Recasens Siches (1905-1953) y Joan Roura Parella (1897-1983) a la segunda, Eduardo Nicol (1907-1971), Ferrater Mora (1912-1991) y Domingo Casanovas a la tercera y a la cuarta y última Manuel Durán (1925-), Roberto Ruíz y el mismo Ramón Xirau (1924-2017).

Ramón creía, como María Zambrano, que existía una profunda unidad entre la filosofía y la poesía y que ambas eran dos vías perfectamente legítimas para conocer el mundo. Así, mientras la poesía procede por medio de las imágenes, la filosofía lo hace mediante los conceptos. Pero ni la poesía es ajena a los conceptos ni las imágenes a la filosofía. En su empeño por buscar una visión integral de la realidad y de la criatura humana, tampoco consideraba ajenas la inteligencia y las emociones, pues tanto la una como las otras son parte de la razón: "Dirigida al conocimiento, la inteligencia; dirigida al error y a la falsedad, la emoción. Esta escisión es frecuente; esta escisión es también falaz"[6].

---

[4] Dalla Mora, R., "Bajo la luz de los naranjos. Entrevista a Don Ramón Xirau", en Ínsula, n. noviembre (2017).

[5] Bernárdez, M., *Ramón Xirau. Hacia el sentido de la presencia*, México, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010, p. 177.

[6] Xirau, R., *Antología personal*, México D. F, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 95.

De ahí que su poesía no esté en contradicción con su filosofía, sino que son como dos caras de la misma moneda. Sobre la poesía de Xirau ha escrito el joven poeta y filósofo italiano Roberto Dalla Mora, antes citado. De ella señala que posee "un potencial cognoscitivo que la pone en estrecha relación con la filosofía y la mística"[7] y destaca como prioritario el uso que hace Xirau de imágenes, en un intento por alcanzar ese más allá de la realidad mundana:

> La tarea del poeta –la recreación del tiempo perdido y su conocimiento a través de los conceptos poéticos y las imágenes que los expresan– le abre la posibilidad a una experiencia mística, entendida como vivencia de una realidad más allá de la mundana. La imagen captura e introduce al poeta en su misión recreativa, le permite ir "hacia el cielo" a través de grandiosas manifestaciones de la realidad[8].

Le preocupaba, asimismo, lo misterioso del mundo y la búsqueda de lo sagrado y a esta temática dedicó muchas de sus reflexiones filosóficas. Para Xirau la sacralidad del mundo era una forma de la vida y de la conciencia, lo cual no significa que el universo de lo sagrado haya sido creado por la humanidad sino que, como creyente, pensaba que *el mundo es sagrado* y lo sagrado sumo Dios mismo. En este sentido aseguraba que la tendencia del hombre actual estaba dirigida hacia lo profano y lo desquiciado. Veía, además, una estrecha vinculación entre la poesía y lo sagrado, hasta el punto de afirmar que "desde su nacimiento, la poesía y lo sagrado se unen y reúnen" o "toda poesía verdadera se acerca a lo sagrado", como asegura en el estudio que le dedica a San Juan de la Cruz. De gran belleza y profundidad son igualmente sus ensayos sobre Sor Juana, Cervantes, García Lorca, Alfonso Reyes, Jorge Guillén, Octavio Paz o Jorge Luis Borges, entre otros. Escribió también sobre San Agustín, Maimónides, Heidegger, Wittgenstein, Teilhard de Chardin, Hegel, Ortega y Gasset, entre otros muchos.

Merecen ser destacadas sus reflexiones sobre el tiempo, en las que se aprecia la influencia de San Agustín. En una de nuestras conversaciones me confesó que, una de las aportaciones más importantes de su pensamiento era la idea de "presencia", un tema recurrente en su obra desde su tesis doctoral *Duración y existencia* y que desarrolla en *Sentido de la presencia* (1953) o *El tiempo vivido. Acerca del "estar"* (1985). Para Xirau, la palabra "estar" nos sugiere otra modalidad de nuestra existencia temporal, pues además de arraigarnos al mundo, "nos permite dar un mayor peso al "sentido de la presencia"". Cuando realmente "estamos" no vivimos en el presente fugaz, sino que estamos situados en "la presencia", desde la que contemplamos nuestra vida pasajera.

El pensamiento de Ramón no fue ajeno a la "crisis" de la sociedad actual y desafiando la moda filosófica de su tiempo no tuvo reparo en afirmar que la verdadera causa de las crisis, –sin negar factores de orden económico, social o político– es de orden religioso y metafísico, por lo que solamente podrá ser vencida con medidas de orden espiritual. Muy próximo a Zambrano afirma:

---

[7] Dalla Mora, R., "Aproximación a la obra poética de Ramón Xirau: entre filosofía y mística", Madrid, Másteres de la UAM, 2012.

[8] *Ib*.

> Lo que llamamos crisis consiste siempre en tomar la parte por el todo y absolutizar la parte como si la parte fuera de hecho el todo. Deificar la parte -llámese placer, llámese intelecto, llámese progreso o Historia o llámese Hombre cuando el hombre intenta, a veces sin saberlo, convertirse en su propio dios y acaba por convertirse en su propio ídolo[9].

Si de su legado intelectual tuviera que elegir una sola cosa, me quedaría con su idea de la Razón, de la que señalaba que era de vital importancia no confundirla con "esa capacidad de contar que es propiamente la inteligencia". Para Ramón la razón está íntimamente ligada a las emociones (Eros, Ágape, Cáritas, Amor) que, a su vez, son el fundamento del arte, la ciencia y la civilización y son las que ponen en movimiento a los hombres: "la emoción, igual que el *Logos,* que el *Verbum*, puede ser "generadora de pensamientos"[10].

Su propuesta para salir de la crisis contemporánea es la de volver a buscar la unidad de Amor y Razón y "una idea del hombre íntegro e integrado que sepa mirar y entender e ir hacia los otros y ser mirado y entendido por los otros"[11]. Una propuesta tan simple y a la vez tan complicada, en un mundo desintegrado como el nuestro, que solo un gran filósofo como Xirau puede atreverse a pronunciar.

[9] Xirau, R., *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, México, El Colegio Nacional, 2003, p. 3.

[10] *Ib*., p. 214.

[11] *Ib*., p. 215.

Francisco Pérez Gutiérrez (1929-2017), maestro y amigo *In memoriam*

CARLOS NIETO BLANCO
Universidad de Cantabria

Nunca la muerte de un amigo debiera alimentar la palabra como no sea para servir de consuelo, fomentar el recuerdo o rendir tributo a su memoria.

Para quienes hemos frecuentado a Francisco Pérez Gutiérrez desde hace muchos años –conocido familiarmente como Paco Pérez–, por encima de otros valores, destacaremos siempre su vocación docente, como sabemos quienes fuimos sus alumnos en Santander. Paco fue el profesor por excelencia, el que ejerció un magisterio que ha sabido descubrir, acercar y luego hacernos disfrutar las lenguas clásicas, la literatura, la filosofía, el arte o la historia. Decía Max Aub que "uno es de donde ha hecho el Bachillerato". Esta expresión puede tener al menos dos sentidos, ya se trate del lugar geográfico o de quienes fueron nuestros maestros. En este segundo sentido seguimos vinculados a la figura de Paco Pérez.

[…]
Vivid, la vida sigue,
los muertos mueren y las sombras pasan;
lleva quien deja y vive el que ha vivido.
¡Yunques, sonad; enmudeced, campanas!
[…]

Así recordaba Antonio Machado a otro Francisco, su maestro Giner de los Ríos. En señal de agradecimiento quise dedicar a Paco uno de los ensayos de mi último libro.

A partir de 1969, Paco Pérez dijo *Adiós a las almas*, como con toda intención tituló su libro de memorias, aparecido en el año 2012 (Ediciones La Bahía), y se despidió de su estado clerical. Abandonó también Santander en donde se había distinguido por su labor pastoral al frente de un grupo de cristianos de mentalidad "progresista", como entonces se decía, entre los que la contestación a la iglesia oficial se solapaba con la oposición al régimen franquista. Se instaló en Madrid, se casó con María Jesús Andrés, y se convirtió en Profesor del Colegio Estudio, hasta su jubilación, de donde además fue representante sindical por el Sindicato CC.OO. Entre los dos han criado a tres hijos, quienes, a su vez, les han dado seis nietos.

Lo que podríamos llamar "la segunda navegación" de la vida de Paco –en frase feliz que Ortega tomó de Platón–, transformó también su orientación profesional, pues, aunque viviendo todavía en Santander la desaparecida Editorial Guadarrama le había publicado en 1961 un libro titulado *La indignidad en el arte sagrado*, fue a partir de su instalación en Madrid cuando Paco desplegó una intensa actividad de orden intelectual que se consumó en el crisol de un profundo interés por el estudio, y se fraguó con tesón, austeridad y una enorme capacidad de trabajo. Brilló también en la faceta de traductor, del francés fundamentalmente, honrando el catálogo de la Editorial Taurus con versiones al castellano de obras fundamentales para la cultura española. Aquel citado primer libro abriría una forma de plantear las cuestiones que iba a ser habitual en su quehacer intelectual, esto es, tratar un problema desde la perspectiva histórica, en ese caso estableciendo una relación entre estilos artísticos y vivencias del cristianismo.

Si examinamos las contribuciones más importantes de Paco Pérez, podemos llegar a la conclusión de estar ante una de esas mentes que bien podrían asemejarse a la de un humanista del Renacimiento. La cultura de Paco en el ámbito de las Humanidades era extraordinaria. Dominaba las lenguas clásicas y buena parte de las modernas; conocía de primera mano la Historia de la literatura y del pensamiento filosófico, y estaba familiarizado con la Historia del arte, la música y en general la estética. Su capacidad historiográfica y sus sólidos conocimientos religiosos le permitieron ponderar el papel decisivo que la religión jugó en la cultura europea en general y en la española en particular.

Cuando Paco Pérez acomete el estudio del legado literario de un autor se aparta de las interpretaciones más convencionales, buscando aquella clave que nos abra a la compresión más inédita del problema, que con frecuencia consiste en darle la vuelta con perspicacia a una cuestión planteada previamente de manera trivial. Una vez hallada dicha pauta, la explota y persigue con ahínco hasta el fondo, agotando todas sus posibles implicaciones. El resultado es un estudio sosegado, ponderado, profundo. Paco no duda en hacer que lata el texto del autor estudiado como si fuera propio, buscando la *comprensión* total –y no solo la explicación– de la obra estudiada, al poner en práctica esa *piedad hermenéutica* que consiste en atender a la voz del otro, poniéndose en el lugar del autor. Para llevar a cabo semejante estudio, Paco Pérez privilegió el trato con las ideas, esto es, el marco ideológico y filosófico que permite sacar a flote los intereses intelectuales de un autor, razón por la cual su estilo es altamente reflexivo. En ello ha seguido los caminos abiertos por la mejor crítica del Siglo XX, representada por autores como Robert Curtius, Isaiah Berlin o George Steiner.

Decía Fichte que la clase de filosofía que se profesa depende de la clase de persona que se es. No estoy del todo seguro de si las cosas son como dice el filósofo alemán, son al revés, o se trata de dos situaciones que funcionan a la par, formando una suerte de bucle. En todo caso, los que conocimos a Paco podemos testimoniar que el trato que él ha dado a los autores estudiados corroboraba plenamente el que nos dispensaba a quienes acudíamos a él, primero como estudiantes y luego como amigos. Paco escuchaba con atención, comprendiendo la posición de su interlocutor, como verdadero

partícipe en una situación de diálogo, y tanto si coincidíamos o discrepábamos con él –lo que también ocurría–, el desacuerdo se transformaba en algo que va unido a la más sincera amistad, esto es, al respeto.

La mayoría de las investigaciones publicadas por Paco Pérez se pueden encuadrar dentro de una especialidad académica conocida como "historia intelectual", campo del que ha sido, en ocasiones, pionero en España. Dicha historia intelectual, que en su caso se orienta al conocimiento de ciertos procesos y figuras de los siglos XIX y XX, articula y relaciona con maestría los diferentes registros de la cultura de un periodo histórico determinado, como son los literarios, filosóficos, políticos o religiosos, con el fin de ofrecer las claves hermenéuticas que permitan la comprensión más completa de la cuestión o del personaje estudiado.

Dejando al margen el libro mencionado, quisiera fijarme en tres de sus obras, a modo de ejemplo, pertenecientes a esta disciplina, porque cada una de ellas obedece a un tipo de estructura diferente:

1. Su libro *El problema religioso en la Generación de 1868* fue publicado en 1975 (Taurus) y centra su investigación en la obra literaria de Valera, Alarcón, Pereda, Galdós, Clarín y la Pardo Bazán. Representa un conocimiento reflexivo de la extensa producción literaria de media docena de narradores del siglo XIX español, el gran siglo de la novela europea. Se enfrenta a un asunto crucial para el conocimiento de la España decimonónica, como fue la cuestión religiosa, lo cual la convierte en una obra de referencia al reconstruir una parte de nuestra historia cultural tomando a la religión como hilo conductor. De un modo u otro Paco trata de sacar a la luz –luchando en ocasiones con la propia opacidad del autor– las diferentes formas de religiosidad e irreligiosidad por las que navegó la cultura española de ese siglo. Esta obra es una muestra de un tipo de estudio monográfico dentro del campo de la Historia de la literatura, restringido a una determinada época. Tiene su continuidad en un extenso trabajo, publicado en 1993, formando parte del vol. XXXIX de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal.

2. En 1988 Paco Pérez dio a la luz lo que inicialmente fue su Tesis Doctoral en Filosofía, obra titulada *Renan en España* (Taurus), un título afortunado para el segundo de los géneros historiográficos que Paco cultivó, conocido como *historia de la recepción* en la España de los siglos XVIII y XIX de las nuevas ideas científicas, filosóficas y estéticas europeas. Con anterioridad, y con título análogo, había destacado dentro de esta orientación metodológica el excelente trabajo del hispanista Gonzalo Sobejano *Nietzsche en España*, como no menos espléndido lo es también el libro de nuestro amigo. Su obra rastrea la recepción en la España decimonónica de la interpretación racionalista del cristianismo de este filólogo, arqueólogo e historiador francés que fue Ernest Renan, cuyas ideas religiosas sufrieron la condena de la intolerancia. Hay también aquí otra historia intelectual de la cultura española, que va desde el Krausismo hasta Ortega y Gasset, por la que se constata el fracaso en armonizar ciencia y filosofía con la religión, o de hacer compatibles la razón y la fe, empujando a la mayoría de los intelectuales del momento hacia una espiritualidad enfrentada al catolicismo. Un cristianismo depurado de ritos y de mitos, un *catolicismo liberal*, en suma, en caso de haber triunfado, habría sido, de acuerdo con Paco, una buena vacuna contra el catolicismo de sacristía, tantos años vigente en nuestro país.

3. El tercer modelo historiográfico que nos ofrece la trayectoria investigadora de Paco Pérez tiene que ver con el *género biográfico*, dedicado en exclusiva al estudio de un personaje. Y ese personaje no es otro que Gregorio Marañón, al que Paco dedicará dos extensas obras, tituladas, respectivamente, *La juventud de Marañón*, en 1997 (Trotta), con Prólogo de Laín Entralgo, y *Los años de París. El Doctor Marañón en el exilio (1936-1942)*, en 2009 (Bubok Publishing). En total más de mil páginas dedicadas a una de las figuras centrales de la cultura española del siglo XX, perteneciente a lo que se conoce como la Generación del 14. Gregorio Marañón fue un autor que había seducido a Paco desde muy joven, al punto de representar un jalón en la consecución de su mayoría de edad intelectual. Hubo al menos otros dos autores que desempeñaron un papel semejante, aquel propio de los años de formación –los *Lehrejahre*, como diría Goethe–, cuyas obras Paco devoró con avidez en su primera juventud. Uno fue Menéndez Pelayo, al que siempre trató de rescatar de la cárcel en que tirios y troyanos lo tenían prisionero, viendo en él al estudioso de talante comprensivo más que al católico a machamartillo. Y ello lo dio a conocer muy pronto, nada menos que en 1956, en un texto, fruto de una conferencia anterior, publicado en la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*, titulado "Sentido y medida de Menéndez Pelayo". El otro fue José Ortega y Gasset.

Pues bien, la figura del médico y humanista Gregorio Marañón sintetizaba a la perfección aspectos fundamentales de los intereses intelectuales de Paco Pérez. Se trataba de una personalidad "liberal", de la misma generación que Ortega, cultivador también de una peculiar historia intelectual, ligado en su juventud tanto a Menéndez Pelayo, como a Santander, la geografía sentimental de Paco. Lo más llamativo de esta ingente monografía, con especial referencia a la primera de las dos obras, no es solo lo que nos enseña sobre el personaje biografiado, sino el paisaje intelectual que se abre a nuestra contemplación cuando, de resultas de los intelectuales que Marañón frecuentó en su juventud, el autor se adentra en el estudio de la obra de Ramón y Cajal, Pereda, Galdós, Giner de los Ríos, Menéndez Pelayo y Unamuno, entre otros mentores del joven Gregorio.

El rigor, la sensibilidad, la profundidad en el análisis y la síntesis, la pasión intelectual, unida a la claridad expositiva, con la que daba a conocer sus textos, son valores plenamente reconocibles en la obra de nuestro amigo. El texto estudiado renace ante los ojos del lector, a quien Paco Pérez convierte en interlocutor privilegiado, haciendo que se ponga en el lugar del autor, al presentarlo mediante una escritura cálida en donde laten las fibras de la vida, una vida que quiso abandonar a este intelectual humanista de Cantabria, para dejarle finalmente descansar, en el verano de 2017.

Paco Pérez hizo muchas cosas más y escribió más textos, algunos en revistas de opinión. En ocasiones, su quehacer como profesor le allanó el camino para entrar en el género de los "libros de texto". En todos los casos, la prosa con la que Paco dio a conocer sus trabajos obedece a esa "voluntad de estilo" tan propia del ensayismo español, como Juan Marichal lo conceptuara en los años cincuenta del pasado siglo. Al concluir la rememoración de este santanderino ilustre, de este intelectual humanista, quisiera hacerlo con palabras prestadas de Paco, recogidas en el Epílogo de su

libro de Memorias anteriormente citado, porque me parece que ofrecen una suerte de conformidad con lo que habría sido su vida, al menos tal y como él fue capaz de interpretarla. Dicen así:

> El relato de esta forma de vida incluiría dentro de sí el matrimonio, la paternidad y una profesión civil. Esta forma de vida es la abierta hacia mi presente y mi futuro. Pero esto significa que de la memoria y la historia se pasa a una proyección en una situación en la que el ser humano ignora lo que sucederá. Salvo que quiere seguir vivo. Vivir con una persona a la que se quiere, asistir al crecimiento de hijos y nietos. La vida humana es proyección, porvenir, voluntad de vivir pero ignorando las circunstancias en que se vivirá[1].

[1] Pérez Gutiérrez, F., *Adiós a las almas*, Ediciones La Bahía, Santander, 2012, p. 357.

María Dolores Gómez Molleda (1922-2017). Historiadora de las ideas del reformismo inconformista español del siglo XX *In memoriam*

MERCEDES SAMANIEGO BONEU
Universidad de Salamanca

Dejar constancia pública del rastro de quien formó parte durante tantos años del claustro académico de la Universidad de Salamanca como catedrática de Historia contemporánea resulta una tarea grata a la vez que comprometida porque el currículo vital y profesional de la Profesora María Dolores Gómez, a quien nos estamos refiriendo, alcanzó cotas de gran prestigio. En este artículo escrito en su memoria trataremos de objetivar con el afecto y la consideración que merece dicho currículo, sobre todo para cuantos compartimos su buen hacer como docente e investigadora reflejado en su brillante y extensa obra.

Las páginas que siguen tienen, pues, como propósito esencial reflejar qué huella dejó en el campo historiográfico a partir de su profundo análisis sobre el actuar de determinadas personalidades y de ciertos grupos minoritarios, ambos disconformes con la realidad sociopolítica española de su momento. Los resultados de su indagación la sitúan entre los historiadores españoles más destacados de su tiempo y como cualificada investigadora de la historia de las ideas.

Licenciada en Filosofía y Letras con Premio Extraordinario por la Universidad Complutense de Madrid pasó inmediatamente al Instituto Zurita del Consejo Superior de Investigaciones Científicas donde fue nombrada Secretaria de La Escuela de Historia Moderna durante el periodo de elaboración de su tesis doctoral sobre Gibraltar, trabajo publicado por el mencionado Instituto en 1953[1]. María Dolores Gómez desempeñó tempranamente tareas docentes en la Complutense donde obtuvo el puesto de Profesora Adjunta en 1960.

En 1967 accedió, por oposición, a una Cátedra de Historia Contemporánea Universal y de España que la situó en la Universidad de Santiago de Compostela. Este fue un destino que significó un giro en su carrera académica ya que hubo de permanecer en aquella Facultad durante varios cursos. Dicho giro se vio influido además por los

[1] *Gibraltar. Una contienda diplomática en el reinado de Felipe V*, Madrid, CSIC, 1953, 350 páginas.

sucesos parisinos de mayo del 68 que conmovieron el escenario universitario y que coincidieron durante su docencia en este destino.

Salamanca reclamó su presencia al quedar vacante la Cátedra de su especialidad. La petición venía avalada por el prestigio de la Universidad y permitió a María Dolores ocupar esta plaza en el Estudio salmantino en 1970 hasta el final de su vida académica oficial, que culminó con su nombramiento de Catedrática Emérita[2].

Al aproximarnos a su historial académico no podemos pasar por alto reconocer que los años cincuenta fueron cruciales. Durante esta década se fue introduciendo la nueva forma de hacer historia fruto de una serie de cambios decisivos que hicieron patente una transformación profunda del estudio del pasado. Dichos cambios se realizaron desde parámetros de nuevo cuño que consolidaron, durante los años sesenta y principios de los setenta un viraje historiográfico que implicaba una avanzada búsqueda epistemológica. En este sentido subrayamos la repercusión que tuvieron, en este viraje, tanto la historia del pensamiento como el papel jugado por destacados intelectuales que fueron los representantes de la puesta a punto de temas abiertos al debate y de la búsqueda de un todavía próximo pasado cargado de implicaciones candentes en la memoria de los españoles.

No cabe duda de que desde el comienzo de su carrera universitaria la Profesora Gómez Molleda fue acumulando un bagaje académico e intelectual que impregnó, a lo largo del tiempo, no sólo su novedoso estilo docente sino también su peculiar temática investigadora. Ambos méritos fueron transformándola hasta llegar a la reconocida especialista en la historia de las ideas como se desprende de sus contribuciones al análisis del pensamiento y la cultura de la época contemporánea.

Inmersa en un contexto creativo, aquella etapa fue, para la Profesora Molleda, un tiempo de indudable madurez en el curso de su carrera académica. Entonces fue cuando elaboró su primera y fundamental obra *Los Reformadores de la España Contemporánea*. Esta obra, premiada en 1966 con el Premio Nacional de Literatura, que mereció los parabienes de quienes se vieron reflejados en sus páginas con objetividad y sin prejuicios así como de un buen número de estudiosos de la especialidad y afines.

Iniciada la década de los setenta, María Dolores Gómez Molleda estuvo singularmente atenta a la producción historiográfica de la École des Haute*s* Études de París hasta el punto de que renombrados especialistas de aquella Institución pasaron por las aulas del Departamento. Durante estos años emprendió un camino en el que se entrecruzaron docencia, investigación y cargos de dirección junto con actividades que sólo su entrega a las tareas universitarias hace posible evaluar en su justo recorrido. Bien es cierto que en esta oportunidad no nos es posible mencionar sino una síntesis selectiva de su currículum vitae por lo cual dejamos constancia global de su presencia en numerosos Congresos Internacionales de Ciencias Históricas desde el undécimo celebrado en Roma en 1955 hasta el de Madrid de 1990, sumando su asistencia a otros muchos en diferentes países. Igualmente hay que hacer constar que perteneció a diversas asociaciones nacionales e internacionales las cuales constituyeron una plataforma de despegue hacia otras realizaciones en su ámbito de trabajo histórico.

[2] Desde 1995 al 2000 fue profesora extraordinaria en la Universidad CEU de San Pablo de Madrid.

Por este tiempo ocupó cargos de responsabilidad al ser nombrada Vicerrectora por parte del entonces Rector D. Julio Rodríguez Villanueva, circunstancia que le condujo a una especial dedicación a las tareas que el cargo comportaba[3]. Sobresale el entusiasmo con que emprendió el proyecto de Extensión Universitaria en la zona de la Sierra de Francia y de las Hurdes en donde un grupo de estudiantes llegó a convivir con quienes habitaban en aquellos pueblos marginados. Precisamente a raíz de los contactos forjados con los universitarios de las distintas Facultades, fomentó un buen número de intercambios de becas en el extranjero[4].

El nombramiento en 1977 como Directora de la Casa Museo Unamuno constituyó un hito en su carrera académica por conseguir devolver a la antigua casa rectoral su intrínseca virtualidad como archivo abierto a los investigadores, especialmente a hispanistas ávidos de consultar aquellos materiales hasta entonces apenas catalogados. Las actividades se multiplicaron y en 1986 logró promover un Congreso Internacional con ocasión del cincuentenario de la muerte de Unamuno. La reunión resultó todo un acontecimiento debido al número y prestigio de los ponentes y asistentes[5]. Quizá aquella celebración fue el broche de oro de su actividad académica a punto de una jubilación anticipada por los avatares de la Administración Pública.

1. Intelectuales reformistas en la España contemporánea

Cumple ahora detenernos en el análisis del contenido de las líneas temáticas de investigación emprendidas por María Dolores Gómez Molleda. Ellas constituyeron un entramado en el que la historia de las ideas y de la cultura determinaron el hilo conductor que centraba el fondo del pensamiento tanto de individualidades de renombre como de minorías inconformistas de notable repercusión en el panorama español contemporáneo.

Al decir de la autora en la ya mencionada obra *Los Reformadores de la España Contemporánea*[6], que fue su publicación pionera y emblemática, la existencia de grupos intelectuales en los últimos años del siglo XIX y en los albores del XX promovió influyentes círculos de pensamiento como fue el integrado por los seguidores de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) creación de Francisco Giner de los Ríos. Vicente Palacio Atard en el prólogo de esta obra precisa cómo en 1857 el catedrático de la

[3] El cese del Rector Villanueva por orden ministerial permitió a la Dra. Gómez Molleda ser nombrada interinamente Rectora siendo la primera mujer en el Estudio salmantino que en los ochocientos años de vida de la Institución ocupara este cargo.

[4] En aquellos mismos años la Profesora Gómez Molleda propuso la creación de la Cátedra de Teología Domingo de Soto para universitarios, cargo, cuyo primer titular fue D. Olegario González de Cardedal, Cátedra que ha mantenido su actividad y por la que han pasado reconocidos expertos.

[5] Resulta imposible sintetizar las actividades que paralelamente a las reseñadas realizó la Profesora Gómez Molleda en cuanto a la dirección de tesinas y tesis doctorales, a la creación y dirección de la revista *Studia Historica* del área de Historia contemporánea. Así mismo la creación de la *Revista de Ideas contemporáneas EIDOS* o la revista *Crítica* e igualmente la puesta en marcha de la Editorial Narcea que dirigió durante varios años encargándose directamente de la Colección de Libros de Bolsillo Bitácora, con destino a los estudiantes publicando títulos de gran interés en los que se ofrecía el estado de la cuestión valiéndose de la participación de especialistas en cada materia.

[6] Madrid, CSIC, 1966.

Universidad Central, Julián Sanz del Río, abrió el curso académico abogando con vehemencia por la urgente necesidad de la transformación del hombre español mediante la reforma de la educación para cambiar a la sociedad. En aquella temprana fecha el que fuera el introductor del krausismo en España y posteriormente del institucionismo gineriano junto con otros muchos, se manifestaron conjuntamente como una corriente de pensamiento con pretensiones de revolución intelectual que no tardaría, se dice, en provocar una conmoción fruto de sus peculiares objetivos innovadores.

Partiendo de esta realidad, definió la Dra. Molleda su libro como la historia de tres generaciones de intelectuales preocupados intensa y dolorosamente por España y lo español aceptando que podría denominarse al grupo "los últimos erasmistas hispanos" como se ha considerado a los krausistas en tanto que movimiento profundamente renovador que seguía las pautas de la modernidad aun cuando su disidencia religiosa y la defensa de la secularización los diferenciaba de los seguidores de Erasmo. En este sentido, hizo patente el papel del institucionismo reformista asumiendo los postulados de los intelectuales de convencimiento krausista que sostenían una visión socio-política que justificaban por oposición a un país mediatizado por el clericalismo entorpecedor del progreso y por el oscurantismo de unas creencias que tachaban de retrógradas. En verdad ambos idearios no formaron un grupo compacto pero hicieron mella en su entorno debido a su postura de filosofismo antiescolástico que defendía el conocido enfrentamiento entre liberalismo y tradición[7].

El protagonismo de aquellos reformadores se sitúa en un tiempo coincidente en España con la consolidación de la preocupación por la reforma educativa, por el desbloqueo de la cultura oficial, por la teorización sobre el Estado liberal o el reformismo social, tal y como apunta Gómez Molleda, atendiendo al contexto histórico subsiguiente a la Revolución de 1868. Un tiempo en el que cuando durante la etapa de la Restauración canovista Francisco Giner de los Ríos funda la ILE, el pedagogismo renovado por las novedosas formas de enseñanza se unirá a una concepción laicista educativa que no podía compaginarse con el antiliberalismo y la confesionalidad de la escuela mantenidos por el conjunto de los tradicionales.

La permanente polémica entre reformistas y católicos en el terreno político, filosófico y eclesiástico fue concienzudamente analizada en las páginas del libro que nos ocupa dado que no se trataba simplemente de un pulso entre seguidores de una u otra forma de encarar la evolución social del país sino que la enseñanza centraba el debate dada la carga ideológica que se le adjudicaba y las consecuencias que arrastraba para los ciudadanos.

Con todo no era oportuno generalizar con exceso las posturas adoptadas por los institucionistas en materia de creencias aun cuando la fuerza del reformismo impulsado por los mentores del grupo sin duda influía en la aceptación del ideario profesado. De ahí que se puntualice en esta publicación que el institucionismo no renegaba de una religiosidad respetuosa hacia otras convicciones pero siempre tratando de erradicar la manifestación pública

[7] Claro está que conviene echar una mirada al clima polémico europeo objetivado en el choque de cultura que caracterizó este periodo y que recogieron los renovadores hispanos enfrentándose a la iglesia mediante un constante enconamiento religioso-educativo.

Aquellos intelectuales buscaban en el racionalismo armónico del krausismo la base del pedagogismo gineriano en su reiterado intento de cambiar al hombre en su totalidad. Ahora bien, el krausismo de Sanz del Río no fue la única fuente de la que bebieron. Debe tenerse en cuenta que el grupo se sumó a otras filosofías europeas cuyo objetivo era luchar contra la escuela cristiana que defendieron las figuras representativas del catolicismo Manjón Blanco, Poveda y Ayala entre otros, reconociendo desde las instituciones que promovieron, la esencia del contenido y del fondo que la educación católica no deseaba arrinconar. No sorprende, por tanto, la generalización de mutuas acusaciones vertidas por los reformistas y por los tradicionales católicos que llenaron las páginas de la publicística de un tiempo largo y que se dejaron oír en foros relevantes a tenor de lo cual apunta Gómez Molleda que tales enfrentamientos eran auténticamente abrumadores.

Históricamente la línea de la pedagogía de la ILE se fue acomodando desde su propio ideario educativo inconformista a las dificultades inherentes al devenir político nacional. Sería en los años treinta con la llegada del régimen republicano cuando los intelectuales de la Institución gineriana mostrarán su faz más radicalizada merced a posiciones que condicionarían el porvenir de la enseñanza en España.

Así pues, al iniciarse en 1931 la II República española volvía a plantearse la consideración de que la educación pública se convertía en la palanca de cambio para la promoción social cuya premisa indispensable era la consecución de una ética cívica y laica al margen de planteamientos de carácter confesional. La defensa encarnizada de una revolución cultural por parte del republicanismo socialista y de minorías como la institucionista o la masónica postulaba la secularización definitiva de la sociedad hasta lograr lo que la Profesora Gómez Molleda consigna como sacralización del laicismo.

La conveniencia de la renovación se impuso y en materia de enseñanza proponía introducir en las aulas escolares hispanas el modelo soviético imperante desde la revolución bolchevique. En las páginas de *Los Reformadores* el fracaso del cambio educativo se explica tanto por la diversidad de idearios como por la inconsistencia de las Direcciones Generales en manos de políticos incompetentes y por la enorme radicalización de ciertos representantes de algunos partidos defensores del republicanismo en los escaños de la Cámara. Lo cierto es que la reforma laicista neutralista no se consolidó de manera que al finalizar el primer bienio la reforma de la instrucción pública estaba inconclusa. Otro factor explicativo de las fuertes tensiones consistía en que al unísono con un debate sin concesiones en materia de tanta consistencia, pervivían en el seno de una parte de la sociedad española convicciones religiosas contrarias a las de quienes encaraban el tema educativo como paladines de la renovación intelectual y espiritual.

En definitiva, la investigación sobre la Institución Libre de Enseñanza contribuyó rigurosamente a situar a los intelectuales españoles del novecientos en el lugar que habían ocupado dentro de las estructuras socio-políticas y en los ámbitos de la educación y de la cultura. María Dolores Gómez Molleda documentó sus aspiraciones, sus procedimientos de actuación así como los resultados de su gestión en el tiempo hasta la etapa de la II República circunstancia, etapa en la que confirmaron su ideario manifestado, sin ambages, en la reforma de la enseñanza y en los intentos de secularización y modernización del país.

2. Miguel de Unamuno, "agitador de espíritus"

Una serie de transformaciones convirtieron la antigua Casa Rectoral en un centro de actividades a partir del legado archivístico y bibliográfico que la familia Unamuno había entregado al Estudio salmantino. En opinión de la Profesora Gómez Molleda, la proximidad de acceso a la documentación y a la correspondencia de miles de cartas dirigidas al antiguo rector facilitó el comienzo de una nueva temática en su línea investigadora en la que dio primacía al análisis del pensamiento de Unamuno en relación con el movimiento obrero con el que tanta cercanía había mantenido en años bien conocidos. Publicó entonces la responsable de la Casa la obra que tituló *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*[8]. En esta obra buscaba ofrecer una ordenada visión del ideario unamuniano sobre el tema de la cuestión social partiendo de las convicciones del obrerismo más significativo del momento[9] y siguiendo la trayectoria del reformismo español específico de la intelectualidad más renombrada al comenzar el siglo XX.

Las cartas seleccionadas para entender el alcance de las manifestaciones de los socialistas más representativos durante la etapa de aproximación de Unamuno al movimiento obrero reflejan los iniciales problemas de su entendimiento con la corriente anti-intelectualista que con el correr de los años seguiría creciendo. Para entonces, al decir de Gómez Molleda, la ruptura entre los que querían y los que sabían se había consumado como fue el caso de Unamuno entre la destacada nómina de aquellos intelectuales que globalmente soportaron el repudio de los seguidores del pablismo.

Salamanca comprendió el idealismo reformista y liberal de Miguel de Unamuno a tono con la querencia de los intelectuales de su entorno, alejado del materialismo profesado por el socialismo de modo que dejó la militancia partidista y se embarcó en un intento de introspección que le condujo a su conocida crisis de conciencia. Lo cierto es que no le fue posible al profesor universitario enlazar con el por entonces debilitado obrerismo de la provincia charra lo cual le facilitó el abandono del Partido incluso más que su anticlericalismo y la postura antirreligiosa de sus miembros.

Puede sostenerse que la Dra. Gómez Molleda elaboró asimismo un penetrante estudio del conjunto de la obra unamuniana a partir de las propuestas tocantes a su misión renovadora. En dicho estudio el ensamblaje con las formulaciones de otro gran innovador, Giner de los Ríos, clarificó la idea de la revolución "desde arriba", un hecho de difícil consecución sin la revolución de las mentalidades y de la conveniencia de un pedagogismo revolucionario en coherencia con el tirón institucionista.

La correspondencia cruzada entre Miguel de Unamuno y Francisco Giner de los Ríos puso de manifiesto[10] el positivo intercambio de pareceres sobre la cuestión educativa, fundamento esencial de la reforma que los intelectuales de entonces defendían

[8] Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1980.

[9] Debemos anotar que la Dra. Gómez Molleda con anterioridad había editado otros trabajos centrados en la figura de D. Miguel en cuanto a la temática del reformismo social. Nos referimos a "Salamanca en la trayectoria socialista y culturalista de Unamuno", en *Historia 16*, n. 23 (1977) así como a *Unamuno socialista. Notas inéditas de D. Miguel,* Madrid, Narcea Ediciones S.A., 1978.

[10] *Unamuno agitador de espíritus y Giner de los Ríos,* Madrid, Narcea Ediciones S. A., Colección Bitácora, 1975.

rotundamente. Giner deseaba acercar a D. Miguel a su terreno a través de una confluencia de pensamiento. Lo hizo incluso por el idealismo social que había tomado en España caracteres de renovación revolucionaria lo cual, no obstante, no rebajó la primacía de la educación como se consignaba en su frecuente relación epistolar.

Llegado al Rectorado, en el cambio de siglo el catedrático salmantino, se mostró abiertamente reformista, como lo evoca Gómez Molleda, empeñado en hacer hombres novísimos, universitarios empapados de realismo, inculcándoles ansias de saber creador y de revitalizar su aprendizaje más allá de lo escuchado en las aulas e increpando a la vez a la inercia magisterial. No se cansaba D. Miguel en erigirse en sembrador de inquietudes y cada vez se mostraba más crítico con la España de los años iniciales del siglo XX. Aprovecha así esta coyuntura para plantear la revolución desde su cargo para transformarse en el agitador de espíritus que decía anhelar.

Por lo que respecta al último Unamuno, al situarlo inevitablemente en el grupo inteligencia de los años treinta en distintos foros y escritos[11], la Profesora Dolores Gómez Molleda reconoce que las líneas fuertes de su pensamiento no se apartaban del sustancial ideario liberal común que ahora coincide con la etapa de la II República. La fidelidad de D. Miguel al nuevo sistema no estuvo exenta de una discrepancia razonada que no se tradujo en un rechazo de las esencias republicanas a las que rendía culto. Momento relevante fue el de la lección inaugural del Curso 1931-1932 en la que sostuvo el rechazo frente a los planteamientos de revolución republicana que presentaba D. Manuel Azaña y a los que oponía la defensa del ser intrahistórico de España donde tradición y progreso eran compatibles y deseables. Se ponía de manifiesto la existencia de diferentes visiones de España, bien subrayando el continuismo bien a favor de la ruptura con el pasado histórico a lo que se unía la diferencia generacional y, sin duda, la serie documentada de improperios dirigidos por el jefe de gobierno al representante republicano de Salamanca.

La conocida negativa de la ruptura de la tradición eterna española, en boca de D. Miguel, se traducía durante la segunda etapa republicana, entre 1933-1936, en un esfuerzo por lograr la concordia de las dos Españas ante la amenaza de una guerra civil. En ella reclamaba la concordancia de las discordancias siendo este un objetivo acariciado pero no logrado.

Nuevamente se le tachó de antirrepublicano cuando Azaña fue nombrado Presidente de la República en aquellos días de auténtica convulsión nacional. Al declararse la guerra se puso al lado de los militares sin por ello hacer dejación de su republicanismo y buscando no acabar con el régimen sino con un gobierno que se desmoronaba. Podría parecer innecesario recordar la situación que vivió en los primeros meses de la contienda cuando en fecha de 4 de septiembre del 36 fue nombrado Rector de la Universidad por la Junta de Defensa Nacional de Burgos. Su acendrado liberalismo no disminuyó y su propósito de continuidad permanecía en su pensamiento y en sus discursos con aquel público reconocimiento de sus deseos de paz.

[11] *Aproximación al último Unamuno. El proceso ideológico de Don Miguel durante el Bienio azañista,* en *Volumen Homenaje a Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1986 *y El proceso ideológico de D. Miguel. De la República a la Guerra civil. 1931-1936,* en Dra. Gómez Molleda (Ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno, 10-20 diciembre 1986*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

Siguiendo las publicaciones de María Dolores Gómez Molleda en relación con las etapas de la vida de Unamuno cabe sintetizar su trayectoria salmantina como la de un luchador en pro del culto a la libertad, a la unidad y a la idea de continuidad con las matizaciones impuestas por las mutaciones debidas a las circunstancias histórico-políticas que hubo de soportar. Pero con todo y pese al reto que supuso la II República, la revolución unamuniana no fue otra que lograr la transformación de la conciencia pública acorde con el espíritu gineriano de etapas anteriores como le era propio de un reformador inconformista.

3. La Masonería, ese enigma

Oportunidad singular en el campo de la investigación fue para la Doctora Gómez Molleda la llegada al Archivo de San Ambrosio, como entonces se denominaban las precarias instalaciones de lo que sería el Archivo Histórico Nacional de la Guerra Civil, un centro dedicado a la custodia de la documentación incautada durante el periodo bélico, procedente de muy diferentes entidades y lugares lo que posibilitaba la lectura de legajos inéditos hasta entonces.

La publicación más representativa sobre el influjo ideológico de la Masonería en la España del pasado siglo fue el resultado de las indagaciones llevadas a cabo, en el hoy remodelado Archivo de la Guerra Civil, mediante un planteamiento novedoso sobre El Gran Oriente Español en el que clarificaba la entidad, la función y el papel que ejerció aquel organismo en los momentos más controvertidos del novecientos hispano. Hacemos referencia a la obra de María Dolores Gómez Molleda: *La Masonería en la crisis española del siglo XX* que sigue manteniendo el interés de lectores ávidos de adentrarse en la especificidad masónica[12].

Ofrecía esta obra un estudio en el que apela a la revisión Historiográfica que por entonces respondía a los dictados de detractores o de afiliados del credo masónico buscando una rigurosa comparación entre los análisis parciales y una interpretación documentada y objetiva de la historia de la Orden y en este caso del Gran Oriente Español. Tras la lectura de numerosísimos legajos se puso de manifiesto el papel jugado por la Masonería, una de las minorías más significativas empeñadas en generar un cambio del ser de España a partir de sus considerandos ideológicos. Era, por tanto, imprescindible desentrañar la entidad Masónica fuera del mito que rodeaba a sus Seguidores, valederos de un inconformismo practicado por los intelectuales procedentes en gran medida del profesorado universitario hispano que estuviera adscrito a la filosofía de los institucionistas krausistas de la época.

Existía una relación entre ambas afiliaciones que estaba justificada en un primer momento por la presencia de intelectuales ginerianos en la Universidad Libre de Bruselas, de titularidad masónica, donde se iniciaron fluidos contactos que trastocaron el sentir específico de la Obediencia en orden a sus presupuestos político-educativos llegando a promover rupturas internas coincidentes con etapas críticas de nuestra historia.

[12] Primera edición: Madrid, Editorial Taurus, 1986. Segunda edición: Madrid, Editorial Universitas, 1998.

La Profesora Gómez Molleda razonaba su interés por situar metodológicamente a la Masonería en los momentos más conflictivos del siglo XX por cuanto había dado un salto del plano teórico de su ideario a la realidad social en la que se movía y participaba. Así constata el inusitado giro dado por una parte de la Masonería que abandonó el apoliticismo que profesaba, al menos en España, para aceptar reacomodarse a tiempos de cambio como el comprendido entre el año 1917 y la II República, tiempos que dieron la oportunidad para intervenir en los asuntos públicos más debatidos. En obligada lógica la interpretación de la función de la Masonería española merecía una objetivación pormenorizada al hilo de los vaivenes sufridos por la Orden.

Se entiende, por tanto, cómo la Masonería mostró una faz diferente en cuanto se convirtió desde un reducto de inconformistas beligerantes hasta ocupar un amplio número de escaños de diputados en las Cortes de 1931 los cuales avalaban las fórmulas legislativas que pretendían imponerse en el orden político social y religioso del nuevo régimen. En la documentación manejada para la elaboración de la obra que comentamos, se percibe un incremento del anticlericalismo que rompía el neutralismo del que la Orden había hecho gala para favorecer la política laicista republicana a la vez que atraían desde algunas Logias madrileñas a políticos de renombre, buscadores de votos que refrendaran la legislatura radical a la que se estaba dando carta de naturaleza.

El problema de las discrepancias internas se había planteado de antiguo a raíz de las convulsiones que se produjeron en la crisis de la Restauración y avivaron el deseo de participar activamente en la caída de la monarquía. La consolidación de la separación interna daba la clave de la transformación del Gran Oriente que en 1931 había abandonado, al menos en parte, el filosofismo y la filantropía propios de la Orden hasta generar un conflicto de lealtades por parte de los diputados de la Cámara.

No faltaron respuestas de cariz conciliador provenientes del círculo masónico más representativo. Tal fue el caso del Gran Maestre Diego Martínez Barrio opuesto a la división generada entre el territorio de la Obediencia andaluza y la línea madrileña que conculcaba la ortodoxia apostando por la participación política y de compromiso partidista[13]. En esta situación de alejamiento entre los afiliados masones cabe indicar que uno de los puntos de fricción lo constituía el futuro de la educación en la España republicana al ser elemento esencial de debate entre los regeneracionistas hispanos. Esta fue la circunstancia en la que se inscribe, sin dificultad, la concepción de la escuela pública por parte del Gran Oriente Español que chocaba con la educación católica a la que tachaban de proponer un conservadurismo dogmático. A partir de 1931 en la batalla contra la educación confesional concurrieron al mismo tiempo el krausismo, que impregnaba el ideario institucionista apoyado en el socialismo, junto a la Masonería en comunión con el laicismo y la neutralidad política y religiosa de la escuela pública y asumiendo ambos las dos militancias sin lograr fundirse en un organismo de ideales comunes como pudo pensarse en etapas anteriores.

Parece difícil concluir hasta qué punto la línea masónica sobre enseñanza primó en la legislatura del bienio republicano si bien desde las Logias se insistía en la presencia

[13] Ruptura que condujo en el seno del Gran Oriente Español al cese de Martínez Barrio en 1934 y a una situación de interinidad hasta el nombramiento de Ángel Rizo en 1935 sin lograr por ello la vuelta a la Obediencia intrínseca de la Masonería debilitando su imagen incluso durante el periodo de la guerra civil.

de los afiliados en instancias públicas educativas para cambiar, desde dentro, la mentalidad contraria al masonismo pedagógico. Con tal objetivo se sirvieron de las pautas del catálogo de condiciones impuestas por los diputados de la Obediencia que en su conjunto no pudieron rehacer el sentir masónico sino después de que la evolución de la II República se adentrara en formulaciones políticas de mayor moderación.

De todos modos, una atenta mirada a los cuadernos de afiliación correspondientes al periodo que cubre este trabajo permite observar un notable incremento de afiliados a la Masonería y en concreto al Gran Oriente Español. La explicación de este fenómeno puede basarse en la creencia de que las circunstancias históricas del país obligaban a un compromiso político colectivo o individual en la tarea de difundir el liberalismo y las esencias privativas de la Obediencia. Siempre que no se olvide la urdimbre general inconformista que mantuvo la Orden y que la condujeron a rupturas peligrosas en su momento.

4. Al final de la carrera

Llegada la hora de su jubilación muchos fueron los especialistas que desearon hacer pública la valoración de la obra de María Dolores Gómez Molleda en una publicación en dos volúmenes titulada: *Historia, Literatura, Pensamiento*[14], en donde las aportaciones de los autores constituyeron un cálido tributo a una vida de dedicación a la ciencia como se desprende de su impecable trayectoria académica.

María Dolores Gómez Molleda ha honrado singularmente el oficio de historiar transparentando el rastro que siempre acompaña el fluir del tiempo y la actitud de los protagonistas del pasado.

Obvio resulta apuntar que su escrupulosidad ética, su coherencia vital, su enorme espíritu de trabajo y su insobornable actitud crítica de intelectual ha sido acicate de exigencia para los que hemos vivido de cerca su circunstancia, siempre en una atmósfera de respeto hacia cada persona. Estas páginas en su memoria pretenden ofrecer el contenido de su magisterio fruto de una entrega al cultivo de la educación y de los valores esenciales desde su intachable compromiso de científica católica.

En un momento en que se nos está yendo toda una generación de pensadores irrepetibles sólo cabe reconocer su legado y transmitirlo a quienes están tomando el relevo quizá todavía con un punto de inconsciencia ante un futuro que como nuestros maestros deberán custodiar inteligentemente. Descanse en paz la Profesora María Dolores Gómez Molleda, para muchos referente de hacer historia al hilo de la excelencia.

[14] Samaniego Boneu, M., y Arco López, V. del, *Estudios en Homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones Narcea, 2 vols., 1990.

Mariano Álvarez Gómez (1935-2017). Maestro del pensamiento filosófico *In memoriam*

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN[1]
Universidad de Salamanca

Mariano Álvarez Gómez nació en La Mata de Monteagudo (León), que fue para él lugar de aprendizaje y de meditación filosófica, un paisaje natural que siempre le acompañó hasta sus últimos días. Se licenció en Filosofía y en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y prosiguió sus estudios en la Universidad de Múnich, inicialmente interesado en investigar cómo se había producido el paso de la filosofía medieval a la moderna. Estudió con Helmut Kuhn esta temática y se doctoró "cum laude" con una tesis sobre el tema de la infinitud en Nicolás de Cusa. El prestigio internacional que alcanzó su libro: *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*[2] le situó entre los investigadores más destacados sobre N. de Cusa. También en Múnich, su interés por el problema de la infinitud le llevó en seguida a Hegel, que constituye otro de los pilares principales de sus líneas de investigación. En torno a ambos se fueron modelando a lo largo del tiempo rasgos muy característicos de su perfil intelectual. Durante su estancia en Alemania (1961-1973), se licenció en Ciencias Políticas y fue profesor en las Universidades de Múnich y de Bonn.

Tras su regreso a España, Mariano Álvarez se incorporó primero a la Universidad Pontificia de Salamanca y posteriormente a la Universidad de Salamanca. En 1976 se doctoró en Filosofía por la Universidad de Valencia, con su tesis *Experiencia y Sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. En 1982, obtuvo la Cátedra de Historia de Filosofía Antigua y Medieval y en 1983 la Cátedra de Metafísica, ambas en la Universidad de Salamanca. Era Profesor Emérito Honorífico de dicha Universidad y miembro electo de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas.

Su participación activa en las sociedades académicas de filosofía ha sido constante a lo largo de toda su trayectoria vital. Durante décadas ha pertenecido al Comité Científico de la *Cusanus-Gesellschaft* y de numerosas publicaciones, así como a las

[1] Agradezco a los editores de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* su invitación para escribir un texto dedicado a Mariano Álvarez Gómez. Es para mí una deuda de gratitud honrar la memoria del maestro y amigo, con quien colaboré a lo largo de mi carrera académica durante los últimos treinta años.

[2] München, Pustet, 1968.

sociedades internacionales de Spinoza, Hegel y Heidegger. Fue miembro-fundador de la *Sociedad Española de Filosofía Medieval,* Presidente de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía* (1985-2001) y Presidente-Fundador de la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* (1996-2010). Su decidido apoyo a las actividades de estas sociedades se ha plasmado en numerosos congresos y encuentros filosóficos en los que ha promovido el conocimiento y la comunicación entre especialistas tanto a nivel nacional como internacional. Asimismo, fundó el Seminario Permanente de doctores y doctorandos en Filosofía Teórica y defendió continuadamente la presencia de las materias de Filosofía en los planes de estudio de la Enseñanza Secundaria, defensa en la que todos continuamos empeñados hasta el día de hoy.

La aportación intelectual de Mariano Álvarez a la filosofía se plasma en una ingente obra, vertebrada en primer lugar por dos núcleos fundamentales de investigación: el que se refiere a Nicolás de Cusa y al pensamiento antiguo y medieval (Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Tomás de Aquino, Duns Scoto, M. Eckhart…) así como el que tiene que ver con Hegel y la filosofía contemporánea alemana, especialmente con Heidegger. Junto a estas vertientes principales destacan asimismo sus investigaciones sobre filosofía de la historia, hermenéutica y filosofía española. Sin duda, toda su obra está impregnada por la dimensión metafísica de su pensamiento, en la que el problema de la verdad ocupa un lugar central y su interés filosófico más profundo. Así lo pone él mismo de manifiesto en su Prólogo al citado libro sobre el Cusano y así también lo encontramos hasta en sus últimas publicaciones. Su reivindicación de la metafísica y su vigencia en los debates contemporáneos de la filosofía se puede comprender al hilo de esta búsqueda suya de la verdad, que se despliega en múltiples horizontes, frente a la pérdida de interés metafísico por parte del público y acaso también de la creación filosófica.

La investigación de Mariano Álvarez sobre Nicolás de Cusa se dio a conocer con *Die Frage nach Gott*, donde se abre el espacio intelectual de sus futuras profundizaciones sobre este autor. La pregunta sobre Dios es considerada como una cuestión previa y exigible a toda otra indagación, pregunta que está presupuesta y replanteada al tratar otros temas característicos de este autor, como son la docta ignorancia, la infinitud, la *coincidentia oppositorum*, etc. La cuestión de la infinitud de Dios tiene que ser pensada desde dentro y en relación con esa pregunta, para que la infinitud pueda hacerse visible en las múltiples configuraciones de lo finito. En todos los trabajos de carácter teórico, Mariano Álvarez sitúa en el límite el pensamiento filosófico del Cusano y saca a la luz su densidad ontológica. A título de ejemplo, cabe mencionar el "Comentario filosófico" que incluye en su elegante traducción de *La caza de la sabiduría*[3], precedida de una Introducción y acompañada de una precisa información crítica y bibliográfica. Muchos trabajos sobre N. de Cusa están publicados en alemán por la *Cusanus-Gesellschaft*, pero en español contamos con un elenco muy amplio[4], que incluye asimismo otros temas de gran interés en nuestro panorama cultural, como son el diálogo interreligioso, la paz en la fe, o el consenso como criterio de la toma de decisiones en las cuestiones más controvertidas.

[3] Salamanca, Sígueme, 2014.

[4] Algunos están recogidos en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004.

Por lo que se refiere a Hegel, sin duda *Experiencia y sistema*[5] constituye la obra nuclear que identifica a Mariano Álvarez con un trabajo que impulsó los estudios sobre Hegel y que constituye un punto de referencia para conocer su manera de abordar los problemas dialécticos. Pero hay que destacar, a la vez, que los numerosos trabajos posteriores ponen de manifiesto el avance de la investigación y la creciente originalidad de la que se nutre. Mariano Álvarez ha sometido a Hegel a una lógica del descubrimiento, que pasa por el estudio del Hegel anterior a la *Fenomenología del espíritu* hasta la *Enciclopedia* de 1830. Respecto a lo primero y por mencionar solo dos ejemplos, "Hegel o la libertad como principio" (1969) y "Hegel: muerte de Dios y liberación del hombre" (1970) presentaron ante el lector español a un joven Hegel todavía no totalmente versado en el itinerario dialéctico de la conciencia, pero que ya se iniciaba en el ejercicio de un nuevo desarrollo del llamado "idealismo alemán" en sus comienzos. Habrían de pasar largos años desde 1970 hasta que esas primeras publicaciones hegelianas se tradujeran al español. Respecto a lo segundo, más que una referencia detallada a sus trabajos hegelianos, quizá sea aquí pertinente citar un texto que refleja sucintamente la posición de Mariano Álvarez:

> Cuando en las diferentes concepciones de la tradición filosófica se pretende poner de manifiesto su actualidad, es decir, su vigencia para el tiempo presente, esto puede entenderse de dos formas bien diferentes (…): o bien se ve en el pasado pensamientos que siguen teniendo hoy el mismo valor que tuvieron entonces o bien, por el contrario, se entiende que pueden servir de revulsivo en el presente en cuanto que promueven una actitud crítica ante el mismo. Es lo que aquí me interesa de la filosofía de Hegel[6].

Con esta perspectiva intelectual se ha ocupado de algunos temas cruciales tales como los orígenes teóricos y prácticos de la dialéctica, el significado de la contradicción, la reflexión en la lógica, o la verdad en diferentes contextos y horizontes. Ello le permitió establecer el hilo conductor subyacente a determinados problemas filosóficos, como "El principio de no-contradicción: la formulación aristotélica y su vigencia en Nicolás de Cusa y Hegel" (2014), o la libertad en sus variadas perspectivas, desde la más típicamente dialéctica ("La libertad en el sistema de Hegel") hasta la problemática que sobre ella proyecta el auge actual de las neurociencias (*El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*[7]).

También es mención obligada su dedicación a la filosofía de la historia, desde su incorporación a la universidad española en 1973. Por su formación en Filosofía y en Ciencias Políticas, Mariano Álvarez dedicó buena parte de su actividad intelectual a este campo y su libro: *Teoría de la historicidad*[8] plasma muchos años de trabajo sobre la relación entre filosofía e historia. La historia tiene una importancia fundamental para conocer la existencia humana, porque si la historia no es pensable al margen de los seres humanos concretos, que son protagonistas de su propia vida,

[5] Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.

[6] Álvarez, M., "La filosofía de Hegel como interpretación crítica de la actualidad", en *Actualidad de la tradición filosófica*, Madrid, 2010.

[7] Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007.

[8] Madrid, Síntesis, 2007.

a la vez el proceso histórico representa para el hombre una profundización en el conocimiento de sí mismo. La pregunta por el sujeto de la historia plantea de lleno un conjunto de interrogantes, donde entran en juego las relaciones con los otros, la temporalidad inherente a los sucesos que reclaman un puesto en la historia y la secuencia de momentos que continúan y rompen el devenir histórico. Mariano Álvarez considera que la historicidad en su perspectiva filosófica requiere una "reflexión sobre la reflexión", que va más allá de los modos de pensar la narración histórica. El tiempo, como elemento esencial de la historia, introduce en la reflexión un movimiento incesante que protege a esa reflexión de cualquier intento de ser definitiva. Lejos de esto, la temporalidad se desliza en la citada obra dejando una estela de preguntas que sobrepasan cualquier respuesta formulada. El presente, como olvido y memoria, el pasado, como algo que permanece y a la vez se abre a la posibilidad de lo diferente y de lo utópico, componen el tejido de esta "teoría de la historicidad" en la que Mariano Álvarez pone el acento a la vez en el aspecto contingente del acontecer y en la necesaria dimensión ontológica que da consistencia a la reflexión sobre el carácter histórico de los hechos humanos.

En este fructífero itinerario no podía faltar la investigación sobre el pensamiento hispánico, especialmente, sobre fray Luis de León, Suárez, Unamuno y Ortega. En su estudio sobre los *Nombres de Cristo,* Mariano Álvarez se centra en el significado del nombre propio para fray Luis, aplicado a la figura humana de Cristo, y su potencialidad para hacer ver a través del nombre la aspiración de las cosas a su propia perfección. Bajo este aspecto, muestra cómo el sentido del nombre contrae en sí tanto las perfecciones de una misma cosa como las perfecciones de todas las demás. En la filosofía del lenguaje de fray Luis, la razón de ser del nombre, desde la perspectiva de la armonía de los múltiples nombres, es capaz de sobrepasar la deficiencia del lenguaje humano y su escasa comprensión para lo trascendente. La unidad y diversidad de los nombres pone de manifiesto el carácter monadológico de un tipo de lenguaje en el que se plasma el significado del universo como creación, que cada nombre expresa con distintos matices.

Acerca de Francisco Suárez, Mariano Álvarez ha tratado dos cuestiones que le interesaron particularmente en el terreno de la metafísica: la relación entre lo universal y lo individual y el principio de contradicción. Por una parte, destaca la inflexión llevada a cabo por Suárez al poner en primer plano la individuación intrínseca de las cosas, sin que ello se derive de un principio adicional ni encuentre su necesidad explicativa en referencia a una instancia universal. Por otra parte, la misma individualidad de lo existente apela a una relectura del principio clásico de contradicción, entendido por M. Álvarez como principio de no-contradicción, que no tiene un carácter neutro ni indeterminado, sino el de ser una especie de principio de demarcación que condensa su potencialidad cualitativa.

En cuanto a la filosofía española contemporánea, su libro: *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*[9], recoge parte de los trabajos dedicados a estos autores, enlazados bajo ese denominador común. La "búsqueda de la verdad" es para Mariano Álvarez un criterio fundamental de interpretación de estos filósofos, puesto

[9] Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

que coincide con la trayectoria intelectual y vital de su propia búsqueda. Por ello, autores tan distintos pueden ser abordados desde una perspectiva que permite encontrar en ellos un afán compartido: el rechazo del relativismo, la necesidad de encontrar el sentido oculto de los acontecimientos y de las cosas, la percepción del riesgo que entraña la indiferencia hacia lo verdadero y la precariedad de su encuentro.

La búsqueda de la verdad se plasma de modo diferente en cada autor. En Unamuno, el pensamiento se va tejiendo al hilo de experiencias personales de la propia interioridad, experiencias que no sucumben a un desasosiego intimista, sino que pugnan por encontrar un sentido objetivo o, podríamos decir, intersubjetivo, más verdadero de lo que admitiría cualquier dogmatismo racional. Los sentimientos y esperanzas que alientan la búsqueda unamuniana hacen posible encarar la realidad apelando al propio yo, con un temple que adquiere una multiplicidad de matices ante cada problema. Mariano Álvarez desentraña el trasfondo ontológico de los temas del primer Unamuno destacando la importancia de la intrahistoria y de la constelación de conceptos que contribuye a desvelar el alcance de este tema. La intrahistoria constituye "el verdadero ser" de los acontecimiento históricos y se revela como un fondo esencial de verdad que forma parte de una historia no siempre reconocida. El peso de la tradición añade densidad a la sustancia de la historia, sin impedir el movimiento del presente hacia el futuro. Asimismo, el devenir de la vida "en las olas del tiempo" confiere duración a lo transitorio. Mariano Álvarez nos presenta a Unamuno desde el horizonte de la filosofía europea, enfrentado, a su manera, a los planteamientos kantianos y en diálogo y discusión con Spinoza.

En Ortega, el acercamiento a la complejidad de su obra encuentra un punto de anclaje en la idea de que el encuentro de verdades por parte del hombre supone que previamente las ha buscado y esto, a su vez, es posible porque las necesita. La necesidad vital se hace comprensible en cuanto se transforma en necesidad intelectual, en la necesidad del filósofo para orientarse en el pensamiento. Mariano Álvarez subraya la intensidad del texto orteguiano: "La vida sin verdad no es vivible. (…) Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre"[10]. Por lo tanto, hay que acercarse a la verdad como algo viviente, y no como coincidencia o mera correspondencia. De ahí la importancia del descubrimiento, de la acción de averiguar cuál es la verdad de la realidad desnuda, supuestamente despojada de nuestros modos de verla y de pensarla. Encontramos en los estudios sobre Ortega, al lado de la búsqueda como necesidad vital e intelectual, el planteamiento de una necesidad hermenéutica que discurre por los hallazgos de esta averiguación. La vida se hace verdad en la medida en que la realidad es interpretada y se convierte en algo accesible al plan que el hombre traza para orientarse en su circunstancia. Para Mariano Álvarez, esta hermenéutica no es ajena a la construcción de una ontología concreta. Por el contrario, se nos muestra a Ortega empeñado tanto en descubrir la verdad de la vida como en reflexionar sobre la verdad de la filosofía. Y acerca de este doble afán afirma que "toda verdad lleva por ello en sí el impulso a más verdad, al igual que cada forma concreta de vida aspira a más vida"[11].

[10] Álvarez, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, *o. c.*, p. 169.
[11] *Ib.*, p. 29.

Además de los estudios sobre filosofía española, es preciso destacar la especial relación de Mariano Álvarez con Borges. Sobre ella escribe:

> Borges es para mí, al igual que Nicolás de Cusa y Hegel, algo muy distinto de lo que pueda representar un tema de investigación… Es el encuentro con lo que, no se sabe bien por qué secretos caminos, se venía ya buscando. En este sentido, no se trata simplemente de una obra literaria o filosófica, que posee una estructura y una configuración estrictamente objetiva. Es más bien una realidad incorporada, difícilmente separable de la propia identidad[12].

Su relación con Borges ha ido fraguando a lo largo de los años un "*entretien infini*", en el que la obra del poeta se ha incorporado efectivamente al pensamiento del filósofo. Mariano Álvarez ha venido desarrollando sus reflexiones sobre las cosas, lo temporal y lo eterno, el destino y la libertad, la realidad y la sombra, el lenguaje y su poder de invocación y ensueño. En todos esos estudios, el tiempo tiñe de movimiento la reflexión sobre los temas borgianos, y el tiempo hace estallar una serie indefinida de perspectivas cambiantes que se solapan y alteran unas a otras ante nuestra lectura. Pero no hay un momento del tiempo que ostente el privilegio sobre los demás, ni siquiera la durabilidad del presente. Todo está engarzado por la primacía del instante, como eje en el que se entrecruzan las múltiples dimensiones de lo real, de lo vivido y de lo pensado. Con el instante, a nosotros nos corresponde fraguar nuestra vida en el tiempo. Y en el centro de todo está el hombre, con su libertad y su modo de ser irrepetible, que da sentido y profundidad al instante de tal manera que las cosas, por entrañables y cercanas que sean, permanecen ignorantes de esa profundidad y ese sentido. Las referencias a Borges también se encuentran en sus estudios filosóficos, porque "el arte contiene verdad, y de modo especial la poesía y la literatura".

Sófocles, Cervantes, Goethe, Stephan Zweig, y Camus forman parte asimismo del horizonte intelectual de Mariano Álvarez. Los paisajes de la montaña leonesa, de Múnich y Salamanca acompañaron su quehacer diario y filosófico y configuraron su sentido estético y su sencillez. Por mucho tiempo permanecerá en nosotros la imagen viva de su magisterio, de su bondad y generosidad.

Mariano Álvarez Gómez falleció en Salamanca, el 13 de octubre de 2017.

[12] Álvarez, M., "Lenguaje y "contramundo" en J. L. Borges", *De la libertad al mundo*, Madrid, 2014, p. 719. Cf. también: "El presente está solo. Comentario a un poema de Borges", en Samaniego Boneu, M. y Arco López, V. del., *Historia, Literatura, Pensamiento: estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 61-80; "Platonismo y nominalismo en Borges", Hildesheim, 2007; y "Destino y libertad: reflexiones sobre la obra de J. L. Borges", en *Anales de la real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n. 86 (2009), pp. 637-659.

Jacobo Muñoz Veiga (1942-2018) *In memoriam*

ANTONIO ROCHE
Presidente de la Editorial Biblioteca Nueva

En la madrugada del pasado día 23 de febrero, cuando dormía en su domicilio en Madrid, falleció Jacobo Muñoz, que en paz descanse. Sus cenizas están ya en las montañas de Bronchales, cerca de su Valencia natal y lugar de los sueños de su infancia, a donde ha querido regresar. Una muerte súbita en un momento de gran clarividencia y fecundidad intelectual. Nada podía presagiar esta muerte "sin avisar". Ese mismo día teníamos previsto reunirnos para abordar juntos el futuro de las colecciones de filosofía que dirigía en Editorial Biblioteca Nueva con la incorporación a este proyecto del profesor Vicente Sanfélix, de la Universidad de Valencia.

Con su muerte desaparece físicamente una figura irrepetible: filósofo, traductor, profesor, investigador… y destacado en todas esas áreas como figura clave en el pensamiento crítico. Nos deja un vacío difícil de llenar. Hemos perdido un referente y muchos un amigo y un guía con el que transitar en este momento tan crucial de cambios de paradigmas intelectuales y sociales.

Me permito, en esta apresurada nota, hacer de "vocero" de algunos de los muchos mensajes recibidos de amigos y alumnos de Jacobo en estos días de duelo: ha sido un maestro de extraordinario talento y un referente para todos. Su inesperada muerte nos hace reconocerle como un gran pensador, excelente profesor y buen amigo. El duro golpe que supone la desaparición de estar entre nosotros nos obliga a situarnos a la altura de lo que él nos enseñó. Fue un apasionado de la filosofía, siempre fiel a sí mismo y a sus ideas. Siempre riguroso, documentado y de una aguda inteligencia comprometida y excepcional. Una gran persona, extraordinaria, y con gran sensibilidad y capacidad de explorar la alteridad. En él se aunaban un gusto exquisito y una imaginación literaria creativa capaz de transformar en poética su propia existencia. Una pérdida inconsolable para los que le conocíamos y trabajamos con él. Una de las mentes más lúcidas como dejan constancia sus escritos y las conversaciones siempre inteligentes y agudas. Para muchos fue brújula; para todos, un ilustrado militante y culto como pocos.

He sido su editor y su amigo. Ambas facetas dejan en mí un compromiso: continuar y desarrollar su obra.

Dedicó los últimos años de su vida a "organizar sus trabajos inéditos": sus cientos de carpetas temáticas y fichas. Ha dejado sin publicar varios textos que deberán ver la luz próximamente y mucha documentación sobre la que se tendrá que analizar y dar a conocer a través de sus seguidores en el mundo académico.

Solamente como gratitud a su colaboración con Editorial Biblioteca Nueva, y con la dirección académica de la línea de filosofía, me permito recordar aquí algunos de

los títulos más recientes en nuestro catálogo: *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica* (2011), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno* (2011), *Filosofía y resistencia* (2013), *El ocaso de la mirada burguesa. De Goethe a Beckett* (2015), y *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política (*2013). Quedan también en el catálogo de Biblioteca Nueva sus ediciones de textos fundamentales de la filosofía, como Kant, Marx, Engels, Ortega y Gasset, Leibniz, Nietzsche, Lukács y los diálogos filosóficos con Manuel Sacristán, Eugenio Trías, Jorge Santayana y Emilio Lledó que en colaboración con el profesor Francisco J. Martín se publicaron en la colección "Pensar en Español". Asimismo, sus trabajos sobre Foucault, con la colaboración de Pablo López, y sobre hermenéutica con el profesor Ángel Manuel Faerna.

Recientemente, tres de sus alumnos muy cercanos –Germán Cano, Eduardo Maura y Eugenio Moya– promovieron un libro homenaje con la participación de otros muchos amigos y alumnos de Jacobo: *Constelaciones intempestivas. En torno a Jacobo Muñoz* (2016).

Nos queda su obra y su memoria. Estoy muy seguro de que Jacobo permanecerá vivo entre nosotros y con sus escritos podremos seguir dialogando con él.

¡Hasta siempre, amigo Jacobo!

Sergio Rábade Romeo (1925-2018) *In memoriam*

JORGE PÉREZ DE TUDELA VELASCO
Universidad Autónoma de Madrid

El pasado 26 de marzo falleció D. Sergio Rábade: D. Sergio, por antonomasia, para no pocos profesores de la Universidad española. Se fueron con él noventa y tres años de vida biológica, de los que la inmensa mayoría estuvo dedicada a la docencia, la investigación y la administración académicas. Al profesor Rábade, en efecto, pocas, muy pocas cosas de la vida docente le fueron ajenas. Y ello, como se verá, tanto en la dimensión eclesiástica como en la civil, tanto en el ámbito de la docencia universitaria como en el espacio –para él siempre tan querido– de las enseñanzas medias. Nacido (el 28 de enero de 1925) en el concejo de Begonte, Lugo, más concretamente en la parroquia de Santa María de Saavedra, tuvo ocasión en efecto de formarse, a lo largo de cinco años, en las aulas del Seminario conciliar de Mondoñedo. Adquirió en aquellos años –él mismo solía recordarlo con gusto, y aun tuvo ocasión, ya con noventa años, de agradecérselo públicamente a esa institución– unos sólidos conocimientos de lenguas clásicas (muy especialmente, de latín o, como él diría, de "latinidad"); competencias que, en el futuro, habrían de constituir una de las piezas fundamentales de su arsenal de investigador (y de enseñante, y de corrector…). Proseguiría su formación en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), donde se licenció en Filosofía (1950). Una licenciatura que, tal fue su propia expresión, "reharía en buena medida" en Santiago de Compostela, y no sin pasar por Salamanca y Madrid. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad entonces conocida todavía como "Central", se doctoró por esa misma Universidad, y por cierto que con Premio Extraordinario, en 1958, con una tesis titulada *El problema de la contingencia: contingencia y creación*. Para entonces, hacía ya un año que se desempeñaba allí como Profesor Ayudante de "Metafísica (Ontología y Teodicea)", una disciplina de la que era catedrático D. Ángel González Álvarez. Aunque no fue Ayudante durante muchos años, en 1961 ganó por oposición (que así era desde luego, créaseme, como a D. Sergio le gustaba ganar las cosas), la cátedra de esa misma disciplina en la Universidad de Valencia. Una Universidad en la que, sin embargo, tampoco llegó a explicar demasiado, toda vez que en el periodo 1962-1966 cubriría en Madrid la docencia del profesor González Álvarez, Director General de Enseñanza Media por entonces, y como tal en situación de excedencia. Esa provisionalidad tampoco duró mucho. En 1966, ganó, de nuevo por oposición, otra cátedra no menos de "Metafísica" que la valenciana, solo que esta vez en su modalidad de "Crítica"; una cátedra que le convertiría en profesor de la Complutense ya para el resto de su –nunca concluida– actividad docente (pues habría de serlo

hasta su jubilación en 1990, y aun posteriormente como emérito.) Trayectoria, como se ve, netamente universitaria; pero no se olvide que, en el ínterin, D. Sergio había tenido tiempo de presentarse a, y ganar, en 1961, cátedra de Enseñanza Media, cátedra "de Bachillerato" o "de Instituto" de las que por entonces se convocaban con tan plausible regularidad.

Se dirá que una carrera docente como la que acabo de esbozar bastaría para justificar una vida. Y así es. Pero muchos profesores españoles de aquellos años, me consta muy bien, no limitaban sus esfuerzos, sin embargo, a la tarea docente. Se consideraban no solo profesores, sino además, y por lo mismo, investigadores. De este modo, en absoluto le hacían ascos a formar parte de alguno de los Institutos del CSIC (al contrario: tengo la impresión más que fundada de que lo tomaban como una obligación, como un deber, digamos, natural). Instituto "de Filosofía" en el CSIC lo era por entonces el Luis Vives, y de él fue Rábade, en consecuencia, primero Secretario (desde 1963) y finalmente Director (hasta 1983). Era la rutina habitual de algunos intelectuales de aquellos, tan inmunes, al parecer, a la fatiga: mañanas de Facultad, tardes de Consejo (y en ambos intervalos, siempre lo mismo: atención y orientación a los que empezaban, gestión atenta, cuidadosa, acuciante, cordial –a las veces implacable– de un campo académico tan ilimitado, cuando se terciaba, como concretísimo, cuando fuese necesario; incesante interés por las cosas de la filosofía, que se fundían con las de la vida, que se fundían con las de la Universidad…). A D. Sergio le gustaba administrar la casa filosófica (a veces también, sin más, la humanística, y aun la universitaria en general). Por eso añadió a este doble perfil, docente e investigador, un tercero de gestor, en el que destaca su trabajo como Vicerrector (en dos períodos: el primero, desde 1972, al frente del Vicerrectorado de Asuntos Económicos y de Alumnos; el segundo, desde 1985, de Ordenación Académica) y como Decano de la Facultad de Filosofía y CC. de la Educación, a partir de 1976 y a lo largo de no pocos años. No pudo alcanzar, aunque presentó su candidatura, el puesto de Rector en el ámbito público. Sí llegó a serlo, en cambio, en el privado, más concretamente de la Universidad San Pablo-CEU, de la que aceptó ser uno de fundadores y primer Rector. ¿Hubo más? Pues sí, más hubo, puesto que en 1981 fue elegido presidente de la Sociedad Española de Filosofía, y por dos veces dirigió el Centro Superior de Estudios Don Bosco… Parémonos aquí. La actividad digamos de gestión desarrollada por Rábade por tenaz, incansable, digna de agradecimiento en la memoria de muchísimos de los que tuvieron ocasión de experimentar sus efectos. Pero no es el administrador ni el promotor institucional el que, me parece, corresponde aquí reseñar. Su trayectoria es pública, y figura, como casi todo, en las correspondientes páginas web.

Aunque, antes de abandonar esta parcela de su vida y pasar a otras de quizá más peso intelectivo, me interesa todavía destacar (una vez más: otros muchos lo han hecho antes, y muy adecuadamente) lo mucho que orientó sus esfuerzos a incrementar unos fondos bibliotecarios que llegaron a ser magníficos. Algo debió haber, sin duda, de recuerdo de la penuria en su decisión de proveer de base al trabajo filosófico. Un párrafo de su "Autobiografía intelectual" (puede leerse tanto en el número monográfico 108 que la *Revista Anthropos* le dedicó en 1990, bajo el título "Sergio Rábade. Razón y Método. Una investigación filosófica de la historia de la modernidad" como en las páginas introductorias al vol. I de la edición de sus *Obras* a las que luego me

referiré) expone tan sobria como apasionadamente –era su estilo– aquel mundo de sus comienzos del que tanto empeño puso en sacar, en lo posible, a toda la enseñanza española:

> Eran tiempos difíciles para estudiantes y hasta también para muchos profesores por razones diversas: circunstancias socio-políticas, anemia académica de carencia casi total de medios para trabajar y, en muchos casos, una cierta asfixia de toda novedad de pensamiento por un predominio, sin duda excesivo, de la enseñanza de una filosofía escolástica que, con frecuencia, no sobrepasaba los tópicos trillados de manuales más o menos buenos.

Son los hornos en los que se cuece alguien que no fue, no pudo ser, ni heredero ni pretendiente, sino ese tipo de "heredero renovador" que acaba (el 11 de abril de 2018) de adjudicarle, en su correspondiente "In memoriam", el profesor Juan Ramón Álvarez. Había que trabajar, había mucho que hacer, pero lo principal era dotarse de los medios materiales (a comenzar, y muy principalmente, por los textos originales de la filosofía, y en las mejores ediciones posibles) que permitieran escapar a la parálisis de una reflexión abocada a la repetición (de fuentes, por lo demás, que a su vez lo eran de segunda o hasta tercera mano). En torno a esa biblioteca tan cuidada, tan antigua y a la vez tan moderna y contemporánea, pudieron así gestarse un enorme número (comparativamente hablando) de trabajos de investigación. Muchos de ellos fructificaron en tesis doctorales. Sabido es que Rábade llegó a dirigir decenas, muchas decenas de ellas. Numerosos firmantes de esas tesis, con el tiempo, llegaron con el tiempo a convertirse en maestros ellos mismos de otros. Una enumeración completa de los miembros de ese conjunto carecería tanto de sentido como de posibilidad material. Por razones que son rotundamente objetivas, pero también, como no podía ser menos, son un poco personales, no me resisto, sin embargo, a recordar siquiera los nombres, discúlpenme los eventuales lectores de esta nota que echen a faltar justificadamente los suyos, de José Luis Arce Carracoso, Remedios Ávila Crespo, José María Benavente Barreda, Tomás Calvo Martínez, Julián Carvajal Cordón, Concha Cogolludo Mansilla, Félix Duque Pajuelo, Javier Echano Basaldúa, Eugenio Fernández García, Carlos Fernández Liria, Gilberto Gutiérrez López, Antonio Miguel López Molina, Francisco José Martínez Martínez, Ubaldo Martínez Veiga, José Montoya Sáenz, Gemma Muñoz Alonso, Juan Manuel Navarro Cordón, Teresa Oñate Zubía, Manuel Francisco Pérez López, Encarnación Pesquero Franco, Tomás Pollán García, Fernando Quesada Castro, Ignacio Quintanilla Navarro, Quintín Racionero Carmona, Isidoro Reguera Pérez, José María Ripalda, Mariano Rodríguez González, Jaime de Salas Ortueta, Javier San Martín Sala, Diego Sánchez Meca, Mercedes Torrevejano Parra… y *last*, pero en este caso sí desde luego *least*, el propio firmante de esta nota (y por lo demás, ¿quién contaría el número de "tesinas" o de trabajos "finales", el número de comentarios leídos –y corregidos: todos; incluso los supuestamente más humildes–?).

En torno a Rábade, o mejor, en torno al Seminario de Rábade, llegó a constituirse un espacio de trabajo compartido que no dejó nunca de irradiar pensamiento, trabajo, reflexión ¡Y desde donde se daba cuenta de todo ello! Se olvidaría una parcela no menos capital que las anteriores del hacer de nuestro catedrático si se olvidara que

desde muy temprano (1966) consideró necesario fundar una revista, aquellos –ya legendarios– *Anales del Seminario de Metafísica*, cuya andadura, con ese u otro nombre, felizmente continúa todavía, y en cuyo un primer número, significativamente, se incluían artículos del propio fundador, de J. M. Navarro Cordón, de Manuel Francisco ("Paco") Pérez López, de Pedro Cerezo Galán y José Luis Fernández Trespalacios. En aquel Seminario se estudiaba de todo y, en consecuencia, en aquella revista se publicaba de todo (aunque comprensiblemente, véase el análisis cuantitativo de veinticinco años de su trayectoria que en su momento, con ocasión del monumental número monográfico que la revista dedicó como homenaje a su fundador, quien por entonces se jubilaba, hizo Antonio Jiménez García, comprensiblemente, digo, los autores en proporción más atendidos fueran pesos pesados de la gran tradición alemana como Kant, Hegel, Heidegger o Schopenhauer). Permítaseme insistir: en aquel Seminario se estudiaba de todo; entre otras cosas, porque el sistema docente implantado por D. Sergio incluía la obligación de que el/la estudiante, además de la docencia regular ordinaria, participase en alguno de los muchos "seminarios" impartidos, al amparo de la disciplina, por un profesorado mayoritariamente joven –y hasta jovencísimo–; un profesorado que, por cierto, así tenía su primera e impagable oportunidad de iniciar, eventualmente, su propia carrera. Pero se estudiaba de todo, en especial, porque allí –al igual que en la propia aula de D. Sergio– siempre reinó un ambiente de tolerancia y de serenidad. Que yo recuerde, a nadie se le pidieron cuentas ideológicas, políticas o de otro tipo; a nadie se le solicitó adhesión inquebrantable a nada. Se exigía, eso sí, profesionalidad, rigor, seriedad en el estudio y en la manera de trabajar; honestidad intelectual. En este sentido, siempre fue Rábade, muchas veces se ha reconocido, un enorme maestro en el oficio de pensar. Se tendrá, de sus interpretaciones, la opinión que se juzgue oportuna; pero me parece absolutamente incuestionable –todos lo sabíamos– que cuando D. Sergio señalaba "Spinoza dice…", se podía estar totalmente seguro de que en efecto era así. Entiéndaseme bien. D. Sergio no tuvo nada de revolucionario; de hecho, podría muy bien sostenerse que fue, sustancialmente, un conservador. Solo que, si no me equivoco, encarnó justamente ese tipo bien conocido de conservador que, si lucha por mantener, contra viento y marea, lo mejor de la tradición o tradiciones que a su entender le han sido encomendadas (en este caso, la/s filosófica/s); y *ressi* pelea, además, por mantener ese legado de la mejor manera posible, es ante todo por preservar la posibilidad de seguir pensando, con no menos rigor, pero con más aporte de novedades, tanto en el futuro próximo como en el menos próximo y aun en el lejanísimo. Para gustarle Descartes tanto como le gustaba, D. Sergio tuvo siempre, en efecto, una sorprendente sensibilidad histórica. Pero permítaseme todavía otra aportación puramente personal. Lector como soy de otro ilustre también recientemente fallecido, Odo Marquard, me resulta imposible no acordarme de aquella comunidad rabadiana de trabajo, de su atmósfera, cuando en cierto pasaje de la "Autobiografía intelectual" del filósofo de Stolp (texto con el que arranca, como se sabrá, *Adiós a los principios*), le veo rememorar, apoyándose en citas de Robert Spaemann, el espíritu que al parecer presidió la muy variopinta escuela de su propio maestro, Joachim Ritter: "[a]sí se formó la escuela-Ritter, animada por la 'composición heterogénea' del *Collegium Philosophicum*, donde se reunían 'tomistas, teólogos evangelistas, positivistas, lógicos, marxistas y escépticos'".

No, Rábade no fue nunca un dogmático; al revés: fue un hombre extremadamente generoso, que no dudó en alargar su mirada tanto a los campos filosóficos que merecieran interés como a las personas que los cultivasen. Pertenece a una historia quizá muy menor de la intrahistoria de la Complutense, pero no querría dejar de recordar, ahora que por desgracia ya no puede sentirse incómodo con esta evocación de su liberalidad, algo que puso sobresalientemente de manifiesto ese desprendimiento suyo al que me refiero: aquel gesto de aceptar, como nuevo Director, todas las tesis doctorales acogidas a la dirección de aquel inolvidable profesor de Metafísica, también en la Complutense, que fue Ángel Currás Rábade, su sobrino, cuya muerte, tan prematura, acababa de truncar una carrera docente tan prometedora como fascinante, dejando huérfana a lo que a entonces era ya, bien podría decirse así, una entera generación de discípulos. Un gesto, sí. Solo que uno entre muchos. El gesto de alguien que, por si lo dicho fuera, aunque ni de lejos sea todo, poco, tampoco se mostró mezquino a la hora de fatigar las prensas con publicaciones propias y ediciones de otros. "Rábade", ese nombre que tantas cosas llegó a significar, significa también, desde luego, toda una literatura filosófica. Hoy, desde la publicación de sus *Obras* (en 6 volúmenes, los cuatro primeros bajo el sello de la Editorial Trotta, sola o en colaboración, bien con la Xunta de Galicia, bien con el CES Don Bosco; los dos últimos, por la Editorial Escolar y Mayo), podemos hasta cuantificar, siquiera sea aproximadamente, la cuantía de esa aportación personal al caudal de los estudios filosóficos en español: página arriba, página abajo, se trata de unas 3.500 páginas de análisis informado, inteligente, tenaz, de la Historia, casi así sin más, de la Filosofía. No se crea que exagero. Consúltense los "índices" de autores citados que coronan los volúmenes de esta edición, y se tendrá una elocuente impresión del conocimiento abrumador que el autor tiene de la materia. En esta edición se encontrarán compilados los textos más conocidos y difundidos de Rábade: *Verdad, conocimiento y ser* (1965); *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (1966); *Estructura del conocer humano* (1966, luego reeditado dos veces más); *Kant. Problemas gnoseológicos de la 'Crítica de la razón pura'* (1969); *Descartes y la gnoseología moderna* (1971); *Hume y el fenomenismo moderno* (1975); *Método y pensamiento en la modernidad* (1981); *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón* (1983); *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (1985); *Kant: conocimiento y racionalidad. I: El uso teórico de la razón. II: El uso práctico de la razón* (este último, en colaboración con A. Miguel López Molina y Encarnación Pesquero Franco); *Espinosa: razón y felicidad* (1987); *La razón y la irracional* (1994); *Teoría del conocimiento* (1995); *Suárez (1548-1617*) (1997); *Los renacimientos de la filosofía medieval* (1997); *Ockham (1285?-1349)* (1998); *Conocimiento y vida ordinaria. Ensayo sobre la vida cotidiana* (1999). Una producción escasa, como se ve; pero una producción a la que, además, deben añadirse más de noventa trabajos "menores", entre los que cabe encontrar artículos científicos, prólogos, textos de conferencias… Aunque ni siquiera con ellos concluye la nómina de las contribuciones de nuestro profesor a la filosofía en general, y a su estudio en España o fuera de ella, en particular. Porque advertí desde buen principio que, al tropezarse con Rábade, uno se tropezaba, entre otras muchas cosas, con un excelente –y apasionado– latinista. También con un helenista, desde luego; pero me temo que no traiciono su memoria si insisto en esta sospecha mía de que su primer y verdadero amor, en materia de lenguas clásicas, de-

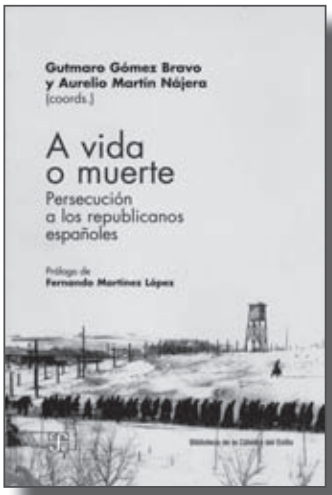
bió de ser el latín. Desde luego, fue el latinista y el intelectual formado en el ámbito de la Compañía de Jesús quien, con otros dos esforzados compañeros (Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón) acometió –y culminó– la tarea gigantesca ("lo único que puedo decirte sobre aquello es que, hoy, sería incapaz de repetir algo así" me confesó personalmente un día, hace ya muchos años, poco antes de añadir: "¡Dios mío, cuánto he trabajado!"), la tarea gigantesca, digo, de editar y traducir, en bilingüe (Gredos, 1960, 7 vols.), las LIV *Disputationes Metaphysicae* del "Doctor Eximio". Una hazaña editorial de la que ahora me limitaré a subrayar, prosiguiendo la línea de evaluación que estoy desarrollando, la vívida fluidez de una traducción en la que, a diferencia de tantas otras versiones al castellano, más rígidas y timoratas, se manifiesta a cada paso la íntima familiaridad de sus autores con la lengua de partida.

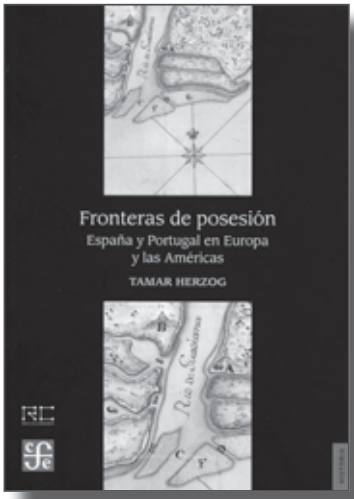
Otras ediciones y traducciones, para mí no menos memorables, podrían añadirse a este capítulo, pero no dispongo aquí de espacio. Y es que, créaseme, aún queda más. Queda, de lo objetivable, ese aspecto que también antes señalé, el de la vinculación que siempre mantuvo D. Sergio con la enseñanza media, dimensión en la que sus esfuerzos vinieron a traducirse, bien en la *historia del pensamiento filosófico y científico* que en 1975 co-firmó con el profesor Fernández Trespalacios, bien en la *Historia de la Filosofía* para COU co-firmada un años más tarde con F. Trespalacios y José María Benavente Barreda, bien en la *Filosofía* co-firmada en 1977 con J. Mª. Benavente, bien, en fin, en posteriores textos colectivos (1986, 1992, 2002) igualmente orientados a la enseñanza secundaria. Una vez más habrá de repetirse: a todo lo largo de estos miles de páginas, es casi la Historia entera de la Filosofía la que se asoma. D. Sergio pareció compartir, a su manera, aquella urgencia epocal de, ante todo, y como propedéutica para la reflexión que acaso depare el futuro, levantar acta crítica y cuidadosa de los caminos que recorrieron nuestros predecesores. No, claro es, para proceder necesariamente, a la manera de un Heidegger o un Derridá, a la "de(con)strucción" de esa Historia. Me atrevería a decir que, para él, más bien se trataba de *cultivar* ese campo, de aplicar a la historia de la reflexión esa tajante delicadeza con que los jardineros suelen trabajar en sus jardines. Tampoco creo que para él hubiese algo así como autores favoritos, filósofos privilegiados. Era gallego (un gallego, por lo demás, muy saludablemente irónico con respecto a su propia galleguidad); y ¿no es de Estrabón aquel curioso apunte según el cual "algunos dicen que los galaicos carecen de dioses" (ἔνιοι δὲ τοὺς Καλλαϊκοὺς ἀθέους φασί: *Geografía*, III, 4, 16)? No, D. Sergio no tuvo dioses. Tuvo, sí, el Dios de los teólogos, pero ni adoró al de los filósofos, ni consideró divino a ningún filósofo, de Aristóteles a Merleau-Ponty. Suárez, si acaso… o ese Ockham al que dedicó dos libros, y del que, como recientemente ha informado Antonio Miguel López Molina, todavía en sus últimas semanas se mostraba hipotéticamente dispuesto a ocuparse una vez más. Ahora bien, si se observa atentamente una trayectoria intelectual, tan vasta y sostenida, no es difícil llegar, al menos, a una conclusión como esta: que fue una aventura que se diría orientada por alguna –bien conocida– admonición orteguiana, toda vez que, sin dejar nunca de frecuentar los territorios, más o menos helados, de la subjetividad trascendental, o de la lucidez ockhamista, terminaría recalando en los dominios de meditación sobre la vida cotidiana, sobre ese habérselas con los afanes diarias, que también aquí parece ser la única piedra auténtica de toque de la filosofía.

Acabo de mencionar la trayectoria intelectual de Sergio Rábade. No intentaré aquí resumirla en dos líneas. Primero, por ser tarea imposible; segundo, por ser tarea injusta, toda vez que nadie interesado por la Filosofía debiera dejar de leerle directamente; tercero, porque los editores de sus *Obras,* y a su cabeza quien sin duda es el más consistente de los discípulos de Rábade, Antonio Miguel López Molina, han acometido ya esta tarea con precisión, dominio, respeto y amor por el maestro. Léanse, si se desea, las correspondientes presentaciones, o muy en especial el trabajo titulado "Conceptos fundamentales para una teoría general del conocimiento", firmado por López Molina e incluido en el volumen I de *Obras* (pp. 51-100). Consúltense los trabajos firmados por José Luis Arce Carrascoso, Fernando Montero Molina, Juan Manuel Navarro Cordón, o el no menos maestro de tantos, y no menos recientemente fallecido, Jacobo Muñoz Veiga, en aquel número monográfico de la *Revista Anthropos* al que antes me referí. Se aprenderá ahí cómo alcanzó el profesor Rábade a amueblar de la mejor manera las mentes de tantísimas generaciones de estudiosos preocupados por orientarse en los problemas acuciantes de la subjetividad moderna, de los orígenes greco-medievales de nuestras categorías, del enigma de la corporalidad. Yo entiendo que mi tarea, aquí, es menos justa que la de ellos: porque trato de ofrecer algo así como el significado global de *una vida*, una vida que se acaba de truncar, y pocas cosas habrá más desesperadas que el intento de resumir, careciendo de un intelecto infinito, la muy barroca complejidad de toda aventura humana. Arriesgaré, sin embargo, y pese a todo, un esbozo de conjunto que igual no fracase demasiado: la de Rábade fue, en casi todos los aspectos, una vida plena. Enseñó, escribió, dirigió, dejó discípulos un poco por todas partes, contó y cuenta con el cariño de una familia dos de cuyos miembros, sus hijas, son hoy también profesoras de la Complutense, de Filosofía la una, de Historia medieval la otra… Una vida plena, sí, y sólida, y feliz. Pero va siendo hora de terminar. Y si se me disculpa la inelegancia, terminaré con una alusión a mí mismo, a mis decisiones de escritura. Con ocasión de la jubilación de D. Sergio, muchos profesores de la Universidad española quisieron contribuir al volumen colectivo de homenaje que se le ofreció. Yo fui uno de ellos. En la dedicatoria de mi aportación, me permití cambiar el tenor de un conocidísimo sintagma catoniano (en concreto: aquel con el que trata de definirse al orador), y califiqué así a D. Sergio: *vir bonus docendi peritus*: "un hombre de valía, experto en enseñar". O quizá mejor: "un hombre bueno, experimentado en el enseñar". En décadas de trato (más o menos intermitente, más o menos continuado) jamás me he sentido impulsado a revisar esa apreciación.

Ata sempre, profesor.

Novedades FCE España





FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

Federico Álvarez Arregui (1927-2018) *In memoriam*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Universidad Nacional Autónoma de México

El viernes 18 de mayo murió en su casa, cercana a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM que también fue su casa, uno de los grandes humanistas iberoamericanos de las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI: Federico Álvarez Arregui. Su incansable y fructífero quehacer humanista abarcó la filosofía, la creación y crítica literaria, la cátedra, la investigación, el periodismo, el trabajo editorial, todo ello siempre comprometido con la crítica incansable a toda forma de autoritarismo con una gran esperanza por un mundo más justo, más libre, más republicano y, sobre todo, menos infeliz, especialmente de su mundo: el mundo iberoamericano. Cultivó varias identidades nacionales: española, vasca, cubana, mexicana y gracias a ese pluralismo fue un auténtico cosmopolita.

Federico Álvarez –hijo de Francisco Fermín Álvarez, miembro fundador de la Izquierda Republicana, y María Luisa Arregui– nació en San Sebastián, País Vasco, el 19 de febrero de 1927. Como su padre, fue una destacada figura en el gobierno y resistencia republicana en el País Vasco a raíz de la dictadura franquista toda la familia tuvo que exiliarse por la derrota republicana. La vívida experiencia en su niñez y adolescencia de la República española, de la guerra y del fascismo definió su radicalidad como humanista republicano y socialista.

El primer exilio de Federico Álvarez fue en Cuba a partir de 1940, donde apenas con quince años ingresó a las Juventudes Socialistas Unidas, al tiempo que estudiaba la preparatoria y después a la carrera de ingeniería en la Universidad de la Habana, convirtiéndose en un activista de firmes convicciones revolucionarias y latinoamericanistas. A los 18 años ingresó al Partido Comunista Cubano y conoció de cerca a Fidel Castro. También en Cuba conoció a Max Aub y a sus hijas. Con una de ellas, Elena, se casaría más tarde en 1954 y formaría una familia en México, su segundo y más largo exilio a partir de 1947.

En México, Federico Álvarez estableció contacto con simpatizantes de la resistencia antifranquista, entre ellos, con don Samuel Ruiz, quien se convirtiera años después en el legendario obispo de Chiapas, heredero de la misión emancipadora de Bartolomé de las Casas. México se convirtió en su patria de destino desde que tenía 20 años y al igual que su entrañable amigo Adolfo Sánchez Vázquez en México se formó como literato y filósofo y dedicó su vida a las humanidades en la Universidad Nacional Autónoma de México como profesor de literatura y de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras y como director de la *Revista de Literatura Mexicana* en el Instituto de Investigaciones filosóficas.

En el ámbito literario, Federico Álvarez se integró a un notable grupo de escritores exiliados en México formado entre otros por Arturo Souto, Tomás Segovia, Ramón Xirau, Luis Rius, Carlos Bosch García, entre otros. Con el tiempo también estableció fuerte lazos de amistad con grandes figuras latinoamericanas como Gabriel Gracia Márquez, Carlos Fuentes y Elena Poniatowska.

Al término de la dictadura franquista en 1971 regresó a España como Director del Fondo de Cultura Económica, realizando una encomiable labor editorial y cultural en el marco de la reconstrucción de las relaciones entre su patria de origen y su patria de destino. De vuelta en México se integra como profesor de literatura y de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras a partir de 1982, al mismo tiempo que prosigue con su destacada actividad de escritor y editor en publicaciones como la *Revista de Bellas Artes*, la revista *México en el Arte* del Instituto Nacional de Bellas Artes, la *Revista Mexicana de Literatura*, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, de la cual fue director durante varios años. También fue director editorial de Siglo XXI y colaborador regular del periódico Excélsior con una columna semanal llamada "Glosas" en las que reflexiona sobre cuestiones de filosofía, literatura, historia y política siempre con un espíritu crítico y al mismo tiempo optimista. Una selección de estos artículos periodísticos se publicó en su libro *Vaciar una montaña* (México, Obra negra, 2009).

Como profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, además de impartir clases de licenciatura y posgrado ha dirigido numerosas tesis y ha realizado un destacado trabajo de investigación literaria y filosófica. El magisterio de Federico Álvarez no se limitó a la UNAM, sino que se extendió a muchas otras universidades: Aguascalientes, Chihuahua, Veracruz, Yucatán y Guadalajara en México; la Universidad de La Habana y la de Oriente en Cuba: el Ateneo de Madrid y el Instituto Internacional de Madrid, las universidades Complutense de Madrid, la de Salamanca y de Valencia y la Universidad Menéndez Pelayo en Santander en España y la Universidad de California en los Estados Unidos de Norteamérica.

Como resultado de sus investigaciones publicó varios libros y numerosos artículos. Entre ellos: "Vida y regreso del exilio" en *La cultura del exilio vasco* (2000), "Cincuenta años después" en *Eugenio* Ímaz*: asedio a un filósofo* (2002), *La respuesta imposible: eclecticismo, marxismo y transmodernidad* (2002), "Identidad y exilio" en *Los hijos del exilio vasco: arraigo o desarraigo* (2004), "Modernidad y liberalismo en México en el siglo XVIII" (2009). También coordinó y editó libros como *Voces españolas de hoy* (1965), *Max Aub, Conversaciones con Luis Buñuel.* (1984), *Adolfo Sánchez Vázquez, Los trabajos y los días (Semblanzas y entrevistas)* (1995). Además tradujo obras como *Significación actual del realismo crítico,* de Georg Lukács y *Frente al límite*, de Tzvetan Todorov.

Entre sus libros destaca por su originalidad filosófica *La Respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*, publicado primero en 2002 por Siglo XXI y después en Cuba por la editorial Casa de las Américas. Se trata de una obra de profundo calado que asume los retos que plantean tanto la crisis de la modernidad como la naciente posmodernidad. Crítico frente a ambos cuernos del dilema, considerándolos inviables, propone una alternativa basada en el eclecticismo radical e innovador que al mismo tiempo que reconoce y aprende de los fracasos de la modernidad, recoge

sus frutos valiosos para responder al nihilismo y desesperanza de la posmodernidad, para transitar a una nueva modernidad, a una nueva utopía que realice los ideales de los grandes promesas incumplidas del liberalismo, el racionalismo y el marxismo.

El amplio reconocimiento a la vida y obra de Federico Álvarez se manifiesta en premios y reconocimientos como Premio Universidad Nacional en el área Docencia y Humanidades, otorgado por la UNAM en 2003; la Medalla de la Amistad entre los Pueblos otorgada por el Consejo de Estado de la República de Cuba en 2004, Distinción por la Cultura Nacional por el Ministerio de Cultura de la República de Cuba en 2006; Premio Alonso de la Veracruz de la Asociación Filosófica de México (2016).

Federico Álvarez Arregui ha sido siempre fiel a los valores por los que él y su familia fueron desterrados. Ese destierro lo aprovechó Federico Álvarez para convertirse en un generoso humanista republicano, intensamente iberoamericanista y antiimperialista.

El hispanista francés Alain Guy (1918-1998)
Investidura como Doctor Honoris Causa en la
Universidad de Salamanca, 1986
Foto: Archivo de la universidad de salamanca

Agís Villaverde, Marcelino, *Introducción a la Historia de la Filosofía: Autores y textos,* Pontevedra, Diputación de Pontevedra/UNED, 2018, 482 págs. **Por Martín González Fernández (p. 212).**

Balibrea, Mari Paz (Coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español,* Madrid, Siglo XXI, 2017, 816 págs. **Por Manuel Artime Omil (p. 213).**

Beorlegui Rodríguez, Carlos, *Antropología Filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, 729 págs. **Por Jonatan Caro (p. 216).**

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica mestiza*, México, Editorial Publicaciones Académicas CAPUB, 2016, 148 págs. **Por Teresa Aguado Garzón (p. 217).**

Bolekia Boleká, Justo, *Los caminos de la memoria*, Madrid, Sial/Casa de África, 2016, 139 págs. **Por Pedro Mármol Ávila (p. 219).**

Caballero Rodríguez, Beatriz, *María Zambrano. A life of political commitment*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, 220 págs. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 221).**

Crespo López, Mario, *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputación de Valencia, 2016, 377 págs. **Por Maria Cristina Pascerini (p. 224).**

De Ros, Xon; Omlor, Daniela (Coords.), *The Cultural Legacy of Maria Zambrano*, Cambridge, Editorial Legenda, 2017, 219 págs. **Por Beatriz Caballero Rodríguez (p. 226).**

Del Bello, Sara, *Esperienza, politica, e antropologia in María Zambrano, La centralità della persona.* Prólogo de Francesca Brezzi, Milán, Mimesis Edizioni, 2017, 247 págs. **Por Veronica Tartabini (p. 228).**

Díaz Díaz, Gonzalo; Heredia Soriano, Antonio, *Hombres y documentos de la Filosofía española,* Granada, Editorial Comares, 2017, 865 págs. **Por José Luis Mora García (p. 230).**

Díaz-Mas, Paloma, Martín Ortega, Elisa (Eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2016, 384 págs. **Por Maria Cristina Pascerini (p. 233).**

Fernández Ramos, José Carlos, *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017, 459 págs. **Por David Jiménez Castaño (p. 235).**

Figallo, Beatriz (Ed.), *Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina*, Buenos Aires, Teseo, 2018, 451 págs. **Por José Luis Mora García (p. 237).**

Gabilondo, Ángel; Aranzueque, Gabriel, *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2015, 523 págs. **Por Lucía Montes Sánchez (p. 238).**

García Camarero, Ernesto, *La ciencia española entre la polémica y el exilio (dentro de la evolución de la ciencia europea)*, Madrid, Megustaescribir, 2016, 248 págs. **Por Diego Núñez (p. 240).**

Guadarrama González, Pablo, *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2017, 388 págs. **Por Pedro Ribas (p. 243).**

Herrera Guillén, Rafael, *¡Adiós América, adiós! Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial*

(1687-1897), Madrid, Tecnos, 2017, 289 págs. **Por Juan Rodríguez Hoppichler (p. 246).**

Hurtado, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, UNAM, 2016, 480 págs. **Por Raúl Trejo Villalobos (p. 247).**

Illades, Carlos, *El marxismo en México,* México, Taurus, 2018, 374 págs. **Por Manuel López Forjas (p. 250).**

Lasaga Medina, José, *Vida de Hannah Arendt*, Madrid, EILA Editores, 2017, 245 *págs*. **Por José Luis Mora García (p. 251).**

Lasaga Medina, José; López Vega, Antonio, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid, Ediciones Cinca, 2017, 245 págs. **Por César Luena (p. 253).**

Luttikhuizen, Frances, *España y la Reforma Protestante (1517-2017)*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2017, 468 págs. **Por Francisco Ruiz de Pablos (p. 255).**

Marcilla, José Díaz e Higuera Rubio, José (Eds.), *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, V. N. de Famaliçâo: Edições Húmus, 2017, 196 págs. **Higuera Rubio, José**, *Física y teología (Atomismo y movimiento en el Arte luliano)*, Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, 2014, 323 págs. **Por Martín González Fernández (p. 257).**

Mate, Reyes, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018, 175 págs. **Por Carlos Agüero (p. 262).**

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Obras Completas, t. II, 2 vols. Edición del centenario, Santander, Universidad de Cantabria/Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2017, 1096 págs. **Por José Luis Mora García (p. 264).**

Monfort Prades, Juan Manuel, *Ortega y Gasset*. Colección Aprender a Pensar, Barcelona, RBA editores, 2017, 159 págs. **Por José Lasaga Medina (p. 266).**

Moreiras, Alberto; Villacañas, José Luis (Eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 622 págs. **Por Clara Navarro Ruiz (p. 268).**

Moreno, Doris, *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*, Sevilla, Editorial Centro de Estudios Andaluces, 2017, 262 págs. **Por Francisco Ruiz de Pablos (p. 269).**

Murga Castro, Idoia; López Sánchez, José María (Eds.), *Política cultural de la Segunda República Española*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2016, 245 págs. **Por José Luis Mora García (p. 271).**

Ortega Muñoz, Juan Fernando; García Bazán, Francisco, *El alborear andaluz de la Filosofía española,* Málaga, Universidad de Málaga, 2017, 242 págs. **Por Santiago Arroyo Serrano (p. 274).**

Parente, Lucia, *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*, Milán-Udine, Mimesis Edizioni, 2017, 272 págs. **Por Maria Cristina Pascerini (p. 275).**

Paz, Matías de; Castañeda, P. (Trad.); Martín de la Hoz, J. C. (Trad.); Fernández, E. (Trad.), *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominiumsuper indos),* Salamanca, Editorial San Esteban, 2017, 209 págs. **Por Vicente Vivas (p. 277).**

Piñas Mesa, Antonio, *Laín Entralgo. Medicina, esperanza, alteridad*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2017, 198 págs. **Por Manuel Sánchez Cuesta (p. 279).**

Rabaté, Colette y Jean-Claude, *En el torbellino. Unamuno en la Guerra Civil*, Madrid, Marcial Pons, 2018, 287 págs. **Por Pedro Ribas (p. 282).**

Rey Hazas, A.; Campa Gutiérrez, M.; Jiménez Pablo, E. (Eds.), *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de Corte, etiquetas y oratoria,* Madrid, Polifemo, 2016, 735 págs. **Por José Luis Mora García (p. 284).**

Ribas, Pedro, *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno*, Madrid, Endymion, 2017, 331 págs. **Por María Martín Gómez (p. 286).**

Ribas, Pedro, *Para leer a Unamuno*. 2.ª ed. Enriquecida, Madrid, Alianza Editorial, 2016, 344 págs. **Por Diego Núñez (p. 288).**

Sánchez Cuervo, Antolín (Ed.), *Liberalismo y socialismo: cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*, Madrid, CSIC, 2017, 190 págs. **Por Beltrán Jiménez (p. 289).**

Santanach, Joan (Coord.), *Ramon Llull. Una petjada de set segles*, Barcelona, Barcino, 2016, 110 págs. **Por Daniel Piñero Fernández (p. 292).**

Serrano de Haro, Agustín, *Hannah Arendt*. Colección Aprender a Pensar, Barcelona, RBA editores, 2017, 155 págs. **Por José Lasaga Medina (p. 294).**

Soto-Bruna, María Jesús y Laura Corso de Estrada, *Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza, la causa y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, Hildeshein-Zürich-New York, Olms, 2016, 291 págs. **Por Lycia Saceda López (p. 297).**

Teruel, José (Ed.), *Historia e intimidad. Epistolarios y autobiografía en la cultura española de medio siglo*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2018, 296 págs. **Por Elena Trapanese (p. 299).**

Trejo Villalobos, Raúl, *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Morelia, Universidad Autónoma de Chiapas/Jitanjáfora Morelia Editorial, 2017, 406 págs. **Por Sofía Cortez Maciel (p. 302).**

Unamuno, Miguel De, *Epistolario I (1880-1899),* Introducción, edición y notas de Colette y Jean-Claude Rabaté, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, 1109 págs. **Por Miguel Ángel Rivero (p. 304).**

Vargas Sant'anna, Antonio (Coord.), *Ecos Românticos e Contemporaneidade***,** Gramma, Rio de Janeiro, 2017, 254 págs. **Por Edson Ferreira da Costa (p. 307).**

Vieira, Padre António, *Cada um é da cor do seu coração: negros, ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*. Organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura. Prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Temas e Debates (Círculo de Leitores), 2018, 348 págs. **Por Porfírio Pinto (p. 309).**

Villacañas Berlanga, José Luis, *Freud lee el Quijote,* Madrid, La Huerta Grande, 2017, 116 págs. **Por Alberto Coronel Tarancón (p. 311).**

Villacañas Berlanga, José Luis, *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. 1. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017, 622 págs. **Por Roberto Navarrete Alonso (p. 313).**

Villacañas Berlanga, José Luis, *La inteligencia hispana: ideas en el tiempo. 1. El cosmos fallido de los godos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, 208 págs. **Por Juan Rodríguez Hoppichler (p. 315).**

Vitoria, Francisco De, *Relección sobre los Indios,* Edifsa, 2017, 111 págs. **Por Ángel Fernando Martín Sánchez (p. 316).**

Agís Villaverde, Marcelino, *Introducción a la Historia de la Filosofía: Autores y textos,* Pontevedra, Diputación de Pontevedra/UNED, 2018, 482 págs.

Nuestro autor, el Dr. Marcelino Agís Villaverde, en la actualidad catedrático de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, en la que tuvo cargos académicos importantes, que en otras ocasiones nos había llevado por los caminos del pensamiento de Mircea Eliade (*Mircea Elíade. Una filosofía de lo sagrado.* Santiago de Compostela: USC, 1991) y la filosofía de Paul Ricoeur, del que fue discípulo muy querido (*Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, con prólogo de mismo P. Ricoeur, Santiago de Compostela: USC, 1995; *Paul Ricoeur: A força da razâo compartida*, Lisboa: Instituto Piaget, 2004, que le ha merecido el ingreso como miembro de la Academia de Ciencias de Lisboa/Sección Letras; *Conocimiento y práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur.* Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011), autores de su especialidad, que nos sorprendía no hace mucho con una premiada *Historia do pensamento galego contemporáneo* (2016) (premio, ensayo, Deputación da Coruña, 2017), y que, en tantas ocasiones, nos ha acercado al pensamiento oriental, especialmente japonés (esperamos de él su anunciado ensayo sobre la noción de *Tao* en el pensamiento oriental, trabajo muy avanzado y pionero en muchos sentidos), del que es buen conocedor, que nos ha hecho caminantes de la filosofía en diversos estudios, eruditos en relación al contenido y frescos en cuanto a la forma, por lo general ensayística (*Camiñantes: un itinerario filosófico*. Vigo: Xerais, 2009; *El Camino de la Filosofía.* El Salvador: Universidad Don Bosco, 2009). Presidente de la SIFA, Sociedade Interuniversitaria de Filosofía (con la participación de las tres universidades gallegas), con más de 20 Congresos Internacionales en su haber, sobre temática diversa y en los que han participado un número significativo, por su relevancia académica, de personalidades internacionales en el ámbito de las Humanidades, y especialmente de la Filosofía, en el marco de unos "Encontros Filosóficos no Camiño de Santiago", el camino de los caminos en la espiritualidad europea, gestor de hierro, en este campo y en otros muchos relacionados con el ámbito universitario y cultural, promotor de innumerable iniciativas en todos ellos, cronista oficial de la filosofía que, a lo largo de la historia, se ha hecho en los dominios de la antigua *Gallæcia* (recordemos, junto al texto mencionado de 2016, su *Crónica viva do pensamento galego.* Vigo: Igesco/Galaxia, 2001), en fin, con todos estos cargos de conciencia a sus espaldas, y otros muchos que afianzan su condición de activista de la cultura, especialmente en Galicia, también ha tenido tiempo para la pedagogía de la filosofía. Y de esto va precisamente el libro que recensionamos aquí, fruto de su trabajo con los alumnos sénior del centro de la UNED de Pontevedra y del Cuarto Ciclo de la Universidad de Santiago de Compostela, en la creencia de que, como decía Epicuro en su famosa *Carta a Meneceo*, nunca es tarde para filosofar. El famoso *Jardín* de Epicuro, en el que no se excluía ni a esclavos ni a mujeres, fue un lugar de placer (culto especialmente a los placeres intelectuales vividos con moderación), de debate de ideas

y de amistad, un mundo que, de alguna manera, queda recreado en este libro.

No es un manual al uso. La ironía, la seducción, el carácter incisivo, del mismo, atrapa al lector. Por él desfilan los grandes del pensamiento europeo, que poca divulgación necesitan ya, pero, al tiempo, y esto es lo más destacable del mismo, también aquellas vetas, aquellos autores, que, relacionados con la filosofía gallega y española, materias de las que es docente en la USC, apenas son conocidas por el gran público: Feijóo y Sarmiento, desde luego, pero también Pedro Compostelano, el krausismo en España y América, Ángel Amor Ruibal, María Zambrano y Ortega, con mucho material didáctico y acompañado de selección de textos. Recomendamos, especialmente, como complemento, las líneas que dedica a "Santiago, una Universidad del Renacimiento", en el plano de las instituciones, y a "Ricoeur en Santiago", en el campo de las experiencias y circulación de ideas, episodio del que él mismo fue testigo privilegiado y cuidadoso relator. Son apenas teselas de un trabajo más amplio, en el que encontrará el lector, el nuevo y el viejo, el iniciado y el bisoño, sea de la edad que fuere, información y fatal atracción, una vuelta a las fuentes, con el aliciente de una escritura limpia y ligera, para mayores y niños (tal vez, algún día, nos sorprenda el autor con una "filosofía para niños", tan necesaria siempre). Tampoco descuida, hoy que trabajamos con nuevos formatos, los recursos electrónicos, guías e instrumentos digitales, que siempre son de agradecer. Pero, en fin, sospechamos, apenas es esta una parada transitoria en su vocación de caminante de la filosofía. Lo mejor está siempre por venir.

Martín González Fernández

Balibrea, Mari Paz (Coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español,* Madrid, Siglo XXI, 2017, 816 págs.

En este año de 2018 se celebrará el XL aniversario de la Constitución española, con el que culmina una serie de efemérides que vienen rememorando el periodo de la Transición. Este acontecimiento continúa siendo el verdadero parteaguas de nuestra historia reciente, al que retornan todos los debates y la constante reinterpretación sobre el camino que nos ha conducido al presente. La llegada de la democracia habría de suponer la entrada de los españoles en un nuevo tiempo, a un espacio de convivencia que no conoce exclusiones, a la superación de las viejas querellas. Es a este momento (1976) al que corresponde la publicación *El Exilio de 1939*, la magna obra de José Luis Abellán. Este libro habría de simbolizar la rehabilitación de aquella cultura española que había permanecido ocultada 40 años como consecuencia de la guerra. La obra de Abellán ha permanecido como referencia para la interpretación del exilio durante los 40 años siguientes. Hasta hoy, que al igual que ha sucedido en otros ámbitos y respecto a otros hitos transicionales, el aniversario vendrá acompañado de una revisión de los mismos. Un conjunto de estudiosos del exilio, procedentes de diferentes áreas, consideran urgente repensar la lectura que se nos ha ofrecido sobre la materia. Consideran llegado el momento de revisar ciertos tópicos y modelos interpretativos con los que se da cuenta de la experiencia exiliada. Este sería el sentido de *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, obra que coordina Mari Paz Balibrea, pero que es una obra

coral, en la que participan cuarenta y tres investigadores, concernidos de un modo u otro por esta urgencia epocal.

Los estudios sobre el exilio han estado sometidos a algunas condicionantes estructurales a juicio de nuestros especialistas, algunas limitaciones que deben ser objeto de reflexión académica. Estos serían principalmente condicionantes heredados, tienen que ver con cánones interpretativos instalados en el interior, que establecerán los criterios de recepción de los materiales que se van produciendo desde el exilio. Estos cánones epistémicos van a conformar una cierta línea de continuidad entre la cultura del franquismo y la democrática, continuidad a la que este trabajo actual se propone escapar. La interdisciplinariedad se convierte en un instrumento clave a este respecto. Los investigadores participantes no solo comparten una voluntad de ruptura de los respectivos patrones disciplinarios, sino la conciencia de que esta tarea no la podrán realizar solos, aisladamente. La escapatoria a los modelos interpretativos sobre la cultura de diáspora habrá de proceder necesariamente de una mirada plural, que nos sugiera las "líneas de fuga" –evocadas en el título– a los caminos trazados y recorridos convulsivamente.

Este trabajo coral se nos ofrece dividido en cinco apartados en sus más de ochocientas páginas. El apartado primero, "Categorías conceptuales de análisis", es un repaso por aquellas figuras que sirven para analizar el fenómeno del exilio (instituciones, nación, generaciones, géneros literarios, genealogías, regresos, etc.). Por su actualidad y la importancia temática concedida a lo largo del texto, nos detendremos en la categoría de *nación*, un buen reflejo del espíritu de la obra; a saber: detectar los caminos de la cultura española que han resultado interrumpidos por el franquismo y muchas veces no recuperados más, tampoco tras la llegada de la democracia. Es una conciencia compartida entre la comunidad exiliada, así lo destacan diferentes autores, la de ser portadores de un modelo nacional diametralmente distinto al promulgado por el franquismo. La nostalgia por una nación perdida, aspecto asociado al exilio, lo es por aquella posibilidad de un proyecto de país integrador, no dogmático, no basado en la exclusión del disidente (p. 150), posibilidad que se desvanece con la victoria del franquismo. La vida cultural del exilio estará presidida por la reivindicación de la legitimidad republicana, por continuar la lucha por la hegemonía simbólica e intelectual, que no termina con la derrota en el campo de batalla. Si el desarraigo llega a ser objeto de reivindicación por los exiliados –explica Juan Rodríguez– es precisamente por cuanto se viven representantes de una tradición, cultural y política, que tiene raíces históricas profundas en la península, pero que ha sido arracada violentamente de la misma y resulta hoy inasimilable al devenir de la misma (p. 83). Y así volverá a ponerse de manifiesto en el momento del retorno, cuando el exiliado se ve en la tesitura de tener que reincorporarse a una realidad que le es ya extraña. La nostalgia por la nación perdida, ahora ya definitivamente, es hacia un sendero histórico irrecuperable, del que no queda rastro, o deambula por otras tierras. Es hoy tarea pendiente –dirá Olga Glondys– para la cultura española, explicar por qué muchos no conseguirán volver, no conseguirán vivir esta nueva democracia como propia (p. 222).

La segunda parte del libro, "Cronologías. Fechas clave", nos ofrece un recorrido por los grandes episodios históricos entre 1939 y 1977. El interés de este

apartado es que supone una reescritura de la secuencia de acontecimientos con la que ha sido construido el relato oficial sobre el periodo. Es una cronología alternativa, diaspórica, con la que sobreponerse al arrinconamiento del exilio por las lógicas nacionales u occidentales. A continuación, la tercera parte del libro, "Exilio y nación perdida", –quizá la de mayor actualidad– es un intento por reconstruir ese imaginario nacional al que aspirarían los derrotados. La cuestión nacional en el exilio –apunta Jorge de Hoyos– habrá de considerarse una prolongación de los debates intelectuales al respecto, de larga tradición entre los liberales españoles y que llevó a muchos de ellos al destierro (p. 314). Las publicaciones promovidas desde el exilio del 39 dan continuidad a estas discusiones históricas y reflejan tanto la pluralidad de proyectos nacionales acogidos por el exilio, como la estrechez del nacionalismo franquista que excluye a todos ellos. Los archivos de la revista *Las Españas* son quizá el mejor testimonio de esta riqueza o heterogeneidad, y también complejidad, de las narrativas nacionales desde el exilio. El proyecto nacional republicano, propiamente azañista, había sido el más esforzado intento por integrar a heterodoxos, por articular políticamente una respuesta de convivencia alternativa al sometimiento. El valor del nacionalismo republicano –explica Fernando Larraz, coordinador de este apartado– radica precisamente en este carácter complejo, en su vocación problematizadora, frente a quienes apuestan por una España unívoca y de autoafirmación.

El interés por la nación no está ligado a un planteamiento esencialista, sino más bien a la búsqueda de soluciones políticas. Como dejó explicado Renan, las naciones no son sustancias eternas, pero sí el principal escenario político de nuestro tiempo. Serán sustituidos por otros, pero no en el siglo XIX –apunta– y tampoco en el siglo XX, como parecía. Siguen siendo objeto de articulación convivencial en nuestros días. En todo caso, no son tampoco el único, ni lo eran para los exiliados de la postguerra española. Así quedará plasmado en los dos últimos apartados de este libro, "Más allá de la nación" y "Legados". El primero de ellos nos ofrece las reflexiones que desde la diáspora se vertieron sobre horizontes políticos y culturales transnacionales, principalmente sobre Europa. El exilio y su legado representan para nosotros "líneas de fuga", por cuanto nos permiten repensar también, por ejemplo, las lógicas de progreso sobre las que ha sido construida nuestra civilización y que han servido para justificar la violencia –dice Antolín Sánchez Cuervo–. En este sentido, la filosofía exiliada espa*ñola nos deja una herencia, de* Ímaz, Zambrano, Nicol, Sánchez Vázquez, que puede ser puesta a la vera de lo mejor de la tradición anamnética, Benjamin, Adorno o Horkheimer. A la recuperación de este y otros "legados" habrá de dedicarse el último y definitivo apartado del libro. El impacto de muchos de las figuras exiliadas no ha podido medirse en la cultura española, construida sobre otros cánones y con otros referentes, pero sí ha dejado huella en muchos casos en sus países de acogida. Es preciso reivindicar –explica Sebastiaan Faber– el valor de la cultura exiliada no solo como patrimonio español, sino también como patrimonio "mexicano, norteamericano, francés, mediterráneo, latinoamericano y europeo" (p. 227). Ninguna aproximación es prescindible en la ambiciosa tarea que se propone este libro, la reconstrucción de los imaginarios colectivos con los que se

ha configurado nuestra herencia cultural, política e histórica. Resulta de gran valor estos intentos de recuperar todo aquello que hemos dejado fuera, tanto porque revela los márgenes intelectuales y epistémicos en que estamos instalados, como porque nos traslada a otros mundos y latitudes, donde encontró eco la cultura que un día hubo de ser expulsada de España.

Manuel Artime Omil

Beorlegui Rodríguez, Carlos, *Antropología Filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016, 729 págs.

En un contexto en el que el pensamiento y el (pre)supuesto diálogo acostumbran a ejercerse, con premura y sin reposo, sin premeditación y con alevosía, en el enmarañado medio de las redes sociales, un proyecto como el de Carlos Beorlegui tiene que parecer, casi a la fuerza, algo intempestivo. Implícitamente disidente con la pretenciosa tendencia a resumir las definiciones y los posicionamientos en un número (cada vez más) limitado de caracteres, el catedrático ejerce con rigurosa obscenidad su oficio y nos ofrece más de setecientas páginas, declarándolas además insuficientes, para la reflexión en torno al fenómeno al que su último libro se consagra.

Ajeno a las retóricas y a los excesos poéticos, su austera y clara escritura desarrolla de principio a fin lo que el lector espera desde la portada: un estudio filosófico (y por tanto *radical*) sobre el ser humano. No es la primera obra que con este título nos ofrece. Pero si su precedente suponía una exhaustiva fundamentación del estatuto critico-ideológico y epistemológico de la Antropología Filosófica (en relación con el mundo y las aportaciones regionales de corte físico-biológico y sociocultural), en este nuevo tratado desarrolla exactamente lo que su subtítulo sugiere: una sistematización de las dimensiones (esenciales) que configuran el fenómeno humano.

Configuración y *sistematización*. Pues es cierto que las dimensiones tratadas en los nueve capítulos no obedecen a un esquema antropológico lineal: el ser humano no es, para Beorlegui, primero cuerpo, luego cultura, más tarde libertad… Es todo eso simultáneamente. Su *figura* no se diseña por el orden en que por la vida *dis-curren* las diferentes dimensiones que se dan cita en el libro, sino por las diversas formas en que, en cada caso (humano), *con-curren*. Somos literalmente *con-figurados* por ellas. Sin embargo, el espíritu didáctico del emérito profesor mantiene la preocupación por hacer accesible la comprensión y, por ello, esta abigarrada con-figuración es ordenada a partir de una óptica sistemática que facilita que cualquier lector, por poco iniciado que esté, pueda adentrarse en la complejidad antropológica. Óptica que, sin excesivo riesgo, podríamos perfilar atendiendo a tres grandes centros de gravedad perceptibles en su tratado: *la identidad, la libertad, el sentido*.

El primero de estos centros subyacería a los cuatro primeros capítulos del libro. En ellos Beorlegui aborda la cuestión de la *identidad* humana desde sus manifestaciones más inmediatas (o más accesibles al mundo actual): pasando revista a las aportaciones filogenéticas y ontogenéticas, a las fundamentaciones clásicas del dualismo y el hilemorfismo, con sus respectivas variaciones y posiciones históricas y con especial atención

a posturas como el emergentismo, el ser humano es presentado como una realidad constituida y condicionada por su cuerpo, por su mente y por su cultura. *Unidad psicosomática y biocultural* que, pese a todos estos condicionantes, queda especialmente definida en relación con un valor (ontológico y moral) estudiado en el capítulo cinco, simbólicamente central en la obra: el valor de la *libertad*. Este segundo centro vertebrador del discurso concita la reflexión en torno a los diferentes determinismos con los que el autor se enfrenta, reivindicando un espacio para la acción verdaderamente libre tanto a nivel personal como social, pues la *interpersonalidad* (abordada en el sexto capítulo) es consustancial al ejercicio de una libertad personal íntegramente entendida: somos cuerpos-mentes llamados a desarrollar proyectos de vida libres que sean *responsables* con la convivencia, estructuralmente necesaria, con nuestros semejantes. Tal definición no agota, sin embargo, el elenco de preguntas que en torno a lo humano cabe hacerse. Pues, ¿cómo integrar, en la comprensión de esta naturaleza libre y social, la posibilidad del mal y del sufrimiento tanto a nivel individual como histórico? ¿Y cómo aceptar lo limitado de tales proyectos libres y responsables en el horizonte de una vida mortal? En definitiva: ¿por qué nos hacemos sufrir? ¿Y para qué tanto esfuerzo –tanta lucha por la libertad, tanta demanda de responsabilidades– si, al final, la última palabra siempre es la de la Muerte? Sin caer en la apología de las soluciones fáciles o en las claudicaciones estériles, los tres últimos capítulos abordan estas cuestiones, las del *sentido de la existencia*, concitando para su reflexión las esferas típicamente asociadas a la *trascendencia* (religión, simbolismo, lenguaje, etc.), mediante las que el autor dibuja el componente *utópico* de nuestro ser. Nos encontramos, por tanto, ante un enfoque clásico (pues el fenómeno es el de siempre, nosotros mismos) pero renovado (pues no siempre hemos sido exactamente lo mismo), en el que el lector encontrará un equilibrio logrado entre preguntas muy actuales (como las planteadas a propósito de las biopolíticas del cuerpo) y los grandes interrogantes de la filosofía (más) tradicional: nuestro origen, nuestros límites, nuestro(s) destino(s).

Quizá (hoy más que nunca) sea costoso adentrarse en este tipo de obras en lugar de conformarse con la limitación de caracteres a la que las múltiples redes sociales nos invitan (o/y condenan). Pero ¿y si quisieran definirnos a nosotros mismos en tan escaso espacio? ¿Aceptaríamos con agrado la reducción de lo que somos (lo que hemos sido, lo que no fuimos, lo que seremos… lo que podríamos ser o dejar de ser) a cien, doscientas, … mil palabras? Pues bien, en esto consiste precisamente la apuesta de Beorlegui: en intentar conocernos, en comprender lo humano. Y cuando de definirnos (o de que nos definan) se trata, parece más sensato estar dispuestos a bucear en las profundidades abisales de setecientas páginas que arriesgarnos a caer en las *redes*.

Jonatan Caro

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica mestiza*, México, Editorial Publicaciones Académicas CAPUB, 2016, 148 págs.

El filósofo mexicano, Mauricio Beuchot nos presenta este libro como un viaje que el lector ha de recorrer comprensiva y respetuosamente. Como en todo viaje nos

encontraremos con algunas dificultades, que al igual que Ulises hemos de sortear, para poder continuar y regresar a Ítaca. Para ello, nos dará las claves y nos guiará por esta senda mediante la hermenéutica analógica. Analogía, que al igual que una brújula nos ayudará a orientarnos en el laberinto del minutario, –sirviéndonos de su símil–, y poder salir ilesos de este.

En este viaje se va a centrar en aquellos aspectos propiamente culturales, como son los símbolos, los mitos, etc., así como en la identidad cultural, reflexionando tanto en aquellas cosas que nos identifican con el otro, como las diferencias existentes que necesitamos comprender y respetar de los otros. Y todo ello, utilizando lo que Beuchot denomina la *Interculturalidad analógica*, pues consciente del mundo global en el que vivimos, y de la interacción cultural que tiene lugar en este, es necesario establecer un *diálogo intercultural*. Este diálogo se ha dado o debe darse, principalmente por la riqueza de *mestizaje* que encontramos en la mayoría de los países, –sobre todo en Europa, América Latina y EE. UU.–, por el cual se incorporan elementos de la otra cultura en la propia, como señala Beuchot. Puesto que esa interculturalidad desemboca en el diálogo y la convivencia de los unos con los otros, se requiere respeto y reconocimiento, que va más allá de la tolerancia. Y todo ello, solo se consigue por medio de la *educación*.

En el primer capítulo lleva a cabo un acercamiento a cómo se aplica la hermenéutica en la cultura. Primero va a tratar cuál es el panorama actual filosófico y cómo se encaja la hermenéutica en este. De este modo, podrá saber si es capaz de ayudar o auxiliar –como el mismo autor señala– en la construcción de la Filosofía de la Cultura. Para ello, sobrevuela por encima de diferentes filósofos y sus corrientes filosóficas, como: *Nietzsche, Foucault, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. De la mano de este último, entramos en el mundo de los símbolos y su importancia en la cultura. Puesto que los símbolos se nos presentan la mayoría de las veces como algo difícil de descifrar, necesitamos de la *hermenéutica*.

Teniendo en cuenta la profunda crisis cultural que la mayoría de los países y continentes atraviesan a causa principalmente de la globalización existente, la hermenéutica y su uso se ha incrementado debido a la incomprensión de los individuos entre sí, como dice el autor: "ya nadie entiende a nadie". Comprendiendo la cultura como una gran texto, Beuchot señala la importancia de una hermenéutica analógica, que unifique y a la vez se diferencia de una hermenéutica univoca y una hermenéutica equivoca, separándose así de las ideas univocistas de corte absolutista en la que únicamente una idea tenga validez, y de las ideas equivocistas de corte relativista, en la que todo puede valer. Por tanto, esta hermenéutica analógica se va a situar en medio de estas dos hermenéuticas, adoptando sus ventajas y desechando sus deficiencias.

Mauricio Beuchot quiere encontrar ese punto intermedio entre univocidad y equivocidad, y lo halla en la analogía. Pues él advierte que la hermenéutica analógica es la única que puede interpretar la parte biológica del hombre sin desechar la parte simbólica, propia de la cultura. De ahí, que en los capítulos siguientes se detenga en las ideas de identidad cultural e interculturalidad, señalando que por medio de una hermenéutica analógica lograremos una identidad analógica, de la cual se hará posible una convivencia intercultural no solo tolerante y de respeto, sino también valorada y reconocida.

A partir del capítulo cuatro, Beuchot examina el estado actual de la hermenéutica, y la importancia que ésta tiene para el Derecho. Para ello se va a detener en la hermenéutica como tal, y en aquellos teóricos más representativos de ésta, como es el caso de: *Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Para finalizar dicho capítulo, hará referencia a la hermenéutica contemporánea y a dos de sus representantes más destacados: *Vattimo y Grondin*. Puesto que su interés a partir de este capítulo es abordar la relación de la hermenéutica con el Derecho, Beuchot señala que la hermenéutica analógica es la más útil para ello. Puesto que la práctica jurídica tiene mucho de interpretación, necesitamos de la analogía para no caer en una crueldad desmedida o en un relativismo injusto. Y esto no tiene otro fin, que como señala en el capítulo seis sirviéndose de las teorías de Michael Foucault, que la reinserción social del individuo que ha delinquido, respetando así la dignidad y los Derechos Humanos que el individuo –a pesar de todo– tiene.

En los últimos tres capítulos, Beuchot analiza los campos en los que se aplica la hermenéutica, centrándose sobre todo en las ciencias humanas, y más concretamente en los campos de la epistemología y pedagogía. Teniendo en cuenta que la educación es la base de una correcta comprensión e interrelación entre culturas, la docencia se ha de servir de la hermenéutica analógica, poniendo límites de este modo a la univocidad y equivocidad. Pero no solo en la educación es útil la analogía, también en la psicología y en la política. Como nos muestra en el penúltimo capítulo, usando como ejemplo a filósofos de la talla de: *Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer,* etc., en los que hay un nexo común entre ellos: sus profundas crisis internas. Señala cómo mediante la hermenéutica analógica podemos comprender mejor sus teorías sin dejar al margen su vida interior. Para finalizar, en el capítulo nueve, Beuchot repara en la necesidad de la analogía en política, con el fin de no perder el sentido de la prudencia (*phrónesis*) y la proporción, tan necesarios en ésta. Pues así, al igual que ha venido señalando durante todo el texto y como broche final de este viaje, evitaremos el univocismo y su visión "unilateral y empobrecida" del hombre, y el equivocismo que nos arrojará a un "relativismo sin freno".

Teresa Aguado Garzón

Bolekia Boleká, Justo, *Los caminos de la memoria*, Madrid, Sial/Casa de África, 2016, 139 págs.

Sabemos de la fertilidad de los nexos entre la literatura y el pensamiento –lo encasillemos o no bajo el marbete *filosofía*–, hasta el punto de que se antoja forzado establecer límites entre uno y otro ámbito: "Poeta ayer, hoy triste y pobre / filósofo trasnochado", dirá Antonio Machado. De que la novela versa sobre temas que podrían abordarse en el ensayo, pero que, por algún motivo, se vierten en este género y no en el otro da cuenta cabal *Los caminos de la memoria*, de Justo Bolekia Boleká, un estudioso que canaliza mediante un género discursivo novedoso para su escritura –al menos, que refleje en sus publicaciones– su propio pensamiento acerca de Guinea Ecuatorial, acerca de sus mismas raíces, del país en que nació a mediados del siglo XX. Se trata de una novela, aunque convendría enfatizar que se trata, más bien, de unas ideas profundas materializadas en una novela. Y nunca podemos perder

de vista la posición del autor en todo este entramado, pues sus características dotan al libro de notables singularidades.

Justo Bolekia Boleká es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid y por la Universidad de Salamanca, donde ejerce hoy como catedrático en el Departamento de Filología Francesa. Sobresale su cargo como Director de la Escuela Universitaria de Educación y Turismo, de la Universidad de Salamanca, así como los de Académico Correspondiente de la Real Academia Española y miembro de número de la Academia Ecuatoguineana de la Lengua Española en Guinea Ecuatorial. En cuanto a sus monografías científicas –artículos y demás modalidades académicas aparte–, sobra con señalar que abruman en cantidad y calidad. Destacamos *Curso de lengua bubi* (1991), *Lenguas y poder en África* (2001), *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial* (2003) y *Poesía en lengua bubi. Antología y estudio* (2007). También ha contribuido al desarrollo de volúmenes colectivos tan relevantes como *La recuperación de la memoria: creación cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana* (2004). Por otra parte, podemos nombrar algunos de sus títulos de poesía: *Löbëla* (1999 y 2015) y *Los callados anhelos de una vida* (2012). Tampoco le resulta desconocida la narrativa, como lo demuestra *Recuerdo del abuelo Bayebé y otros relatos bubis* (2014).

No ajenas a estas coordenadas, por supuesto, se despliega *Los caminos de la memoria*. A ellas nos aproxima de manera magistral el conciso prólogo que antecede a la novela, de Inés Fernández-Ordóñez, donde se exponen las claves de la trama: "Esta novela de Justo Bolekia nos ayuda a penetrar en el complejo mundo colonial a través de la historia de dos mujeres que viven en cortes cronológicos distintos del siglo XX, aunque comparten el nombre: Amalia Barleycorn" (p. 11). La novela incide en las posibilidades de la memoria y su estrecha relación con la cultura, en cómo la memoria permite acceder a los hechos para sacarlos a la luz y rescatarlos del olvido, más aún en una sociedad colonial, oprimida por definición. La memoria recupera en este caso cuestiones fundamentales de la sociedad ecuatoguineana, y esto implica situarlos en un mismo plano donde confluyen aspectos sociales, económicos, políticos, etc.; una amplia gama que nos acerca a la cultura como forma de manifestación humana que produce unos frutos impecables en Guinea Ecuatorial, a pesar de que sean manipulados o velados. Estamos ante un relato sincero y emotivo que transita a otro tiempo para proponer cómo es posible abstraer los sucesos de las circunstancias espaciotemporales en que se gestaron para ponerlos en comparación con otros y observar así parecidos esenciales de lo más elocuentes. Por ello, es posible equiparar a dos mujeres de dos momentos distintos, con la nota necesariamente femenina y feminista que esto acarrea, resultado de apuntar a la mujer como víctima de una sociedad que la desplaza de la vida pública y, por tanto, la dirige al terreno del olvido. Será fundamental saber quién narra la historia y por qué lo hace. El lector, de inmediato, percibe que la historia es tal porque existe un protagonista que se atreve a contarla, a soltar su pensamiento y sus recuerdos en una expresión asimilable a un monólogo.

Se presentan fundamentales las notas culturales que se van desgranando, pero lo son más aún si atendemos a una de sus razones de ser: abrir la realidad de Guinea Ecuatorial al mundo y, especialmente, al universo hispánico, para lo cual descue-

lla el dato nada baladí de que la obra esté confeccionada en lengua española, debido a que, como apunta Inés Fernández-Ordóñez, "[l]os españoles sabemos muy poco de Guinea Ecuatorial y de su cultura" (p. 11). ¿Y por qué sabremos más gracias a una novela? La respuesta no es sencilla, pero, para contestarla, juzgamos fundamental el diferente enfoque de un ensayo y de una novela como esta. Un ensayo, por lo general, responde a unos criterios más objetivistas que la novela, que suele construir abstracciones desde las particularidades de sus acciones en la ficción. ¿Y qué manera más certera para recordar la realidad ecuatoguineana que plantear el relato desde el ángulo de un personaje que supuestamente la haya vivido? Porque la memoria permite regresar al pasado para proyectar el futuro, nos sugiere el autor. *Los caminos de la memoria* brilla como invitación al recuerdo y, a través de él, a salvar las culturas sometidas y silenciadas o, al menos, esa parte sometida y silenciada de las culturas que tanto cuesta desvelar. Y todo, desde la ficción, que queda reafirmada como espacio desde el que manifestarse incluso con mayor firmeza y mayor verdad que desde el cientificismo más estricto; no en vano, el texto recalca: "Antes de seguir con este imaginario, quiero recordar al lector que los hechos narrados en este libro no tienen nada que ver con la realidad histórica de lectores, allegados y época" (p. 16).

Convendría, en fin, reflexionar sobre una categoría comprensiva: *hispano-africano* o, mejor, *hispano-afro-americano*. Y esta es otra lección del libro: pensar acerca de los nombres de los referentes, pues no nacen de la inocencia; mucho menos en una sociedad colonial, donde las imposiciones priman sobre el diálogo intercultural. No escasean, en efecto, las variaciones nominales de los lugares según el eje temporal avance o retroceda, como lo evidencia la isla donde transcurre la acción, llamada durante siglos Fernando Poo, por el navegante portugués que llegó a ella, según parece, en 1472. Hoy recibe otra denominación: Bioko.

Pedro Mármol Ávila

Caballero Rodríguez, Beatriz, *María Zambrano. A life of political commitment*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, 220 págs.

Como bien es sabido, la obra de María Zambrano es la única que, dentro del legado filosófico del exilio español republicano de 1939, goza a día de hoy de la consideración que merece. A raíz de los homenajes, eventos y trabajos realizados en el horizonte de su centenario, y sin perjuicio de la ya amplia bibliografía acumulada con anterioridad a 2004, se han ido sucediendo sin parar un buen número de libros, monográficos, ediciones, tesis doctorales, traducciones y no digamos artículos. Especialmente significativa fue la publicación, en 2011, del primer volumen de sus *Obras completas*, al que han seguido otros cuatro de los ocho previstos en total.

Las razones de este auge zambranista, sobre todo en comparación con el estado en que se encuentran otras obras relevantes del mismo exilio filosófico del 39, son diversas y no es ahora el momento de explicitarlas y valorarlas. En todo caso, bienvenido sea, con todos los riesgos que todo auge conlleva, y por ahora limitémonos a constatar la dificultad, cada vez mayor, de decir algo mínimamente original o novedoso sobre el pensamiento de María Zambrano, aun a pesar de su

gran amplitud de temas y perspectivas, o de su enorme capacidad de sugerencia por la heterodoxia y singularidad de sus propios planteamientos. O dicho de otra manera, por su rechazo a decir la última palabra sobre nada, lo que implica decir mucho e interpelar más aún.

A mi modo de ver, *María Zambrano. A life of political commitment* satisface, precisamente, una doble exigencia de originalidad, relativa pero muy meritoria si tenemos en cuenta la adversidad para ello que acabamos de apuntar. En primer lugar, se trata del primer libro de autor en lengua inglesa dedicado a esta pensadora. Antes habían aparecido varias ediciones en inglés, de títulos tan emblemáticos como *Delirio y destino*, por supuesto multitud de artículos y ensayos breves dedicados a su obra; y más recientemente, un monográfico en el *Journal of Spanish Cultural Studies*, coordinado por Tatiana Gajic. Pero no un estudio sistemático, como el que ofrece el presente libro, pionero en buena medida. Poco después aparecería el libro colectivo *The cultural legacy of María Zambrano*, editado por Xon de Ros y Daniel Omlor, y reseñado en este mismo volumen, mientras que en prensa se encuentran ahora mismo otros dos monográficos: el libro de Karolina Enquist *Expressive subjectivity: María Zambrano's ontology of exile,* de próxima aparición en Palgrave Macmillan; y el dosier *María Zambrano amongst the philosophers*, previsto para 2019 en *History of European ideas*, con diversas contribuciones y una breve antología de textos de Zambrano traducidos al inglés. Sin duda irán apareciendo más trabajos en esta lengua, que no es solo, obviamente, la lengua oficial de la globalización tecnocrática actual con sus conocidas y lamentables ramificaciones académicas, sino también mucho más que eso. Es decir, que el presente libro de Beatriz Caballero es un novedoso indicio del creciente interés por la obra de Zambrano en otros contextos académicos y lingüísticos en general, en el angloparlante en particular, lo cual no es una mera anécdota. Lejos de reducirse a ello, constituye a mi modo de ver una invitación inexcusable a dejarse interpelar por otros enfoques, estilos y aproximaciones –que a menudo no suelen ser, en realidad, tan diferentes–, y a despedirse de posibles resabios de casticismo metodológico. Una cosa es reivindicar las formas, contenidos y expresiones del pensamiento de lengua española a contrapelo de cualquier canon enajenante, retomar y reformular la "vieja" pregunta sobre qué significa pensar en español, en busca de una respuesta siempre inconclusa y pendiente de actualizar, y otra cosa bien distinta es el nacionalismo cultural en sus diversas expresiones; entre otras, la alergia a lo que se escribe o plantea desde otras tradiciones, metodologías o lenguas. En muy pocas bibliografías suele aparecer el que fuera uno de los primeros libros sobre el pensamiento de María Zambrano, si es que no el primero. Me refiero al estudio de Monique Dorang *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, cuya escasa presencia en dichas bibliografías no debería ser un precedente. Todo lo contrario, la dimensión internacional que los estudios zambranianos están alcanzando a raíz de trabajos como los de Beatriz Caballero abre posibilidades de enriquecimiento hasta ahora inéditas.

La segunda nota de originalidad de este libro reside en su temática y su planteamiento, ambos indisociables, como lo son, desde el primer momento, forma y contenido en diversos sentidos y contextos. Lo son a la hora de definir estrategias metodológicas –a propósito, por ejem-

plo, del concepto skinneriano de idea, en sí misma un acto o una práctica, o de la tensión autobiográfica entre ficción y realidad–, de tantear y captar el núcleo íntimo de la razón poética –un contenido inseparable de un lenguaje–, o de definir el hilo conductor del libro en cuestión, la política. Obviamente, el compromiso político de María Zambrano con el proyecto cívico, cultural y político de la Segunda República, o su reflexión sobre la crisis del liberalismo o sobre las condiciones de posibilidad de una sociedad democrática, no es precisamente una novedad. Pero sí lo es, hasta cierto punto al menos, llevar esta reflexión más allá de *Horizonte de liberalismo* y su sentido en la década de los treinta, y del universo desplegado en torno a *Persona y democracia.* Y esto es, precisamente, lo que se plantea en este estudio, incluso llevando ese hilo hasta el corazón mismo de la razón poética. Inevitablemente, ello obliga a recorrer, antes de nada, terrenos ya explorados, cuyo paisaje, no obstante, nunca vuelve a ser exactamente el mismo. Tras el capítulo 1, de carácter introductorio, en el que se aclaran las perspectivas metodológicas que se van a seguir, el capítulo siguiente ("*Context and influences*") ofrece así una contextualización general del pensamiento de Zambrano, a propósito sobre todo de sus fuentes y raíces. Se revisa así su deuda, siempre asumida de manera creativa, con el universo institucionista y el magisterio de Ortega, con el saber trágico de Unamuno y el saber poético de Machado, y de manera especial con el de su padre, Blas Zambrano. El capítulo 3 ("*Biography and politics*") se centra en las plasmaciones de su vocación política temprana, desde sus primeros escritos en torno a 1927 hasta el final de la guerra civil. Para ello recoge las tesis que a este respecto formularon en su día Jesús Moreno Sanz y, después, Ana Bundgaard, con quienes dialoga y tras lo que extrae sus propias formulaciones: resumiendo, el proyecto político que Zambrano empieza a perfilar al hilo de su crítica del liberalismo es indisociable de su crítica de la razón discursiva y de su búsqueda de una razón alternativa a los reduccionismos de esta última. En el capítulo 4 ("*Exile and Zambranos's philosophy*"), se traza, a mi modo de ver, una doble evolución: dicha búsqueda encuentra sus primeras culminaciones en la expresión de una razón poética propiamente dicha, al tiempo que la vocación política se sobrepone al fracaso de la guerra y se resignifica en nuevas dimensiones, más amplias que las que se habían delimitado en torno al problema de España, dando lugar a *Persona y democracia*. Todo ello al hilo de la experiencia del exilio, la cual marca un antes y un después y no precisamente porque se traduzca en una despolitización del pensamiento de Zambrano, según cierto lugar común que la autora cuestiona hasta el punto de advertir en dicha experiencia una intención política por definición, tal y como su propia expresión escrita podría revelar. Se responde así afirmativamente a la pregunta sobre si la política sigue teniendo sentido para Zambrano después de 1939, tal y como la propia autora declara en la triple afirmación siguiente: "*first, Zambrano continued to be committed to her political Project after 1939; secondly, that her political project functioned as a compass, guiding the evolution of her reason, in search of the poetic reason whose germ had already been present since the beginning of her thought; and thirdly, that her search for a new rationality constitutes a political endeavour*" (p. 79).

Los capítulos 5 ("*Zambrano in (re) construction*") y 6 ("*Zambrano's relationship with language*") son seguramente los

más originales. En el quinto, se completa a mi entender la tercera de las tesis anteriormente citadas, en el contexto, además, del pensamiento europeo de la posguerra, con especial atención a la fenomenología existencial de Heidegger. En relación con ella, se distinguen afinidades y también diferencias, por ejemplo, entre la noción heideggeriana de existencia y la noción zambraniana de experiencia. En este mismo capítulo, se revisa también la conexión de Zambrano con el feminismo, otro lugar común que la autora matiza, puntualiza y, en el caso de algunos planteamientos, seguramente demasiado simplificadores, desmitifica, proponiendo su propia visión de la cuestión. En el capítulo sexto, finalmente, prosigue el diálogo crítico con Heidegger, a propósito ahora del arte y la poesía y con aperturas a otros filósofos del lenguaje como Derrida. Se trazan así algunas estrategias que permitan captar la singularidad del lenguaje en la obra madura de Zambrano, especialmente por su condición simbólica compleja, en la que lo político no deja de estar de alguna manera presente. El libro concluye con un breve capítulo en el que se extraen las principales conclusiones del enriquecedor itinerario que ahora se cierra, esperamos que solo de manera provisional. Quizá pudieran añadirse algunas reflexiones tales como la interpretación zambraniana del fascismo y su conexión con el proceso secularizador de la razón occidental analizado en *El hombre y lo divino*; o como la significación crítica e incluso subversiva de la memoria, ligada a la experiencia de un exilio que, en este caso, ofrece quizá mayores posibilidades críticas que las apuntadas; pero se trata de cuestiones que serán más fáciles de abordar sobre la base de este valioso estudio.

Antolín Sánchez Cuervo

Crespo López, Mario, *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputación de Valencia, 2016, 377 págs.

La *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo* que publica la Institució Alfons el Magnànim de la Diputación de Valencia en su Colección de Biografías, es un muy interesante volumen de Mario Crespo López, Doctor en Historia y prolífico autor santanderino. El libro consigue poner de relieve las etapas fundamentales de la vida de Marcelino Menéndez Pelayo, uno de los más importantes hispanistas de todos los tiempos: cada capítulo corresponde a un momento específico de su no muy larga, pero fructífera existencia, y ha sido cuidado con una valiosa aportación documental basada sobre todo en su extenso epistolario, al que sus anteriores biógrafos tuvieron acceso solo en parte. El estilo narrativo del autor hace que la lectura de la *Biografía* sea agradable.

El primer capítulo del volumen está dedicado a la infancia y adolescencia de Marcelino, que abarcan los primeros quince años de su existencia. Marcelino Menéndez Pelayo nació en Santander, ciudad a la que siempre se mantuvo estrechamente vinculado, el 3 de noviembre de 1856. El niño, dotado de gran memoria y de una inusual capacidad de lectura, creció rodeado de estímulos y afectos familiares, y desde joven desarrolló aficiones literarias y un singular amor por los libros. Su bibliofilia le llevó con el tiempo a componer una biblioteca de más de cuarenta y dos mil registros, hoy en día convertida en Biblioteca museo y referencia para las investigaciones sobre su vida y su obra. De su etapa escolar en Santander Crespo destaca la capacidad de estudio de Marcelino, y el amor

por la antigüedad clásica alimentado por Francisco María Ganuza, su profesor de latín del instituto.

El libro detecta que los años de juventud fueron determinantes para Menéndez Pelayo. La etapa universitaria empezó en Barcelona, ciudad que le marcó profundamente y donde Marcelino cursó entre 1871 y 1873 los primeros dos años de la carrera en Filosofía y Letras. En la Ciudad Condal, además de estrechar amistades que le quedaron para el resto de su vida, como las que mantuvo con Antonio Rubió y Lluch y Juan Luis Estelrich, el joven Marcelino tuvo como tutor a José Ramón Fernández de Luanco, catedrático de Química y admirador de Ramón Llull y Arnau de Vilanova. Pero sobre todo fue discípulo del catedrático de Estética Manuel Milá y Fontanals, cuyas lecciones resultaron fundamentales para su posterior trabajo. El tercer año de universidad, correspondiente a la tercera etapa señalada por Crespo, Marcelino lo empezó en la Universidad Central de Madrid, y lo terminó en la de Valladolid. A final del curso tuvo un desencuentro con el catedrático de Metafísica Nicolás Salmerón, admirador de la filosofía krausista, y el joven terminó por presentarse al examen de la asignatura en la Universidad de Valladolid, madurando además una animadversión por el krausismo que no se extinguió a lo largo de toda su vida. En Valladolid Marcelino tuvo ocasión de conocer al catedrático de latín Gumersindo Laverde Ruiz, apasionado de letras hispánicas y decidido antikrausista, con el que empezó una estrecha correspondencia epistolar. De esta relación amistosa surgieron sus primeros proyectos importantes: la *Biblioteca de traductores españoles*, la *Ciencia española*, la *Historia de los Heterodoxos españoles* y la *Historia de las ideas estéticas*.

Otras dos importantes etapas de la formación de Menéndez Pelayo que no faltan en esta *Biografía* son la del doctorado y de los estudios posdoctorales en el extranjero: después de terminar la carrera de Filosofía y Letras en Valladolid Menéndez Pelayo volvió a Madrid para cursar el doctorado, que terminó brillantemente en 1875 consiguiendo premio extraordinario; al terminar sus estudios doctorales fue becado por el Ayuntamiento y la Diputación de Santander para proseguir sus investigaciones en las principales bibliotecas de España y de Europa. Laverde, defensor del iberismo, le empujó a emprender en 1876 su viaje literario en Portugal; Marcelino siguió su consejo, pero en la primavera de 1877 puso primero rumbo a Italia, donde le esperaban los vestigios de aquel mundo clásico por él tan admirado; luego marchó a París para terminar su peregrinaje por las bibliotecas europeas en Bélgica y Holanda, donde también logró llevar a cabo valiosas investigaciones.

La *Biografía* dedica un capítulo entero a la polémica de la ciencia española que llevó a Marcelino a la primera línea en el debate sobre la actividad intelectual en España y le situó del lado de los neocatólicos; además recorre etapas y protagonistas de este debate que comenzó contra Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla, y terminó levantando suspicacias entre las mismas filas neocatólicas por la escasa afición mostrada por Menéndez Pelayo respecto al tomismo. También da noticia de las repercusiones que la polémica tuvo en Santander, y de las apasionadas intervenciones que a raíz de esta se produjeron en la prensa. La parte más consistente del libro es la que Crespo dedica a los pasos que llevaron a Menéndez Pelayo a convertirse en una de las figuras de

mayor relieve de la España de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Un capítulo está dedicado a su oposición a cátedra, para la que contó con el apoyo de Alejandro Pidal y Juan Valera para la supresión del requisito de la edad, y que finalmente ganó en 1878 con tan solo 22 años. Otro capítulo trata de la elección de Menéndez Pelayo como miembro de la Real Academia Española, que consiguió en diciembre de 1904 frente a José de Echegaray. En varios capítulos se pueden encontrar su ingreso en la Real Academia de la Historia, en la de Ciencias Morales y Políticas, en la de Bellas Artes de San Fernando, y en la Hispanic Society de Nueva York, además de sus compromisos como Diputado y Senador y su nombramiento como Director de la Biblioteca Nacional de España. No faltan además las referencias a sus pasiones y costumbres, como lo fueron los libros y el paseo vespertino por el Sardinero; y tampoco a sus amores y sus amistades, como las que tuvo con Juan Valera, José de Pereda o su discípulo Adolfo Bonilla, que junto a su hermano Enrique se ocupó de ejecutar sus últimas voluntades.

Al capítulo final del volumen sobre el último año de vida y la muerte de Menéndez Pelayo, acontecida en Santander el 19 de mayo de 1912, siguen una Bibliografía, tres Anexos (Cronología de Marcelino Menéndez Pelayo; Semblanza de Enrique Menéndez Pelayo; Breve comentario bibliográfico), un Índice onomástico y unas fotografías que nos devuelven imágenes de él, sus allegados y su época. En definitiva, esta *Biografía de Marcelino Menéndez Pelayo,* escrita por Mario Crespo y editada por la Institució Alfons el Magnànim, es un retrato muy humano, sin apologías ni censuras, sino cronológico y bien documentado, de la vida de este hombre que vivió dedicado al estudio y al saber, y quiso trasmitir el amor a las humanidades y letras hispánicas como principal legado para la posteridad.

Maria Cristina Pascerini

De Ros, Xon; Omlor, Daniela (Coords.), *The Cultural Legacy of Maria Zambrano*, Cambridge, Editorial Legenda, 2017, 219 págs.

Tal y como promete su título, este monográfico le ofrece al lector una visión de conjunto del legado cultural de María Zambrano. Un elenco multidisciplinar e internacional de colaboradores se reúnen en esta publicación para, gracias a la cuidadosa labor de selección y edición de Xon de Ros y Daniela Omlor, proporcionar una contextualización de la extensa producción zambraniana en relación a las principales corrientes del pensamiento occidental contemporáneo. Por otro lado, además de presentarnos a la ilustre ensayista en diálogo con sus coetáneos, se pone de manifiesto su influencia posterior, de manera que queda patente su contribución como agente cultural más allá del ámbito de la filosofía.

El tratamiento de la obra de la autora veleña y de su legado revelan la riqueza y la complejidad que entrañan las nuevas coordenadas de pensamiento que marca Zambrano, dentro de las cuales se desenvuelve su obra, es decir, la razón poética. Conscientes de los retos que presenta para su análisis, las editoras han optado por un estudio de su legado cultural no sistemático –pues sería contrario al espíritu de la razón poética–, aunque sí coherente, multidisciplinar y plural.

El libro consta de un total de doce capítulos con igual número de contribuidores, estructurados en dos partes. La primera parte, "Encounters and Exchanges", explora los encuentros e intercambios de Zambrano con otros escritores y poetas, así como también su relación con corrientes tanto artísticas, como políticas y literarias.

Así lo vemos en el primer capítulo, en el que Shirley Mangini sitúa a Zambrano en el Madrid de los años 20 y 30 en relación a sus contemporáneos, estableciendo paralelismos y divergencias con otras mujeres destacadas de su época, especialmente Concha Méndez, Maruja Mallo y Rosa Chacel. En el siguiente capítulo, Inmaculada Murcia Serrano indaga en la posición de Zambrano respecto al arte de la Avant-Garde –enraizada en su interpretación de la subjetividad y de la potencialidad del ser– y la contrapone a la de su influyente maestro, Ortega, subrayando así primero su distanciamiento de este y luego su independencia como intelectual. Por otro lado, Antolín Sánchez Cuervo arroja luz sobre la naturaleza política de la razón poética, revelando sus raíces antitotalitarias, a la vez que la reenmarca en relación a otras corrientes críticas para con la razón de la Ilustración, como es el caso de la Escuela de Frankfurt. A continuación, Antonio Molina Flores nos ofrece una lectura esclarecedora de la fructífera amistad entre ella y José Ángel Valente. También, en relación con la poesía, Federico Bonaddio aborda, a la luz de la poesía de Cernuda, el concepto de la ruina, el cual adquiere gran calado filosófico para Zambrano, al utilizarlo de manera recurrente como metáfora de la tensión entre presencia y ausencia. Finalmente, Alberto Santamaría se sumerge en el campo de la poesía en toda su profundidad, explorando no solo el lugar del poeta, sino también la función de la poesía como vehículo de conocimiento.

La segunda parte, "Identity and Representation", agrupa ensayos sobre aspectos del pensamiento de Zambrano que, aunque diversos, son a su vez centrales para comprender la amplitud temática que abarca y, lo que es más importante, cómo estas experiencias, vivencias, ideas, estilos y campos de acción se interrelacionan haciendo posible la razón poética.

Esta segunda parte se abre con una reflexión tan sutil como perspicaz sobre los diarios de Zambrano, puesto que tal y como indica Goretti Ramírez, los temas de la introspección, la melancolía y la pérdida no solo han sido poco estudiados hasta ahora en relación a esta pensadora, sino que además son parte constitutiva de la mirada y del análisis de nuestra escritora para quien el concepto de ausencia forma parte nuclear de su análisis. Seguidamente, Xon de Ros nos ofrece una reevaluación de la obra de Zambrano –y de *La tumba de Antígona* en particular– a través del psicoanálisis y del feminismo, esclareciendo sus textos sobre esta heroína trágica a través de un análisis comparativo con Julia Kristeva, Hélène Cixous and Luce Irigaray. A continuación, el papel privilegiado que Zambrano le otorga a la metáfora se estudia aquí en su doble vertiente: por una parte, Roberta Johnson explora el uso de la metáfora como forma de conocimiento a través de un acercamiento más vivencial que conceptual a imágenes y símbolos cargados de significado como el corazón y la luz; por otra parte, Elide Pittarelo nos llama la atención sobre el prominente papel de la pintura dentro del pensamiento de la au-

tora, precisamente porque las imágenes y las metáforas forman los pilares sobre los que se cimenta su pensamiento y así lo ilustra Pittarelo al examinar cómo evolucionan los escritos de Zambrano a través de su contacto con Ramón Gaya. Por su parte, Daniela Omlor recorre los múltiples significados que los conceptos del exilio y la memoria adquieren dentro de la obra de Zambrano, al tiempo que centra su análisis en la dimensión ética que la ensayista le confiere a ambos; exilio y memoria quedan intrínsecamente unidos como parte esencial de la narrativa identitaria y del diálogo que se establece entre memoria individual y colectiva. Por último, el libro se cierra con una reflexión de Francis Lough respecto a la relación inextricable entre filosofía, literatura y política, lo que le lleva a rastrear los antecedentes y la evolución de las ideas estéticas y políticas de Zambrano y en particular su visión de la democracia.

La variedad temática de los ensayos recogidos en esta obra colectiva es un reflejo de la riqueza y amplitud del legado cultural de esta intelectual, cuya aportación supera las fronteras de la filosofía, extendiéndose al feminismo, la literatura, el arte, y la política. En definitiva, el hilo conductor que asegura la cohesión del presente libro es que todos los ensayos que alberga van a la raíz misma del pensamiento zambraniano en sus muchas dimensiones (psicológica, filosófica, poética…), y a su relación con los grandes movimientos que han marcado el pensamiento y la historia desde el siglo XX hasta nuestros días, como el feminismo, el exilio, los totalitarismos y el psicoanálisis.

Beatriz Caballero Rodríguez

Del Bello, Sara, *Esperienza, politica, e antropologia in María Zambrano, La centralità della persona,* (Prólogo de Francesca Brezzi), Milán, Mimesis Edizioni, 2017, 247 págs.

Entender el pensamiento de María Zambrano significa conocer sus vivencias, su biografía como filósofa y, sobre todo, como mujer. Además, hay que conocer su contexto histórico y su ambiente cultural, podríamos decir que hay que impregnarse del espíritu de España, de la pasión castellana por la vida. Hace falta darse cuenta de que su filosofía es compleja porque quiere reflejar la complejidad de la existencia con todas sus paradojas e imperfecciones. Su vida no influye simplemente en su pensamiento, su vida es su filosofía.

Así que su lenguaje es poético porque solo la poesía sabe llegar más allá de la lógica, en las "entrañas" de la vida de cada persona, de cada inigualable individualidad.

Todo esto es lo que se encuentra en el libro que tengo entre mis manos *Experiencia, política y antropología en María Zambrano, La centralidad de la persona*. Su autora, Sara del Bello, sabe que el empuje que guía la filosofía de la pensadora andaluza es el afán de ofrecer otro modelo de sociedad humana a partir de la centralidad del concepto de persona. La persona es el fundamento de la filosofía política de María Zambrano.

Leyendo la investigación de Del Bello, tras una breve introducción biográfica sobre la autora, encontramos un capítulo dedicado al análisis del tema de Europa. Se quiere entender cuál es la razón por la que Zambrano sintió la necesidad de reflexionar sobre una Europa nueva, cuidando de lo positivo que el hombre europeo había conseguido a lo largo de siglos

de historia de la humanidad y superando la tragedia de las guerras mundiales que destrozaron la época contemporánea.

La parte central del libro se enfoca sobre la antropología desarrollada por la pensadora española. La crisis del hombre, sobrevivido a la violencia del siglo XX, hace que Zambrano elabore una filosofía en defensa del *ordo amoris*, de la *pietas*, de la esperanza, de la relación entre el hombre y lo divino, del sueño, de la trascendencia. Por este motivo, no faltan comparaciones entre las reflexiones de la filósofa de Málaga y otros autores como Scheler, San Agustín, Unamuno, Ortega, Mounier, Nietzsche, Heidegger, Weil, Arendt.

La primera parte del libro acaba con unas reflexiones sobre Antígona y otros personajes femeninos como Eloisa, Diótima y Nina de Galdós. De hecho, hay que subrayar lo novedoso que resultó el pensamiento zambraniano con respecto al feminismo. La filósofa comparte sus ideas sobre la condición de la mujer en su país para poner en marcha un trayecto de emancipación femenina en España y en el mundo, que hasta hoy en día sigue creciendo.

La segunda parte del libro aborda el concepto de democracia según María Zambrano. A esta altura de la investigación destaca la crítica contra el racionalismo moderno, en especial se piensa en Descartes y Hegel, cuya culpa fue obligar al ser humano a olvidarse de su existencia concreta a favor de la razón científica para alcanzar el control absoluto de la realidad. La crítica sirve para explicar cómo este género de filosofía ha conllevado la deshumanización del hombre contemporáneo enjaulado en guerras, regímenes totalitarios y soberbia. Hay que ser conscientes de nuestros límites y de nuestra naturaleza, hay que volver a valorar nuestra humanidad. Por eso esta parte de la investigación, en el libro de la autora italiana, se dedica a subrayar la importancia que los temas de la democracia, del liberalismo, de la historia y del exilio, tienen desde el punto de vista de Zambrano.

La última parte del libro trata de la razón poética, que, a pesar de ser un aspecto de la filosofía zambraniana más estético y menos político, sigue siendo central para comprender la totalidad del pensamiento filosófico de nuestra autora. Si Ortega hablaba de la razón histórica, Heidegger de la *Lichtung* y Nietzsche del pensamiento auroral, Zambrano, con su razón poética, sigue las huellas de sus maestros e intenta recuperar el enlace originario entre la razón y la vida.

La pensadora de Málaga quiere pasar por los "claros del bosque" de la existencia, para proponer una nueva relación entre conocimiento filosófico y poético y vencer la crisis del hombre moderno gracias al descubrimiento de nuestra compleja, frágil y fragmentaria humanidad.

El pensamiento de María Zambrano, entonces, rechaza el sistema filosófico tradicional, se parece a un chorro de ideas que fluye sin cauce ni confines, un río de reflexiones que se repiten desde el principio hasta el final de sus obras. Un pensamiento fluido, libre, difícil de seguir y reconstruir como la existencia en su esencia pura y verdadera. La filosofía de Zambrano refleja, en su forma de expresión, la libertad y la democracia que quiere defender como ingredientes esenciales en una saludable sociedad política.

El nuevo hombre contemporáneo debe ser, según María Zambrano, consciente de su verdadera esencia, de sus responsabilidades y saber que en la armonía de la democracia puede encontrar la solución a los males de su tiempo. De

hecho, en una democracia conviven voces diferentes, que representan la belleza de la libertad.

La investigación de Sara del Bello garantiza a los lectores la oportunidad de conocer a una protagonista de la historia del pensamiento español, reconociendo la actualidad de una producción filosófica que anhela dar voz a los "desapercibidos" sociales, culturales, filosóficos: la mujer, la vida concreta, el corazón, la heterogeneidad.

Concluimos aconsejando la lectura de este estudio de Sara Del Bello, que nos habla de forma clara y apasionada de una pensadora andaluza innovadora, revolucionaria, fiel a las "entrañas" de la existencia humana.

Veronica Tartabini

Díaz Díaz, Gonzalo; Heredia Soriano, Antonio, *Hombres y documentos de la Filosofía española,* VIII-1 Addenda (A-F), Granada, Comares, 2017, 865 págs.

Pronto hará cuatro décadas que Gonzalo Díaz junto con su esposa, María Dolores Abad, acometió la ingente tarea de elaborar un diccionario de filósofos españoles. En 2003 había completado siete volúmenes editados por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas que figuran hoy en todas las bibliotecas universitarias y está disponible en la Biblioteca digital Saavedra Fajardo con entrada propia: "Centro de documentación Díaz-Abad".

Hablamos, pues, de una obra de consulta bien reconocida entre los estudiosos de la filosofía en España que se ve enriquecida ahora con esta *Addenda*, coordinada por Antonio Heredia, catedrático de la Universidad de Salamanca e impulsor del Seminario de Historia de la Filosofía Española, reunión que cumple ya sus cuatro primeras décadas en este año 2018 con la celebración de su XVIII edición.

Continuar la obra iniciada por otro colega y hacerlo desde el respeto a la metodología y al sentido que esta tuvo en su primera etapa es muestra de generosidad académica y de sentido de comunidad científica, un concepto del que siempre oí hablar a mi amigo y maestro Diego Núñez. Ciertamente, sin continuidad no hay ciencia ya que la investigación no se agota en la obra individual y sin equipo es imposible abarcar hoy ningún campo de conocimiento. Esto requiere algunas virtudes básicas que el profesor Antonio Heredia ha demostrado desde hace muchos años: generosidad, respeto por el trabajo de los colegas y sentido del grupo, méritos todos ellos que sumados a una constancia infatigable hacen de él la persona capacitada para los trabajos que requieren aprecio por el detalle. Y la elaboración de un libro como este lo requiere en grado muy elevado. Lógicamente, estas virtudes serían insuficientes si no estuvieran a poyadas en sólidos conocimientos históricos de la disciplina que se maneja, alimentados con horas de biblioteca y archivo y una red de relaciones que solo la dedicación a tiempo completo proporciona.

Podrían parecer lugares comunes las anteriores apreciaciones pero no lo son en absoluto. Con solo hojear este voluminoso libro e ir repasando biografías, currículos y la obra escrita de decenas de personas que se han dedicado (y dedican) al cultivo de la filosofía en sus múltiples relaciones con otras formas de conocimiento, de creación o de actividad política, se da uno cuenta de que se requiere aunar el sentido de la soledad para el tra-

bajo con ese mismo sentido de apertura a múltiples lectores del tiempo presente y del futuro.

Esta *Addenda* es la obra de todo ese esfuerzo de cuya "intrahistoria" se da cuenta en la "Introducción" a la que preceden unas palabras amables escritas por Gonzalo Díaz como "Presentación". Imprescindible leer esas páginas para comprender los antecedentes, las colaboraciones conseguidas y alguna que se quedó en el camino; para comprender, también, la justificación del método basado en la reflexión de cada autor sobre su propia trayectoria "en forma narrativa" como ejercicio de "objetividad y subjetividad regulado por el propio actor". Sin duda es un ejercicio que hace de la necesidad virtud ya que se requeriría un equipo muy numeroso para elaborar una obra de estas dimensiones sin contar con los propios autores que se convierten a sí mismos en objeto de estudio. Mas tratándose de una época singular de la historia de España, el tránsito de un régimen surgido de una confrontación civil a un sistema democrático y mostrar la consolidación de una comunidad filosófica que articule correctamente la historia, alejada de apropiaciones o deformaciones, obligar a sus protagonistas a un ejercicio de autoconciencia puede ser considerado no solo como conveniente sino casi como necesario. Y se construye así un material para que ese ejercicio se complete con un ejercicio grupal. Quizá ya lo intentaron las reuniones de los "jóvenes filósofos" hacia los años setenta pero era demasiado temprano aún para conseguir los fines deseados. Pudo pasarle algo semejante al propio Gonzalo Díaz en aquellos primeros volúmenes de los ochenta.

Así pues, ve la luz esta *Addenda* con mejor perspectiva y un volumen de investigación que ha crecido mucho en las últimas décadas. Son condiciones muy importantes, al igual que lo son esos detalles que se notan en la mejora de las herramientas informáticas, al obligar a los autores a un ejercicio de rigor consigo mismos que está presente en la mayoría de las entradas. Pocos son los excesos cometidos pues, en todas las entradas que he tenido oportunidad de leer, se ofrece al lector información suficiente de la biografía del autor (la parte más delicada) y una muy completa de su obra publicada con sentido de la medida.

He tenido la tentación de enumerar las entradas pero me he contenido para que el número no condicione el juicio sobre la obra. Son muchas ciertamente, a pesar de cubrir solo las letras A-F, pero lo importante es que cada entrada responde a un esquema que permite mostrar la unidad de toda la obra aunque lo sea de "autores" como la define su coordinador. Como se indica, solo llevan firma ajena las dedicadas a autores ya fallecidos.

Lógicamente, en la nómina hay nombres muy conocidos que han protagonizado la vida filosófica durante los últimos años del franquismo y el periodo de la España democrática. En algún lugar he leído acerca de la existencia de la "Generación de 1948", sea tal o no, hablamos de los autores nacidos tras la guerra civil que estuvieron presentes en las primeras convivencias o congresos de filósofos jóvenes, principalmente el de 1973 dedicado precisamente a la filosofía española. Lógicamente hay nombres nacidos con anterioridad, algunos de la primera parte del XX hasta los años treinta y, los menos, en los finales del XIX. Y los hay, lógicamente, menos conocidos cuya labor no es menos importante en Institutos de Secundaria, Escuelas Universitarias de Magisterio (hoy ya Facultades) o en labores editoriales o en revistas. Repa-

sando la obra escrita de muchos de ellos, comprobamos ciertamente que no la conocíamos. En este sentido, se agradecen entradas como las de Rafael Dieste que, aun no siendo un filósofo profesional, tiene una obra, como la de otros autores de la llamada Generación del 27, merecedora de ser considerada filosófica. Al igual que buena parte de los autores del 98 tampoco fueron filósofos profesionales.

A partir de aquí, la obra permite conocer los campos filosóficos que han merecido mayor atención, disponer de la enumeración de una obra ingente en la que basar futuras investigaciones y comprobar que la filosofía tiene un amplio cultivo en España desde sus centros de enseñanza y en las distintas comunidades autónomas y que todos ellos aportan gran riqueza. Y para el futuro queda un trabajo interesante que habrá de emprenderse, dadas las múltiples características de cada trayectoria, de los esfuerzos personales condicionados por múltiples circunstancias, del peso tenido por instituciones eclesiásticas, ahora muy reducido pero no así en las décadas precedentes, y, sobre todo, por la rapidez con que han ocurrido los procesos políticos y culturales que han interferido sobre las carreras académicas en momentos a contrapié de cada vida. Me refiero a la conveniencia de hacer un trabajo de sociología de los cultivadores (profesores en buena medida) de la filosofía que permita comprender una realidad que es fruto colectivo pero tiene agentes individuales. Me refiero, claro está, a que esta *Addenda*, cuando se complete con los siguientes volúmenes, permitirá disponer del material necesario para hacer un diagnóstico preciso sobre el estado del cultivo de la filosofía en España a la altura del final de la segunda década del siglo XXI, conocidos todos los factores que han intervenido en estas cuatro últimas décadas.

Ve la luz esta obra en un contexto de fuerte debate acerca de la historia de España a partir de algunos títulos de gran impacto entre los que se hallan filósofos como María José Villaverde y Francisco Castilla, *La sombra de la leyenda negra*, junto a los trabajos de historiadores como Álvarez Junco, García Cárcel, Santos Juliá o García de Cortázar por citar a los más conocidos, marcados por el éxito del libro de Elvira Roca y otros. Todos ellos están revisando conceptos de más largo recorrido que implican a personalidades y grupos de investigadores europeos y americanos en relación con España y sus relaciones con otros países, de manera privilegiada con los europeos y americanos pero con horizonte cada vez más extendido, en una reedición de los debates sobre el "concierto de las naciones". Esta *Addenda* enrique con biografías de autores más y menos conocidos todo este amplio debate.

Así pues, bienvenido es el trabajo del profesor Antonio Heredia que completa el iniciado hace ya décadas por Gonzalo Díaz. Todas estas biografías, con testimonios vivos de cómo han sido las cosas y de la producción escrita de quienes, en sitios más lucidos o menos, han hecho filosofía, nos ofrecen claves imprescindibles para comprender un proceso que lo es colectivo (o social si se prefiere) en la medida que tiene que ver con las relaciones entre el Estado y la Filosofía y de esta con aquel en un marco cada vez más internacional, que lejos de relegar a las naciones, las está reubicando en nuevos marcos.

No puede terminar el comentario sobre esta monumental obra sin mencionar dos trabajos incluidos en ella: la relación de revistas de filosofía, una lista ingente que ofrece con precisión el lugar

de publicación, su origen, periodicidad, etc.; y una bibliografía, si no exhaustiva lo parece, sobre la filosofía española, realizada con el espíritu abierto que permite incluir disciplinas bien próximas a la filosofía que aportan información necesaria para el filósofo y, sobre todo, para el historiador de la filosofía.

El resto lo pone la calidad material del libro con excelente papel y una maquetación cuidada, reconocible con la obra básica, pero con esos "pequeños detalles" que muestran cómo el paso del tiempo mejora la obra hecha desde la continuidad con sentido de la vigencia. Bien es sabido que este juicio lo aplicaron a la historia Ortega y Zambrano; sin duda lo hubieran firmado al concluir la lectura de esta obra.

José Luis Mora García

Díaz-Mas, Paloma; Martín Ortega, Elisa (Eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2016, 384 págs.

El volumen *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI* es una colección de numerosos ensayos que analizan el acceso de las mujeres a la educación en época moderna en el ámbito de las comunidades judías de la diáspora sefardí. La idea de la publicación tomó cuerpo en el homónimo congreso celebrado en el CSIC de Madrid en 2012, pero su realización es fruto de la revisión e investigación posterior de los autores. En la amplia Introducción que lleva por título "Lecturas para mujeres y mujeres escritoras en la cultura sefardí", Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega, editoras de este libro, perfilan la situación de los judíos sefardíes a partir de su expulsión en 1492 de los territorios de las Coronas de Castilla y Aragón, y tras la conversión forzada de 1496-97 en Portugal. Subrayan que el reino de Marruecos y el Imperio Otomano facilitaron que los sefardíes asentados conservaran su propia lengua y literatura, que se trasmitió en manuscritos e impresos aljamiados, es decir en judeo-español escrito con el alfabeto hebreo, mientras que los sefardíes que se dirigieron a países europeos terminaron adoptando la lengua del país de asentamiento. En las comunidades sefardíes norteafricanas y del Mediterráneo oriental se mantuvo hasta mediados del siglo XIX una clara diferenciación de funciones por género, por la que los hombres desarrollaban actividades en la esfera pública y las mujeres en la familiar y doméstica. Sin embargo, las cosas cambiaron a raíz de la progresiva modernización de las sociedades de Turquía, los Balcanes y el Norte de África, sobre todo gracias a la educación, que permitió un cambio en el papel de las mujeres en la sociedad sefardí logrando para ellas una mayor presencia en la esfera pública. Díaz-Mas y Martín Ortega ponen aquí de relieve que la prensa y novela en lengua sefardí jugaron un papel muy importante en la modernización de la sociedad judía, y convirtieron a las mujeres en asiduas lectoras. También evidencian la aparición de las primeras escritoras sefardíes a finales del siglo XIX, para pasar luego en reseña las distintas generaciones de escritoras sefardíes nacidas entre principios del siglo XX y la actualidad.

Seis ensayos componen la primera de la tres partes del volumen, que trata sobre "Mujeres y literatura: de la cultura oral a la transmisión escrita". Tamar Alexander es autora del primer ensayo

titulado "'La madre tapa la korkova de su ija'. La identidad femenina i el diskurso entre mujeres en la dokumentasión de refranes en ladino", en el que lleva a cabo un estudio sobre la identidad femenina a partir de unos treinta refranes en judeoespañol oídos de boca de su madre. El segundo ensayo corre a cargo de Teresa Madrid Álvarez-Piñer y Paloma Díaz-Mas, y lleva por título "'Todo era muevo a su vista'. La imagen de las mujeres en manuales escolares sefardíes de principios del siglo XX"; en él las dos autoras analizan la imagen de las mujeres en varios manuales escolares publicados en judeoespañol aljamiado en Salónica y Estambul entre 1903 y 1931. El tercer trabajo de Katja Šmid lleva a cabo el estudio "*Yoré de'á* (Jerusalén, 1884), una obra rabínica judeoespañola para mujeres", en el que se analizan las prescripciones morales que habían de guiar a las mujeres, y del que se recaba una imagen de la mujer judía bosnio-otomana de la segunda mitad del siglo XIX. Tina Rivlin es autora del cuarto estudio sobre "El libro *Las madres judías de la época bíblica* y su autor, Zemach Rabiner"; el libro es un tratado de ética escrito en Bulgaria y publicado en Istambul en 1913, y examina la historia de 51 mujeres bíblicas que se proponen como modelo para las mujeres modernas. María Sánchez-Pérez, en el ensayo titulado "Dos calas en la relación entre mujeres y prensa periódica sefardí: *Ilustra Guerta de Istoria* (Viena, 1880-1882) y *Yerushalayim* (Jerusalén, 1909)", analiza las secciones, artículos y noticias destinadas al público femenino de dos periódicos representativos de dos épocas y publicados en entornos culturales muy diferentes. Yvette Bürki y Aitor García Moreno son los autores del sexto trabajo, que lleva por título "Mujer y publicidad", y que estudia la publicidad en la prensa sefardí en judeoespañol en cuanto a imagen de la mujer y a productos y servicios ofertados a las mujeres.

La segunda parte del volumen se ocupa de "Mujeres sefardíes escritoras (siglos XIX al XXI)" y se compone de nueve ensayos. Gila Hadar es autora de "La luz de la *shjina* i un espirito muevo ke nasio en el korason de Reyna Cohen, una mistikana judía en el empesijo del siglo 20", que investiga la producción literaria de Reyna Cohen entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Elena Romero, en su ensayo "Mlle. Elisa: una periodista sefardí colaboradora del periódico de Salónica *La Época* a principios del siglo XX" estudia la figura de Mlle. Elisa, que en 1900 y 1901 firmaba los artículos aparecidos en el periódico *La Época* de Salónica. En el siguiente ensayo Susy Gruss se ocupa de "La poetisa Esther Morguez Algranti de Esmirna y su poemario *9 Eylül*", libro que fue publicado en Estambul en 1975 y reúne 41 poesías de temática variada de Esther Morguez Algranti (Esmirna 1916-1984). Željko Jovanović, en su trabajo titulado "Gina Camhy: una primera aproximación a la vida y obra de la autora sefardí de Bosnia", se propone dar a conocer la vida y la obra de Gina Camhy, que representa junto con Isak Papo y Rikica Ovadija uno de los últimos testimonios de la cultura sefardí en Bosnia de la segunda mitad del siglo XX. Krinka Vidaković-Petrov se ocupa en su artículo de "Jamila Andjela Kolonomos: de las memorias al libro conmemorativo", examina la producción literaria de Jamila Kolonomos, escritora macedonia que en 1961 se doctoró con una tesis sobre las variedades del judeo-español de Bitola y Skopje. Jelena Filipović e

Ivana Vučina-Simović son las autoras del artículo sobre "La construcción de la identidad de género y de la identidad sefardí en las novelas autobiográficas de Rosa Nissán y Gordana Kuić", por el que quieren destacar la presencia de una pluralidad de voces en la producción autobiográfica femenina sefardí. El estudio de Michael Studemund-Halévy, que lleva por título "Palabras para el pasado. Gracia Albuhayre", tiene como objetivo el profundizar en la figura y la obra de Gracia Jak (Nissim) Albuhayre, poeta búlgara perteneciente a un grupo de poetisas búlgaras que utilizan el judezmo como lengua para reafirmar los lazos con el pasado sefardí. Agnieszka August-Zarebska es la autora del artículo sobre "La figura de la madre en la poesía de Margalit Matitiahu", poeta nacida en 1935 en Tel Aviv en una familia sefardí proveniente de Salonica que en sus poemas muestra a su madre como fundamento de su identidad sefardí. El último estudio de la segunda parte del volumen es de Pilar Romeu Ferré, y es una "Aproximación a las memorias de mujeres sefardíes del Norte de África" en la que se examinan nueve textos muy dispares por género, época en la que fueron escritos y autoras, pero que muestran la presencia de la cultura judía en el Norte de África.

La tercera y última parte del volumen presenta un texto teatral inédito de Laura Papo "Bohoreta" titulado *Avía de ser*, anotado por Eliezer Papo. Finalmente este interesante volumen sobre mujeres y cultura sefardí de los siglos XIX-XXI al cuidado de Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega cuenta con un útil Índice de autores y obras citadas.

Maria Cristina Pascerini

Fernández Ramos, José Carlos, *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017, 459 págs.

Tuve la ocasión, en un encuentro de gracianistas organizado por Elena Cantarino y Emilio Blanco, de asistir en primera persona a la presentación del libro *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas* de José Carlos Fernández Ramos. Para mí fue toda una sorpresa, ya que me habían invitado a un seminario sobre un tema casi desconocido para mí –la obra del jesuita aragonés– y me topé sin previo aviso con el autor al que he dedicado la mayor parte de mi trabajo de investigación –el filósofo de Malmesbury Thomas Hobbes. Obviamente puse mucha atención para ver de qué forma el autor de la ponencia y, a la sazón, de la obra que me ocupa, iba a poder relacionar dos pensadores y dos corrientes tan distintas: por un lado, la de un defensor de la Nueva Ciencia y del método resolutivo-compositivo que estaban utilizando los grandes "héroes" de la filosofía moderna como Descartes y, por el otro, la de un campeón de la prudencia clásica, del arte de vivir y de la analogía como Baltasar Gracián. Sin embargo, lo que hizo José Carlos Fernández no fue relacionar directamente a Hobbes y a Gracián sino más bien presentarlos como dos ideales-tipo de esas dos formas de entender la modernidad o de esas dos modernidades antitéticas: la que ha monopolizado para sí la etiqueta, es decir, la tradicional asociada a Centroeuropa y a las Islas Británicas, y la que ha pasado generalmente desapercibida y fue desarrollada principalmente en el sur del continente.

Así pues, el objetivo principal del libro es el de demostrar que, más allá de lo que

ha creído la tradición, no ha existido una única modernidad, que se podría identificar con el racionalismo, que conduce a la Ilustración y que, finalmente, ha desembocado en la tecnociencia actual, sino que, paralelamente, se fue desarrollando otra forma de pensar la Edad Moderna, que es la propia del barroco hispano, y que habría ido mutando y cuestionando el mensaje anterior en periodos tan distintos como el romanticismo, el existencialismo y la posmodernidad.

Aunque pueda parecer que la tesis no es del todo original, sí que lo es la forma en la que el autor ha decidido demostrarla. En sus propias palabras, "para sustentar esa idea hemos seleccionado, con carácter paradigmático, dos obras (*Leviathan* y *El Criticón*) de dos autores (Hobbes y Gracián) con las necesarias, y suficientes, coincidencias como para poder ser considerados significativamente comparables –muy en particular, por el hecho de poder predicarse, tanto de los textos como de sus autores, que encarnan plena e inauguralmente lo moderno–, pero también con las suficientes, y necesarias, divergencias como para permitirnos afirmar de forma convincente que son expresiones de modernidades alternativas, emergentes de dos imaginarios coetáneos, pero diversos en sus manifestaciones más sustantivas: sus respectivos modos de encarar el problema de la verdad, el conocimiento, la sociabilidad, el poder, el sentido del tiempo histórico, el cuerpo físico, el cuerpo social o político…".

Esta diferencia material entre autores se traduce entonces en una semejanza formal que es la que le permite a José Carlos Fernández carear estos dos tipos de modernidad. Lo determinante es que esta concordancia estructural se basa en el bagaje metafórico utilizado por los dos pensadores en sus obras, por lo que el método de trabajo del autor, tal y como él mismo lo define, es el análisis sociometafórico o, dicho de otra manera más vulgar y menos precisa, el análisis hermenéutico de las metáforas de Hobbes y de Gracián.

Tal paralelismo discorde comienza por el análisis de los contextos históricos y científicos de la época, los cuales, aunque son uno y el mismo, difieren sustancialmente: mientras que en el caso de Hobbes asistimos al despertar de un gran imperio que, impulsado por la incipiente burguesía, institucionalizará la Nueva Ciencia y logrará su hegemonía a lo largo del siguiente siglo, en el caso de Gracián vemos el declive de una potencia en la que el clero y de la nobleza se mostrarán reacios al desarrollo de esa misma racionalidad que dominará en pocos años la vanguardia intelectual de Europa. De ahí pasa el autor a la interpretación de las metáforas que tienen que ver con el mundo político. Sobre todo se analizan los tres momentos del contractualismo clásico, es decir, el estado de naturaleza, el pacto y la sociedad civil; tres metáforas que contienen sus propias submetáforas y que sirven para mostrar, a su vez, esos idearios colectivos tan distintos a los que se viene aludiendo. Tras este análisis del trato y del contrato, José Carlos Fernández confronta las dos metáforas del cuerpo político: la del cuerpo mecánico y automático del *Leviatán* de Hobbes y la del cuerpo orgánico presentado por Gracián en *El Criticón*. Las diferencias entre ambos son notables: uno está formado por piezas y engranajes, el otro por miembros y órganos; uno funciona, el otro vive; uno se estropea y requiere reparación, el otro enferma y debe ser curado, etc. Y, por último, se comparan las dos formas de entender el conocimiento.

Así, en el caso de Hobbes, se estudia la lógica racionalista, mientras que, en el de Gracián, se examina el arte de ingenio o, dicho de otro modo, lo que hace el autor es contraponer la razón-cálculo desde la que el filósofo inglés criticará el incierto fruto de la prudencia analógica con el ingenio que Gracián usará para señalar los límites del racionalismo.

Con todo este trabajo queda patente, por lo menos a priori, la existencia de esas dos modernidades señaladas por el autor del libro. También resulta evidente de salida que la elección de los pensadores y de sus obras es más que acertada a la hora de establecer dicha diferencia. Y, por último, parece adecuado el método escogido, es decir, el del análisis del sentido de las metáforas utilizadas por Hobbes y por Gracián. Y subrayo el uso de cada uno de los condicionales porque es el propio José Carlos Fernández quien anticipa el carácter problemático que su propuesta pueda tener, animando al público a abrir un sano debate acerca de la pertinencia de la misma. Así pues, sirva este reto como estímulo al lector.

David Jiménez Castaño

Figallo, Beatriz (Ed.), *Desarrollismo, franquismo y neohispanidad. Historias conectadas entre España, América Latina y Argentina*, Buenos Aires, Teseo, 2018, 451 págs.

Este grueso volumen, coordinado por la profesora de la Universidad Católica de Rosario en Argentina, recoge quince de las intervenciones presentadas en el encuentro realizado en esa misma universidad durante el mes de diciembre de 2015. Al mismo asistieron "especialistas procedentes de diversas instituciones académicas de Argentina, Brasil, Chile, España y Uruguay" (p. 19). Por el peso de los asistentes el foco se puso mayoritariamente en las relaciones hispano-argentinas que, además, ofrecían peculiaridades propias dadas las relaciones del régimen de Franco con el peronismo en sus distintas etapas. Los trabajos de Adriana Minardi, Miguel Ángel de Marco, Luis María Caterina y María Victoria Carsen, recogidos en la primera parte; los de Horacio García Bossio, Ángel Cerra, Gustavo Motta, Carolina Cerrano y, de manera muy significada, el de la propia editora, Beatriz Figallo sobre la Argentina posperonista, cubren todas las coordenadas de unas relaciones *sui generis* que se diferencian de manera notable de las mantenidas entre España y otras naciones americanas. Quedan algunos capítulos muy interesantes para analizar la realidad interna de la propia España (María Celina Fares en la parte primera; y Ángeles González-Fernández, en la segunda) y dos dedicados a otras naciones: a Brasil por Ismara Izepe; y el que cierra el libro, firmado por María José Henríquez sobre Chile.

Se obtiene de esta manera una visión complementaria de la ofrecida en el encuentro de El Colegio de México (29 y 30 de septiembre de 2014) que ya había puesto de relieve lo poliédrico del concepto *hispanismo* tal como una multiplicidad de estudios más recientes ha puesto de relieve frente al ya viejo estudio de Ricardo Pérez Monfort, *Hispanismo y Falangismo. Los sueños imperiales de la derecha española* (FCE, 1992) que quizá influyó mucho en México y no permitió ver que no hablamos de un término unívoco. A este problema ya se refirió Clara Eugenia Lida en el encuentro mexicano mencionado. Ahora Beatriz Figallo pone de manifiesto que el franquismo no pue-

de ser enjuiciado de manera monolítica ni en su desarrollo interior ni en su influencia sobre los distintos países que forman la América de lengua española o portuguesa.

Con la invitación a una lectura sosegada de la cantidad de información que este libro ofrece, escrito por buenos conocedores de la España interior y de su desarrollo, tanto en las primeras décadas tras la guerra civil como el proceso que puede ser caracterizado como "funcionalización del Estado", una vez el Régimen tuvo reconocimiento internacional de algunos organismos (Naciones Unidas, 1955). El libro explica muy bien como los teóricos de los planes de desarrollo optaron por un modelo economicista que, probablemente, era muy atractivo para la Argentina de aquellos años. Precisamente fue a la ciudad bonaerense a la que viajaron catedráticos próximos al franquismo y luego miembros del Opus Dei creando una relación compleja de analizar y que desde Argentina se identifica con el hispanismo pero que, difícilmente, los sectores disidentes internos del franquismo lo denominarían como tal. Por el contrario, el hispanismo que practicaban intelectuales europeos, de Francia e Inglaterra especialmente, lo era frente a la España que representaba Franco y la apuesta por recuperar una tradición que se vinculaba con el rescate del Renacimiento (correctora radicalmente de la interpretación que Serrano Suñer ofreció de los dominicos salmantinos a cuyo espíritu asoció, ni más ni menos que al propio Franco. Ver su discurso del 17 de julio de 1938 dirigido a "Soldados, camaradas de la Falange, Musulmanes", Ediciones Arriba, 1938). Junto con ese rescate estaba, de la parte europea, la recuperación de la tradición liberal de la ILE y de las generaciones que la siguieron hasta la guerra, incluido el exilio y con su estudio la inclusión de Portugal y América, de un Pensamiento Iberoamericano.

El libro que comentamos ofrece material de mucho interés para conocer a qué se llamó hispanismo desde América para compararlo con el significado que ha tenido desde los sectores españoles y europeos de oposición al franquismo. Y para mostrar que en todos los países hubo sectores próximos a unas u otras ideas: de connivencia con la versión desarrollista del franquismo y, lógicamente, con el rechazo a un Estado fascista. Cada uno generó un modelo de hispanismo. El concepto *neohispanidad* se refiere, probablemente, a esta pinza que no ha permitido ver que hubo un hispanismo percibido desde América como esa neohispanidad, al tiempo que había otro, cultivado en Europa, que se oponía a ese mismo concepto.

Un muy buen libro, bien documentado, que ofrece mucha información de esas "historias conectadas" como reza el subtítulo y que, efectivamente, lo fueron en plural según la evolución del propio régimen franquista y de las que siguieron cada uno de los países de la América aquí estudiados, Brasil y los más próximo así como al cono sur.

José Luis Mora García

Gabilondo, Ángel; Aranzueque, Gabriel, *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2015, 523 págs.

Los esfuerzos de dos investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid y, sobre todo y principalmente, dos profesores de metafísica (catedrático y ti-

tular, respectivamente) se unen en este libro para generar un manual de asignatura donde, por extendido y de manera exquisita, se abordan desde el horizonte del presente distintas perspectivas y aristas de un problema fundamental en la tradición filosófica occidental, a saber, la relación entre ser y lenguaje. Su vocación docente les lleva a hacer un libro de referencia y de divulgación en el que se atiende con sumo cuidado tanto a la escritura como a la profundidad en la lectura de los autores que van trabajando a lo largo de los sucesivos capítulos. Se trata de un texto riguroso y que, en ocasiones, se muestra difícil de seguir, tal vez por la exigencia de esfuerzo con que los autores comprometen al lectorado y al alumnado, o bien porque se inserten en el seno de cierta tendencia defensora de la imposibilidad de decir de un modo otro, en un estilo más cercano, el ser en toda su complejidad.

¿De qué manera se interrelacionan ambas esferas en una cierta inquietud existencial de la que adolecemos aquellos que decimos vivir una vida filosófica? Esta es la pregunta que, como dicen los autores, "nos acompaña", "nos desafía y constituye". Sin duda alguna, si hay un protagonista en esta historia concreta de cierta actitud filosófica de inquietud por las posibilidades expresivas de la realidad y el intento de dar respuesta a estas preguntas es el autor de *Sein und Zeit*. Llama especialmente la atención cómo la diferencia ontológica se encuentra operativa, en su formulación heideggeriana, en la lectura que hacen Gabilondo y Aranzueque de prácticamente todas las propuestas ontológicas recogidas en el volumen. Desde los autores clásicos (Platón y Aristóteles) hasta lo más contemporáneos, como Foucault y Ricoeur y sus aportaciones a los problemas de la libertad y la diferencia, en ningún momento sus lecturas pierden el horizonte heideggeriano del problema.

En un diálogo constante con la lectura heideggeriana de este problema fundamental, los autores llevan a cabo un recorrido por los avatares seleccionados que han adoptado distintos problemas que suscita la relación entre realidad y palabra o discurso, atendiendo no exclusivamente a sus contenidos concretos, sino también a sus diversos contextos de emergencia. Entre ellos, se hace necesario destacar el momento inicial tanto de la reflexión sobre el problema como del libro, pues no hay que olvidar que supone un material valiosísimo como complemento y apoyo para el alumnado: no es otro que aquel protagonizado por Platón y el mejor de sus discípulos, Aristóteles. A propósito del primero, los autores atienden al desplazamiento inaugural y reto fundacional que supone su filosofía para la historia del pensamiento occidental. Con gran tino y sutileza, se alejan de una lectura metafísica muy manida de su pensamiento como estandarte del dualismo cosmológico y complejizan la problemática del ser y del no-ser, desvelando las finas líneas en las que se entretejen ambos dominios y resaltando el peso de la dialéctica como único modo de proceder válido en la tarea del preguntarse por y del responder a esa búsqueda del fundamento. Por otro lado, de la mano de Aubenque y Heidegger, ambos autores enfatizan en dos capítulos de amplia extensión la nueva perspectiva que introduce en el problema el filósofo estagirita: a partir de este momento, los presupuestos de la ontología están determinados por el uso que los hombres hacen del lenguaje, lo que será clave en la comprensión del problema de aquí en adelante. Es en el diálogo donde se juega el fundamento de

lo que es, en la medida en que exige un compromiso con aquello que permite la comprensión entre quienes dialogan: el ser debe ser indagado en tanto aquello que permite la intersubjetividad, como criterio de lo verdadero y lo falso en la proposición.

En definitiva, nos encontramos ante un libro necesario que recoge el trabajo de dos vidas dedicadas a la enseñanza de la tradición de la metafísica occidental, y que puede acompañarnos en la difícil tarea de comprender los presupuestos ontológicos de nuestro presente o, dicho en otras palabras, los modos emblemáticos en los que se ha ido encarnando la relación entre ser y lenguaje en nuestra tradición y que constituyen el horizonte de prejuicios con el que miramos y expresamos el mundo, y comprendemos hoy nuestro presente. La tarea de la filosofía pasa por adoptar un cierto compromiso con la verdad de lo que se dice, y ello, en última instancia, encuentra su fundamento en cierta necesidad de fijar marcos axiológicos que regulen el uso público del discurso filosófico: en eso consiste la fuerte exigencia ética de convertirnos en *seres de palabra*, postulada por los autores como marco regulativo de un uso público, común y político del *logos* en el que nos jugamos no solo nuestro presente, sino también nuestro futuro.

Lucía Montes Sánchez

García Camarero, Ernesto, *La ciencia española entre la polémica y el exilio (dentro de la evolución de la ciencia europea)*, Madrid, Megustaescribir, 2016, 248 págs.

La última obra de García Camarero presenta un gran interés tanto desde el punto de vista metodológico como de contenido. El libro se inicia exponiendo algunas ideas sobre la génesis y el desarrollo del conocimiento científico desde la antigüedad, pasando por las revoluciones científica y tecnológica, hasta llegar a la primera parte del siglo XX. El segundo capítulo lleva un título bastante expresivo: "El tejer y destejer en la ciencia española". Se estudia aquí la labor de los novatores en los siglos XVI y XVII; el esplendor científico en el siglo XVIII; la nueva decadencia científica en el primer tercio del siglo XIX; la actividad científica en la transición isabelina (1833-1868); las aportaciones de la Revolución del 68; la ciencia española en el XIX y su relación con los grandes cambios y avances de la ciencia mundial; el renacer de la ciencia española en torno a 1898: Camarero, siguiendo a su maestro, Rey Pastor, habla acertadamente del "otro 98"; y termina el capítulo ponderando la labor de la Junta para la Ampliación de Estudios y la posterior discontinuidad con todo lo construido tras la guerra civil. En el estudio de estos avatares en el desarrollo de la ciencia en España, quisiera destacar algunos aspectos que considero de especial interés dentro de su análisis: 1) La relación de la actividad científica con el contexto general (económico, social, político e ideológico) del país; 2) La referencia a la evolución de la ciencia europea; 3) El énfasis en el plano institucional, de capital importancia para el desarrollo de la actividad científica.

En el capítulo tercero, el autor aborda la polémica de la ciencia española, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, e incluso se pregunta al final del mismo: "¿La polémica de la ciencia española es todavía una cuestión abierta?". Camarero, junto con su hermano Enrique, se había ocupado ya de este tema en el libro *La po-*

lémica de la ciencia española, publicado en 1970. En la obra que comentamos, introduce nuevos textos que amplían la información sobre la polémica. Asimismo, cita al final del capítulo diversas cartas y documentos concernientes a cómo ven jóvenes científicos españoles desde el extranjero la situación científica en España en la época de la democracia. De nuevo, Camarero se aleja en su análisis de la polémica de los tópicos al uso acerca de la génesis y del sentido de la misma: "En este debate –señala– no se discutía tanto la existencia de cultura científica en España como la utilidad o inutilidad de las ciencias fisiconaturales para promover el bienestar del país; mientras los renovadores defendían el cultivo de las ciencias naturales como medio de propiciar el desarrollo económico de España, los tradicionalistas –Forner fue uno de sus más claros exponentes–, satisfechos con la situación social existente, solo veían en el cultivo de las nuevas ciencias naturales y de la nueva filosofía un germen de incredulidad y de desórdenes sociales" (p. 68). Por eso, en el siglo XVIII la polémica se convierte en un buen baremo para detectar la presencia de la cultura moderna en España. Luego, en el XIX, la polémica se retoma por derroteros casi siempre ideológicos. En este siglo, la ideología contaminó por desgracia gran parte de la producción intelectual y científica. Buena prueba de ello fue el darwinismo: se habló y se escribió mucho *sobre* el darwinismo, pero apenas se hizo ciencia *desde* el darwinismo.

Consecuente con su perspectiva de tipo institucional, Camarero dedica sendos capítulos a la labor del Ateneo de Madrid y de la Junta para la Ampliación de Estudios en el renacer de la ciencia española. Aquí encontrará el lector gran cantidad de datos, muchos de ellos novedosos, sobre el quehacer en el orden científico de ambas instituciones. Es especialmente significativo el relato de la disolución de la Junta y su sustitución por el CSIC.

En el capítulo sexto, Camarero analiza muy detenidamente el exilio científico español de 1939. Hace una relación detallada de los exiliados por ciencias, que resulta muy pedagógica: médicos, físicos, matemáticos, naturalistas, químicos y farmacéuticos, así como de sus avatares vitales en los distintos países de acogida. Esta es sin duda la principal aportación de este capítulo; por lo demás, el autor reconoce que la información básica la recoge de fuentes ajenas. Por último, el libro termina con diversas consideraciones sobre la organización científica en el mundo después de la segunda guerra mundial, preguntándose hacia dónde va la ciencia y señalando algunas nuevas formas de organización que están empezando a ensayarse.

Desde el punto de vista de la metodología, la obra, como indicamos al principio, ofrece también un notable interés. Tanto la Historia de la Ciencia como la del Pensamiento español han sufrido diversas aberraciones metodológicas. Por ejemplo, a finales del XIX, se produjo una clara falacia naturalista en este terreno. El creciente auge de la ciencia natural condujo a una extrapolación mecánica de sus aportaciones al ámbito de los saberes humanos. De ahí proceden expresiones tales como "el español no sirve para la ciencia", el mito de los caracteres nacionales, el pesimismo antropológico, etc., secuelas todas ellas del determinismo cientificista dominante. Más tarde, a finales del siglo XX, se cayó en otro enfoque igualmente aberrante. La tesis de fondo era que la Historia de España no era en absoluto diferente a la del resto de los

países europeos avanzados. Un hito relevante de semejante línea historiográfica fue la publicación en 1997 del libro de Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox *España (1808-1996). El desafío de la modernidad*. Este enfoque cae en una doble falacia. La primera es de carácter ahistórico, y consiste en proyectar sobre el conjunto del pasado español la visión autocomplaciente y optimista del presente. Eran estos años de gran euforia y cantos triunfalistas, por más que después se viera que había mucho de espejismo en esta visión de la realidad. En el ámbito historiográfico, hay que reconocer que esta línea de análisis, apoyada eficazmente por determinadas instituciones y medios de comunicación (el establishment la veía con muy buenos ojos), cobró gran fuerza institucional, arrollando en muchos casos a otros criterios y posiciones analíticas. El autor de esta reseña lo sufrió en su propia trayectoria intelectual. Hace años, junto a un equipo de historiadores del Pensamiento español pertenecientes a la Universidad Autónoma de Madrid, solicitó financiación del Ministerio para realizar un proyecto de investigación sobre el Regeneracionismo español. El informante de tal proyecto, ya fallecido y vinculado a esta línea historiográfica, lo descalificó de entrada diciendo en su Informe que el empleo del término *regeneracionismo* no tenía mucho sentido en nuestra historia contemporánea, pues en España, al igual que en otros países europeos, no había nada que regenerar.

La segunda falacia es de índole reduccionista en lo que concierne a la noción de *modernidad*. La modernidad en la Europa avanzada no se reduce a un sistema político y económico; es ante todo un modelo de civilización, donde tienen gran importancia factores tales como la existencia de una moral social a tono con el desarrollo económico; el trato con la naturaleza y con los demás seres vivos; la racionalización de la actividad técnica y productiva; la postura activa ante el medio natural; la ordenación racional del territorio, o la valoración social de la ciencia, aspecto este en el que precisamente incide de manera directa y clara el libro de García Camarero. Además, para que el modelo moderno de civilización funcione bien es preciso que todos esos factores estén estrechamente entrelazados; no se les puede contemplar de manera aislada y fragmentaria.

En suma, se trataba de un enfoque ciertamente oportunista e irresponsable a la hora de enjuiciar nuestro pasado. Desde un prisma socioeconómico, no es preciso gastar mucha energía en refutarlo. Basta con hojear cualquier obra de historiadores tan solventes como Vicens Vives, Fontana, Nadal, Tuñón de Lara o Pierre Vilar. Y desde un ángulo de Historia de la Ciencia y de las Ideas, ¿dónde queda la situación tan traumática de los "novatores"? ¿Dónde las quejas de Feijóo ante los resistentes a toda novedad? O ¿dónde el mérito de nuestras minorías ilustradas frente a un entorno casi siempre hostil?

En el libro de García Camarero subyace por el contrario, en mi opinión, un enfoque muy acertado de cara a analizar los distintos avatares históricos de nuestra ciencia. Resumiendo su postura al respecto, habría que decir que Camarero habla de la especificidad de la ciencia española en relación con la historia de la ciencia de otros países europeos. Esta especificidad viene determinada por su escasa producción y por la casi total ausencia de grandes ideas científicas. Las causas de esta peculiaridad son múltiples, pero sobre todo fue el temor social a la libertad de pensamiento el marco en el

que se pueden incluir las demás, ya que esa libertad se consideraba un peligro para la estabilidad política y social.

Asimismo, subraya que hasta épocas recientes no se ha considerado a la ciencia como parte importante de nuestra cultura, así como que su historia siempre estuvo relacionada con cuestiones políticas e ideológicas. Sin embargo, en todos los tiempos ha habido actividad científica en España, muy distinta según el momento histórico, con grandes altibajos como si una Penélope invisible tejiera y destejiera el lienzo de la ciencia española.

Diego Núñez

Guadarrama González, Pablo, *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2017, 388 págs.

He aquí una nueva obra del filósofo cubano. Colaboran como coautoras Ligia Machado Pardo (capítulo V) y Lidia Cano Obregón (capítulo VII). Como en tantos de sus libros, Guadarrama se enfrenta al filosofar en Hispanoamérica (el autor prefiere la denominación Latinoamérica) para mostrar, primero, que existe y, segundo, cómo se manifiesta en distintos autores, en este caso colombianos.

El primer capítulo arranca con un repaso a las diversas visiones de la filosofía desde la antigüedad hasta hoy. Para Guadarrama este itinerario muestra que la filosofía ha sido considerada de formas dispares y ha desempeñado funciones distintas, pero lo que pretende el autor es poner en evidencia los esfuerzos humanos por lograr una organización social desalienada, emancipada, en la que se reconozca la dignidad humana. La filosofía humanista, en sus múltiples expresiones, da idea de esa marcha, que no es presentada por Guadarrama como un progreso lineal y uniforme, sino como un camino plagado de altibajos.

A continuación se refiere a la ideología, concepto que aborda desde perspectivas históricas y epistemológicas. El resultado es que ninguna de ellas, ya sea científica o filosófica, puede presentarse como exenta de ingredientes axiológicos. La weberiana neutralidad de valores es una de tantas escapatorias que, ciertamente, puede representar una perspectiva aceptable si combina de forma razonada la epistemología rigurosa, por un lado, y la ideología en tanto que objetivo explícito, por otro. Sánchez Vázquez, por ejemplo, defiende la ideología en el sentido de compromiso político. Y aquí es donde se considera la posición de Marx de manera especial, pero también de Mannheim, Villoro y otros.

"¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?", tal es el título del capítulo III. Guadarrama se detiene en la filosofía de la liberación, a la que después dedica el capítulo VIII. Lo que propone aquí es una orientación más universalista, como sería la dialéctica materialista, no el materialismo dialectico: "A nuestro juicio, el filosofar en América Latina encontrará mejor respuesta a su por qué y para qué en la posición de la dialéctica materialista, que reconociendo las diferencias, las formas singulares y particulares de manifestarse, llega a la conclusión de que filosofías han existido y podrán existir muchas, pero no todas podrán ser poseedoras de verdades diferentes sobre un mismo problema y excluirse recíprocamente. Una vez más, la lógica formal pone de manifiesto sus limitaciones para explicar el carácter contradictorio del desarrollo, en este caso, de la propia filosofía y se hace imprescindible acudir a

la lógica dialéctica para comprender los momentos de singularidad, particularidad y universalidad que se dan en cada manifestación del pensamiento filosófico latinoamericano". Seguramente la suposición de dos lógicas no es defendible (Manuel Sacristán dejó esto muy claro), pero Guadarrama atiende cuidadosamente a los matices que introduce la dialéctica en la génesis y movimiento de lo procesual en todo lo humano y social, frente al vacío de contenido de la lógica formal. Y lo que acentúa el filósofo cubano es que Latinoamérica no puede aislarse de las grandes elaboraciones teóricas desarrolladas en otro tiempo y en otro lugar.

Si la filosofía tiene carácter universal o cabe una filosofía específica de Latinoamérica es lo que aborda bajo el epígrafe "la autenticidad". Aquí desfilan las opiniones de Zea, Dussel, Villoro, etc. Guadarrama no sigue a ninguno, lo que justifica mostrando las insuficiencias o limitaciones de cada uno de ellos. Por supuesto, la tendencia del pensamiento latinoamericano hacia lo político no solo la considera justificada, sino que tal tendencia prueba la inserción de esa filosofía en su medio, caracterizado por la dependencia económica y las consecuencias que esta conlleva en lo político y social. De ahí que "una filosofía auténticamente latinoamericana no debe rehuir lo que a algunos les puede parecer extraño sino más bien debe realizarse en una filosofía que día tras día demuestre su incuestionable autenticidad y universalidad al corresponderse con las demandas de los tiempos en el presente siglo XXI" (p. 138). Esa filosofía no puede ser válida solo para una región, sino que su tarea ha de consistir en incorporar la región a la cultura y los progresos de la humanidad entera aportándole sus logros específicos.

El capítulo V analiza la filosofía de Jorge Eliécer Gaitán Ayala (1903-1948), un hombre comprometido con su pueblo colombiano y del que Pablo Guadarrama y Ligia Machado trazan un bello retrato. Sin ser un marxista en sentido riguroso, Gaitán lo es como intelectual de izquierdas que no se conforma con promover una política en favor del *pueblo*, sino que quiere distinguir y poner de relieve en él quiénes manejan el poder económico y quiere hallar los medios para revertir la situación social, a fin de que haya justicia e igualdad en Colombia, lo que comporta que todos los colombianos tengan oportunidad de desarrollar sus capacidades como individuos. Por ello se adecuan a la figura de Gaitán las palabras de Martí con que los autores cierran este capítulo: "Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña" (p. 170).

Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), objeto del capítulo VI, estudió Derecho. No era, pues, propiamente filósofo, pero, como tantas veces en la historia de la filosofía, su figura es considerada en Colombia como uno de los filósofos más originales. Su referencia principal en sus años de formación fue el marxismo. Posteriormente se apartaría de él, debido a lo que Nieto consideró un error determinista, algo que en la época del estalinismo criticaron igualmente intelectuales como Sartre (véase su *Crítica de la razón dialéctica*). Es autor de trabajos históricos tan conocidos como *Economía y cultura en la historia de Colombia* (1942) o *El café en la sociedad*

colombiana (1956). Su *Ontología social* (1954) es la principal obra que le consagra como filósofo. Nieto simpatizó con la fenomenología, intentando encontrar en ella la solución que no hallaba ni en el racionalismo, ni en el vitalismo, ni en el "método dialéctico" (Hegel, Marx, Engels). Quizá el núcleo de su filosofía se halla en su preocupación por delimitar nítidamente lo natural (el ámbito de la causalidad física) y lo social (el ámbito de medios y fines humanos). Su error consistió, según Guadarrama, en "no apreciar las extraordinarias diferencias entre el positivismo y el marxismo, como fue común durante mucho tiempo en otros críticos de este último" (p. 177). Este no es un asunto trivial, pues Nieto rechazaba tanto el positivismo como el marxismo por considerar que ambos identificaban lo natural y lo social buscando leyes en los dos ámbitos. Para él, en lo social solo puede hablarse de tendencias. Es la forma de expresar su apasionada defensa de la libertad individual, en consonancia con el existencialismo de la época. Desde esta línea criticó, por eurocentrista, la *Nueva historia de América*, elaborada por Rostovski, Miroshevski y Rubtzov, traducida y publicada en Argentina en 1941. Como escribe Guadarrama, las ideas de Nieto se inscriben en "esa línea humanista y desalienadora que ha caracterizado lo más destacado y auténtico del pensamiento filosófico latinoamericano" (p. 194). El capítulo VII está igualmente dedicado a la figura de Nieto y su posición de cara al marxismo.

Guadarrama y Lidia Cano Obregón atienden en el capítulo VIII a la filosofía de la liberación, revisando los nombres principales de esta corriente, que reivindica la dignidad de la persona humana frente a la degradación a que se ve sometida por una sociedad injusta. Pero, a la vez que reconocen la denuncia social que encierra esta filosofía, los autores del libro señalan la insuficiencia de esa denuncia: "Plantean admirables propuestas de perfeccionamiento de la sociedad…, pero el contenido ambiguo que las anima da lugar a que la motivación profundamente humanista que contiene se vea tarada por la incapacidad de romper con las formulaciones reproductivas en última instancia de la propia sociedad burguesa" (p. 245). Esto no impide que señalen, a la vez el enorme papel que ha desempeñado esta corriente filosófica en el desplazamiento de una filosofía tradicional más abstracta y olvidada del sujeto humano. En cuanto a su relación con el marxismo, los defensores de la filosofía de la liberación no pueden ser considerados como hostiles, sino más bien como su vehículo o incluso como compañeros de lucha.

El capítulo IX está consagrado al pensamiento de Antonio García Nosa, cuya teoría de la historia es muy valorada por Guadarrama. García Nosa sostiene que no hay teoría social sin ideología y, aunque él intenta deslindar lo científico y lo ideológico, su posición recuerda mucho más la de Sánchez Vázquez que la de Althusser. En cambio, Guadarrama cuestiona la tesis de García Nosa según la cual las ciencias sociales no constituyen un único ámbito de carácter universal, sino que sus categorías dependen de ámbitos regionales.

El libro dedica el capítulo siguiente a Estanislao Zuleta para analizar igualmente su posición acerca del marxismo, y finalmente, acaba con unas páginas dedicadas a Darío Botero Uribe y un epílogo. Como resumen, pueden servir las palabras de Guadarrama sobre autores colombianos de los que lo importante no es tanto saber si deben figurar en los catálogos de filosofía, ya que "lo

que los hace meritorios de ser objeto de análisis en el presente estudio sobre las huellas del filosofar en Latinoamérica es que todos ellos hicieron de la filosofía un valioso e indispensable instrumento de análisis para tratar de comprender y sobre todo transformar sus respectivas circunstancias y aportaron ideas de valor que hoy deben ser tomadas en digna consideración porque trascienden a sus épocas" (p. 364).

Como se ve, los problemas que debate el pensamiento latinoamericano son específicos de esa región del planeta, pero enseguida se percibe que las herramientas teóricas para abordarlos tienen uso universal. Tal es la universalidad de la filosofía. El correcto uso de ellas es, en cambio, más delicado de lo que a primera vista parece. Ahí reside la labor teórica, la de servir a la acción desalienadora en el lugar y circunstancia concretos. Creo que este es el principal mensaje contenido en este libro, escrito desde una profunda empatía hacia Colombia.

Pedro Ribas

Herrera Guillén, Rafael, *¡Adiós América, adiós! Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*, Madrid, Tecnos, 2017, 289 págs.

Rafael Herrera Guillén es profesor de la Facultad de Filosofía de la UNED. Autor de varios libros de filosofía política y temas hispánicos, se ha especializado en el liberalismo español. *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)* es su último libro.

En él trata de rebatir la idea que tanto prevalece en el mundo académico de que la independencia de la América hispana se hizo ante la indiferencia total de la metrópolis. Para ello hace, en la primera mitad del libro, un repaso de las obras de destacados españoles (Floridablanca, Jovellanos, etc.) que desde el siglo XVIII ya venían advirtiendo de la insostenibilidad a corto y medio plazo de esa forma de dominación, y proponiendo en consecuencia una institucionalidad alternativa que pudiera permitir que los territorios de ultramar no se separaran, o que si lo hicieran fuera de la forma menos dramática posible. Luego, en la segunda mitad de la obra, analiza las propuestas de autores como Valera o Ganivet, que ya en el siglo XIX dan por perdido el imperio pero quieren reubicar a España dentro del cosmos hispánico.

Adiós América, adiós se abre con una cita del gran filósofo mexicano Leopoldo Zea: "Y si esto no es Filosofía, peor para la Filosofía", que es sin duda el *motto* que mueve a Herrera a empezar su labor evidenciando ciertos estigmas que han impedido que existiera una visión ponderada de la presencia de España en América, y que además han favorecido el desprecio general a la filosofía hecha en español. La leyenda negra es claramente uno de esos estigmas, y aunque aquí no se niega su origen en abyectos hechos probados, sí se sostiene que ha sido utilizada por los colonialismos posteriores para justificarse como filantrópicos frente a la barbarie española. En lugar de reconocer las contribuciones de España a la modernidad, con todo lo que tanto de bueno como de abyecto pueda tener el término, se ha optado por arrojarla a un estadio medieval y tenebroso, y legitimar los imperialismos europeos posteriores como respuestas "humanitarias".

Sobre la supuesta mediocridad de la inteligencia española, Herrera estu-

dia a nueve pensadores que a lo largo de tres siglos supieron no solo prever cómo iban a desmembrarse los virreinatos, sino que se adelantaron a proyectar y plantear un nuevo orden postcolonial, lo que les otorga una gran capacidad de anticipación y les hace bastante acordes con las inquietudes actuales. Son nueve autores con obras en las que se reflexiona sobre el poder y sus legitimidades, algo muy propio del pensamiento español, y que se encuadran dentro de la tradición también española de la impugnación del imperio desde dentro; unas cuestiones que la modernidad filosófica europea ha preferido orillar para centrarse en cuestiones de la teoría del conocimiento.

El libro de Herrera es en resumen desafiante e imprescindible, además de ser un referente impagable para iniciarse en autores referenciados poco conocidos, como Flórez Estrada; también profundiza y reordena los conocimientos que creíamos tener sobre otros más célebres como Jovellanos o Blanco White.

Juan Rodríguez Hoppichler

Hurtado, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, UNAM, 2016, 480 págs.

Ha sido bastante común plantear la cuestión de que la Revolución mexicana, a diferencia de la francesa y la rusa, nació sin ideas, sin ideología. Lo que es más: se ha llegado a plantear que los filósofos mexicanos no tuvieron una participación importante y decisiva en aquella. Sin embargo, en *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, Guillermo Hurtado propone una nueva interpretación. Ciertamente, se reconoce que no hubo una ideología como tal, pero sí hubo un clima de ideas, mismo que se fue modificando en relación con los hechos políticos y sociales de la lucha armada. "Más que una ideología revolucionaria –sostiene Hurtado– lo que hubo fue una mezcla de diversos elementos […] elementos de diversas ideologías en una combinación peculiar" (pp. 2-3). Dentro de este clima de ideas, nuestro autor estudia las filosofías de Antonio Caso y José Vasconcelos, teniendo como base metodológica la historia intelectual, en un arco de tiempo que va de 1908, previo al movimiento armado, hasta 1929, año en el que Vasconcelos fue candidato a la presidencia. La obra se compone de un prólogo y cuatro capítulos.

Una de las cuestiones centrales en el prólogo consiste en la exposición de las posiciones en torno a la relación entre la filosofía y la revolución mexicana: la estándar, la revisionista y la posrevisionista. La tesis de la primera posición plantea que "la Revolución nació sin ideas" y la sostuvieron, entre otros, Alfonso Reyes, Octavio Paz y Leopoldo Zea, al mismo tiempo que se incorporaba a una "idea oficial". La tesis de la segunda, contra la "idea oficial", niega que el movimiento armado haya tenido un corte popular y nacionalista, y niega también que la "idea oficial" siguiera con vida después de la segunda mitad del siglo XX. La postura revisionista se generó en la izquierda universitaria a partir de los años sesenta y uno de sus representantes, Arnaldo Córdova "rechazó que la Revolución hubiese carecido de *una* filosofía, pero negó tajantemente que el humanismo espiritualista de Antonio Caso y José Vasconcelos hubiese sido *esa* filo-

sofía". Según Córdova, la filosofía de la Revolución en realidad fue el cientificismo social positivista, la misma que fue postulada por Andrés Molina Enríquez. Contra estas dos posiciones, Guillermo Hurtado, dice: "Mi propuesta es que la Revolución recibió la influencia de no una sino varias filosofías o ideologías: el liberalismo decimonónico, el liberalismo reformista del XX, el anarquismo, el socialismo, la doctrina social cristiana, el positivismo social y *el humanismo espiritualista de Caso y Vasconcelos*" (p. XVIII).

En el primer capítulo, nuestro autor se cuestiona sobre si el positivismo fue una filosofía oficial y habla de los precursores de la Revolución mexicana; asimismo, se detiene en el pensamiento de Francisco I. Madero, el ascenso del movimiento político que se generó a partir de este, el maderismo, algunos discursos de Justo Sierra (particularmente, los de 1908 y 1910) y el nacimiento del Ateneo de la Juventud, así como su relación con la lucha armada. Uno de los puntos a destacar en esta parte del libro consiste en la exposición, como parte del clima de ideas, del liberalismo social de Flores Magón, el anarquismo y el socialismo de personajes como Juan Nepomuceno Adorno o Plotino Rhodakanaty, el movimiento social católico, a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, el espiritismo de Francisco I. Madero y el espiritualismo francés adoptado y adaptado por algunos miembros del Ateneo de la Juventud. Respecto a Madero, Caso y Vasconcelos, y la relación de estos con la Revolución, Hurtado subraya que los tres coincidieron en algunos conceptos sobre el ser humano. Como veremos, los tres compartieron su rechazo al materialismo, al determinismo y al egoísmo (p. 35). En este sentido, no está de más advertir que para los positivistas en general, la idea de la libertad, por ejemplo, "es no tener restricciones externas para la realización de la conducta elegida", mientras que para los ateneístas, a partir de Bergson, y en parte en Madero, "es tener la facultad interna para hacer lo que uno elige" (p. 63).

En el segundo capítulo, Guillermo Hurtado se ocupa de algunos acontecimientos centrales de la lucha armada que se dieron entre 1911 y 1920; además, de manera particular, se ocupa de Antonio Caso, sus ideas sobre la democracia y de las primeras ediciones de su obra capital: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*; y, de José Vasconcelos, en lo que se refiere a sus primeros libros: *Pitágoras; una teoría del ritmo* (1916), *El monismo estético* (1918) y *Estudios indostánicos* (1920). Con el propósito de volver al clima de ideas, ahora de 1919, Hurtado cierra este capítulo con el sepelio del poeta Amado Nervo (19 de noviembre de 1919). Desde las primeras páginas de este apartado, Hurtado destaca que la Revolución tuvo un impacto determinante en las ideas de Caso y Vasconcelos y, al mismo tiempo, que sus ideas tuvieron un impacto en la Revolución. En este sentido, reconoce nuestro autor que, si bien se han hecho estudios sobre los filósofos durante este periodo, no se han hecho de "manera *contextualizada, transicional e intercalada*" (p. 89).

Entre 1920 y 1924, durante el gobierno de Álvaro Obregón, José Vasconcelos fue rector de la Universidad nacional y secretario de Educación Pública. Este lapso de años es el motivo central del tercer capítulo y algunos temas expuestos son la cultura durante este periodo, el movimiento delahuertista (1923), el oca-

so político de Vasconcelos, la fundación de su revista *La Antorcha* y su participación en el periódico *El Universal*. En lo que concierne a Antonio Caso, Hurtado habla sobre su viaje a Sudamérica como embajador de México, la polémica que sostuvo con Francisco Bulnes sobre el porvenir de Hispanoamérica, su participación en el periódico *El Excélsior* y tres libros: *El concepto de historia universal* (1923), *El problema de México y la ideología nacional* (1924) y *Principios de estética* (1925). La idea central del presente capítulo, Hurtado la plantea en los siguientes términos y con los matices del caso: "Aquí sostendré que el vasconcelismo fue uno de los movimientos que conformaron el gran mosaico de la Revolución mexicana" (p. 205). Hubo, en efecto, un humanismo ateneísta; pero, al mismo tiempo: una versión del maderismo como movimiento civilista, pacifista y democrático.

En el cuarto y último capítulo, Guillermo Hurtado se detiene en las obras *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1926), de Vasconcelos; y, en *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926) y *Sociología genética y sistemática* (1927), de Antonio Caso. Asimismo, expone y desarrolla los inicios y la creciente influencia de John Dewey en la educación mexicana, la creación del Partido Nacional Revolucionario y la campaña presidencial de Vasconcelos de 1929. Se destacan en este capítulo dos movimientos de un hecho: un paulatino descenso en la influencia de la generación de los ateneístas en la vida pública y un paulatino ascenso de la generación del 15, a través del grupo de los Contemporáneos y el de los Siete Sabios.

En síntesis, ciertamente, la Revolución mexicana no tuvo una ideología que le precediera, como el leninismo y el maoísmo lo fueron para las revoluciones rusa y china; sin embargo, esto no quiere decir que no haya habido algún conjunto de ideas, un clima de ideas, de distinta índole, que se expresaran como crítica a la situación política, social y cultural que imperaba en los últimos años del Porfiriato. De hecho, no se puede afirmar que Antonio Caso y José Vasconcelos, en tanto que filósofos, tuvieran algunas ideas claras sobre la Revolución previamente a los acontecimientos entre 1910 y 1920; pero sí se puede afirmar que estos mismos acontecimientos contribuyeron a una serie de ideas sobre la democracia, la moral y un proyecto de nación tanto en el transcurso de estos años como en los posteriores. No por nada, Antonio Caso planteó la caridad como ideal moral en 1915 y fungió como embajador de la Revolución en su visita a los países de América del sur. De igual manera, no por nada José Vasconcelos se proclamó como delegado de la Revolución en su discurso en la toma de posesión como rector de la Universidad Nacional y construyó desde ahí un proyecto de ley para reformar la educación.

A manera de cierre, solamente agregamos que el presente estudio de Guillermo Hurtado ofrece un aire fresco e innovador en cuanto a las interpretaciones que han existido sobre la Revolución mexicana, en general, y las influencias recíprocas que hubo entre esta y la filosofía, en lo particular –un aire fresco, añadimos, por demás necesario, en virtud de la crisis política y cultural que actualmente vivimos–; y, asimismo, que esta obra se suma a las otras en las que nuestro autor ha hecho aportes de suma importancia a los estudios sobre la filosofía mexicana del siglo XX.

Raúl Trejo Villalobos

Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018, 374 págs.

"El marxismo –y su expresión ideológica comunista– es una de las tradiciones intelectuales más poderosas del siglo XX–" (p. 13). Partiendo de esta premisa, el profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de México, Carlos Illades, presenta un estudio muy ambicioso que hacía falta como un texto académico y, al mismo tiempo, de divulgación sobre la presencia de esta corriente en la vida intelectual de México durante el siglo XX. Dentro de su amplia producción bibliográfica, este libro se inserta en una ya amplia serie de estudios que el autor había publicado en aras de recuperar estas tradiciones filosóficas tan importantes en la historia intelectual de México –lamentablemente muchas veces desvaloradas y/o descontextualizadas en los debates universitarios y públicos–.

Y hay que resaltar el plural de *tradiciones filosóficas* en el mejor sentido posible: puesto que el marxismo se dice de muchas maneras. Carlos Illades había publicado, entre otros, los libros: *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México* (2002), *Las otras ideas. Estudio sobre el primer socialismo en México* (2008)*, La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México* (2012)*, De La Social a Morena y Breve historia de la izquierda en México* (2014); además de coordinar el libro *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina* con Andrey Schelchkov (2014) y editar *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México* en el Fondo de Cultura Económica (2017).

No cabe duda que con *El marxismo en México*, Carlos Illades redondea una larga trayectoria de investigación de la talla del trabajo que el profesor emérito de la UAM (de Madrid) Don Pedro Ribas ha hecho en España gracias a sus investigaciones sobre el marxismo y el socialismo en este país. El estudio de Illades, presenta de forma temática una visión transversal de las múltiples facetas e interpretaciones que el marxismo tuvo en México y aplica con pedagogía una división por generaciones que no es precisamente el método de Ortega y Gasset; sino que permite observar la variedad de preocupaciones que los distintos autores tuvieron a la hora de ejercer o seguir sus peculiares formas de entender el marxismo. No se detiene únicamente en la contextualización de cada circunstancia, sino que pone como hilo conductor la pregunta de cómo cada uno de estos intelectuales afrontó el problema de buscar una alternativa al capitalismo. El proceso, no evolutivo, sino diacrónico evidentemente está marcado –como muy bien lo señala el profesor de la UAM– por el momento en que aparecieron las traducciones de Marx hechas por Wenceslao Roces.

Desde el liberalismo político radical que tuvo un auge con la revolución mexicana –y que ya venía desde la segunda mitad del siglo XIX–, pasando por la lucha agraria que pervivió en el México posrevolucionario hasta la llegada de los exiliados españoles, el libro también ofrece análisis bastante actualizados del pensamiento particular de autores como Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Eli de Gortari, Carlos Pereyra, Jaime Labastida, el propio Luis Villoro y su debate sobre la ideología con Sánchez Vázquez.

Sin embargo, además de esta síntesis que es muy ilustrativa, Illades dio un paso más en su investigación recatadamente llamada *historia intelectual*, al incluir la pervivencia del marxismo en

las ciencias sociales: sobre todo en la ciencia de la historia y la ciencia política, pero también en la antropología y hasta en los estudios mesoamericanos. En este sentido, expone cómo determinados profesores (quienes dejaron un gran legado en el mundo universitario en todo México) incorporaron el marxismo como una herramienta metodológica importante de análisis de los hechos históricos y sociales: Pablo González Casanova, Alonso Aguilar Monteverde, Adolfo Gilly, Enrique Semo, Arnaldo Córdova, Jesús Silva Herzog y su magisterio en las ciencias económicas, Enrique González Rojo, Roger Bartra o el mismo Alfredo López Austin (máximo experto en los estudios sobre el México prehispánico). También pone de relieve la participación del importante intelectual brasileño Ruy Mauro Marini en la vida cultural y académica de México sobre estas cuestiones.

A pesar de solo enumerar ciertos nombres que posiblemente a un público alejado del mundo académico mexicano le serían desconocidos, con ello se intenta simplemente dar cuenta de la variedad que el libro proporciona en cuanto a las posibilidades que el marxismo ha permitido gestar a través de distintos mundos académicos (pero no distantes). Se ha dicho que el estudio de Illades es diacrónico en tanto que esos nombres no los trata como una sucesión de apellidos enciclopédicos, sino que vuelve constantemente a ellos de acuerdo a los cambios históricos mundiales y nacionales que va describiendo con precisión. No se puede dejar de apreciar todo el mundo editorial, sobre todo las revistas que menciona como un eje importante de difusión de todas las polémicas y preocupaciones que estos autores tenían.

Quizás se echa de menos una mención explícita de las mujeres, tanto intelectuales como políticas, que fueron influidas por el marxismo o que de alguna manera lo ejercieron en su profesión o actividad política; así como una valoración personal del autor sobre los momentos o temas que expuso. Sin embargo, no cabe duda que *El marxismo en México* abre muchas puertas de investigación, al mismo tiempo que permite servir como un manual para todo el mundo académico interesado en el tema, pero también útil para los lectores en general que deseen tener un panorama de una de las corrientes más importantes y necesarias para hacer frente a la ola neoliberal que ha azotado a México, desde al menos la segunda mitad del siglo XX.

Manuel López Forjas

Lasaga Medina, José, *Vida de Hannah Arendt*, Madrid, EILA Editores, 2017, 245 *págs*.

El lector se halla ante un excelente libro. Digámoslo de entrada en aplicación de la justicia, esa virtud política que, con seguridad, Arendt trató de legitimar: justicia con el pensamiento expresado en sus textos, con la historia y, no menos, con los protagonistas del pensar y del hacer, los seres humanos "existenciales".

Se enriquece esta colección veterana, premiada en 2010, impulsada por la Asociación Matritense de Mujeres Universitarias y su directora, María Luisa Maillard, con este número 35 salido de la pluma de un buen orteguiano, el profesor José Lasaga, que no deja de aplicar principios básicos del maestro: la buena pluma y la consideración de que el lugar y el tiempo en que se nace marcan, en gran medida, nuestras vidas. También sucedió así con Hannah Arendt, nacida en 1906 y fallecida en el invierno de 1975

quien formó parte de esas generaciones a las que sorprendió la historia, inmiscuyéndose en sus vidas privadas para que luego estos pensadores nos dejaran sus juicios imprescindibles sobre esa propia historia.

José Lasaga ha construido una biografía intelectual sólida, bien escrita, como ya señalábamos, para que el lector no necesite interrumpir la lectura comenzada en la mesa de trabajo y continuada en el asiento de cualquier transporte público (seguramente el propio formato está diseñado con esta intención) y lo haga sin perder ni el hilo ni el interés. Y ello porque es una biografía personal escrita sobre el fondo de la historia de Europa de los veinte a los setenta del siglo XX con la distancia de haber sido mirada desde los cuarenta ya en tierras norteamericanas por su protagonista. Así pues, no solo hay el interés por la pensadora sino por los juicios bien estudiados y, por ello, bien expuestos, de la filósofa alemana de formación judía, sobre protagonistas y acontecimientos históricos de los que nadie puede sentirse ajeno. Con un trabajo de fuentes disciplinado, con un orden cronológico riguroso y con el trasfondo del ser humano estudiado siempre vivo en las páginas, esta monografía sobre Hannah Arendt constituye un trabajo que une el rigor al deleite de lectura que solo se ve condicionado por la naturaleza de los acontecimientos históricos que constituyeron la vida de buena parte de estos pensadores, más bien sórdidos.

Quedan muy claros los difíciles tránsitos de lo privado a lo histórico, a "la historia universal", y no menos, de la lógica del discurso filosófico a su proyección en el plano de la política práctica que, en el caso de Arendt, vinieron marcados por los totalitarismos. Su afán por salvaguardar, en última instancia, al pensamiento, estableciendo filtros no muy visibles para distanciarlo de los resultados efectivos y, al tiempo, justificar que la vida privada puede ser condicionada, pero no determinada, por la historia universal marcan buena parte de la obra de Arendt haciendo caso del principio del pintor Juan Gris que Lasaga cita intencionadamente (p. 124), expresando en español la regla kantiana sobre los conceptos y las intuiciones. Es preciso controlar lo abstracto y controlar lo concreto pero, al expresarlo así, estamos haciendo confesión de dos "realidades" diferentes.

La biografía de Arendt sigue aquellas etapas que la marcaron, desde los orígenes familiares, pasando por la etapa juvenil con el magisterio de algunos de los pensadores alemanes que han orientado parte de la filosofía del siglo XX y, la no menos conocida relación con Heidegger, hasta su salida a Francia y, casi enseguida a Estados Unidos, en cuyo país vivió, no sin viajes a Europa, Alemania incluida, los últimos treinta años. José Lasaga da cuenta de su relación con medios de comunicación y la especial que mantuvo con distintas universidades, circunstancia –en el sentido orteguiano– buscada como forma de ser dueña de su vida privada, tras la experiencia de la "irrupción de la historia" (p. 53) padecida años atrás.

Y en este discurrir, los libros y los artículos. Todos ellos, desde *La condición humana*, los trabajos comparativos sobre la revolución americana y la francesa, hasta *Los orígenes del totalitarismo* en cuya obra se quedó un paso por detrás del que había dado Zambrano en sus escritos durante la guerra civil española a la hora de fijar las responsabilidades de ciertas filosofías, quizá porque ya fue escrito en época de paz. Y sus famosos artículos, tras el juicio de Eichmann, que han producido una cantidad ingente de

páginas acerca de la naturaleza del mal y su negatividad o su realidad material, una obra extensa e intensa de obligada lectura. Quedan trabajos muy importantes que recoge José Lasaga y que deberían merecer mayor atención a propósito de la educación y la cultura en tiempos de reducciones metodologistas o tecnocráticas sobre una actividad clave en la construcción del ser humano.

En fin, una pensadora central del pensamiento del siglo XX, a veces un icono o un símbolo cuya figura responde a aquellos parámetros que Unamuno fijara en su artículo sobre "La dignidad humana". Un excelente libro para estudiantes y profesores, para lectores que deseen conocer mejor el siglo XX desde la referencia de esta pensadora y una invitación a leer a Hannah Arendt con rigor cronológico, de manera contextualizada y con claves que ayudan a comprenderla con sentido, más allá de que se compartan todas sus tesis. El juego de lo privado y la historia universal nos afecta a todos.

José Luis Mora García

Lasaga Medina, José; López Vega, Antonio, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid, Ediciones Cinca, 2017, 245 págs.

Aparece este libro en uno de esos contextos que suelen identificarse como oportunos, pues estamos viviendo, tanto en la esfera pública como en la privada, una devaluación (pronto retroceso) de los valores liberales. Mario Vargas Llosa ha hablado hace poco de la "llamada de la tribu". Los autores de esta reveladora publicación nos hablan de la tribu (liberal) en crisis, pero de cuando, al menos, fuimos liberales.

Juan Luis Cebrián ha escrito recientemente –en torno al libro de Santi Vila, de reciente publicación, *De héroes y traidores*– lo siguiente: "Tesis central del libro, con la que concuerdo, es que la falta de un pensamiento liberal en España es el origen de todos los desajustes en nuestra convivencia cada vez que tiene lugar un experimento democrático" ("El día de los traidores", Juan Luis Cebrián, *El País*, 15 de marzo de 2018). Sobre la crisis del liberalismo, y la respuesta (filosófica una, vital la otra) que dieron a la misma dos liberales españoles como lo fueron Ortega y Marañón trata este libro escrito por lo profesores Lasaga Medina y López Vega, quienes aportan sendos estudios sobre el "liberalismo itinerante" de Ortega y el "socioliberal" Marañón "en la hora crítica de España", respectivamente.

Además, los también editores suministran al lector una selección de artículos, conferencias y discursos de Marañón, en los que puede verse, como afirman, "la evolución de su pensamiento político liberal". En ambas aportaciones, los estudios y la antología, se nota la mano de los autores, experto conocedor de las doctrinas filosóficas de Ortega el primero, y mejor especialista en Marañón del panorama historiográfico español el segundo.

Queda el lector advertido desde el inicio sobre las intenciones de los autores en cuanto a la "división" del trabajo, por así decir, se refiere. Mientras López Vega traza, de la mano de una potente narrativa biográfica, el liberalismo (social-liberalismo a decir verdad) de Marañón, Lasaga Medina nos presenta, a modo de exposición evolutiva, el pensamiento de Ortega y su transformación, permanencias y pérdidas incluidas. Pensamiento y acción pues: el liberalismo en marcha. Ortega y Marañón.

Lasaga Medina acierta de pleno en su planteamiento, pues en sus 80 páginas de proceloso estudio sobre el liberalismo orteguiano, desarrolla el marco filosófico teórico con el que arranca su discurso. Este gira en torno al carácter itinerante del liberalismo del filósofo; evolución que no trastocó, no obstante, el núcleo mismo de su pensamiento y militancia liberal: el componente social del mismo, en coincidencia con Marañón. Al igual que permaneció de forma inalterable siempre la base de su filosofía: la vida humana como realidad radical.

Cimientos filosóficos e históricos que el autor refleja de la siguiente manera: "El liberalismo fue para Ortega, amén de una emoción o pasión política, un sistema de ideales, un pasado europeo cuyos aspectos fundamentales se identificaban con los éxitos de la modernidad, de los que España había estado ausente y un proyecto de futuro para poner en forma a la maltrecha sociedad española" (p. 23).

Y cimientos que sirven, al fin y al cabo, para acompañar al lector por ese itinerario que Ortega fue construyendo con su pensamiento y también con su activismo (intelectual y político), acompañamiento que Lasaga Medina hace de una forma amena y sugestiva, estableciendo las marcas claras de las distintas etapas del liberalismo orteguiano: socialista y neokantiano, reformista y fenomenológico, impregnado de razón histórica o impregnado de razón vital.

Es decir, los fundamentos filosóficos de Ortega como campamento base del despliegue liberal con que el filósofo se desenvolvió en la vida, asunto que hace bien en recalcar el autor, añadiendo frases como la que sigue, que aportan claridad y contundencia: "No solo no cuestionó sino que apoyó que las libertades liberales clásicas quedaran ancladas en el cuerpo constitucional; defendió en todo momento la relevancia del Estado de derecho y el respeto a las formas parlamentarias, el control desde la legalidad del orden público y se manifestó, contrario a una revolución que sabía estaba condenada al fracaso" (p. 20).

Por su parte, el profesor López Vega efectúa un encuadre de la figura de Marañón y su trayectoria vital sin el cual no sería posible comprender "el sentido humano y liberal" que caracterizó a la generación del 14, y que en su caso le llevó a practicar el liberalismo como una pauta de conducta, dirá el profesor de la UCM, es decir, en algo "consustancial". Bien hace en recordar López Vega los principios en los que Marañón asentará su doctrina liberal: "primero, estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que, por el contrario, son los medios los que justifican el fin" (p. 81).

Y el medio será la vida pública, protagonizarla y comprometerse, hacerse Diputado por Zamora en aquella "República de los intelectuales", llamar a la "responsabilidad moral para con sus conciudadanos" o combatir, junto a Unamuno, a la Dictadura de Primo de Rivera. Es una forma de ser liberal pidiendo (y ejerciendo) la existencia de una conciencia civil, única forma de llevar a la praxis la política posible de aquella "España posible" como después diría Julián Marías, a través del social-liberalismo.

El autor nos muestra el camino: "Las élites culturales y científicas del país –las minorías rectoras, en términos orteguianos– debían jugar un papel fundamental en la implantación de un liberalismo, nuevo y eficaz, que sería motor de la modernización de España" (p. 85). Modernización que exigía un programa,

decisiones, tomar partido. Y Marañón lo hizo: separación Iglesia-Estado, implantación de un régimen autonómico y justicia social mediante la reforma agraria ("la plaga del señorito y el retraso rural") son tres ejemplos de cómo los medios justifican el fin.

Algo similar ocurre con este libro, un medio que justifica el fin: la defensa del liberalismo a través de la comprensión de dos biografías (y pensamientos) tan destacadas (e irrepetibles) como las de Ortega y Marañón, para que al fin conozcamos, mientras disfrutamos con la lectura, el porqué de cuando fuimos liberales, fuimos igualmente incapaces de implantar el liberalismo. Y de aquellos polvos, ya se sabe.

César Luena

Luttikhuizen, Frances, *España y la Reforma Protestante (1517-2017)*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2017, 468 págs.

La investigadora Frances Luttikhuizen, destacada cervantista y coordinadora internacional de CIMPE, que como tal publicó en 2009 *La Reforma en España, Italia y Portugal, siglos XVI y XVII*, inicia su último libro señalando que uno de los movimientos disidentes más fuerte a que la iglesia católica tuvo que enfrentarse fue la Reforma Protestante, y que la represión del protestantismo clandestino en la España católica del siglo XVI es una parte muy importante de esta historia. Que muchos eruditos la pasan por alto, se debe en parte a la abrumadora y bien merecida atención que otorgan al Siglo de Oro y su excepcional contribución al arte y la literatura. Pero, paralelamente a esta gran explosión de euforia artística, se abrían camino dos aspectos muy negativos de la historia de España: los graves ataques de la Inquisición a los disidentes religiosos y la Contrarreforma. Aunque este aspecto resulta mucho menos glamuroso que el aurisecular, no deja de formar parte de la historia de España y por tanto merece ser estudiado con la misma seriedad. En *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain, A Much Ignored Side of Spanish History*, Vardenhoeck & Ruprecht, publicado meses antes en Göttingen ya adelantó mucho de lo que ahora desarrolla en su libro en español.

La historia de la espiritualidad española del siglo XVI está asociada a los escritos de santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, fray Luis de León, Francisco de Osuna, y otros; el impacto de la Reforma Protestante sobre la espiritualidad española moderna se asocia a autores mucho menos conocidos, como Juan Pérez de Pineda, Francisco de Enzinas, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera y Antonio del Corro, cuyas obras fueron prohibidas por la Inquisición. Fue, de hecho, la escasez de literatura sobre las contribuciones de estos autores y las circunstancias que les obligaron a dejar su país natal y buscar refugio en lugares donde había libertad de conciencia, lo que en principio motivó a Luttikhuizen a emprender esta labor investigadora. Existen estudios excelentes sobre las actividades de la Inquisición española, pero los autores tienen la tendencia a pasar de puntillas sobre el impacto de la Reforma Protestante en la Península Ibérica, básicamente con la excusa de que duró tan poco. El libro que reseñamos es un intento de corregir este supuesto con un relato más completo de la llegada, acogida y supresión del protestantismo en España.

Examina Luttikhuizen el contexto religioso de finales del siglo XV y principios del XVI con respecto a las resoluciones de los sínodos y los esfuerzos del cardenal Cisneros por poner en manos del pueblo literatura piadosa y porciones de las Escrituras en lengua vulgar. Las reformas de Cisneros no solo incidieron en la formación del clero sino también en las prácticas religiosas de los laicos. El movimiento de los alumbrados-dexados en Guadalajara y Escalona fue el resultado del libre acceso a dicha literatura. La creación de la Universidad de Alcalá y el énfasis en el retorno a los textos bíblicos originales y a los padres de la Iglesia fomentó un interés entre los intelectuales por el humanismo y el erasmismo; plantó la semilla de la observación crítica y una espiritualidad más íntima. Sin embargo, pronto el espíritu renovador de Cisneros y el entusiasmo por el erasmismo quedaron desplazados por la Contrarreforma tridentina.

Pronto hubo medidas impuestas por decretos reales y el Consejo de la Suprema para frenar el avance del protestantismo en territorio español. La autora describe la entrada de literatura clandestina y la dura persecución a que fueron sometidos los círculos evangélicos clandestinos en Sevilla y Valladolid. Indaga en sucesos poco conocidos de las vidas de personajes como Juan de Valdés, Francisco de Enzinas, Carlo de Sesso y Constantino de la Fuente. Basándose en informes inquisitoriales, detalla casos de personas condenadas a la hoguera y otras que se fugaron de la prisión en Triana. Asimismo, por su importancia historiográfica, dedica un capítulo entero a Reginaldo González Montes y su *Artes de la Santa Inquisición Española* (Heidelberg, 1567). Como novedad con respecto a los estudios tradicionales sobre la Reforma en España, dedica varios capítulos a las mujeres que se adhirieron a esta nueva espiritualidad tanto en Valladolid como en Sevilla. Finalmente, aborda la cuestión de cómo los escritos de los evangélicos españoles exiliados que permanecieron virtualmente desconocidos hasta mediados del siglo XIX fueron recuperados gracias al incansable esfuerzo de Luis de Usoz. El estudio concluye con algunas observaciones sobre las secuelas de los siglos de represión y ejemplos de cómo el espíritu inquisitorial y la desconfianza hacia lo protestante perduró a pesar de la abolición del aparato político-religioso-social que lo engendró. Llega en su estudio hasta 1967 con la Ley Orgánica de Estado que reconoce legalmente a las iglesias evangélicas. Y hasta 1978, año en que la Constitución Española garantiza el derecho a la libertad religiosa.

La herramienta principal del estudio histórico de Luttikhuizen se encuentra en los archivos de la Inquisición. Y aporta hasta lo último que sobre el particular se ha editado en español: la traducción española de la obra de Schäfer sobre el movimiento evangélico español, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert.* Quien hace esta reseña es autor de esa traducción del historiador alemán, cuya segunda edición acaba de efectuar CIMPE. Otra de las fuentes aportadas es *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* de Juan Antonio Llorente.

La mayoría de autores que escribieron sobre la Inquisición española antes de 1950 mencionan la persecución de "luteranos", pero limitan sus comentarios a los autos de fe de Sevilla y Valladolid. Los estudios clásicos sobre la Inquisición, como los de Henry Kamen y Edward Peters, y más recientemente de Joseph Perez y Michael C. Thomsett, así como los estudios estadísticos de Gustav Henningsen, dedi-

can pocas páginas al fenómeno "luterano" por ser, según ellos, de tan poca duración. Para ellos, formaba parte de la persecución de judíos, musulmanes, la magia negra, la blasfemia, la bigamia, etc.

Paralelamente a estos estudios clásicos, surgió una generación de historiadores que volvieron a los archivos. Esto estimuló la incorporación de mucha evidencia en forma de documentos auténticos en sus trabajos y dio lugar a estudios de aspectos más específicos dentro de la historia del protestantismo español del siglo XVI. Entre estos autores, a los que tiene muy presentes Luttikhuizen, figuran Marcel Bataillon, John Longhurst, Antonio Márquez, Angela Selke, Álvaro Huerga, Arthur G. Kinder, Klaus Wagner, José C. Nieto, José Luis González Novalín, Stefania Pastore, Helen Rawlings, Werner Thomas, Lu Ann Homza, Doris Moreno, Rady Roldan-Figueroa, Michel Boeglin, Josep-Lluís Carod-Rovira, y otros como el autor de esta recensión. Han abierto nuevas vías para el análisis histórico mediante sus investigaciones a fondo de los alumbrados, el erasmismo, la persecución de extranjeros, etc.

La historia completa del alcance de la Reforma Protestante en la España del dieciséis todavía no está escrita en su totalidad, y tal vez no lo será nunca. Luttikhuizen suscribe la tesis del historiador inglés John Stoughto, que en 2013, al plantearse por qué la Reforma no triunfó en España, concluía que hay un residuo en el fondo del crisol, como en muchos otros casos, que desafía todas nuestras tentativas de explicación. Y que la causa de que el destino del movimiento de la Reforma en España fuese tan diferente del movimiento en Inglaterra, permanece entre los misterios inescrutables de la Providencia.

Francisco Ruiz de Pablos

Marcilla, José Díaz e Higuera Rubio, José (Eds.), *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, V. N. de Famaliçâo: Ediçôes Húmus, 2017, 196 págs. **Higuera Rubio, José**, *Física y teología (Atomismo y movimiento en el Arte luliano)*, Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, 2014, 323 págs.

Queremos acercarnos aquí, en esta breve nota o recensión bibliográfica, a dos piezas de interés en el marco de la galaxia luliana. Responden, por así decir, a trabajos preparatorios del *Any Llull* (2017) (700 aniversario de la muerte de Ramón Llull, uno de los pilares de la filosofía hispana), de emotivo recuerdo, que se ha celebrado en Baleares, Cataluña, incluso en Galicia, el Estado Español, Europa, Iberoamérica y América del Norte, con numerosos actos académicos, propuestas de investigación y monografías.

El profesor José Higuera Rubio no es precisamente un desconocido en el mundo del lulismo. Colaborador del Departamento de Filosofía III (Universidad Complutense de Madrid), donde imparte seminarios sobre las formas de transmisión de la tradición filosófica medieval, y del Institut d'Estudis Medievals (IEM) adscrito a la Universitat Autònoma de Barcelona (dirigido por Ruiz-Domènec y Alexander Fidora), al que está estrechamente ligada la monografía que citamos en segundo lugar. Es figura relevante en los medios académicos internacionales, en su vertiente investigadora, tanto en relación con la historia de la filosofía medieval como con el lulismo. Sobra decir que, en este último campo, ha llevado a cabo una empresa titánica: la fundación, junto con otros, pero con protagonismo propio, en 1999, del Instituto Brasileiro Raimundo Lúlio (São Paulo,

Brasil) (IBFCRL), interconectado desde entonces con el mencionado IEM, con el Lullus-Institut de la Universidad de Friburgo, en el que ha desempeñado un papel editorial muy importante en los últimos años nuestros paisano muy querido Fernando Domínguez Reboiras, y, por supuesto, con la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEMP), con sede en Lovaina, en la que coordina la Sección Lulliana. Es editor para Brepols, precisamente, del volumen dedicado a la Sección Lulliana del Congreso SEIMP-Freising (2012). Hoy en día se encuentra incorporado al Gabinete de Filosofía Medieval y al Instituto de Filosofía, que dirigen J. Meirinhos y Paula Oliveira e Silva, en la Facultade de Letras de la Universidade de Porto (Portugal). Desde el 2012 no solo coordina un grupo interdisciplinario dedicado al estudio de la obra filosófica luliana (Sección Lulliana-SIEMP-*Commission of Latin Philosophy*, ya mencionada), sino que, al tiempo, encabeza un proyecto de investigación, "The Reconstructión of 'Tree of Knowledge': Historical Contingencies and Textual Transformations", desde 2014 (GFM, IF, FLUP), y que, con seguridad, traerá importantes frutos, nunca mejor dicho, para la investigación medieval y luliana. A nivel metodológico, confiesa él mismo, aplica la perspectiva de los procesos de larga duración a las transformaciones conceptuales de la historia y filosofía de la ciencia, lo que explica ciertamente que gran parte de su investigación verse sobre historia de la lógica y de la ciencia, y la transmisión del lulismo a la temprana Modernidad.

Su obra *Física y teología (Atomismo y movimiento en el Arte luliano)* (2014) queda enmarcada en una línea de trabajo, que el editor explica muy bien en la solapa del propio texto: "En la historiografía de la ciencia persiste una pujante distinción entre la física aristotélica de las causas y la física de la experimentación moderna, así como una especie de 'vacío' entre estos dos modelos. Este 'vacío' tiene su punto más fuerte en el lenguaje matemático usado para representar las variaciones cuantitativas y cualitativas del movimiento. No obstante, algunos autores medievales como Ramón Llull, que supuestamente trataban temas considerados extracientíficos, formularon las bases para que fuera posible la recepción del lenguaje de la física aristotélica y el lenguaje matemático. Esto implica una continuidad –gradual– entre el lenguaje de la física aristotélica y en el lenguaje matemático basada en dos grandes cambios: la aparición de una nueva perspectiva acerca de la cuantificación y las relaciones entre los objetos aplicadas al movimiento, y la discusión atomista acerca de las partes mínimas que componen la naturaleza". El autor aborda esta problemática con el rigor que se le supone, y con la claridad –cortesía del filósofo, según sentencia de D. José Ortega y Gasset, nuestro exiliado liberal en Portugal– necesaria, por lo general lejana de algunas ramas encriptófilas del lulismo. Es libro pensado para el lector especializado, para el especialista, pero que, de hecho, no echa para atrás a la persona curiosa por más lega que sea. Hagamos una cartografía del mismo. El libro de J. Higueras está dividida en 8 grandes capítulos y Conclusiones ("El Arte luliano como semiofísica"), que pasamos a enumerar: Cap. 1, "Naturaleza y Arte", donde se analiza el Arte luliano y la transformación de la física aristotélica, las configuraciones del realismo geométrico luliano y, finalmente, la *physica* luliana; un Cap. 2, "La dinámica de lo divino", que toca aspectos varios, el proceso de retroalimentación

filosofía-teología, la filosofía sobrenatural, los principios filosóficos, el "medio" y el "flujo", la cantidad, y las cuestiones derivadas de las Sentencias y la condena de 1277; Cap. 3, "El lenguaje analítico en el Arte luliano", donde abordan otro buen conjunto de cuestiones, el *De natura relationis*, con la inversión luliana del estatus predicamental de las relaciones, la "rehabilitación" teológica de las relaciones, las especies de la relación y los principios relativos del Arte luliano, los correlativos (propiedades relacionales y libertad denominativa), simultaneidad y contrariedad en las relaciones, el lenguaje de los correlativos (una tradición factible), los correlativos (un lenguaje analítico para la dinámica del cambio: movimiento, mutación sustancial, generación y corrupción); Cap. 4, "La representación y estructura correlativo-geométrica de la combinación de los elementos", con precisiones sobre el "atomismo" luliano y la realidad de las partes simples de las cualidades elementales (lo discreto, lo continuo y lo contiguo), la composición geométrico-correlativa de los sujetos compuestos de elementos, las cualidades elementales como referencia física, significación correlativa de la *mixtio* elemental, la representación geométrica de la *mixtio* elemental; Cap. 5, "La estructura correlativo-geométrica de la naturaleza"; Cap. 6, "La nueva física: El movimiento, el tiempo, el lugar y el infinito", donde se habla de la vía del perfeccionamiento (composición y categorización del movimiento). La creación o "infusión" del movimiento en la naturaleza, el comportamiento físico de los atributos divinos, o la cualificación de las virtudes espirituales; Cap. 7, "Lugar y tiempo (*ubi et quando*)", donde se plantean una serie de problemas y temas, la duración y el instante (*duratio et quando*), la ontología del tiempo, la cuestión del "¿Cuándo?", sucesión y simultaneidad; Cap. 8, y último, "La nueva física y la disputa sobre la fuerza infinita", la interpretación de la física aristotélica, la causa primera, la potencia infinita, los catálogos de errores como género filosófico medieval y la polémica luliana. Hasta aquí la cartografía del texto de J. Higuera, que cuenta con la garantía del especialista, y que se adentra en novedosos confines de la gran galaxia del lulismo (física y atomismo).

Y, con todo, decir esto es decir poco, es quedarse en el "afuera" del texto. Es cierto que el pensamiento de Ramón Llull, en general, es un pensamiento ensimismado. No. No queremos decir con esto que no dialogue con próximos y lejanos. El texto de Higuera lo prueba. Ahí hay mucho de transacción en una y otra dirección. Dialoga con la tradición escolástica, con árabes y judíos, como siempre, sobre este o cualquier otro tema. Pero quedarse aquí, tal vez, para los que creemos que caben muchas otras lecturas, casi infinitas, de su pensamiento, y de todo, comprendiendo el esfuerzo del autor en su monografía, nos sigue sabiendo el escrito a poco, o, dicho con mayor precisión, nos deja con ganas de más. No queremos agobiar a nuestro estudioso, claro. Pero, tal vez, para que la interpretación no quede definitivamente plegada al "ensimismamiento" de la obra estudiada, tal vez, decimos, fuera necesario un esfuerzo añadido, y en una segunda fase, y suponemos que J. Higuera Rubio podría hacerlo pues competencias no le faltan y entusiasmo tampoco (si sus muchos compromisos y responsabilidades académicas y universitarias se lo permitiesen), estudiar, a propósito de estas dos materias que aborda (que terminan convergiendo, física y teología, atomismo y movimiento), el diálogo *ad*

extra. Intentaré resumir el contenido de su trabajo: para el autor, el pensamiento de Llull es una teología de la relación y en una física de la relación ("*a trabe de ouro*" del pensamiento luliano, empleando aquí una conocida expresión de un narrador gallego), a partir de la procesión o relación al infinito *ad intra* trinitario, hasta extenderlo (expandirlo) al conjunto de la realidad, *ad extra*, que, por cierto, no es una realidad o universo infinito, pues asume el repliegue de la *potentia absoluta* a la *potentia ordinata*, en apelación a la voluntad divina, narrada en el *Génesis*, en la *pagina sacra*, como podría plantear un contemporáneo suyo, como Juan Duns Scoto (1266-1308). Por lo cual, esta física sagrada, alternativa a la ptolemaicaaristotélico-tomista, mantiene un encuadre similar en muchos puntos a esta: de cara a la modernidad, recaída en el "finitismo", primer obstáculo epistemológico, y, por otro lado, pese a la novedad, y al universo del dinamismo físico que evocan y registran las Artes, sigue presa –segundo obstáculo epistemológico– del corsé del "ejemplarismo" agustiniano-franciscano. Todo esto hay que tenerlo siempre presente y en cuenta.

Pero más arriba hablábamos de otra cosa: de la obligación que el especialista, el intérprete, tiene de avanzar todavía un paso más allá en el desciframiento de este diálogo, ahora cara afuera, en el tiempo y en el espacio, con otros autores y sobre estos mismos asuntos, a propósito de esta física de la relación y esta teología de la relación. Yo le propongo al autor, a J. Higuera, tres nuevos retos: 1) el atomismo, tan vilipendiado en Occidente como el pirronismo, en la cultura árabe contemporánea a Llull, tuvo también un uso sacro, en el marco de la teología racional *ash'arita*, donde, como nos explicaba E. Gilson, el ocasionalismo convergía con el atomismo, por ahí iría una primera vía de diálogo fuera del contenido ya en el texto y en el estudio; 2) en segundo lugar, y causa cierto desconcierto, también en la contraepistemología escéptico-pirrónica, neopirrónica y aún empírica, aquella que está regulada por la tabla de las contracategorías aristotélicas configurada por los 10 tropos de Enesidemo (contra los sentidos) y los cinco modos de Agripa (contra la razón), se produce una inversión, pasando la categoría de *ousía* al final de la tabla (hasta propiamente desintegrarse) y la de *relación* a la cúspide de la misma: es la contracategoría del *prós ti,* πρμ ρ(Sexto Empírico, *H.P.,* I, xiv-XV); de donde se deduce que, como era de esperar, la categoría de *relación* puede ir en direcciones contrarias, simultáneamente, contradictorias, tanto para asentar y asegurar una verdad de fe, cristiana o del credo que fuere, como para erosionar cualquier tentativa de garantizar un principio de verdad o certeza en el asunto mundano más trivial; creemos, por lo tanto, que una revisión de la temática desde esta otra perspectiva, ayudaría a completar lo planteado en nuestro libro; 3) podríamos decir algo del Cardenal de Cusa, pero veamos que ocurre en otro autor, que le debe mucho a Llull y al Cardenal de Cusa (muy interesado en Llull), nos referimos al gran Nolano, Giordano Bruno de Nola, nacido en 1548, reo de Inquisición y quemado en la hoguera en 1600 en la plaza del Campo de las Flores de Roma –todavía su presencia se hace notar allí merced a la escultura de Ettore Ferrari (18451929)– por impiedad, materialismo y panteísmo; pues bien, sabemos que él supo combinar también artes las lulianas y el atomismo, pero no el lógico, o teológico, sino empírico y físico, el de raigambre y solera leucipodemocritea, epicúrea y lucreciana, como

lo prueba, por referirme tan solo a sus obras postreras, *De lampade combinatoria Lulliana* (1587) y la tríada *De triplici minimo et mensura*, *De monade numero et figura* y *De innumerabilibus, immenso, et infigurabili* (1591) (fue encarcelado en 1592), en ellas defiende un atomismo en el contexto de una ciencia laica y ajena a la *pagina sacra*, un universo infinito en el que la divinidad se manifiesta en la grandeza de la metamorfosis perpetua de la materia, *natura est deus in rebus*, una física no-sacra.

Son tres nuevos escenarios, tres propuestas-diálogos *ad extra*, por si el autor, el profesor, doctor e investigador J. Higuera Rubio, quisiese recorrerlos, pues el *corpus* luliano, por suerte, se halla siempre en expansión.

Y, ya para finalizar, unas palabras tan solo sobre el primer libro indicado, aparecido en diciembre de 2017, muy recientemente por lo tanto, casi salido del horno. Textos recopilados por J. Higueras y el historiador Díaz Macilla, correspondientes a varios congresos sobre el pensamiento de Llull previos a la celebración del VII centenario de su muerte: 1º) por un lado, los estudios lulistas presentados al congreso de SIEMP en Palermo en el año 2007 (en el marco del Congreso Internacional presidido por el ya desaparecido y siempre llorado, lulista Musco), en las sección organizada por el gallego Fernando Domínguez Reboiras, así como en la misma sección, pero en el congreso de SIEMP en Fresing en el año 2012, coordinada por J. Higuera; y, 2º), por otro lado, dos encuentros, realizados al amparo de la Sección Luliana: "El nacimiento de la Universidad en Europa: Ramón Llull y las disputas universitarias" (Palma de Mallorca, 2013, organizado por Antoni Bordoy de la Universitat de les Illes Balears) y "Em torno de Raimundo Lulo" (organizado por Francisco José Díaz Marcilla, del Instituto de Estudos Medievais-Universidade Nova de Lisboa, en Lisboa, 2014).

Nos limitaremos tan solo aquí a indicar el contenido del mismo. Además de una *Introducción* de los coordinadores, está dividido en dos amplias secciones, la primera titulada *Pensamiento Luliano*, recoge 4 trabajos, a saber, "Ramon Llull y la discusión en torno a la existencia del averroísmo latino (siglos XIX-XX): el caso de la *Declaratio Raimundi per modum dialogo edita*", de Antoni Bordoy, "Ramon llull y la época. Génesis histórica del pensamiento luliano", de Gabriel Ensenyat Pujol, "Las subidas y bajadas de Ramón Llull, Antologías místicas y lógicas", de Walter Redmond, y, finalmente, de Constantin Teleanu, "Averroes et Averroiste christianus: deux adversaires de Raymond Lull à l'Université de Paris"; y, una segunda parte, titulada *Historia del Lulismo*, con las siguientes colaboraciones: "El lulismo europeo medieval: una aproximación", de F. J. Díaz Marcilla, "O amor divino n' *O libro do amigo e do amado*: influencia do sufismo em Raimundo Lulo", de Natália Maria Lopes Nunes, "Ramon Llull y la concepción humanista del amor (El *De amore* de Alain de Varènes, un lulista 'menor' del círculo lefevriano)", del propio J. Higueras Rubio, "Una apostilla su Girolamo Cardano e il lullismo", de Carla Compagno y Rafael Ramis Barceló, "Raimundo Lulo e o *Livro da Corte Imperial*: um exemplar de literatura de polémica judaico-religiosa medieval", de Alice Tavares, y, finalmente, de Alessandro Tessari y Alberto Pavanato, "1598: *Annus Mirabilis*". El cruce de lenguas sigue enriqueciendo el legado luliano. Sobre este último libro, de 196 páginas, solo cabe decir que tiene todas las garan-

tías de excelencia de cualquier producto, académico o de investigación, que salga o esté relacionado con la factoría del Gabinete de Filosofía Medieval de la FLUP.

Solo cabe felicitarnos de ambas aportaciones al *Any Llull* (2017).

Martín González Fernández

Mate, Reyes, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018, 175 págs.

Parafraseando al autor de este libro, uno de los pensadores de lengua española más reconocidos del momento, podríamos empezar señalando lo siguiente: "el tiempo cotiza al alza". Hasta seis ensayos sobre el tema en cuestión han sido publicados recientemente en nuestro país, ("Perspectivas sobre el tiempo", *El País*, 24 de marzo de 2018) sobre todo para hacerse cargo de los peligros de la aceleración y las nuevas tecnologías en nuestra sociedad. Si bien el que más se acerca en su planteamiento es el de Manuel Cruz (*Ser sin tiempo*, Herder, 2017) por su crítica al progreso y a la lógica del capitalismo, ninguno, que sepamos, analiza el origen del tiempo desde una perspectiva teológicopolítica, una empresa nada menor si tenemos en cuenta, además, que Reyes Mate la condensa en tan solo 168 páginas. "Se trata entonces de salvar al hombre de la tiranía del tiempo. Que haya tiempo. No tiempo eternizado o instantaneizado (que es la negación del tiempo), sino tiempo real que incluye finitud y novedad, esto es, caducidad y futuro" (p. 117). Toda una reflexión para llegar a una concepción del tiempo apocalíptico como salvación "porque este reconoce que el tiempo tiene un final, pero también que se puede interrumpir la marcha inexorable del tiempo de suerte que lo que nos espera no sea más de lo mismo, sino algo nuevo. […] apuesta por la fraternidad –compatible con la sociedad sin clases– como objetivo real de la historia" (pp. 117118). Pero ese análisis desde la teología política es mucho más complejo. Veamos.

En primer lugar, encontraremos algunas de las tesis y conceptos más importantes de Reyes Mate como el deber de memoria, la responsabilidad, la memoria divina, la crítica al progreso o la dualidad entre culpa y libertad. De todas ellas, destacaríamos una: la respuesta al sufrimiento humano y cómo la propia teología se ha ocupado de este problema. Como muestra de ese recorrido por el pensamiento de este maestro de filósofos, cabe reseñar del texto una bibliografía concisa pero que incluye un extenso índice onomástico que da cuenta del recorrido teórico. Desde Aristóteles o Platón hasta Rendueles o Ricoeur, pasando por Kant, Nietzsche, Marx, Adorno, Camus y, por supuesto, Walter Benjamin.

Uno de los planteamientos más novedosos del texto lo constituye la reflexión sobre el significado de la política, la ética y la estética a la luz del deber de memoria (que se traduce –en palabras de Reyes Mate– en valorar el sufrimiento que hemos causado, en entender que a partir de ahora hacer hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad), partiendo, esta vez, de una reflexión sobre el tiempo: "Si otro mundo es posible, será porque hay una alternativa al tiempo de nuestro tiempo" (p. 18), y este es, efectivamente, el tiempo apocalíptico donde "el tiempo es el otro". Digamos que, para formular su tesis, al deber de memoria le añade como herramienta la mirada apocalíptica, con un "sentido político y epis-

témico", pero también *mesiánico*: "es decir, el sentido del tiempo tiene que realizarse aquí y ahora" (p. 39). Todo ello con un objetivo claro que ha recorrido todo el pensamiento de Reyes Mate: pensar el sufrimiento del otro, ese otro igual del que debemos hacernos cargo. Pero para resolver el problema el fin "no es si quien sufre es culpable o no, sino la injusticia del sufrimiento" (p. 146).

Antes de llegar a las conclusiones sobre este tiempo apocalíptico, Reyes Mate nos dibuja un mapa que abarca distintos modos de entender y vivir el tiempo a lo largo de la historia. Un tiempo ligado a la libertad y a la culpa. El tiempo, señala el profesor del CSIC, empieza justo con el ejercicio de la libertad, "con el primer gesto libre de Adán. […] no olvidemos que por Adán entra la muerte [1 Corintios 15,21] y todas las formas de sufrimiento [Génesis 2, 17 y 3, 17-19], y por el segundo Adán entra la salvación" (p. 38). Cada modelo de tiempo (gnóstico y apocalíptico) acarrea una concepción distinta de la historia. El nuestro es el tiempo de la inmediatez, del instante sin descanso, del infinito… El origen de ese otro tiempo bíblico, el apocalíptico, es el sufrimiento humano.

El filósofo estudia más adelante la relación entre el miedo y el tiempo. Sobre el tiempo del progreso, que ahora sabemos insostenible porque requiere progresar a cualquier precio. A este último le antepone el tiempo apocalíptico, una concepción finita del mismo. Un tiempo apocalíptico entendido también como la parusía (la llegada de Cristo). En tiempos de Pablo de Tarso, este último es sustituido por un nuevo tiempo gnóstico, regidor del tiempo de la historia que marca el progreso. "La primera herencia gnóstica del progreso se articula en torno al concepto de tiempo, de un tiempo inagotable, invencible y salvífico. Sin ese tiempo el progreso sería incomprensible" (p. 55). Es en la búsqueda del sentido del sufrimiento cuando se produce este cambio de condición que ahora gobierna el mundo, "ahí se produce el trueque del tiempo (materialista) apocalíptico por el tiempo (abstracto) del gnosticismo" (p. 64). En la explicación de ese cambio, Reyes Mate apunta primero hacia el marxismo, que atiende a la figura del proletariado pero no a la del *Lumpen* (p. 65), los olvidados que nunca cuentan en los relatos de la historia. En la misma órbita se plantea la búsqueda del origen del mal en el mundo, donde no cabe como responsable Dios, sino el hombre. Esa búsqueda de responsabilidades hacia Dios requiere de nuevo pararnos en Nietzsche y en su "Dios ha muerto".

Es ese camino en busca de respuestas encuentra a testigos que analizaron bien "los retos de su tiempo", como Albert Camus. Es muy interesante la recuperación de la figura del pensador francés, que estuvo siempre contra cualquier sufrimiento del hombre, fuese "del color que fuese" (fascismo, estalinismo o las bombas atómicas). Su confrontación intelectual con Sartre (señala Reyes Mate), es también, a la postre, un debate teológico que atañe a la diferencia entre justicia divina y justicia absoluta con respecto al sufrimiento del hombre. Pero el autor no solo hace una pertinente crítica al marxismo, sino a la concepción de los derechos humanos de acuerdo con su idealismo. Es evidente a la luz del sufrimiento del hombre, de ahora y de hace setenta años, que la proclamación de estos derechos ha resultado insuficiente. En definitiva, ni la modernidad, ni el marxismo ni los derechos humanos han sido capaces de resolver el problema del sufrimiento humano. Un posible camino nace de una reflexión

sobre el tiempo y sus consecuencias. No del tiempo del progreso, sino del tiempo apocalíptico y de toda su dimensión mesiánica que se hace cargo del "otro sufriente". La respuesta de Mate para este nuevo camino necesario pasa por tres "estaciones" (p. 114): en primer lugar, revisar la relación entre religión y razón; la segunda, repensar el concepto de historia buscando su raíz y su verdadero sentido contra el progreso; y la tercera consiste en el "giro epistémico" tomando el sufrimiento como "condición de toda verdad". El último epígrafe del libro lo dedica el autor a resumir en once puntos las tesis planteadas en el texto, herramienta que sin duda ayudara a desatar los "nudos" teóricos planteados. Buena excusa para que el lector "vuelva sobre sus pasos" en un texto que merece una lectura sosegada, sin prisas, por la novedad de algunos de sus planteamientos.

Carlos Agüero

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Obras Completas, Tomo II, 2 Vols., Edición del centenario, Santander, Universidad de Cantabria/Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2017, 1096 págs.

Como segunda entrega de esta cuidada "edición del centenario" aparecen estos dos volúmenes que contienen los once capítulos dedicados, bien dicho, tan solo a los orígenes puesto que a los albores del Renacimiento llega este ingente número de páginas que el "historiador católico", según la expresión con que María Zambrano gustaba llamar a don Marcelino (uno de esos nombres a los que se asocia siempre el "don"), dedicó a la novela.

Se basa en el trabajo de Ana María Luisa Baquero Escudero, catedrática de Literatura de la Universidad de Murcia como coordinadora; y el de Raquel Gutiérrez Sebastián, muy dedicada como investigadora a los estudios cántabros del siglo XIX en cuya comunidad coincidieron nombres ilustres de la literatura y de la ciencia en esa centuria, y de Borja Rodríguez Gutiérrez, actual Presidente de la Real Sociedad Menéndez Pelayo y autor de un buen número de trabajos también sobre ese periodo del siglo XIX, ambos como editores.

En 2012 vio la luz en tres volúmenes, (tomo I de las Obras Completas de esta edición), la emblemática *Historia de las Ideas Estéticas*, escrita a lo largo de los años ochenta, pocos años después de ganar la cátedra de la Universidad de Madrid, haber ingresado en la Real Academia de la Historia y de haber intervenido ardorosamente en la famosa polémica de la ciencia española. Recopilaría después, en dos obras fundamentales, la *Antología de poetas líricos castellanos* y la bien importante, por pionera, *Antología de poetas hispanoamericanos* (ambos previstos para volúmenes posteriores). Mientras que, como señala la profesora Baquero, estos *Orígenes* corresponden a una etapa más avanzada en la vida de nuestro historiador, hacia 1905 (p. XIV) y se trataría de una obra inacabada por fallecimiento de su autor en 1912.

Me remito a los estudios preliminares de grandes estudiosos de nuestra literatura que aportan los datos relevantes para la comprensión de esta obra. Incluyen el análisis de la que Ana Luisa Baquero denomina "una obra de plena madurez"; la situación previa a la obra de Menéndez Pelayo, es decir, al estado de los estudios sobre la novela cuando el autor cántabro inició su proyecto (Joaquín Álvarez Barrientos); las lecturas que los críticos lite-

rarios han hecho de esta obra (Leonardo Romero Tobar) y la proyección en la historiografía española (Antonio Martín Ezpeleta), ambos, pues, sobre la recepción de la obra, Y, finalmente, los criterios de la actual edición, fijados por Raquel Gutiérrez y Borja Rodríguez, tomando como base la única publicación realizada en vida de Menéndez Pelayo (1905-1910) en tres volúmenes. Indican, también oportunamente, que un cuarto volumen fue emprendido por su discípulo Adolfo Bonilla (1915) cuando su maestro había fallecido, siguiendo las indicaciones, apuntadas en el volumen III, sobre el que habría de ser el último acerca del "género picaresco y otras formas novelísticas análogas a la novela, como los coloquios y diálogos satíricos" (precisamente sobre el epistolario de Menéndez Pelayo a Bonilla San Martín puede verse la edición y estudio de Gerardo Bolado y Maria Cristina Pascerini en el n. 22 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* [2017], pp. 97-132).

No es el lugar de enjuiciar la obra de Menéndez Pelayo pues se ha hecho con profusión en las distintas ediciones realizadas hasta la fecha por críticos y estudiosos más cualificados. La capacidad de este historiador de la literatura sorprende aún hoy a pesar de las herramientas de que disponemos, su erudición hasta el detalle que se muestra en notas tan abundantes como precisas y, sobre todo, su enorme acierto al abordar la función literaria de la novela en la historia. Solo el ingente estudio sobre una obra clave como *La Celestina* (alrededor de 140 pp. en esta edición) es ya un monumento a la crítica literaria realizada con rigor, conocimientos históricos y filológicos pero anticipando aportaciones que las ciencias sociales han ido desarrollando con posterioridad a la escritura de don Marcelino. Era la apertura hacia la novela moderna. Lástima que no hubiera podido avanzar hacia lo que significó este género desde el siglo XVII. Sobre Cervantes escribió, si bien creo que no mucho y no sé si con demasiado entusiasmo. Sobre sus contemporáneos, disponemos del discurso de respuesta a su amigo "heterodoxo", el canario llegado a la playa de El Sardinero, Pérez Galdós, pero aquí le faltó la distancia que tenía con quienes están incluidos en esta magna obra. Tiene la virtualidad de seguir la huella de Juan Valera, uno de los mejores teóricos de la novela en el siglo XIX como ha estudiado Adolfo Sotelo Vázquez, de Leopoldo Alas como lo ha hecho Yvan Lissorgues y de Pérez Galdós, este mejor creador que ensayista aunque no menor. Y de anticipar los importantes debates que el siglo XX ha tenido sobre este género que centra la reflexión sobre la instalación del hombre en el mundo, no solo como individuo sino como ser social, sus problemas, sus fracasos y sus esperanzas. Baste recordar ahora a Luckacs, a Bajtin, a Benjamin, a Ortega y Gasset y Baroja, sin excluir a Unamuno y Azorín, a Carlos Fuentes, Cortázar, Sábato o algunos apuntes selectos de María Zambrano, por citar solo a algunos clásicos.

En este sentido, reeditar de nuevo a Marcelino Menéndez Pelayo, actualizar su ingente obra más allá de las polémicas que le han rodeado por otras obras y leer sus estudios como historiador de la literatura que fue, tiene enorme importancia para todos los campos del conocimiento incluido el pensamiento filosófico al que tan próximo estuvo.

La edición es bella en su sobriedad, cuidada y la redistribución en dos volúmenes parece una decisión muy acertada para su manejo habitual.

José Luis Mora García

Monfort Prades, Juan Manuel, *Ortega y Gasset*, Colección Aprender a Pensar, Barcelona, RBA editores, 2017, 159 págs.

Un tema siempre polémico ante el estudio de un creador, sea un literato, un pintor o un filósofo es si el acercamiento biográfico es un instrumento adecuado para presentar su obra, puesto que es esta y no sus pasiones, andanzas o preferencias políticas lo que hace que sean sujetos dignos de estudio y rememoración. Decir que la vida de ciertos creadores está en su producción, sean poemas, cuadros, ideas, leyes o teoremas, es incuestionable. Concluir de ahí que conocer mejor al "personaje" que vivió para su obra es inútil no deja de ser una conclusión injustificada.

El autor de este estudio argumenta en su introducción que la mejor presentación de la filosofía de Ortega es una biografía. Podemos estar de acuerdo o no, pero no deja de ser relevante tener a la vista que la doctrina que profesó nuestro filósofo consistió en "regresar" desde las ideas a las experiencias de vida en que se habían originado. Incluso argumenta en una de sus obras de madurez que la forma más cabal de historia es la biografía y que podrían hacerse no solo biografías de personas sino también de cosas o de situaciones.

Acierta, por tanto, Monfort al plantear este estudio introductorio desde el punto de vista de la vida del pensador. Los cuatro capítulos en que se articula el libro están dedicados respectivamente a la juventud y formulación del proyecto filosófico, los dos primeros; y a su desarrollo los dos últimos. La pauta que sigue en los cuatro consiste en referir los datos esenciales de la circunstancia que le tocaba vivir al filósofo en cada momento y la respuesta filosófica que procuró.

La diferencia de España con Europa al comenzar el siglo XX: esa es la palanca que pone en marcha la vocación filosófica de Ortega. La diferencia de España respecto de la vecina Europa no es de civilización sino de cultura, de ahí que titule acertadamente el primer capítulo "De la civilización a la cultura". El famoso lema "España es el problema, Europa la solución", con el que el joven Ortega entró en la vida pública en la primera década del siglo, no se entiende si no se precisa qué realidades proyectaba Ortega en el término *Europa*. Y lo menciona en muchas ocasiones: ciencia y moralidad pública. En todo lo demás, somos iguales. De ahí su decisión de estudiar filosofía en Alemania y preferir una filosofía rigurosa (Kant), alejada de las modas actuales (Simmel, a quien escucha en Berlín). Monfort resume en el primer capítulo la asimilación del Neokantismo y sitúa en una conferencia de 1910, "Pedagogía social como programa político", la mejor expresión de esa primera filosofía. Pero el idealismo neokantiano no iba a resultar adecuado para la cultura mediterránea con la que aspiraba a integrar la cultura germánica del concepto.

Ortega manda a la imprenta su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), siendo ya catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. Ha regresado por tercera vez a Marburgo y allí descubierto la fenomenología, cuya teoría del concepto resulta más afín a la sensibilidad española. Proyecta en el mencionado libro una teoría de la cultura que busca el equilibrio entre lo sensible y lo ideal, mediado por una red de conceptos que han de funcionar como un sistema de conexiones: Cervantes, Unamuno, Azorín, Baroja junto con Descartes, Kant o Husserl. Esa síntesis es la que propone

Ortega, según Monfort en las metáforas que describen su proyecto filosófico: "salvación de la circunstancia", una doctrina de interpretación de lo real y de transformación ética y política.

La ejecución de dicho programa es puesta en marcha inmediatamente a través de los breves ensayos del *Espectador*, una figura que encarna la forma de practicar la filosofía de Ortega. Y con sus propuestas, "nada moderno y muy siglo XX", Monfort encara en el tercer capítulo la ejecución del programa esbozado en MQ. Los años veinte contemplan el ensayo de hacer "una filosofía conectada con la vida", como dice el título del capítulo en cuestión. Dicha conexión va a tener su engarce en una teoría de los valores inspirada en Nietzsche y Scheler, al tiempo que advierte que el nivel de la filosofía europea exige superar el idealismo que hacía incompatible la verdad y la vida. Un perspectivismo "realista", no subjetivista, será la solución que propondrá en el último capítulo del libro más relevante de la década: *El tema de nuestro tiempo*.

Pero Monfort no descuida la otra vertiente del quehacer filosófico, el que afecta a la circunstancia histórica y por ello dio noticia al final del primer capítulo de las ideas políticas ("Vieja y nueva política") y de la ética del Arquero que proponía Ortega contra las morales utilitarias. Muy acertadamente presenta consecutivamente, por tanto, relacionados, los ensayos *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*. Si el primero es un diagnóstico de los males crónicos de España, el segundo lo es de los males actuales de Europa. Cuando España comenzaba a alcanzar el nivel de Europa, Europa enfermaba de la afección española: el particularismo, la dislocación de la articulación entre minorías y masas. Monfort da cuenta a continuación del esfuerzo de Ortega por pensar la solución de los problemas mencionados y remite al programa político, de nueva administración, que Ortega proponía como salida del marasmo en que se encontraba la sociedad española después de fracasada la Dictadura de primo de Rivera: *La redención de las provincias*. En la segunda parte de *La rebelión* Ortega ya apuntaba la idea fuerza en la que va insistir hasta su muerte. La única solución a la disgregación europea, provocada por los nacionalismos y los frentismos, es un proyecto de moral colectiva: los Estados Unidos de Europa.

Entre el tercer y el cuarto capítulo hay una cesura biográfica que Monfort trata con brevedad y tacto: la intervención política en torno a la llegada de la Segunda República, fundando la Agrupación al Servicio de la República. La dedicación a la política activa apenas dura dos años. En 1932 Ortega retoma la actividad filosófica con dos textos que reflejan la encrucijada en que se halla instalado: un prólogo en que hace balance y promete una segunda navegación para profundizar su razón vital, en la forma de razón histórica, y una reflexión sobre Goethe en el centenario de su nacimiento, en la que reflexiona sobre el ahondamiento de la crisis europea que se perfila al avanzar la década de los treinta.

Siguen unos pocos años de notable productividad que Monfort resume en sus comentarios sobre "Historia como sistema", "En torno a Galileo" o "Meditación de la técnica". La irrupción de la guerra civil impone otra lógica vital, la del exilio y un regreso a la España de Franco en la que Ortega nunca se sentirá a gusto. Monfort trata estos acontecimientos con una brevedad que parece antes impuesta por la exigencia de los editores que por

su propia voluntad. Apenas una página para la década que pasa Ortega entre España y Portugal entre 1945 y 1955, año de su muerte.

Juan Manuel Monfort, joven investigador con una tesis doctoral sobre la idea de cultura en Ortega, escribe con precisión y claridad, la misma que comienza elogiando en la obra de Ortega. Estamos ante un libro de divulgación que cumple sobradamente su cometido. Quien lo termine habrá adquirido una visión de conjunto de una filosofía a la que se le ha criticado carencia de sistema. Monfort muestra que hay ideas, como la de vida, perspectiva o circunstancia que atraviesan y estructuran la obra toda de nuestro filósofo. El libro dispone de cuadros históricos que contextualizan hechos e ideas, un glosario con las definiciones de los términos más relevantes y difíciles, como circunstancia, creencia, hombre-masa o realidad radical. Echamos a faltar otros como vocación o uso (social). Una vez más atribuimos a los editores el que en la bibliografía comentada falten algunas obras, quizá una introducción de Garagorri o el estudio de Rodríguez Huéscar sobre la perspectiva. Pero se trata de objeciones menores que no empañan los logros de esta magnífica presentación de la filosofía de Ortega.

José Lasaga Medina

Moreiras, Alberto; Villacañas, José Luis (Eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 622 págs.

El diccionario y compendio *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual* ofrece al lector mucho más de lo que parece prometer en un primer momento. Y es que es mucho más que un mero diccionario de conceptos, de esos que pueden –mejor o peor– ofrecer una pequeña pincelada de los asuntos más básicos a tratar si queremos acercamos al pensamiento sobre la realidad latinoamericana. Este texto permite, sí, esa puerta de entrada al pensamiento, pero con la perspectiva de una mirada crítica al pasado de la disciplina y un interés sincero en señalar el camino más fructífero posible por lo que respecta a la labor de esta en el futuro. Ejemplo de ello son ya los propios conceptos elegidos para este compendio, como "Biopolítica", "Diferencia sexual", "Chavismo", "Memoria" o "Bolivianarismo" que muestran que los autores y editores del texto no han elegido las nociones reseñadas en torno al criterio de la ausencia de polémica. Tampoco con el interés de simplificar las nociones aquí presentadas. Muestra de dicha afirmación es la entrada "Populismo". En esta, después de haber señalado las nociones de la noción "Liberalismo" que encontramos en los cursos de Foucault, se muestran las dificultades de los fundamentos de Laclau dado que este "más allá de Foucault, piensa en una técnica de gobierno que comparte premisas con el liberalismo, en la medida en que parte de la carencia, de la falta", pero olvidando "la verosimilitud del neoliberalismo como salida más coherente con sus propias bases lacanianas" (p. 554).

La introducción realizada por A. Moreiras y José Luis Villacañas, por su parte, refuerza lo que estamos comentando. De este modo, tras repasar la propia historia del latinoamericanismo dentro del contexto de los estudios poscoloniales en el contexto histórico mundial, los editores muestran con claridad cuál es el punto de llegada al que la reflexión latinoamerica-

nista debe alzar sus miras, un latinoamericanismo "de segundo orden, ya alejado de todo regionalismo crítico pero comprometido con una republicanización radical del espacio público", para el que es necesario "un nuevo uso de herramientas culturales y críticas, una nueva manera de evaluar el universo institucional, una revisión de nuestros entendimientos previos de modernidad política, realismo y atención a los trastornos de soberanía que han dinamizado un proceso constituyente en transformación frecuente y una actitud autocrítica respecto de los procesos de subjetivación y de identidad" (p. 26). Dicha tarea tan solo es realizable en base al trabajo previo de una mirada crítica con la propia historia de las nociones que aquí se ofrecen. Precisamente, es historia del concepto lo que más abundantemente puede encontrarse en estas páginas. La entrada "Deconstrucción", que *a priori* pudiera parecer meramente conceptual, ofrece sin embargo una explicación de cómo esta "continúa siendo crítica de la política y de toda noción fácil de praxis justo en la medida en que es políticamente crítica" (p. 140), además de regalar al estudioso los orígenes del campo de estudio de la "teoría literaria". Por su parte, el texto "Marxismo" pone en su quicio histórico a autores como Mariatégui o García Linera, tan nombrados en esta disciplina. Otros, como "Feminismos" muestra, gracias a la contextualización de su autora, Cristina Garrigós, no solo que el feminismo latinoamericano es muy diverso históricamente, sino que ha complejizado teóricamente el pensamiento de la mano de autoras como Ochy Curiel. Como ha podido ya observarse en estas líneas, *Conceptos fundamentales…* no ofrece lecturas cerradas. Abre sendas para la reflexión, nos ofrece contextos críticos. Cada cual ha de escoger el camino a seguir, para lo que los autores nos ofrecen, además, una bibliografía tras cada concepto reseñado. Se trata por ello de una obra que será siempre útil para quien necesite orientarse en este campo, una cualidad que habla favorablemente de textos de este género.

Clara Navarro Ruiz

Moreno, Doris, *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*, Sevilla, Editorial Centro de Estudios Andaluces, 2017, 262 págs.

Doris Moreno, profesora de la Universidad Autónoma de Barcelona, autora de varias obras sobre protestantismo e Inquisición en España, acaba de publicar un nuevo libro muy importante e iluminador sobre la colosal figura de nuestro protestante Casiodoro de Reina. Y lo afirmo desde mi faceta como traductor y en alguna medida biógrafo del gran autor de la magnífica Biblia del Oso. A través de cuatro bloques cronológicos nos conduce la autora por el peregrinaje incansable de nuestro biblista (el más relevante de todos los tiempos dentro del espectro hispanoparlante) a través de media Europa, compartiendo a veces itinerario y destino con su amigo Antonio del Corro, otro monje jerónimo también como él exclaustrado. Mucho fue lo que hubo de soportar Casiodoro con su mujer e hijos en su prolongado exilio, enfermedades graves incluidas. Y en medio de tantas penalidades persistió impertérrito durante años en la traducción de la Biblia a la par que en la elaboración de varias otras publicaciones relevantes.

La nueva obra de Doris Moreno está escrita de forma atractiva y casi como de novela, aunque sin faltar para nada a la

seriedad de la investigación histórica. Es un acertado combinado de imaginación y rigor documental. Quizá pueda objetársele que concede demasiada cancha originaria al alumbradismo dentro de la autoctonía del protestantismo español. Es modélico y muy clarificador el apartado que dedica al Monasterio de San Isidoro del Campo y sus particularidades diferenciadoras. La autora deslinda con rigor las intrincadas líneas tan confusas y alambicadas que se fueron cruzando enredosamente en tantas ocasiones de la azarosa vida de Casiodoro de Reina por buena parte de los partidarios de la ortodoxia calvinista ginebrina, tanto protestantes franceses como flamencos. Peligro que se acentuó con frecuencia hasta extremos inimaginables, pues Casiodoro llegó a convertirse en objetivo prioritario de caza y captura para los espías inquisitoriales que serpenteaban por Francia, Alemania, Países Bajos, Suiza e Inglaterra. Además, con tal de que desapareciera de escena, todo valía para sus múltiples enemigos incluso dentro de mundo de la Reforma: acusaciones de servetismo, antitrinitarismo, sodomía incluso, adulterio…

Es muy atrevida la afirmación, si bien acompañada de un "quizá", cuando en la p. 137 dice Doris Moreno que en Montargis Casiodoro y Corro hablaron "de escribir un tratado contra la Inquisición española, el *Artes de la Inquisición española*". Tres páginas después dice, ahora sin ambages y sin "quizá", que durante sus tres años de estancia en Estrasburgo, Casiodoro, protegido por Sturm continuó "su traducción de la Biblia y la revisión del *Artes* hasta su publicación en Heidelberg en 1567". Bien es cierto que, en definitiva y a la postre, y dentro de un subapartado dedicado a la obra de González Montes, viene a casi incurrir en una especie de petición de principio y deja en el aire la imposible resolución de autoría tras recopilar las variadas posiciones al respecto, incluidas las del autor de esta reseña. Sin embargo, es muy loable y agudo el análisis que presenta del fondo y del influjo europeos de la obra que originó tantas consecuencias negrolegendarias. Por otra parte, además de apoyarse en las *Artes* de Montes, la autora se sirve inteligentemente de Schäfer, Kinder, Gilly, Hauben y otros expertos historiadores del protestantismo español, a la vez que inquisitólogos de primera talla.

Es muy de valorar el subapartado que con penetrante mirada dedica la autora a la obra cumbre de Casiodoro. Su análisis del prefacio (que hasta hace tres años permanecía intraducto y cuya versión española ha realizado quien escribe esta reseña) es modélico y acertadísimo e introduce una luminosa claridad para entender la singularidad de lo que intentaba el autor de la Biblia del Oso. La contextualización que presenta es de un notable valor aclaratorio. Da certeramente en el clavo cuando al entrar en la cuestión de si Casiodoro sabía poco hebreo, como audaz e ignorantemente apuntara Menéndez Pelayo, aporta la solución palmaria aduciendo los comentarios de Casiodoro al Evangelio de Juan. Son frecuentes y atinadas las citas que de esa obra exegética presenta Doris Moreno. Puedo asegurar que en esa obra, que también me cupo el honor de traducir y que publicó Mad-Eduforma en 2009, se encuentran reiteradamente pruebas apodícticas de que Casiodoro de Reina dominaba el hebreo y el arameo. Y quiero reiterarlo aquí alto y claro porque el pasado año también se inclinaba a favor de la equivocada opinión menendezpelayista el defensor de una tesis doctoral en la UPSA sobre la Biblia del Oso. Se apellida Bada Prendes

y aparece citado por la profesora Moreno en la bibliografía del libro que reseñamos. He leído detenidamente esa tesis de doctorado y he comprobado cómo ni siquiera figura citada mi traducción e introducción a la antedicha obra casiodoriana de exégesis a Juan Evangelista: sé de buena tinta que el neodoctor ni siquiera sabía de su existencia.

Con todo, antes de finalizar, debo señalar asimismo algunas erratas del nuevo libro de la profesora de la universidad barcelonesa que vienen a ser como pequeños lunares por descuido: Julianillo Hernández no era de Medina de Rioseco, como erróneamente se dice en la p. 53, ni tampoco de Villaverde como también erróneamente se indica en el anexo final de "Personajes destacados". El famoso colportor nació exactamente en el pueblecito de Valverde de Campos, hoy con apenas un centenar de habitantes en esta Meseta de Castilla que actualmente se desangra demográficamente, pero que ayer tuvo tanto protagonismo en la Reforma protestante y en tantas otras facetas. Son varias las inexactitudes al respecto toponímico que incluso han penetrado en Internet, de donde hay que expurgarlas. En un congreso sobre los 500 años de Lutero organizado el pasado año por la UVA, me llegó la información de que últimamente el alcalde de su, hoy, minipueblo vallisoletano trata de dedicar una callecita al ilustre Julianillo, del que lamentablemente apenas ninguno de los escasos vecinos sabe de su existencia ni de que era valverdino.

Hay otras erratas más chirriantes: en p. 86 "Dialogarum Trinitate", o en p. 92 "eius regio, cuius religio"; en p. 213 leemos "cuios regio". Otras veces no se trata solamente de pequeños lunares erráticos, sino de cuestiones de más profundo calado: no se puede afirmar sin más que Antonio del Corro fuese pastor calvinista, como se dice en el anexo final de "Personajes destacados" y como se discute en diversos pasajes y desde diferentes perspectivas, que siembran la duda sin desembocar en una conclusión clara. Si Casiodoro, alérgico al rigor calvinista, terminó en el redil luterano, su íntimo amigo Corro se situó también a gran distancia del calvinismo y terminó su vida en la confesión anglicana. En resumidas cuentas, al final de sus días ni uno ni otro fueron calvinistas. Otra cosa es que su primer puerto de refugio cuando huyendo de la quema abandonaron Sevilla fuese Ginebra o Lausana, a la sazón en pleno apogeo calvinista. Pero sus espíritus libres no podían dejarse atrapar por alternativas de dogmatismo cerrado e intransigente ni intolerante. Así y todo, el nuevo libro de Doris Moreno cubre en buena medida un vacío; es una muy relevante aportación clarificadora para la historia de nuestro protestantismo español del siglo XVI y para una de las figuras más descollantes del mismo, amén de dignísima de ocupar un puesto destacado entre las más señeras y significativas de la literatura española de nuestro Siglo de Oro.

Francisco Ruiz de Pablos

Murga Castro, Idoia; López Sánchez, José María (Eds.), *Política cultural de la Segunda República Española*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2016, 245 págs.

Precedidos por el prólogo, redactado por los editores, se recogen once de las intervenciones del ciclo de conferencias y mesas redondas, celebrado entre el 24 de noviembre y el 17 de diciembre de

2015 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid.

Todos los trabajos son muy solventes y completan el panorama que conformó la Segunda República en todos los campos de la cultura tal como aquí se abordan: en su proyección social y política. El capítulo que Jorge de Hoyos dedica a "La Segunda República: el aprendizaje de la democracia" nos pone en el camino de comprender que la cultura desarrollada por autoridades e intelectuales durante el primer bienio republicano, el que todos coinciden en señalar como el más fértil, era herencia de las propuestas desarrolladas en las décadas precedentes como proyecto político vinculado a un otro cultural que conformaba un modelo de nación. Es este un punto que el autor deja muy claro y que debe tenerse muy en cuenta para corregir interpretaciones narcisistas o simplificadoras del nacimiento de un régimen que algunos han querido presentar como surgido casi de repente. Su génesis de largo recorrido, incluyendo los movimientos políticos que se fueron conformando en los años precedentes a 1931, muestra claramente cuáles fueron los ideales largamente pensados y quiénes fueron sus protagonistas. Y, también, cuál fue la evolución seguida por los partidos y sus líderes durante el primer bienio, los años siguientes bajo el gobierno de la CEDA, y el periodo final del Frente Popular hasta la guerra.

A este capítulo le sigue un primer bloque que constituye uno de los núcleos del libro: las aportaciones, realizadas en diversos campos de la cultura, que sobrepasaron el espacio de las aulas para conformar una atmósfera de esa misma naturaleza que se constituyera en las señas de identidad republicanas y de las gentes que conformaban el nuevo régimen. Lo inicia José María López sobre "La República de las Ciencias y las Letras" fijando su atención tanto en las aportaciones de la JAE como en las dificultades que le pusieron los sectores conservadores. Los juicios que estas instituciones, de fuerte orientación institucionista merecieron al final de la guerra, son ya bien conocidas. Por eso bien viene conocer el camino previo.

Completan esta parte cinco capítulos dedicados a las artes: Jaime Brihuega escribe sobre las artes plásticas; Concha Loma lo hace sobre la orientación teórica que siguió el mundo de la creación estética en su deseo de apostar por la modernidad, con las referencias explícitas a los principales nombres que empujaron esa renovación; María Palacios dedica su trabajo al mundo de la música y, más concretamente, a los esfuerzos de la Junta Nacional de Música y Teatros Líricos para, siguiendo las orientaciones de Adolfo Salazar, conseguir que la música fuera centro de una "cultura nacional"; Javier Huerta escribe sobre la política teatral, género que a nadie escapa era considerado central en el proceso de socialización. De ahí las tensiones en torno a "La Barraca" y el "Teatro del Pueblo" mantenidos por los sectores más conservadores. Ambos muy vinculados con la educación por cuanto deseaban conformar una renovación del gusto artístico, el primero, y servir de cauce para la educación del mundo rural, el segundo. La selección del repertorio y, sobre todo, su adecuación al tiempo de su representación son estudiadas con detalle. No dejan de sorprender, en este estudio, la comprobación de algunos trasvases de personas e ideas del proyecto lorquiano a otras propuestas políticas que poco tenían que ver con sus orígenes. Cierra este apartado sobre las artes el capítulo dedicado

por Idioia Murga al mundo del ballet que, quizá, debería haber sido colocado a continuación del dedicado a la música por cuanto ambas propuestas guardaron concomitancia en la idea de recuperar piezas de claro signo nacional y de reconocer a figuras que representaban ese carácter que permitieran crear una Escuela Nacional de Bailes (bien conocidas son las figuras de Antonia Mercé, *La Argentina* y Encarnación López, *La Argentinita*). El conjunto de estos cinco capítulos dedicados a las artes muestra la coherencia de una política orientada a crear una conciencia nacional sobre la base de un reconocimiento de la historia para ser armonizada con las tendencias estéticas presentes, siempre con el propósito orientado a que la estética se armonizara, a su vez, con la voluntad pedagógica.

Los cuatro capítulos que completan el libro son de diversa naturaleza: Ana Martínez Rus firma un trabajo muy documentado sobre la industria del libro, las librerías y las editoriales cuya sola enumeración muestra la gran expansión de la lectura con nombres ilustres hoy bien recordados tras el silencio; Leoncio López Ocón hace lo propio analizando minuciosamente las tres principales visiones de conjunto, escritas desde los años setenta, sobre la educación republicana (Pérez Galán, Samaniego Boneu y Antonio Molero) que completa con el progreso promovido por la educación en tres aspectos muy importantes: "las mujeres en las aulas", "las innovaciones pedagógicas" y la llamada "educación informal". El historiador de la Biología, Francisco Pelayo, escribe en forma de ensayo con alguna pincelada de *thriller* sobre cómo el gobierno republicano, ya durante la guerra, hizo todo lo posible por salvar, en el Madrid bombardeado, el legado del Museo Nacional de Ciencias Naturales impulsado por el naturalista Ignacio Bolívar, exiliado después en México, y cómo fueron las cosas desde la dirección de Eduardo Hernández-Pacheco.

Y, finalmente, el profesor de la Universidad de Nottingham, Stephen Roberts firma un trabajo que aúna historia, biografía y reflexión en torno a tres intelectuales: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Miguel Pizarro, este último perteneciente al grupo de exiliados. Tres generaciones, tres formas de concebir el papel del intelectual respecto de la política, tres formas de aproximación a la República que resultan muy ilustrativas de la inadecuación de los dos primeros cuando trataron de conformar la compleja y plural realidad a las propias ideas que buscaban la reducción a los márgenes de la comprensión. En el caso de Miguel Pizarro, como muchos de los intelectuales del 27 (o 29 si nos atenemos a la nomenclatura del editor Javier Morata estudiado por Ana Martínez), hablamos de una víctima de la derrota, mas no del fracaso como nos advirtiera María Zambrano algunos años después. Una interesante tipología de los intelectuales que concibieron la República y que, sin embargo, no consiguieron consolidarla.

Libro confeccionado por investigadores reconocidos y, por consiguiente, tan bien documentado como bien escrito, con la información precisa que permite un acercamiento riguroso en cada capítulo y una valoración de conjunto realizada por aproximación, esponjosa, con espíritu de la medida que busca crear en el lector un sentimiento de sólida simpatía por lo que fue y puede seguir siendo en la España democrática. Es verdad que se ha optado por una metodología más basada en la sociología del conocimiento que por una valoración técnica de cada campo del saber, de la actividad educati-

va o de la creación estética y ello puede producir la pequeña insatisfacción de la mirada exterior. Bien pensado, al finalizar su lectura, creo que los editores y organizadores de aquellas jornadas en las que se basa el libro tenían razón: hay lectores fuera de las aulas.

José Luis Mora García

Ortega Muñoz, Juan Fernando; García Bazán, Francisco, *El alborear andaluz de la Filosofía española,* Málaga, Universidad de Málaga, 2017, 242 págs.

Juan Fernando Ortega Muñoz con esta obra compartida viene a culminar un proyecto filosófico que a lo largo de toda su trayectoria ha sido importante, que subyace al título de la obra: *El alborear andaluz de la filosofía española.* El profesor Ortega Muñoz ha dedicado gran parte de su vida a defender la peculiaridad e importancia de Andalucía en el pensamiento nacional y universal. Y aún en sus últimos foros y diálogos filosóficos se dedica a defender la importancia de Andalucía como cuna de la filosofía española, trabajando por ejemplo para conmemorar el milenario de Ibn Gabirol, por el que se ha interesado. El autor, además de ser socio de la Asociación de Hispanismo Filosófico desde sus primeros tiempos, tuvo el acierto de impulsar y poner en marcha la Fundación María Zambrano hace cuarenta años.

En este libro, junto a Francisco García Bazán, vuelve a los orígenes de la filosofía española, pero también de la esencia andaluza. Su colega Alain Guy comenzó su breviario *La Philosophie Espagnole* (1995) con un apartado sobre la filosofía romana y sus filósofos paganos en que comentaba que "bajo la égida de la larga paz romana, el pensamiento pudo florecer en España. Paganos y cristianos sacaron provecho de ello, rescatando a Séneca, con una inclinación por la vida interior y la muestra de una elevada conciencia, en medio de una sociedad extremadamente corrupta que apenas lo comprendía". Respecto a Moderato de Cádiz, habiendo hecho también carrera en Roma, "es un pitagórico, apasionado del platonismo". Este trabajo viene a ampliar lo planteado con estas palabras por el hispanista francés.

El libro se divide en tres grandes bloques, una introducción en la que se justifica la propuesta, la primera parte dedicada a Lucio Anneo Séneca a cargo de Juan Fernando Ortega Muñoz y una segunda parte, con el título de "Andaluces Universales: los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz" que es desarrollada por Francisco García Bazán.

Juan Fernando Ortega presenta a Séneca con la simpatía de quien estuviera manteniendo un fluido diálogo revalorizando sus ideas. La filosofía, antes de pensar, necesita tener unos principios. Esos principios son intuitivos, desde la base. María Zambrano según Juan Fernando Ortega supone "empezar de nuevo". Quien conoce a Juan Fernando tiene la sensación de que a través de Séneca y de María Zambrano, expresa su propio pensamiento, consciente como el cordobés de su grandeza y limitaciones, así como la función como ciudadano, de los valores de la solidaridad. Recordemos que fue él quien consiguió acabar dignamente con el injusto abandono en el que se encontraba la gran filósofa malagueña María Zambrano. En este estudio refleja que Séneca "no es un filósofo que oculta la ignorancia tras la pura erudición filológica" (p. 28). En toda la filosofía de

Séneca se mostrará a lo largo del libro un profundo carácter moral, de la filosofía como *magistra vitae.*

A lo largo extenso primer capítulo son presentadas las dos grandes perspectivas de Séneca, su sentido práctico y vocación metafísica, la forma en que Séneca comprende la cultura como un fin último del bien interior. Hace una defensa de los filósofos verdaderamente auténticos, frente a aquellos que ocultan su ignorancia tras la pura erudición filológica (p. 28). Utiliza el autor a Séneca para expresar sus ideas, cercanas y próximas a la realidad divina. El mismo mensaje permite impulsar lo hispano para recuperar hoy unos valores clásicos y con gran influjo en toda la tradición hispánica. Juan Fernando Ortega Muños siempre defendió la aportación de la filosofía española la filosofía mundial. Pasando por Quevedo, el más radical y convencido senequista, repasa con afán de sistematización y divulgación la vida de Séneca, haciendo hincapié en que lo comedido y lo sereno es lo que dura. Séneca consoló, pacificó y aplacó el rencor de la vida, fue, en palabras de Juan Fernando Ortega un "curandero de la desolación". Aquí aparece el sentido bético e hispánico de Séneca.

Nos queda la sensación de que el análisis es cercano y su pervivencia vigente, a través de autores como Leandro o Isidoro, judíos o musulmanes, Quevedo, Montaigne; en la ilustración española con Gracián, Ángel Ganivet, Unamuno, Ortega y Gasset, acabando con María Zambrano, Emilio Prados o García Lorca. Son sus palabras un toque de atención para mantener la filosofía en su historia viva, desde la perspectiva hispánica. Séneca, se preocupó eminentemente de conducir al hombre a la felicidad con un estilo propio del carácter andaluz, una "actitud diferente, personal y en rebeldía" (p. 46). Ha expresado lo mejor de Séneca, que lo es también de sí mismo.

Las últimas 25 páginas ocupan el segundo capítulo del libro que lleva por título "Andaluces universales: los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz". Esta parte tiene una estructura similar a la anterior aunque mucho más breve, dividida en seis capítulos al que se añade una bibliografía. A la Introducción al tema y los datos biográficos le sigue la concepción filosófica de Moderato y aritmología, para tratar después un capítulo sobre Aritmología y enigma y antes del capítulo de conclusiones, los niveles de realidad e hilemorfismo.

Ambas perspectivas enriquecen y recuperan el valor de la tradición filosófica hispano-romana, a la que debemos prestar atención para reconocer la influencia en el patrimonio filosófico español contemporáneo y como plantean los autores, la situación de los primeros pasos del pensamiento español, que dos milenios después sigue aportando grandes valores a la humanidad.

Santiago Arroyo Serrano

Parente, Lucia, *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*, Milán-Udine, Mimesis Edizioni, 2017, 272 págs.

El libro *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset* de Lucia Parente es un interesante volumen en italiano que reúne varios trabajos relacionados con la escritora española: un ensayo biográfico titulado "Rosa Chacel lettrice di Ortega", en el que Parente recorre con atención los momentos vitales más significativos de la vallisoletana; un trabajo de crítica filosófica que lleva por título "Filosofia come *plancton* nella narrativa di Rosa

Chacel", en el que Parente subraya el papel de la filosofía como sustento del que se alimenta la escritura de Chacel; la traducción en italiano, a cargo de Stefano Santasilia, de varios textos traídos de la *Obra completa* de Rosa Chacel publicada por la Fundación Jorge Guillén; finalmente, dos entrevistas, una de Clara Janés a Rosa Chacel , y otra de Lucia Parente y José Ángel Vázquez Pérez a Carlos Pérez Chacel, hijo de Rosa Chacel.

Lucia Parente, autora de este muy cuidado volumen que aparece en la Colección *Filosofie* de la Editorial Mimesis, sugiere en la "Nota preliminare" que la lectura de los textos de Rosa Chacel es fuente de inspiración para la meditación y la metamorfosis interior, a la vez que remite a una existencia no contemporánea que permite observar de la mejor manera nuestros propios caminos. Parente se muestra convencida del valor de la obra de Chacel, un *tesoro escondido* que hay que recuperar a través de la investigación, superando los límites en ocasiones impuestos por la tradición académica. El "Prologo" de *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset* corre a cargo de José Lasaga Medina, que ofrece algunas posibles explicaciones de la admiración que ha empujado a Lucia Parente a escribir sobre Rosa Chacel. Posiblemente el asombro se debe, en primer lugar, a la originalidad y autenticidad de la mirada que Chacel proyecta sobre Ortega; en segundo lugar, al estilo de Chacel, es decir a su prosa incisiva y luminosa. Lasaga subraya que Ortega fue un maestro para la generación de Chacel, a la que ofrecía un programa ético y estético. Rosa Chacel se convierte en este libro en una interlocutora privilegiada de Parente, uno de cuyos méritos principales estriba en saber acompañar a la par al filósofo Ortega y a la escritora Chacel en el viaje de ida y vuelta de la vida impura al pensamiento.

La primera parte de este volumen, titulada "Rosa Chacel lettrice di Ortega", es un interesante estudio sobre la vida y la obra de la escritora española, que nació en Valladolid en un año tan significativo como fue el 1898. En una infancia marcada por una salud frágil, que la obligaba a guardar reposo en su habitación, sus padres fueron un importante estímulo para su vocación artística-literaria, que fue alimentada también por el acercamiento a los versos de su tío José Zorrilla. Como algunos de sus propios versos muestran, los años de su formación fueron además los años de la lectura de los clásicos y de la atracción por la escultura. Después del traslado de su familia a Madrid, Rosa se inscribió en la Escuela de Bellas Artes de San Fernando, donde conoció a los que serían sus amigos pertenecientes a la *renovación artística española* y a Timoteo Pérez Rubio, *Timo*, que se convirtió en su marido. En Madrid Chacel también frecuentó cafés literarios y el Ateneo, donde estrechó vínculos con los principales representantes de la Generación del 27. En 1921 se trasladó a Roma junto a su marido, que había obtenido un alojamiento en la Academia de España, y en esta ciudad escribió *Estación. Ida y vuelta*, su primera novela. En 1927 Chacel volvió a España, donde reanudó amistades y publicó en distintas revistas, manifestando siempre sus ideales antifascistas. Los años entre 1930 y 1940 estuvieron marcados por el nacimiento de su hijo Carlos y una fructuosa actividad literaria, y también por el advenimiento de la República y la Guerra Civil. Al estallar la guerra, Rosa dejó Madrid con su hijo para emprender un largo viaje que finalmente la

llevó a Ginebra, donde pudo reunirse con su marido, que había sido encargado por la República de proteger los tesoros artísticos españoles de los desastres de la guerra. En 1940 la familia llegó a Rio de Janeiro, donde empezó la vida itinerante de muchos exiliados. Entre 1950 y 1960 Chacel elaboró varios ensayos en los que ofreció un perfil de su tiempo y de su propia existencia; mientras, en España, su obra era defendida por amigos como Julián Marías. En los años setenta se intensificaron los encuentros mantenidos por Chacel en los centros y asociaciones culturales españoles, y empezaron los reconocimientos a su producción literaria.

En la segunda parte del volumen, que lleva por título "Filosofia come *plancton* nella narrativa di Rosa Chacel" Parente se dedica a esclarecer la magnitud de la influencia de Ortega en la obra de la vallisoletana, que en varios escritos reconoció al filósofo como maestro de su generación. La "proximidad intelectual" de Chacel con Ortega se forja en la adhesión a las teorías del filósofo sobre lo que ha de ser una novela, y en la tentativa de la escritora de escribir su novela basándose en la *razón vital* defendida por Ortega. Además Chacel se mantiene siempre fiel a la idea orteguiana del arte y de la escritura renovadora. Según Parente, la relación entre Chacel y Ortega puede verse como "una feliz amistad literaria y personal" que crea "un fascinante diálogo intertextual e intelectual", y sin embargo deja a ambos "libres de manifestar su personal ser luminoso y/o brutal". Finalmente la última sección de este segundo ensayo está dedicada a la recepción de Ortega en Rosa Chacel y en María Zambrano, y a la sintonía entre la escritora vallisoletana y la filósofa andaluza.

En la tercera parte del volumen Stefano Santasilia presenta la fiel traducción en italiano de cinco textos "orteguianos" de Chacel extraídos de su *Obra Completa* publicada por la Fundación Jorge Guillén: *La nueva vida de El viviente* (Sobre las Obras Completas de José Ortega y Gasset); *Respuesta a Ortega: La novela no escrita*; *Ortega a otra distancia*; *Revisión de un largo camino*; *Ortega*. Finalmente la parte cuarta reproduce dos entrevistas: la primera, cedida por cortesía de María Carmen Esposito Montes y traducida por Chiara Chicarella, de Clara Janés a la amiga Rosa Chacel sobre la religión; la segunda, traducida por Stefano Santasilia, de Lucia Parente y José Ángel Vázquez Pérez a Carlos Pérez Chacel, hijo de la escritora Rosa Chacel y del pintor Timoteo Pérez Rubio. Una cuidada Bibliografía y un muy útil "Indice dei nomi" completan este volumen *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset* de Lucia Parente, que en todas sus secciones demuestra ser una valiosa publicación sobre la escritora española, y que resulta interesante tanto para quienes quieren acercarse por primera vez a su figura, como para quienes desean profundizar en ella.

Maria Cristina Pascerini

Paz, Matías de; Castañeda, P.; Martín de la Hoz, J. C.; Fernández, E. (Trads.), *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super indos),* Salamanca, Editorial San Esteban, 2017, 209 págs.

Cuando pensamos en el año 1492 es imposible que no venga a nuestras cabezas la llegada de los españoles a un nuevo continente, América, lo que supondría un gran logro para España, país que se vería convertido en un gran imperio poseedor

de gran riqueza. No obstante, la llegada a América conllevaría una serie de críticas tanto externas como internas que se deben a la crueldad con la que los españoles trataban a los indígenas.

Uno de los autores que defenderían a los indios frente a los españoles es Matías de Paz, un fraile dominico cuya vida transcurrió entre 1468 y 1519, siendo coetáneo de autores como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Este autor sería convocado por el Rey a las Juntas de Burgos, de donde veremos como resultado su obra *De dominio Regum Hispaniae super indos.*

Esta edición de la obra cuenta con varias partes, comenzando por una introducción en la que se expone el complejo marco histórico en el que se movía este autor, además de presentar la vida de este autor y del contenido de su manuscrito. En esta extraordinaria introducción se indican los datos necesarios para comprender la naturaleza que posee la obra de Matías de Paz, descubriéndonos sus tesis y aclarando los conceptos que podrían dificultar la comprensión del texto. La introducción finaliza hablando de la propia edición, señalando las fuentes bibliográficas utilizadas para la realización de este preámbulo crítico.

Tras la exquisita introducción, firmada por Paulino Castañeda, José Carlos Martín de la Hoz y Eduardo Fernández, podremos observar la obra del propio Matías de Paz, la cual encontraremos en una edición bilingüe, pudiendo observar en el verso de la obra el texto en latín y en recto la traducción al castellano, la cual es bastante fiel a lo que expresa el texto original en lengua latina. En esta obra Matías de Paz nos va a exponer una defensa a favor de los indios americanos partiendo de varias preguntas: ¿Puede gobernar el Rey a los indios como esclavos? ¿Puede gobernarlos como hombres libres? ¿Deben retornar a España los que exigieron la prestación de servicios a los indios? Matías de Paz a lo largo de la obra irá contestando a estas preguntas que están íntimamente relacionadas, dando diferentes argumentos y recurriendo a bibliografía de autoridades como Santo Tomás de Aquino, no obstante, también señalará diferentes situaciones en las que contemplaremos las diferencias que existen entre los infieles indios y los sarracenos o los judíos, indicando que estos indígenas son infieles por ignorancia, no por querer atacar la religión cristiana.

Entre las líneas de la obra podremos encontrar grandes defensas a los indios pero, en especial, al derecho natural, anteponiéndolo al derecho divino o derecho humano.

El maestro Matías de Paz enlazará diferentes argumentos, citas y situaciones para llegar a varias conclusiones que servirán para probar que no hay nada de licitud en las acciones que realizan los españoles en el continente americano, observando que la guerra es lícita solo si es por ensanchar la fe y siempre que los indígenas sean hostiles con los predicadores; que los indios tienen derecho a defenderse en caso de ataque y que si deciden abrazar la fe no deben ser esclavizados. Por último, debemos destacar que los indios solo deben vasallaje al rey siempre que el Papa lo autorice.

Acerca del dominio sobre los indios, de Matías de Paz es una obra que suscita bastante interés y que muestra a la perfección un problema de la época que ha llegado hasta nuestros días. El impresionante manejo de la bibliografía en el texto original, sumado a la calidad de la introducción, la crítica y la traducción que realizan Paulino Castañeda, José Carlos Martín de la Hoz y Eduardo Fernández, hacen que

esta edición sea accesible e interesante para todo aquel que busque profundizar en la historia de España en relación con el descubrimiento de América, pero no solo eso, sino que se deja de manifiesto que todas las acciones realizadas allí por los españoles servirían para el comienzo la leyenda negra sobre España, la cual sería impulsada por países como Francia o Inglaterra, quienes estarían en desacuerdo con la donación de estos nuevos territorios por parte del Papa Alejandro VI.

Vicente Vivas

Piñas Mesa, Antonio, *Laín Entralgo. Medicina, esperanza, alteridad*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2017, 198 págs.

Si, en efecto, la claridad ha de ser la cortesía del filósofo, bien podemos decir que Antonio Piñas es extraordinariamente cortés. En su reciente libro *Laín Entralgo. Medicina, esperanza, alteridad* trata de acercarnos de un modo sencillo a la figura de un médico-pensador tan importante como Don Pedro. No pretende el autor otra cosa. Lo que, aunque dicho así pueda parecer tarea sencilla, casi irrelevante, es, sin embargo, el mejor de los modos para conocer no solo su figura en su realidad real, sino también para animarnos a leer algunos de sus textos, aún de plena actualidad. El libro de Antonio Piñas, pues, viene a ser una especie de guía que lleva al lector como de la mano al conocimiento de lo que fueron las principales actividades de Laín Entralgo, el núcleo de sus preocupaciones más acuciantes, la evolución vital que en ellas se fue operando y la manera como las hizo efectivas a lo largo de su productiva y lúcida existencia.

Sin embargo, lo que curiosamente parece hacer nuestro autor al ir describiendo la actividad intelectual y vital de Laín es apropiarse del modo de trabajar de este. Y si Laín solía anteponer la historia a la teoría del problema médico o intelectual a tratar, Antonio Piñas hace lo mismo. Parte, en primer lugar, de la historia biográfica a fin de dar sentido luego a la múltiple y compleja actividad intelectual, médica y humanística de su biografiado. Basta con acercarse al índice para percibirlo en los títulos de sus capítulos. Y, además, para captar que Laín Entralgo es un pensador prismático, con la diferencia respecto a otros autores de que en su caso dichas tareas no conforman algo así como estratos arqueológicos independientes entre ellos, sino que todos vienen a ser manifestaciones que emergen de un mismo centro vital que los alimenta, indicado perfectamente en el título del primero de los mismos: "La vida como empresa de vivir y convivir" y que el propio Antonio Piñas justifica en otro lugar, cuando escribe: "La vida como ejercicio de comprensión será el santo y seña del magisterio lainiano" (p. 15).

El significado, además, de ese enunciado de capítulo lo aclara el propio Laín en el prólogo de su libro *Medicina e Historia* (1941), cuando afirma: "Si en todos los libros va impresa y expresa el alma de su autor, de la mía ha salido, en cuanto al hombre le es dado el ejercicio de conocerse, ese ímpetu por trabar y unir lo disperso en el pensamiento y en los hombres. Creo servir con ello al designio de mi generación española, tan arduo y espinoso en esta España nuestra, vieja, hendida y propensa a engallada bandería. Sirvo, en todo caso, al ser que Dios me dio, y ahí quiero encontrar límite y honra".

Como en una secuencia lógica, para que no nos perdamos en la universal com-

plejidad del pensamiento de Laín, Antonio Piñas, buen conocedor de nuestro médico-intelectual, ya que a estudiarlo dedicó su tesis doctoral, nos va mostrando el múltiple itinerario disciplinario de Don Pedro, así como la labor realizada en esas diversas materias: en historia de la medicina, en antropología filosófica y médica, en historia de la cultura española. Siempre con el reconocimiento a los que considera fueron sus maestros. "A mi modo, –escribe Don Pedro–, he procurado moverme en la línea metódica de Bergson, Merleau-Ponty y, sobre todo, de Zubiri, cuyo magisterio tan decisivo ha sido en el curso de mi vida intelectual" (p. 42).

El libro consta de ocho capítulos que podríamos sintetizar en tres bloques temáticos. El primero recoge "la circunstancia biográfica de Laín", al margen de la cual nos faltaría, según acabamos de ver, la distancia de perspectiva suficiente para entender el hilo discursivo del autor. Solo se puede comprender en verdad a un autor cuando se lo ve moverse en la circunstancia cultural o contexto histórico en el que ha aparecido. Pues bien, de un modo claro y directo, Antonio Piñas desgrana ante nuestros ojos el devenir vital de Don Pedro a fin de hacernos comprensible no solo su itinerario existencial con sus líneas rectas y meandros, así como la razón de muchas de las tareas que se marca y de las decisiones que para ser coherente consigo mismo ha de ir tomando. El segundo podríamos centrarlo en "el universo médico y humano", dentro del cual se recoge su praxis médica, universitaria y política, además de sus reflexiones filosófico-antropológicas principales, que cabría englobar a su vez en tres amplios epígrafes: el de la Historia de la Medicina, el de la Antropología médica y el de la Antropología filosófica. Y el tercero, en el que no es figura solitaria, sino que experimenta una vivencia compartida con otros intelectuales españoles sobre el problema nacional, simbolizada en la metáfora "dolor de España" como les acaeció a los hombres del 98, preocupación todavía presente en su tiempo, y que Laín se replantea personalmente como "genuino problema español" y sobre el que Antonio Piñas da las claves que nos permiten entender la posición al respecto de nuestro pensador.

De entre toda esta compleja temática lainiana yo destacaría de manera especial en el libro de Antonio Piñas el tratamiento que este hace al glosar "la espera y la esperanza" de nuestro intelectual, no por breve menos enjundiosa. Y no solo porque es central en el pensamiento de Laín, sino porque a su vez en él se recoge la idea nuclear de su pensamiento filosófico y que informa toda su múltiple actividad intelectual. Tomando Laín como base la razón narrativa de Ortega a la hora de comprender un problema, entiende como exigitivo y previo, tal como señala Piñas, "saber qué esperaron, qué amaron y prefirieron los hombres" (p. 61) de ese momento dado. Y por eso, a su juicio, "el interés que persigue Laín al realizar estudios históricos es claramente antropológico: hace historia para conocer qué es el hombre" (pp. 61-62). Pero con un tipo de esperanza que se aparta por completo de la angustiada finitud generada por el Heidegger de *Ser y tiempo*, a la que Laín Entralgo le opone la de un *anhelo de infinitud* a fin de que, como apunta el profesor Antonio Piñas, pudiera "convertirse en preámbulo para una teología de la esperanza" (p. 66).

Además, Antonio Piñas nos muestra también cómo Laín no fue solo un intelectual que, metido en un cerrado y propio mundo eidético, desarrolla una tarea abstracta y de espaldas a la realidad. En Laín, a su juicio, lo vital humano

se halla siempre presente. Y como dicha cuestión se concreta en la circunstancia que a cada uno le ha tocado en suerte vivir, su circunstancia tiene que ver también, como no podía ser de otro modo, con esas cinco Españas, recogidas en el libro de su biógrafo Agustín Albarracín y que cubren toda la historicidad que le tocará vivir a nuestro autor: "La España caciquil…, la de la II República…, la de la guerra civil…, la del desencanto… y la de la recién inaugurada democracia" (p. 159). Antonio Piñas nos muestra el desarrollo intelectual que se va configurando en nuestro pensador a lo largo de este su tiempo: en su docencia; en sus diversos escritos (libros y artículos); en su enciclopédico saber sobre temas que le eran profesionalmente afines y otros ajenos pero conformadores con esos primeros de un tipo concreto de cultura.

Igualmente se aborda en el libro el delicado problema del posicionamiento ideológico-político de Don Pedro, desde su militancia en falange a la aceptación del Movimiento Nacional, y que de una u otra manera se vio siempre como obligado a tener que justificar. El libro nos muestra cómo Laín, siempre comprometido consigo mismo y con su momento histórico, va transformando merced a su humanismo realista su posicionamiento respecto a las ideas, personas e instituciones, hasta asumir sin prevenciones el régimen democrático. El lector lo agradecerá porque se trata de un proceso intelectual nunca del todo aclarado y lleno de suspicacias. Pero como señala Antonio Piñas hay dos hechos objetivos en este orden de cosas: el de su intelectualidad humanista y el de la constatación a partir de 1956 del distanciamiento que en él se produce con respecto a posiciones hasta entonces mantenidas. Antonio Piñas le hace justicia al destacar el claro aperturismo que supuso la fundación de la revista *Escorial* (1940), junto con Ridruejo; el abandono de sus cargos políticos; y la depuración a la que se vio sometido por el régimen, al insertarlo en el grupo de falangistas de "procedencia dudosa".

Para evitar que Don Pedro Laín se vea sometido al peor de los exilios, el del desconocimiento, como les ha ocurrido a otros importantes escritores españoles contemporáneos, se ha escrito en parte este libro. Libro que en boca de su autor "no pretende otra cosa sino ser puerta de entrada a quien desee conocer, o quizá redescubrir, a un humanista español que no nos dejará indiferentes" (Introducción). Léanlo, pues.

Permítaseme cerrar esta reseña narrando una anécdota del profesor Laín Entralgo de la que fui testigo. Tenía este entonces 90 años y vino a la Universidad Complutense a presentar el *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, dirigido por Mariano Moreno Villa, de la Editorial San Pablo. La anécdota me parece expresiva no solo de su lucidez mental, sino sobre todo del realismo a que fue sometiéndolo su circunstancia personal y el finísimo sentido del humor que supo mantener. Le acababan de poner sobre la mesa el vaso de agua de rigor. Y al pretender Laín abrir su carpeta de notas, vertió el vaso de agua sobre la mesa, apartándose de la misma con agilidad para no mojarse. Entonces el profesor Maceiras, que como decano de la Facultad de Filosofía presidía el acto, para quitar hierro a la cosa, nos dice a los asistentes: "habrán visto con qué agilidad ha reaccionado Don Pedro". A lo que Don Pedro contestó con presteza: "Con la misma agilidad con la que Don Pedro es capaz de volcar los vasos de agua inesperadamente".

Manuel Sánchez Cuesta

Rabaté, Colette y Jean-Claude, *En el torbellino. Unamuno en la Guerra Civil*, Madrid, Marcial Pons, 2018, 287 págs.

Jean-Claude Rabaté se dio a conocer entre los estudiosos de Unamuno con su *1900 en Salamanca* (1997), imprescindible análisis de la Salamanca que se encuentra el vasco al ganar la cátedra de griego clásico en la ciudad del Tormes. Posteriormente publicó *Guerra de ideas en el joven Unamuno* (2001), *Miguel de Unamuno. Biografía* (2009), *Cartas del destierro* (2012) y *Epistolario I* (2017), estos tres últimos en colaboración con Colette Rabaté. Estamos, pues, hablando de autores que han probado su conocimiento de Unamuno y de la historia de España, en la línea de los buenos hispanistas franceses.

El libro es una incursión en la última etapa de Unamuno, la de la Guerra Civil. No hay que explicar a nadie que este es un asunto difícil, complejo, un auténtico berenjenal del que es casi imposible salir ileso. Pocos intelectuales resultan indemnes de esa etapa trágica de la historia de España, ya que si son elogiados por la izquierda, muy probablemente serán fustigados por la derecha. Unamuno no es ninguna excepción, sino todo lo contrario. Incluso los que lo han leído poco han oído hablar del sabio de Salamanca, del que escribía en la prensa, publicaba novelas y se enfrentaba a cara descubierta, como un nuevo Quijote, a los militares, al rey, a los jesuitas (aunque con una nada disimulada admiración hacia San Ignacio de Loyola). Desentrañar lo que fueron los meses de Guerra Civil que vivió Unamuno, una vez regresado de su destierro en Francia, pasando de un inicial entusiasmo por la República a una creciente decepción, es, pues, una tarea ardua, sobre la que existe cada vez más documentación y bibliografía. Por ello resulta también difícil aportar grandes novedades.

Los dos autores no se han propuesto en este caso aportar novedades, sino ofrecer al lector un recorrido sobre temas conocidos, la adhesión de Unamuno al golpe de los militares, el enfrentamiento con Azaña, el archimanoseado 12 de octubre en el paraninfo de la universidad de Salamanca, el entierro del viejo rector a hombros de falangistas, todo ello "aprovechando las pistas abiertas en [su] *Biografía* y acopiando el mayor número de documentos de sello unamuniano ya conocidos o inéditos" (p. 17) Al decir aquí "archimanoseado 12 de octubre", no me refiero a que los Rabaté sigan tópicos para tratar el asunto. Al contrario, aportan bastante claridad sobre ello.

Los autores recalcan el distanciamiento progresivo de Unamuno respecto de la República, aunque han preferido no detenerse en un análisis de los puntos de disidencia entre él y Azaña, puntos tan esenciales como el laicismo, la separación de Iglesia y Estado, las autonomías. En casi todos estos puntos Unamuno mostró que no estaba por la modernización de la escuela (uno de los logros más espectaculares de la República), del papel del Ejército, de la conversión, en una palabra, de un Estado manejado y administrado por terratenientes en un Estado gobernado por representantes del pueblo elegidos democráticamente. Su actitud ante las autonomías le revela como un viejo liberal del siglo XIX, que rechaza el autonomismo porque "cuesta caro y sirve para colocar a los amigos de los caciques regionales", como dijo en el discurso en el Ateneo de Madrid en noviembre de 1932 (p. 27).

Cuando, en 1935, comenta a Prieto "si estaremos contagiados de la imbecili-

dad colectiva que aqueja a nuestro pobre pueblo" (p. 36), Unamuno deja entrever que no capta lo que está ocurriendo en la sociedad española, o si lo capta, lo hace desde una perspectiva psicológica. Esto lo señalan los autores refiriéndose al momento en que los militares ya se han levantado: "es preciso tener en cuenta el contexto inmediato del golpe militar a partir de varios datos psicológicos y temporales que influyen en la postura de Miguel de Unamuno" (p. 52), como son, por ejemplo el que dos de sus hijos están en la zona republicana y no sabe nada de su suerte. Los autores intentan salvar al Unamuno adherido al golpe invocando la intrahistoria. Pero quizá prestan aquí poca atención a que este uso de la intrahistoria en el Unamuno de 1936 no es para reivindicar la voz del pueblo, la voz de los que no tienen voz y que justamente la reclaman con mucha energía en 1936, sino que es una evocación de refugio en el silencio y la soledad, quizá incluso de miedo ante las masas que quieren intervenir e intervienen. ¡Vaya si intervienen!

Con muy buena voluntad, los autores quieren salvar a Unamuno de lo que es difícilmente salvable. En el discurso del 25 de julio de 1936, en el Ayuntamiento de Salamanca hay una clara adhesión al golpe de los militares y una increíble (increíble dada la trayectoria de Unamuno) confianza en ellos como salvadores de la "civilización occidental, la civilización cristiana". Unamuno había sostenido ya en su campaña aliadófila durante la primera Guerra Mundial que los aliados defendían la civilización cristiana frente a la barbarie militarista alemana, pero entonces esa civilización cristiana era la antítesis del pretorianismo, de lo guerrero por inhumano, mientras que ahora pone en manos de los golpistas militares la salvación de esa civilización cristiana. La diferencia es abismal. Por otro lado, al haber asumido Unamuno, una vez restituido en el rectorado por la junta de generales, la labor de censor de la enseñanza que ese cargo conllevaba, no es fácil cohonestar esa labor con la posición liberal que siempre había defendido. Con razón señalan los autores que el rector debió tener algunos escrúpulos en esa incómoda tarea. Igualmente aluden a la famosa donación de 5000 pesetas por parte de Unamuno (equivalente a la mitad de su pensión anual de jubilado y a dos años de sueldo de un obrero) a las "Fuerzas Salmantinas", donación de la que sospechan –lo sospechamos muchos– que tenía carácter propagandístico, es decir, que, como en tantas ocasiones durante la etapa de Guerra Civil que le tocó vivir a Unamuno, su prestigio fue usado en favor de los golpistas.

Los Rabaté recuerdan, como lo han hecho otros estudiosos de Unamuno y de la Guerra Civil, la importancia de los bulos que circularon en torno a la actitud del vasco. A diferencia de González Egido, que escribió un bello libro (*Agonizar en Salamanca*, 1986), los Rabaté documentan las entrevistas siguiendo el trabajo de Eduardo Pascual Mezquita (*La política del último Unamuno*, 2003), un autor de los más citados en el libro, pero que no aparece en el índice onomástico. Y aquí señalaría yo que, a la vista de la bibliografía hoy existente, la repercusión internacional, o si se quiere, la recepción internacional de esa actitud de Unamuno, sobre la que más bulos circularon y circulan, es un asunto pendiente de estudio. La pareja Rabaté está en la mejor posición para ofrecer un análisis de la imagen que se transmitió en Francia y demás países de lengua francesa del Unamuno de la Guerra Civil. Es una invitación a llevarlo a cabo sin distraerles de la gran

tarea que están realizando. Y hablando de perspectivas internacionales, no estaría mal un estudio de la imagen de Unamuno entre los exiliados españoles de la Guerra Civil. Como diría Manuel Sacristán, es un tema para "tesina".

Los autores aluden también al vocabulario de fondo psicológico y médico usado por Unamuno en esa etapa (p. 121), y se refieren muy oportunamente a la lectura de dramas de Shakespeare a la que vuelve en medio de la contienda, para evocar el inmenso dolor que le producen las pasiones desbocadas, que el dramaturgo inglés ha escenificado como solo sabían hacerlo los dramaturgos griegos. Que en medio de tanto dolor Unamuno reconociese, como reconoció, que había cometido un error al adherirse a los golpistas, queda bastante claro, pero, al mismo tiempo, que cometiese tal error no es una anécdota cualquiera en su vida. No resulta fácil explicarlo. Y probablemente nadie podrá hacerlo. Por ello no sé si aciertan los autores cuando, refiriéndose al intento de Martínez Anido de pedir cuentas a Unamuno por haberle llamado "cerdo epiléptico" y "analfabeto", escriben que Unamuno "siente la necesidad de reconocer e incluso expiar la violencia excesiva de juicios contra Martínez Anido durante el destierro" (p. 164). "Reconocer" sí se desprende de los documentos que hoy conocemos, pero "expiar" no creo.

Y volviendo al vocabulario de Unamuno durante la etapa de Guerra Civil, llama mucho la atención el acento en lo psicológico y médico, las pasiones, el pus, la demencia, etc., pero llama también la atención la ausencia de categorías que él había subrayado antes, como la democracia (totalmente ausente en las notas de *El resentimiento trágico de la vida*) y, sobre todo, la falta de análisis que vayan a lo social y político, más allá de las pasiones. Quizá en los últimos meses, abandonado por amigos y enemigos, no puede eludir el mundo de *La tempestad* shakespeariana, o más exactamente, tiene dificultades para ver el "torbellino" desde una perspectiva que no sea exclusivamente la de las pasiones. Tampoco esto es fácil de explicar.

En definitiva, un libro que repasa la etapa unamuniana de la Guerra Civil, tema terrible si los hay, al que los Rabaté se han acercado para iluminar lo que es casi imposible de iluminar, pero que, sin duda, queda más documentado tras su incursión. De los autores esperamos mucha más luz. De esto se trata, de avanzar en el conocimiento y difusión de un autor siempre inquietante, como lo es Unamuno, y más inquietante todavía proyectado sobre un episodio tan traumático como la Guerra Civil.

Pedro Ribas

Rey Hazas, A.; Campa Gutiérrez, M.; Jiménez Pablo, E. (Eds.), *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de Corte, etiquetas y oratoria,* Madrid, Polifemo, 2016, 735 págs.

Dábamos cuenta de la publicación de este libro en el apartado de "recibidos" en el número anterior de la revista. Conviene, por la extensión y abundancia de información que contiene, añadir un breve comentario de aquellos apartados más interesantes para los historiadores del pensamiento español, especialmente para quienes trabajan directamente el siglo XVII, aunque no solo.

Reúne, este grueso libro, veintidós trabajos de otros tantos especialistas, di-

vididos en cinco apartados que tienen en común el análisis de textos directamente orientados a la legitimación del modelo de monarquía que comenzó a reinstaurarse tras el Concilio de Trento. Y, si bien, era ya manifiesto en el reinado de Felipe II, tuvo su desarrollo en el siglo XVII, poniendo la retórica como técnica al servicio de la concepción católica contrarreformista frente a la protestante, al tiempo que justificaba las nuevas formas de expresión en la cultura cortesana. Y ambas en un tiempo en que comienza a hablarse de España como unidad.

Bajo este común denominador, el libro contiene varios trabajos muy importantes sobre las principales fuentes escritas, utilizadas durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, fijando la importancia de algunos autores menos conocidos y corrigiendo errores a propósito, por ejemplo, del "Gran memorial" del Conde-Duque tal como lo analiza el profesor Rivero. Están reunidos en el primer apartado y muestran el giro continuado que se iba produciendo ya desde el humanismo renacentista, y continuado en el Barroco, hasta la función asignada a los letrados, quienes construyeron toda una cultura cortesana basada en modelos (es decir, en tipos como "el político", "el héroe", "el discreto"…); o contraponiendo la sagacidad a la prudencia tal como analiza el trabajo del profesor Martínez Millán, en cuya estrategia no faltaron las contraposiciones de esta cultura cortesana con el elogio hecho a la proveniente de la aldea, es decir, de la naturaleza como estudia Francesco Benigno. Relación esta, entre cultura y naturaleza, que anticipa, con mucho, posteriores debates que abordarán, casi dos siglos después, las ciencias sociales.

Una vez señalados los espacios, los restantes trabajos están escalonados en una secuencia que podríamos fijar de abajo-arriba en la que se van incluyendo los distintos tipos de discursos, de la más varia naturaleza, que incluyen avisos, cartas y noticias con los espacios escénicos desde donde se producen, se envían o se difunden. Especial interés tiene para los historiadores del pensamiento filosófico el muy extenso trabajo que dedica Isabel Pérez Cuenca a Quevedo y al repertorio que comenzaban los epistolarios, mantenidos con diversos personajes de la Corte como fuente de información de los variados temas. Este capítulo, junto con los de Nieves Pena y Pilar García Pinacho, sirve de entrada a los que se dedican a los ceremoniales como dimensión simbólica del imaginario de la monarquía que conforman la tercera parte del libro y de los que resaltaría el dedicado, por Germán Labrador, a las ceremonias regias en honor de Margarita de Austria justo en el cambio de siglo.

Mas todo el libro va ascendiendo hacia la cuestión que da unidad a la cuarta parte, "Literatura, retórica y oratoria", que bien podría haber incluido los dos trabajos del final del libro dedicados a la biografía de San Francisco de Borja y la instrucción del cardenal Aquaviva. Los editores han querido enfatizar la dimensión de la espiritualidad y eso hace variar el foco del interés que, por si sola, tendría la importancia de la biografía y de la confesión como instrumento de construcción de la imagen personal. Hablamos, en definitiva, de las formas de expresión propias del pensamiento católico, diferenciadas de la orientación que iniciaban los países reformados. Esta parte del libro incluye, a mi manera de ver, dos muy importantes trabajos: los de

Lia Schwartz sobre Góngora y Quevedo y de Amelia Fernández sobre un texto de Juan de Ormaza. Y se completa con los de José Antonio Hernández sobre el arte de la catequética; de Rocío Jodar que analiza con detalle "cómo ser un buen cortesano"; de José María Suárez sobre los antecedentes del romancero pastoril; y de José Luis Eugercios sobre el romancero morisco hasta formar un apartado tan delicioso como interesante. Subrayo los primeros por abordar uno la cuestión del neoestoicismo, de especial interés para los filósofos, incluyendo la figura de Góngora, menos estudiada en este contexto que la de Quevedo, y el otro como ejemplo de la "atrevida" literatura escrita por el jesuita José de Ormaza que, efectivamente, se atrevió a criticar las formas de elocuencia utilizadas desde el púlpito y que mereció respuesta defendiendo que la verdad necesita del deleite. A nadie escapan las claves que este debate esconde en torno a los problemas abordados por la filosofía moderna. De igual manera viene a convertirse en un análisis muy fino de las técnicas puestas al servicio de la catequesis que no dudan en utilizar simbologías de diversas formas de creación estética para el mensaje doctrinal: los espacios que muestran la idea del mundo como teatro, la pintura, los volúmenes de esculturas, retablos, etc., toda una forma de expresión de la cultura católica que está en la base de lo que después se ha llamado "realismo español", que viene a constituir una forma de conocimiento diferenciada de las epistemologías de carácter protestante que excluyen todo aquello que distraiga del uso del concepto y la lógica del puro discurso.

En definitiva, nos hallamos ante un libro cuyos trabajos están muy documentados, aportan información útil al lector y muestran, desde distintas aproximaciones, la unidad de un proyecto de investigación madurado a lo largo de años y cuyos resultados se presentan en una obra ya enciclopédica sobre nuestro siglo XVII libre ya de aproximaciones reduccionistas.

José Luis Mora García

Ribas, Pedro, *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno*, Madrid, Endymion, 2017, 331 págs.

Dos años después de publicar *Unamuno. El vasco Universal* (Madrid, Endymion, 2015), el profesor Pedro Ribas vuelve a sorprendernos con su capacidad para sintetizar y dilucidar la obra de Miguel de Unamuno y para descubrir temas todavía inéditos en su pensamiento. Esta vez lo hace en torno a problemas que conciernen a la política, la literatura y la filosofía hispanoamericana.

Abre Pedro Ribas su monografía con un breve prólogo en el que nos clarifica los objetivos perseguidos. Algunos de los capítulos que conforman el libro constituyen reformulaciones y revisiones de artículos publicados con anterioridad, otros son mejoras que ha realizado con respecto a trabajos pasados y algunas secciones de su nuevo estudio solo desean completar algunas de las recopilaciones que de las epístolas y cartas de Unamuno se han editado hasta ahora. En este sentido, se entiende que, en ocasiones, el libro como tal adolezca de una línea clara y continua en su argumento. El lector encontrará entonces capítulos tan dispares como el dedicado a la recepción de la obra unamuniana en la España de 1940 a 1980 y otros en relación con sus novelas *Paz en la guerra* o *San Manuel Bueno mártir*. Pero el autor nos avisa del esquema seguido desde el propio título elegido.

Quien se acerque a este trabajo hallará diversas reflexiones sobre filosofía, política y literatura en Unamuno.

Sin respetar entonces el orden que siguen los capítulos (cada uno puede concebirse y apreciarse por separado), considero sumamente relevante el aporte que Pedro Ribas hace al difundir y analizar la correspondencia entre Miguel de Unamuno y pensadores como Wenceslao Roces (indispensable para entender el destierro unamuniano en Fuerteventura y Hendaya), Julio Álvarez del Vayo (en el que se recogen las relaciones de Unamuno con Alemania) y José Carlos E. Mariátegui (intercambio epistolar que da testimonio de las buenas amistades que siempre tuvo Unamuno con autores de Hispanoamérica). Igualmente importantes me parecen las secciones en las que Ribas aborda otras relaciones que guardó Unamuno durante su vida: con Araquistáin y Álvarez de Vigo, con los profesores salmantinos que, como él, defendieron la reforma agraria, con los editores de periódicos como *El Adelanto* o *Diario Palentino*… En relación con este último diario, Pedro Ribas también enriquece su estudio con la reproducción íntegra del discurso que Miguel de Unamuno pronunció en Palencia sobre el problema agrario. Aunque la disertación de Unamuno ya se había publicado en el periódico mencionado es importante tenerla ahora como "inédito en libro" (p. 143) ya que allí encontraremos frases tan elocuentes de Unamuno como aquella en la que sostiene que "las clases dominantes han tratado de contener a los humildes diciéndoles: Resignaos a vivir sin riquezas, que hay otro mundo donde las hallaréis todas. Y añaden: pero este por lo pronto es para nosotros" (p. 145). Parece que Unamuno recibió por ello "aplausos frenéticos" de los asistentes al acto.

Pocos aplausos, sin embargo, le esperaban tras su muerte. En el capítulo V de este interesante libro, Pedro Ribas analiza la recepción que de la obra de Unamuno se hizo en la España franquista (1940-1980). Pedro Ribas no tiene ningún inconveniente de señalar las posiciones adoptadas en aquella época por los lectores de Unamuno (a quien fue falangista, lo tilda sin condiciones así) y reconoce que en un primer momento la Iglesia católica censuró y condenó el cristianismo quijotesco defendido por el Rector salmantino. No solo les parecía poco ortodoxo comparar la vida de Cristo con la de nuestro viejo y loco don Quijote. La censura del siglo XX de la obra unamuniana fue pionera en descubrir elementos luteranos, calvinistas y reformados en Unamuno. "Lutero: he aquí, si no me engaño, la mayor devoción de Unamuno en su primer decenio de Salamanca […]. No lo pudo disimular: por orgullo intelectual, cuya justificación ensaya una y más veces, por instinto fomentado de simpatía con toda rebelión del pensamiento, ama lo protestante y herético" (citado en la p. 218).

En la actualidad, en un año donde hemos conmemorado el V Centenario de la Reforma Protestante (1517-2017) y cercanos ya al 2018, cuando celebraremos el VIII Centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca, una Universidad que sigue respetando a Unamuno como uno de sus máximos defensores, estudios y escritos como el publicado en Endymion por Pedro Ribas nos parecen fundamentales. Hay que seguir estudiando a Unamuno. Hay que seguir *luchando*, como hacía él. Porque los clásicos, cuando son clásicos, nunca se agotan. Enhorabuena entonces al autor por otro trabajo excelente sobre Miguel de Unamuno.

María Martín Gómez

Ribas, Pedro, *Para leer a Unamuno*, 2.ª ed. Enriquecida, Madrid, Alianza Editorial, 2016, 344 págs.

El autor se pregunta en la *Introducción* si, a estas alturas y dada la gran cantidad de bibliografía que ha suscitado el pensador vasco, es útil este libro. Y yo, como lector, lo primero que tengo que decir es que no solo es útil, sino utilísimo. Estamos ante un estudio enormemente riguroso y documentado sobre la trayectoria global del pensamiento y vida de Miguel de Unamuno. Pedro Ribas es un profundo conocedor de su vida y obra, y ha trabajado siempre sobre ella basándose en fuentes primarias, lo que no es poco mérito dentro del extenso panorama bibliográfico unamuniano. Se advierte en seguida que el texto procede de un investigador: cuando los temas tratados no se fundan en aportaciones originales suyas, se apoyan en monografías ajenas, de gran solvencia y objetividad. No es frecuente encontrar en una colección de bolsillo, destinada a un público más amplio que el gremio de los especialistas, una obra de semejantes características, en un estilo sencillo y asequible. Asimismo, su enfoque es muy acertado: "No sólo trato –nos dice– de analizar la obra del autor vasco desde una lectura interna, sino desde una consideración histórica" (p. 17). Efectivamente, el tratamiento de los distintos temas se hace siempre desde una perspectiva contextualizada, lo que garantiza una gran rentabilidad analítica.

Otro mérito indudable del libro de Pedro Ribas es que no escamotea las cuestiones más candentes que a menudo han rodeado la obra del pensador vasco. Una de ellas es si a Unamuno se le puede considerar "filósofo" o no. Ribas, en una entrevista en la revista *Bajo Palabra* (II Época, n. 0, 2005, pp. 70-73) nos cuenta una anécdota muy reveladora: "Nunca olvido que el catedrático al que acudí para que me dirigiera la tesis doctoral sobre Unamuno me dijo que éste no era filósofo. El fetichismo alemán –añade–es una auténtica plaga en nuestros medios filosóficos". Es algo sobre lo que el autor del libro y el de esta reseña han conversado en diversas ocasiones. No se entiende esta veneración desmesurada por la filosofía germana en un país como el nuestro, tratándose de contextos tan diferentes. Cuando se cruza el Rin se entra en una órbita cultural muy distinta a la de un país latino como España. Heidegger no se recataba en decir que la filosofía era un asunto de griegos y alemanes. La filosofía alemana, entre otras cosas, es una filosofía hecha *por* y *para* académicos. Pero a veces se olvidan datos básicos: cuando Lutoslawski vino a España en 1897 para preparar su artículo *Kant in Spanien,* solo había en nuestro país dos catedráticos de Filosofía, Ortí y Lara y Nicolás Salmerón, mientras que en Alemania había en esa fecha una comunidad filosófica de muchos profesores. Pedro Ribas, por lo que concierne a Unamuno, comenta: "Me sigue pareciendo muy interesante el menosprecio que siente Unamuno por la filosofía académica, menosprecio que no le impide acercarse a lo que Kant dice de ella, que no se puede enseñar filosofía, sino a filosofar, a reflexionar" (p. 20).

A su vez, el autor critica con contundencia la visión monolítica que del pensamiento de Unamuno se ha tenido en muchas ocasiones. Yo me atrevería a calificar los ensayos que así han estudiado a Unamuno como escritos sin hemeroteca. "Una de las cuestiones –señala Ribas– que considero más necesitada de estudio y clarificación es la evolución del pensamiento de Unamuno. El tratar la obra del

autor vasco como un bloque sin fisuras es una manera de deformar esa obra, ya que el Unamuno de la tesis doctoral, de 1884, es bastante distinto del Unamuno de años posteriores. Unamuno evoluciona y reclama él mismo, insistentemente, el derecho de hacerlo" (p. 15). Esto no impide que haya continuidad y coherencia en su obra. "Los matices de su evolución –añade Ribas– pueden parecer a veces contradicciones, cuando son en realidad variaciones acerca de temas constantes" (p. 15).

Hay en el libro algunos apartados, cuyo contenido debe mucho a las aportaciones originales del autor. Por ejemplo, el apartado "Unamuno articulista". Se estima que, a lo largo de su vida, Unamuno escribió más de 5.000 artículos, de los que solo una ínfima parte está recogida en las *Obras Completas* editadas por Manuel García Blanco. El hallazgo de muchos de estos artículos es una de las contribuciones primordiales de la tenaz labor investigadora de Ribas. Dentro de esta línea cabe reseñar un hecho muy significativo. En 1966 apareció la obra de Rafael Pérez de la Dehesa *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*, publicación que tuvo un gran impacto, pues fue el primer paso para demoler la imagen de un Unamuno monolítico. El investigador que continuó la labor iniciada por Pérez de la Dehesa, tras su muerte, fue precisamente Pedro Ribas, recogiendo el resultado de su investigación en su libro *Unamuno: Escritos socialistas* (Madrid, Ed. Ayuso, 1976). Nadie como él ha sabido caracterizar de manera tan sólida y acertada las peculiaridades del socialismo unamuniano. Su condición de especialista en Marx y en el marxismo le han colocado en una posición inmejorable para levar a cabo esta tarea. Asimismo, Pedro Ribas ha estudiado muy a fondo la relación de Unamuno con la filosofía alemana, tema que ya empezó a tratar en su tesis doctoral. El manejo de artículos inéditos también le ha permitido realizar un análisis muy fundamentado del pensamiento político del pensador vasco. No menos interesante es a su vez su crítica al "mito del 98".

Por último, hay que destacar que el libro cuenta con una bibliografía muy completa y actualizada. Además, Pedro Ribas aborda el problema principal que hoy en día tienen los investigadores a la hora de realizar estudios sobre Unamuno: la falta de una buena edición de su obra. "Se han recogido artículos de prensa –señala–, editado muchas cartas y publicado inéditos, todo lo cual permite abarcar cada vez más y mejor esa inmensa obra. Pero, al mismo tiempo, su dispersión, sobre todo de la correspondencia, convierte en tarea casi imposible llegar a toda ella. De ahí que sea tan urgente constituir un equipo, o varios coordinados, que editen la obra de Unamuno como merece un autor de su talla" (p. 20).

Diego Núñez

Sánchez Cuervo, Antolín (Ed.), *Liberalismo y socialismo: cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*, Madrid, CSIC, 2017, 190 págs.

El exilio español en América sigue representando un reto filosófico. Sumido en el desconocimiento durante décadas, comienza a aparecer ante nosotros un enorme continente de prolíficas reflexiones que no dejan de interpelarnos en tanto que resultado de un pensamiento proscrito. Este carácter subversivo también se dirige a las grandes categorías políticas bajo las cuales, a la vez, se sitúa.

Así, la obra editada por Antolín Sánchez Cuervo discute las originales variaciones políticas de los autores exiliados a través dos líneas que no dejan de quebrarse y reorientarse: liberalismo y socialismo.

En el primer capítulo, partiendo del liberalismo como matriz del pensamiento de Ortega, Jorge Novella Suárez aborda las tres etapas de la obra del autor, además del periodo tras su vuelta a España. En sus años de juventud, hasta 1914, encontramos en Ortega un "liberalismo socialista", entendido como un ideal ético de justicia social que alienta a la política mediante la acción de un Estado activo y promotor de la modernización a través de la educación. Más tarde se produce el viraje hacia la razón histórica, que busca integrar la razón en la historia, al mismo tiempo que a España en Europa. Ortega desarrolla su conciencia de minoría rectora de un país que necesita la excelencia y que corre el riesgo de bascular hacia el desastre si se deja llevar por las masas. También es el momento de su apoyo a la Segunda República, como el proyecto de iniciación de una nueva época. Finalmente, a partir de 1932, con motivo del fracaso de sus intentos modernizadores y su consecuente abandono de la política, el liberalismo de Ortega se repliega hacia posiciones más conservadoras que refuerzan la idea de minoría egregia.

Posteriormente, Carlos Nieto Blanco rastrea los elementos del liberalismo de José Ferrater Mora, dispersos por su obra filosófica, periodística y narrativa. Su liberalismo de raíz democrática y el contexto de la Guerra Fría, le llevaron a participar en publicaciones anticomunistas. También sostuvo la imposibilidad de ejercer la libertad sin medios materiales para realizarla y la benignidad de las rebeliones de las minorías para toda la sociedad por la ampliación del horizonte de posibilidades que implicaban. La ética y la política están indisolublemente unidas. Por otro lado, en su obra estrictamente ética, partiendo de su concepción ontológica del universo como continuo de continuos, se explicita una normatividad de carácter ético con respecto al mundo, en tanto que miembros de un mismo todo. Asimismo, en sus obras literarias encontramos muchas ideas de su liberalismo libertario, es decir, del abandono del dogma de la verdad única y la defensa de una nueva función de la filosofía y de la política como mediadoras y pedagogas que propicien el diálogo y la comunicación.

En el capítulo dedicado a la cultura del institucionismo en el exilio, Jorge De Hoyos Puente estudia el fracaso de su proyecto liberal, basado en el krausismo y en el positivismo. La búsqueda de un equilibrio entre las libertades individuales y las colectivas, mediante una armonización de intereses y una visión organicista de la sociedad, llevaron a los institucionistas a criticar fuertemente el liberalismo económico clásico y a buscar una visión más humana del capitalismo. Tras la Guerra Civil, esta corriente acusó su pluralidad en un contexto polarizado y la derrota de su visión reformista, así como la quiebra de la idea de progreso significaron fuertes reveses para sus integrantes. Aun así, autores como Fernando de los Ríos y Joaquín Xirau siguieron reflexionando sobre la crisis mundial, la universidad y la educación. Ya en el exilio, muchos de sus integrantes formaron la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Exilio, que expresó su compromiso con el atlantismo y para quienes el reconocimiento de Churchill del régimen franquista significó un fracaso definitivo, refugiándose en el pasado y en la nostalgia.

También el liberalismo, comprometido con la responsabilidad social y la democracia como conciliación de los derechos individuales y el respeto por la alteridad, son los nervios que, a juicio de Jesús Morales Martín, recorren el pensamiento de José Medina Echevarría. La sociedad democrática liberal es la que permite el desarrollo de las condiciones favorables para la realización de la capacidad individual. Y la responsabilidad del científico social, en su participación en los asuntos públicos, tiene como objetivo la mejora de los principios democráticos. Desde joven comprometido con la República, el exilio le llevó a refugiarse en las cuestiones metodológicas y teóricas de la construcción de la sociología. Posteriormente se dedicó a los problemas sociales del desarrollo económico, especialmente en las sociedades latinoamericanas. Buscó formular un modelo teórico para el Estado en tanto que planificador de la economía que asegurara la institucionalización del cambio social. Finalmente, tras las caídas de las democracias latinoamericanas en los años setenta, siguió insistiendo en la construcción de la democracia como la tarea futura de las sociedades, como el ejercicio supremo de libertad colectiva.

Ricardo Tejada Mínguez dedica un capítulo al anarquismo heterodoxo de Marín Civera, abordando su actividad editorial y política anterior a la Guerra Civil, el ostracismo al que le condenó su anarquismo posibilista permeable a distintas corrientes de la izquierda, y finalmente sus dos obras más importantes, *Presencia del hombre* (1947) y *Rebelión del hombre* (1948). En la primera de ellas encontramos una investigación sobre la vida humana a partir de la experiencia del exilio, donde el ser humano aparece como un ser contradictorio. Pretende recuperar lo que haya de válido en nuestra existencia mediante una purga de uno mismo, un descenso a los infiernos. Con un tono mucho más optimista, la segunda obra desarrolla una crítica a la civilización occidental y al mundo de la técnica, aunque matizada por la afirmación de un *homo faber* cuya dignidad se alcanza a través de la transformación del medio mediante el trabajo. La historia de la humanidad aparece aquí como la sucesión de levantamientos contra la injusticia con la intención de que el progreso moral acompañe al técnico.

El capítulo que firma Antonio García-Santesmases repasa las etapas que vivió el socialismo español en el exilio a través de la figura de Indalecio Prieto. El rumbo marcado por este político intentó hacer frente a la profunda división que sufrieron los socialistas tras la derrota en la Guerra Civil. Consciente de la necesidad de ampliar las alianzas con otras fuerzas para hacer caer el régimen franquista, intentó acercarse a los aliados con el fin de que España no volviera a ser abandonada tras la Segunda Guerra Mundial y propuso un plebiscito a los monárquicos sobre la forma de Estado, cuando un gobierno provisional sustituyera al dictador. Así, la flexibilidad de su plan fue vista como una traición por algunos sectores del exilio y tras su fracaso, Prieto reconoció dolido su error. Con todo, finalmente García-Santesmases concluye que la tergiversación que de las posiciones históricas del socialismo se hicieron en la transición política, señalando el atlantismo y el accidentalismo en las formas de gobierno como elementos esenciales del mismo, han significado un duro revés para la memoria de estos autores.

Por su parte, Mari Paz Balibrea lleva a cabo una profunda defensa del valor filosófico y de la actualidad del pensa-

miento de Luis Araquistáin, en discusión con las interpretaciones que han calificado su obra como periodística, dispersa o superficial. En opinión de la autora, estas se deben a prejuicios sobre lo que es una filosofía con valor cognoscitivo y a la elusión de contextos que no sean el estrictamente español en la valoración de la filosofía de los exiliados españoles. En Araquistáin se encuentra una filosofía política pragmática, que reflexiona sobre la tradición que le precede para comprender el lugar que ocupa, y muy crítica con el elitismo liberal. También es notoria su visión de la historia, que la autora propone comprender desde la crisis de la modernidad occidental, que busca dar sentido a la tragedia de la Guerra Civil. En esta genealogía, el Estado no aparece únicamente como el enemigo opresor que hay que vencer, ya que es posible que, a través de la democracia, en un movimiento dialéctico virtuoso, se convierta en un instrumento de justicia social. De esta forma, sus reflexiones con respecto a la violencia del Estado autoritario están en la misma línea que las de grandes autoras del siglo XX, como Arendt.

A la obra de Adolfo Sánchez Vázquez dedica Ribas Ribas su capítulo, organizado en tres ejes. En primer lugar se tratan sus artículos periodísticos como cronista de la Guerra Civil. Ya en un segundo momento, marcado por su exilio mexicano, se examina su alejamiento de la ortodoxia marxista de la dirección del Partido Comunista, a la vez que el cultivo de la teoría marxista se convierte en su gran proyecto académico, que dota a la reflexión española en este campo de relevancia internacional. En este sentido, se señalan dos elementos como las dos grandes aportaciones a la filosofía contemporánea del autor. El primero es la conexión entre ideología y ciencia, que al contrario que en Althusser no se contraponen, así como la necesidad de intervenir en la praxis para conseguir el paso de la una a la otra. El segundo elemento hace referencia a su rechazo de la hispanidad de los vencedores de la guerra, en contraposición con el humanismo de la España fecunda que va desde Las Casas hasta Machado y cuya herencia permanece en Latinoamérica.

Finalmente, la originalidad de Juan D. García Bacca en el desarrollo de la teoría marxista es analizada en profundidad por Sergio Sevilla. Influido por la física de Einstein y Heissemberg, este autor busca desarrollar una nueva metafísica que a la vez haga propios los temas del existencialismo. A partir de la categoría de *creatividad* de Whitehead y de un marxismo centrado en los *Manuscritos* de 1844, García Bacca defiende una ontología que parte de la realidad como proceso autocreador. El ser humano aparece, por tanto, como un ser creativo y cuya alienación se cifra en el olvido de tal potencialidad en el proceso industrial, y que solo puede ser solucionada en el nivel colectivo. Esta propuesta, que otorga un importante papel a la técnica como posibilitadora de un futuro prometedor, adolece en opinión de Sergio Sevilla de una filosofía de la historia que conecte la creatividad intrínseca de la realidad con el proyecto de un humanismo activo.

Beltrán Jiménez

Santanach, Joan (Coord.), *Ramon Llull. Una petjada de set segles*, Barcelona, Barcino, 2016, 110 págs.

La Fundació Carulla se crea en el año 1973 con la intención de promover la lengua, la cultura y los valores propios

de la sociedad catalana. Cada año, felicita las fiestas navideñas con la publicación de un volumen monográfico de carácter divulgativo –la Nadala- dedicado a algún aspecto relevante de la cultura y la sociedad catalanas. En el año 2016, Joan Santanach coordina un ejemplar que gira en torno a la prolífica figura de Ramon Llull, cuando se cumplen setecientos años de la muerte del pensador mallorquín y cincuenta de la primera publicación de la Nadala. En él se condensa el gran trabajo que especialistas de reconocido prestigio han llevado a cabo para hacer accesible el pensamiento del Doctor Iluminado a los lectores no iniciados. El volumen se divide en ocho artículos breves, dedicados a algunos de los diversos temas que atraviesan la vastísima obra de Ramon Llull. Incluye en sus últimas páginas, además, la memoria anual de la Fundació Carulla, donde se recogen los diferentes premios y actividades que han tenido lugar a lo largo del 2016.

En el primero de los artículos, Fernando Domínguez (págs. 14-25) elabora una panorámica general de la vida y el pensamiento del filósofo nacido en Palma. En ella, se presenta la figura de un protoilustrado cosmopolita, preocupado y comprometido con la misión a la que dedica toda su vida: la elaboración de un metalenguaje racional capaz de superar las barreras comunicativas de los lenguajes excluyentes de la fe y, con ello, de promover el diálogo pacífico entre las diversas religiones –que manifieste, finalmente, la verdad de la fe cristiana.

El segundo de ellos, de Josep E. Rubio (págs. 26-35), ofrece una presentación en líneas generales del método de trabajo luliano conocido como *Ars* y de su evolución. A través de las múltiples variaciones de sus distintas versiones -*Ars demonstrativa, Ars brevis*, *Ars generalis ultima*, etc.-, el *Ars* luliana condensa, en un sistema de combinatoria circular, los principios generales y universales de la realidad para que puedan ser interrogados y conocidos mediante el único recurso de la razón, de tal modo que los infieles puedan convencerse de la fe cristiana y convertirse a ella.

Lola Badia (págs. 36-45) invita con su análisis a pensar en la figura de Ramon Llull no solo como la de un pensador brillante y totalmente entregado a la causa cristiana, sino como la de un auténtico revolucionario de la escritura de la época. Y es que obras como el *Llibre de contemplació en Dèu*, el *Fèlix o Llibre de meravelles*, el *Romanç d´Evast e Blaquerna* o la autobiografía *Vida de mestre Ramon* ponen de relieve la riqueza de materiales de la prosa de Llull, con la que pretendía enseñar sus más complejas elaboraciones intelectuales de un modo didáctico y pragmático.

El artículo de Albert Soler (págs. 46-55) pone de manifiesto la enorme trascendencia de uno de los elementos *a priori* menos llamativos de la obra de Ramon Llull, a saber, la autogestión de la misma. Resulta sorprendente descubrir cómo un autor de finales del siglo XIII –que no pertenecía a ninguna orden ni corte– puede encontrar el modo de componer, traducir –escribía en catalán, latín y árabe– y divulgar unas doscientas sesenta obras, con plena conciencia de la importancia de la conservación de su legado para la misión con la que se había comprometido.

Por su parte, Rafael Ramis Barceló (págs. 56-65) rastrea las huellas de la herencia con la que Ramon Llull impregnó la cultura europea desde el siglo XIV hasta los comienzos del Renacimiento. A pesar de las dificultades a las que se enfrenta tras la denuncia del inquisidor Nicolás Aymerich, el pensamiento de Llull va

a permanecer vivo de la mano de personajes históricos tan relevantes como Ramón Sibiuda, Heymericus de Campo –maestro de Nicolás de Cusa–, Jaques Lefèvre, Giordano Bruno, Athanasius Kircher, Francisco Suárez o Gottfried Leibniz, entre otros.

En su contribución, Michela Pereira (págs. 66-75) ofrece un interesante recorrido a través de diferentes escritos sobre alquimia que durante mucho tiempo se atribuyeron a Ramon Llull y hoy se consideran apócrifos o pseudolulianos. Textos como *Testamentum* o el *Liber de secretis Naturae seu de quinta essentia* –que hacían uso de figuras combinatorias muy similares a las del *Ars* luliana– contribuyeron enormemente a extender la fama y la leyenda de Llull como el gran filósofo maestro del arte de la transmutación.

Óscar de la Cruz Palma (págs. 76-83) se encarga de analizar la historia que testimonia el culto del que fue y es objeto Ramon Llull. Y es que, prácticamente desde el momento de su muerte, su figura se encuentra rodeada de elementos milagrosos que recogen la devoción popular que el filósofo despertaba, ampliada, sin duda, por los ingredientes propagandísticos de su autobiografía. Además, el intento de canonización de Ramon Llull es un proceso histórico que lleva abierto más de cuatrocientos años.

El último de los artículos, de Pere Rosselló Bover (págs. 84-93), pone de manifiesto la recuperación literaria de Ramon Llull que se lleva a cabo desde el siglo XIX hasta la actualidad. Desde su reivindicación por parte de los novecentistas y la Escuela mallorquina hasta la novela *Raimon o el seny fantàstic* de Luis Racionero, la figura de Llull constituye uno de los mayores legados de la historia del pensamiento catalán al arte, la literatura y la filosofía del presente. Todavía hoy continúa el inacabable trabajo que suponen los proyectos editoriales alrededor de su obra –de los que la Fundaciò Carulla es un ejemplo paradigmático.

Daniel Piñero Fernández

Serrano de Haro, Agustín, *Hannah Arendt*, Colección Aprender a Pensar, Barcelona, RBA editores, 2017, 155 págs.

En la famosa entrevista con Günter Gaus al que todo biógrafo de Hannah Arendt tiene que referirse necesariamente Arendt niega por dos veces la condición de filósofo que el entrevistador le atribuye. En el comienzo de este espléndido estudio introductorio al pensamiento de Arendt, Serrano de Haro hace caso omiso de dicha anécdota y recuerda otra pregunta: ¿por qué estudió filosofía? Arendt contesta que para ella no hacerlo habría sido como tirarse a un río y ahogarse. Con esta imagen evocaba la vieja leyenda socrática: una vida sin examen no es vividera. Su versión ajustada a los tiempos rezará: no es posible vivir sin comprender el mundo que te ha tocado en suerte habitar.

Este el punto de partida que elige Serrano para presentar al lector la obra ingente, compleja y actual de esta gran pensadora judía a la que los avatares del siglo la llevaron a vivir en tres tradiciones intelectuales con sus peculiaridades: la universidad alemana, donde se forma; el medio literario parisino que frecuentó durante su exilio y el mundo intelectual de las grandes publicaciones neoyorkinas y de las universidades americanas, para las que trabajo ocasionalmente, quedan-

do finalmente vinculada a dos de las mejor consideradas, la New School de Nueva York y la Universidad de Chicago.

Este es un libro aparentemente poco ambicioso, una introducción de kiosco a una autora que desde hace unos años, quizá desde el *biopic* que le dedicó Margaret von Trotta (2012), ha adquirido fama fuera del entorno de las humanidades donde ya era considerada. Pero este libro de poco más de 150 páginas consigue presentar de forma precisa y articulada la obra de una autora que fue criticada por su estilo complejo y por carecer de una cierta unidad de sistema. El autor demuestra hasta qué punto dicha apreciación es errónea. No es tarea fácil y solo está al alcance de quién ha pasado muchas horas dedicadas a la ingrata tarea de traducir, del alemán y del inglés, muchas de sus obras y a su estudio, reflejado en textos dedicados a subrayar los aspectos más filosóficos de su obra, como su relación con la fenomenología o el problema del mal, inseparable del "acontecimiento" Auschwitz, sobre lo que volveremos más adelante.

Serrano ordena el libro en cuatro capítulos que se ocupan de cada uno de los cuatro libros fundamentales de la producción arendtiana: el primero, el que le dio inmediata visibilidad en el ámbito de las ciencias políticas, es *Los orígenes del totalitarismo* (OT); el segundo, *La condición humana* (CH), fue provocado por una cierta insatisfacción. Las preguntas de cómo fue posible el fenómeno de las matanzas administrativas o de los campos del terror no estaban respondidas en los hechos descritos y en los análisis del OT. De ahí la exigencia de plantear la pregunta por el ser humano, que Arendt enfocó a partir de los quehaceres que le caracterizan. Las tres actividades básicas que conforman la vida humana son la labor que mantiene a nuestro cuerpo cuidado; el trabajo que crea cosas duraderas, un mundo estable más allá del consumo de la labor y la acción (praxis) propiamente dicha que Arendt concibe como la capacidad de interacción de unos hombres con otros creando el espacio público que es a lo que los griegos llamaron *polis* y que Arendt concibe, según Serrano como "una suerte de teatro en que la libertad hace su aparición". El lector hallará en el apartado "El doble nacimiento de los vivientes" una interpretación clara y rigurosa de una de las tesis más originales y difíciles de entender de nuestra autora por las implicaciones que contiene. Con el doble nacimiento, Serrano alude a la categoría de la natalidad, nacemos al mundo como un *unicum* que tiene en su ser la capacidad de actuar, y esta es la segunda natalidad, la libertad en cuanto poder para iniciar acontecimientos en el mundo que traen lo inesperado.

CH continuaba, pues, el programa de investigación de OT. El siguiente paso debía ser una profundización en las condiciones históricas de la praxis, cuya edad de oro fue en las lejanas repúblicas de la antigüedad griega y romana. Arendt programó, pues, un ciclo de estudios sobre las condiciones en que la modernidad había entendido las categorías fundamentales de la acción como la libertad, la autoridad, el poder, la violencia en política, que habría de desembocar en un análisis de las revoluciones modernas. Pero el tercer libro nuclear de la obra de Arendt no fue el proyectado *Sobre la revolución* sino el inesperado *Eichmann en Jerusalén*.

La historia es bien conocida y Serrano la recoge: cuando Arendt se entera del procesamiento de Eichmann se las arregla para que la prestigiosa New Yorker la envíe de corresponsal. El resultado de

aquella necesidad de ver, hablar y respirar a uno de los ejecutores del asesinato en masa de varios millones de judíos fue sorprendente para la propia autora: no era un monstruo de maldad, una especie de sádico, o un sujeto fanatizado por una ideología de odio, sino un hombrecillo que se justificaba diciendo que mandaba a cientos de miles de hombres y mujeres a una muerte segura porque en eso consistía su trabajo. Cumplía con su deber y hasta se permitió en el juicio mentar a Kant. Las reflexiones de Arendt la llevaron a acuñar la famosa calificación de "banal" para la naturaleza del mal que había desencadenado Auschwitz. Su libro más famoso, también el que le dio más quebraderos de cabeza, Eichmann en Jerusalén se subtitulaba Un relato sobre la banalidad del mal.

Ella misma reconoció que no terminaba de comprender del todo las consecuencias de su análisis, que tocaba uno de los problemas más opacos de la filosofía occidental. Serrano, que tradujo al castellano el primerizo libro de la autora sobre el amor en San Agustín, cuya doctrina del mal como privación no ignoraba Arendt, ha prestado especial atención a esta delicada cuestión, no solo presentando fielmente las idas y venidas de una pensadora que en ningún momento se hace trampas, reconociendo lo que no alcanza a comprender, sino que deja que la perplejidad haga su trabajo. El autor acompaña al lector por las sendas poco transitadas de la ontología del mal, presentando lo que, a mi juicio, es una interpretación original que nos ofrece. Arendt pensó en OT que el mal que había liberado el horror de los campos era "radical" y que por ello "sobre-humano", por lo que no podía ser juzgado ni perdonado. La dimensión de banalidad ofrecía una visión muy distinta. El mal no tiene profundidad y por ello no puede ser radical. Es superficial, aunque pueda rodar por la superficie del mundo y asolarlo. Arendt llegaba así a una visión de Auschwitz que le permitía conciliarse con el mundo. Pero en la lectura que Serrano propone, no es necesario contraponer banalidad y radicalidad: "Si el mal 'radical' –escribe Serrano– trataba de describir la vertiente del daño causado, el perfil de los acontecimientos, la banalidad del mal pretendía describir la vertiente subjetiva de un amplio espectro de los participantes, [su] perfil humano". De ahí que no los vea incompatibles sino complementarios y, añade, "sin ninguna duda, desconcertante".

Las consecuencias del libro menos filosófico de Arendt, fueron sin embargo, notablemente filosóficas, pues decidió atacar el problema de qué es lo que guía al hombre en la cosa pública. ¿Qué función tenía en la política el pensamiento? La reflexión sobre las distintas funciones de la vida contemplativa es el asunto que abordó Arendt –y Serrano en su cuarto y último capítulo– en *La vida del espíritu*. Para Arendt, la teoría se articula en tres formas distintas de relacionar ideas: el pensamiento, la voluntad, y el juicio. Será la tercera la que hace de puente entre pensamiento y acción: juzgar no es conocer lo real mediante conceptos; es, por contra, una función más cercana a la valoración que hacemos de una obra de arte. A diferencia del pensamiento científico que se basa en reglas lógicas, el conocimiento que afecta al comportamiento de las personas o el sentido de los acontecimientos históricos es el juicio sin reglas.

Serrano no descuida los otros libros que conforman la obra de nuestra pensadora como Entre el pasado y el futuro, Hombres en tiempos de oscuridad o So-

bre la revolución. Los sitúa con agilidad narrativa en las introducciones de cada una de las obras mejor estudiadas, según corresponda cronológicamente.

Ya he dicho que estamos ante una obra diseñada para "divulgar". No faltan, pues, en ella una bibliografía comentada para seguir leyendo, algunos cuadros explicativos de hechos históricos, ilustraciones muy bien seleccionadas, como la magnífica fotografía de unos hombres fumando delante de un carro de combate que evoca la revolución húngara, tan importante para la doctrina arendtiana de los "consejos revolucionarios". También un glosario en donde se definen algunos términos fundamentales del pensamiento de Arendt, siempre tan "multilaterales" si se me permite el término. Serrano describe con la precisión de un relojero del espíritu términos como "ideología totalitaria", labor, libertad, natalidad, praxis (acción), junto con los imprescindibles revolución, "mal banal" o juicio. Echo en falta, por hacer una crítica, sendas entradas para conceptos muy importantes en el conjunto de su obra como, modernidad o historia.

José Lasaga Medina

Soto-Bruna, María Jesús y Laura Corso de Estrada, *Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza, la causa y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016, 291 págs.

Este volumen está compuesto de once capítulos en los cuales se analiza la relación entre *ratio* y *natura* siguiendo una cronología histórica lineal. Como ya nos anticipa la introducción, el concepto de *ratio* se relaciona con el concepto de fundamento o causa, por lo que se refiere a la esencia de las cosas y la realidad de las mismas, y es la naturaleza quien se presenta como *vox* de la razón.

El primer capítulo está escrito por Rafael Ramón Guerrero, lo llama "Causalidad y racionalidad en el universo aviceniano" y analiza textos pertenecientes a Averroes y Avicena. Averroes por un lado va a hablar sobre la causa, la causalidad y sobre Dios, otorgándole la cualidad de primer principio. Avicena nos habla de la causalidad en varias de sus obras, concluyendo con la teoría de la eternidad del universo y, además, hace de Dios el objeto de la Ciencia Divina, la cual debe ocuparse del ser absoluto. Por otra parte, el filósofo musulmán enumera los atributos de Dios.

"Solamque Nature et Rationis Viam Sequentes, The Twelfth-Century Discovery of Nature and the Iberian Translation Movement" es el título del segundo capítulo, realizado por el profesor Pedro Mantas-España, quien cuenta cómo el desarrollo de la ciencia y de la filosofía dentro de la Península Ibérica estuvo condicionado por dos motivos: la traducción de textos de carácter filosófico y humanista y el redescubrimiento de Aristóteles.

Laura Corno de Estrada es la encargada de realizar el capítulo tercero, titulado, "Instinctus naturae como ratio naturae". Se centra en dos obras: *La Summa de Bono de Felipe Canciller* y *La Summa de Bono de Alberto Magno*, analizando ambas y concluyendo una tradición ciceroniana y estoica en ambas sumas. Termina etiquetando la primera: *Ratio Naturale como Instintus naturae*; y la segunda: *Natura como Ratio e Instintus*; Joaquín García-Huidobro nos desvela más información sobre Alberto

Magno en su capítulo "Alberto Magno y el comienzo de la recepción en la Europa latina de la doctrina aristotélica sobre la justicia natural". En este capítulo se analizan y comentan dos obras del filósofo bávaro, *Super Ethica* (realizada con la colaboración de su pupilo Tomás de Aquino) y *Ethica*. Ambas obras tienen diferencias, tanto estructurales como de contenido, utilizando la primera *disputationes* y siendo la segunda una *expositio*. Respecto al contenido, y he aquí la parte mejor organizada y comentada del artículo, García-Huidobro hace una comparativa sobre "lo justo natural" y "lo justo legal" en ambas obras.

Francisco Bertelloni titula a su capítulo: "*Vox Naturae* y obligatoriedad de la *Lex*: Tomás de Aquino y Marsilio de Padua" e investiga en la obra de Tomás de Aquino la razón de la obligatoriedad de la ley natural. Lo mismo hace con la obra de Marsilio de Padua. En esta última es interesante cómo analiza cada uno de los conceptos relevantes en este volumen, como son: ratio, natura y lex; el autor nos explica por qué estos conceptos han cambiado y por qué debemos asumir el nuevo significado y analizarlo.

"Providencia, destino y necesidad. Observaciones en torno al programa neoestoico de Justo Lipsio" es un capítulo en el que Daniel Doyle Sánchez examina el intento conciliador que Lipsio elaboró entre el estoicismo y el cristianismo a través de dos obras: *De constancia libri duo* y *Physiologia stoicorum libri tres*. Lo hará comparando conceptos, entre ellos: providencia, destino y necesidad.

Jean-Paul Coujou analiza el pensamiento de Francisco de Vitoria en un magnífico artículo en francés titulado "Justice et raison normative chez Vitoria". A su vez, analiza la Ética a Nicómaco desde un punto de vista político y examina las causas de la justicia y lo justo como norma absoluta a través de Francisco de Vitoria, Aristóteles y otros grandes pensadores.

En el octavo capítulo, Raquel Lázaro hace un estupendo resumen sobre "La ciencia del hombre en Michel de Montaigne: vox naturae, vox rationis, vox fidei"; en él, defiende la condición de filósofo de Montaigne antes de entrar a comentar los "vox" y, a su vez, analiza partes del pensamiento de este autor que son característicos dentro de su obra, como puede ser la ciencia del hombre, los límites de la intelección humana, el nuevo ideal de sabio o la ciencia del hombre.

"La sobrenaturalización de la razón en *la Cribratio Alkorani* de Nicolás de Cusa" es el capítulo que Víctor Sanz Santacruz dedica para introducir a un autor que ha permanecido en el olvido mucho tiempo, como es Nicolás de Cusa. Introduce primero la obra y después analiza tanto esta como los destinatarios que tiene. Entre las conclusiones a las que el autor llega dentro de su obra *Cribratio Alkorani*, destaca la idea de la "Sobrenaturalización de la razón" en contraposición a la "Naturalización de la fe".

En el décimo capítulo, María Jesús Soto-Bruna, con su artículo "Liberte rationnelle et autodetermination. Le binome *vox naturae- vox dei*: Nicolás de Cues et Giordano Bruno" explica perfectamente este binomio. Se trata aquí de Dios, la presencia de Dios en el mundo, la posibilidad de libertad y cómo estos dos autores contemplan tal tema.

El último capítulo viene de la pluma de Francisco Leocata, "Naturaleza y razón en la primera modernidad". Trata en estas últimas páginas cómo ahora la razón y la naturaleza son casi un solo concepto homogéneo, pero aclara que esta relación no ha sido siempre así, y nos

introduce en la historia de este binomio desde el siglo XVII, no sin antes haber hecho una síntesis de todo pensamiento anterior para una óptima comprensión. Grocio y Hobbes, Descartes y Locke, Leibniz y Wolff… son algunos de los autores que se encargan de finalizar esta obra, al igual que se encargaron en su momento de dejar una herencia para la posteridad.

Lycia Saceda López

Teruel, José (Ed.), *Historia e intimidad. Epistolarios y autobiografía en la cultura española de medio siglo*, Madrid/Fráncfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 2018, 296 págs.

"La intimidad constituye una poderosa herramienta de comprensión de la cultura", sobre todo al referirnos a la cultura del medio siglo en España, afirman Ana Garriga Espino y José Teruel en la introducción de *Historia e intimidad. Epistolarios y autobiografía en la cultura española de medio siglo*.

Acercarse al estudio de los epistolarios y de las llamadas *escrituras del yo* resulta siempre una tarea difícil, porque estos géneros habitan en el margen del canon literario y porque presentan específicos problemas de análisis e interpretación: primero de todo, el no ser meros relatos, sino en muchas ocasiones verdaderos ejercicios literarios y de introspección capaces de presentarnos no solo a su autor, sino también a su lector (o sus lectores) y factores clave para entender una época tan compleja como el franquismo y su historia literaria.

Para evitar cualquier desenfoque excluyente, los trabajos recopilados en este volumen estudian la participación de diferentes generaciones, de escritores del exilio y del interior, de hombres y mujeres que escribieron y se escribieron pese al franquismo: pues el franquismo, "no solo silenció, también provocó discursos", manifestaciones de rebeldía ("controlada"), disentimiento ("circunspecto") y libertad ("interior").

Debemos a los historiadores culturales el gran mérito de haberse acercado a lo "pequeño", a lo cotidiano, a las estrategias singulares y a las narrativas del yo para su quehacer histórico: se trató, afirma Carmen de la Guardia (*Epistolarios e historia. Mujeres de las vanguardias y de la posguerra a través de sus cartas*), de una verdadera "revolución historiográfica" que, a partir de la década de los setenta (aunque en España habrá que esperar casi a la de los noventa), produjo una eclosión de publicaciones de carácter histórico fundadas en el papel de documentos personales como cartas, diarios y memorias. A través del estudio de la correspondencia entre las modernas y las mujeres de la generación del medio siglo, la autora analiza el proceso de bifurcación y "feminización" de las cartas privadas y, al mismo tiempo, descubre similitudes y diferencias entre estos dos grupos de mujeres, señalando elementos para entender sus primeras andanzas como escritoras y sus vidas afectivas, muchas veces construidas al margen de los cánones morales de las épocas en las que vivieron.

Los epistolarios y los diarios, sin embargo, ofrecen también claves interesantes para entender la evolución de intelectuales falangistas: es el caso, por ejemplo, de Gonzalo Torrente Ballester, al análisis de cuyos diarios inéditos están dedicados los trabajos de José Lázaro (*La reconversión de los intelectuales falangistas a mediados del siglo: Gonzalo To-*

rrente Ballester) y Joana Sabadell-Nieto (*Hacers(se) público. Las preocupaciones diarias de Gonzalo Torres Ballester*). La donación de 1967 de sus cuadernos escritos entre 1954-1964 a la Universidad del Estado de Nueva York en Albany es un dato que tanto Lázaro como Sabadell-Nieto toman como punto de partida para reflexionar sobre diferentes temas: la censura franquista, el archivo, la escritura personal, los diarios como estrategias de supervivencia, la difícil conciliación entre lo público y lo privado a la hora de publicar o no documentos personales.

El volumen se enriquece también con un importante testimonio de Dionisio Ridruejo, quien tras dos años y medio de estancia en Roma (1948-1951), en 1952 y, ya desde Madrid, escribió una dilucidadora carta a Álvarez de Miranda y a su mujer. Entre los temas de la carta que nos da a conocer y comenta Pedro Álvarez de Miranda (*Una carta de Dionisio Ridruejo (1952)*), destacan la nostalgia incurable de Roma, el sentido del humor delicioso del intelectual y algunas de las preocupaciones y malestares que al mes siguiente le llevarán a publicar su conocido artículo "Excluyentes y comprensivos", que apareció en el primer número de *Revista* y en el que Ridruejo salía en defensa de Unamuno y Miguel Hernández.

La disidencia al franquismo no fue solo política, sino también poético-estética: desde este punto de vista, frente al retoricismo vacío de la dictadura y su intento de instrumentalización de movimientos como el postismo, la obra de autores como Miguel Labordeta y Carlos Edmundo de Ory es muy significativa. Como señala José Antonio Llera a partir de la correspondencia entre los dos poetas (Españoles *y* benditos*: las cartas inéditas de Carlos Edmundo de Ory a Miguel Labordeta*), ambos fueron conscientes del hecho de enlazar con las propuestas de modernidad quebradas, cuando no tergiversadas, por la Guerra Civil y la dictadura; ambos se situaron en posiciones periféricas y proclamaron una poesía de los bordes, del margen, como única forma para defender la inalienable singularidad del escritor.

Las cartas son herramientas fundamentales no solo para conocer la biografía íntima y colectiva de sus autores, sino como documentos imprescindibles para el estudio del proceso de creación de sus obras y de los factores sociológicos condicionantes: en definitiva, para la reconstrucción de una historia colectiva de la poesía española de toda una época. Un ejemplo claro, en este sentido, lo ofrece la correspondencia de Caballero Bonald, conservada en el Archivo de su Fundación en Jerez de la Frontera. Julio Neira (*La correspondencia de Caballero Bonald: propuesta metodológica para una historia epistolar del medio siglo*), abandonando cualquiera perspectiva generacional, propone un ambicioso proyecto de digitalización y edición electrónica que permita –a través de herramienta como el TEI (*Textual Encoding Initiative*)– una lectura de las relaciones epistolares bilaterales, así como la creación de un sistema de correspondencias múltiples.

Intimidad y privacidad no son sinónimos, subraya José Teruel (*Hacia una autobiografía de Jaime Gil de Biedma. La doble insuficiencia del arte y de la vida*): a partir de este supuesto y de que la autobiografía más que un género literario ha de entenderse como un "momento" presente en todo texto, el autor nos propone una autobiografía íntima e intelectual de Gil de Biedma. Particular importancia tienen, para esta reconstrucción, tanto los epistolarios y los diarios como los

textos que forman parte de *El pie de la letra*, puesto que la reflexión crítica ofrecida por Gil de Biedma es precisamente un "momento" de su autobiografía, de aquella intimidad en la que el autor da voz también al error, a la insuficiencia del arte y de la vida.

Al análisis comparativo de los diarios de trabajo de Gil de Biedma y de Carlos Barral dedica su atención José Luis Ruiz Ortega (*De* Metropolitano *a* Moralidades*: diarios de una pasión*). Desde el punto de vista estructural, tonal y lingüístico, existen interesantes elementos en común que definen las personalidades literarias de ambos escritores, sus planteamientos estéticos, además de la precisión y procrastinación presente en sus procesos de creación. Los diarios tal vez sean, comenta Ruiz Ortega, los únicos ejercicios de escritura que se salvaron de esta precisión, desenmascarando y liberando a los dos autores: más que diarios de trabajo, son diarios de una verdadera pasión compartida.

Las cartas pueden ser también puentes, piezas del mosaico de amistades que el régimen no pudo hacer desaparecer: este es el caso de las cartas entre Claudio Rodríguez y José Agustín Goytisolo que, aunque escasas en número, dan testimonio de una honda complicidad entre ambos. Sergio García García (*La amistad entre Claudio Rodríguez y Juan Agustín Goytisolo a través de su correspondencia*) nos guía por un cuidado recorrido a través de las misivas y postales que el zamorano y el barcelonés se entrecruzaron, reconstruyendo así un diálogo sobre vivencias personales e inquietudes literarias.

Atención merecen también las cartas que los llamados escritores del medio siglo intercambiaron con intelectuales de época precedentes: este es el caso del epistolario entre Juan Goytisolo y Américo Castro, que nos presenta Santiago López-Ríos (*La génesis de* Reivindicación del conde don Julián *a la luz de la correspondencia Américo Castro-Juan Goytisolo*). Entre 1968 y 1972 las epístolas en cuestión revelan una creciente admiración recíproca y un sincero intercambio de publicaciones y comentarios de la más variada temática: sobre política española e internacional, sobre sus obras, sobre sus viajes. Sin embargo, a través de una atenta lectura, López-Ríos señala también posibles puntos de desencuentro.

En los escritores españoles del medio siglo la infancia juega un papel central, señala Celia Fernández Prieto (*Memorias de infancia y de guerra (sobre textos de Jacint y Joan Reventón, Antonio Rabinad y Jaime de Armiñán)*). Marcada por la Guerra Civil, la infancia se convierte en un tiempo recordado, narrado e inventado desde perspectivas muy diferentes: la voluntad testimonial libre de nostalgia, segura y movida por un deseo de reconciliación; la memoria dañada, temblorosa que da vida a procesos asociativos emocionales, sensibles y lejanos de cualquiera linealidad; la mirada ingenua que se detiene en detalles de la vida cotidiana y se nutre de la memoria ajena. La escritura autobiográfica de autores como Jacint y Joan Reventón, Antonio Rabinad y Jaime Armiñán subraya la necesidad de rescatar del olvido estas vivencias de la infancia, no como un simple ejercicio de introspección personal, sino también como "testimonio de un pasado colectivo".

Si entendemos lo autobiográfico como un momento de todo texto, muy significativo resulta el uso personal y poco convencional del paratexto por parte de Carmen Martín Gaite. La perspec-

tiva experiencial de la escritora salmantina, afirma Maria Vittoria Calvi (*Pretexto y narración autobiográfica en la obra de Carmen Martín Gaite*), convierte el pretexto en un espacio de actuación, abierto a los lectores reales: a través de los títulos, los epígrafes, las dedicatorias, las imágenes de portada, las notas finales; pero sobre todo, de los prólogos y las introducciones, Carmen Martín Gaite establece un pacto de comunicación con el lector y, al mismo tiempo, consigue llevar a cabo un proceso de ficcionalización de su yo.

Las páginas de la autora salmantina tienen también un importante carácter visual. Al estudio de uno de sus *collages* está dedicado el trabajo de Elide Pittarello ("*Homenaje a Virginia Woolf": palabras e imágenes en un* collage *neoyorkino de Carmen Martín Gaite*), quien nos guía a través de las palabras y las imágenes de los cuadernos de la escritora para dilucidar la peculiar afinidad que sintió con Virginia Woolf –de quien había traducido en español *To the Lighthouse*–.

Carmen Martín Gaite decía que perder una carta es una puñalada a la historia. Desafortunadamente, se han perdido las cartas que la editora Esther Tusquets le envió, mientras que sí se conservan las que la escritora salmantina envió a su amiga. A través de una lectura cruzada entre el libro de memorias de Tusquets y las cartas de Martín Gaite, Andrea Toribio (*Historia de una correspondencia: Carmen Martín Gaite y Esther Tusquets*) restituye la historia de una amistad que duró más de veinte años y de las empresas editoriales compartidas.

A la obra memorialística de Esther Tusquets está dedicado el estudio de Elisa Martín Ortega, que cierra el libro (*La memoria en la obra de Esther Tusquets: entre la intimidad y la crónica de una época*). Casi todas las novelas de la autora catalana están recorridas por idas y venidas entre la realidad y la ficción y por una honda inquietud sobre los límites de la verdad y de la narración. ¿Qué estatuto de verdad tienen entonces los epistolarios y los escritos autobiográficos? La intimidad –narrada, inventada y recordada– fue una escapatoria frente al asfixiante control del franquismo, representó un tiempo y un espacio para que los intelectuales del medio siglo pudieran dar voz a memorias y experiencias que no solían formar parte de la historia oficial.

Elena Trapanese

Trejo Villalobos, Raúl, *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Morelia, Universidad Autónoma de Chiapas/Jitanjáfora Morelia Editorial, 2017, 406 págs.

La historia nos sumerge en la incertidumbre. Muestra a los individuos enlazados en las acciones generales. En raras ocasiones llegamos a conocer lo verdaderamente individual. Por ejemplo, sabemos que Napoleón estuvo enfermo el día de la batalla de Waterloo porque, de alguna manera, ese hecho modificó la historia. Manías, gestos, gustos o conductas habrían quedado perdidos en el tiempo. Al final lo único que cada hombre conserva son sus rarezas, pues sus ideas pasan a ser patrimonio de la humanidad. Los historiadores suelen callar estas cosas. Lo que valoran se encuentra en la esfera de la vida pública. Y los auténticos biógrafos son escasos.

El libro de Raúl Trejo Villalobos, mediante una original metodología, asimila lo peculiar con el pensamiento y la obra

de un filósofo. Pone en cuestión la historia de la filosofía al advertir la relación íntima que existe entre la vida de un personaje y sus ideas. No es posible escindir una cosa de la otra, están entrelazadas.

Trejo Villalobos habla en este libro del "itinerario filosófico" de Vasconcelos. *Itinerario* significa "perteneciente o relativo a un camino", "con expresión de los lugares, accidentes, paradas que existen a lo largo de él", "guía o lista de datos referentes a un viaje". Entonces, podríamos decir que el libro de Trejo es un mapa o un cuadernillo de viaje, en el que se nos revelan las paradas, los caminos y los lugares por los que deambuló el pensamiento filosófico de Vasconcelos. Para ello, Trejo describe y delinea el panorama en el que estaban imbuidos sus entornos político, social y privado. En lugar de ver el itinerario antes de empezar el viaje, lo vemos con el paso del tiempo, a la distancia, como una vieja fotografía.

El estilo de Trejo Villalobos es claro y conciso, permite comprender con precisión y sencillez cada una de las ideas que presenta. No hay premura por exponer ni desarrollar cada tema. Es común atragantarnos con las palabras, las ideas y su organización, ya sea porque tenemos muchas cosas que decir, o porque las ideas son escasas. Pero de una u otra manera, escribir con claridad es una empresa sumamente ardua que Trejo conquista con eficiencia.

El prólogo de Ambrosio Velasco resume puntualmente las múltiples problemáticas planteadas en el libro y la perspectiva en que Trejo se sitúa para hacer su investigación. Velasco expone los temas principales que se desarrollarán a lo largo del libro, repasa brevemente las cuatro etapas de la vida de Vasconcelos, y finalmente destaca la importancia de la correlación entre filosofía y política. El prólogo de Velasco da, en unas cuantas páginas, una imagen precisa del libro.

En la introducción, Trejo Villalobos cuenta su propia historia: los andares y los vericuetos que le llevaron a escribir este libro. Narra su itinerario personal, o quizás más bien, el de sus ideas: las circunstancias personales, formativas y librescas. Cuenta la historia de su interés por la filosofía mexicana y por la filosofía de Vasconcelos; narra las experiencias personales que lo condujeron a enfocar el tema de cierta manera y desde una perspectiva determinada. Explica por ejemplo, los problemas para encontrar fuentes originales, en qué bibliotecas encontró textos, qué universidades lo apoyaron…

Para empezar, analizó los trabajos ya existentes sobre Vasconcelos y se percató de que la mayoría cabían en dos grandes vertientes: por un lado, estudios que analizan la vida de Vasconcelos, pero que prestan poca o nula referencia a su pensamiento; por el otro, estudios enfocados en sus ideas con limitadas referencias a su vida. Fue en ese punto faltante en el que se situó para comenzar su investigación: en la relación intrínseca entre la vida y el pensamiento de Vasconcelos. Trejo Villalobos comienza con una indagación de las posturas analítica y hermenéutica, de la posibilidad y el sentido, y finalmente pasa a analizar las cuatro etapas de la vida de Vasconcelos.

Para su metodología elige tres ejes hermenéutico-historiográficos. El primer lineamiento metodológico es la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset; el segundo, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, y finalmente, la biografía filosófica de Jorge Gracia. En el primero recupera la categoría de generación y divide la vida intelectual del autor en cuatro etapas: formación, mocedad, madurez, senectud. Trejo Villalobos

dedicará un capítulo a cada una de estas etapas. En el segundo, retoma la idea de analogía que media entre las diversas interpretaciones que se hacen de un autor y su obra. La tercera enfatiza la importancia de relacionar las obras de un autor con su proceso de vida.

En pocas palabras, Trejo Villalobos propone una hermenéutica analógica en la que pueda tanto interpretar cada una de las alternativas hermenéuticas y retomar las propuestas teóricas correspondientes, como acomodarlas y llevarlas a estudios determinados en los que exista una intercesión entre lo histórico y lo filosófico, entre las interpretaciones que se han desarrollado alrededor del pensamiento y la vida de un autor.

El pensamiento de Vasconcelos estuvo íntimamente vinculado con su situación política, social y cultural. Fue una filosofía que se transformó y creció con los cambios a su alrededor: el porfiriato, la revolución, el Ateneo, la Secretaría de Educación, la candidatura a la presidencia, el exilio, el ambiente intelectual de las generaciones con las que coexistió y a las que ya no pudo comprender… Cada momento fue una guía para su pensamiento y su pensamiento fue una guía para su vida.

Considero que es importante señalar tres aportes fundamentales del trabajo de Raúl Trejo Villalobos. Para empezar, su libro es una exhortación a recuperar, a escudriñar en nuestras propias filosofías, a realizar un trabajo consciente de recuperación y revalorización. Y en esta línea, Trejo reivindica la figura de Vasconcelos más allá de las críticas y reproches que se le han hecho, abre la posibilidad de hacer una relectura, donde nos invita a tomarnos el tiempo de pensar a Vasconcelos. En segundo lugar, es un estudio organizado y minucioso de los cambios y transformaciones que sufrió la filosofía en México a finales del siglo XIX y principios del XX. Trejo analiza las variaciones que tuvo la filosofía a través de sus generaciones, de su contexto político, social y cultural, para adentrarse finalmente en el universo de lo individual. Su libro pone en evidencia un problema que se hace patente no solo en la filosofía mexicana, sino en general en la filosofía presente; un problema que se revela con más fuerza en la última etapa de Vasconcelos, en su etapa de senectud. Se trata de la correlación entre filosofía y política, del alejamiento de la filosofía de las cuestiones colectivas y políticas y que cada vez se hace más latente; del poco impacto que la filosofía actual tiene en la crítica y en la intervención de la realidad.

Más allá de ser un estudio exhaustivo sobre Vasconcelos, el libro de Trejo Villalobos nos recuerda la importancia de analizar nuestra tradición.

Sofía Cortez Maciel

Unamuno, Miguel de, *Epistolario I (1880-1899),* Introducción, edición y notas de Colette y Jean-Claude Rabaté, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, 1109 págs.

Encontrar entre la actual línea de publicaciones españolas un proyecto como la edición del epistolario completo de Unamuno constituye sin duda una feliz noticia para el mundo del hispanismo y, en especial, para los investigadores de la obra de don Miguel. Más aún cuando se trata de un proyecto destinado a reparar un importante déficit dentro de los estudios unamunianos. El déficit al que me refiero tiene que ver con las diferentes ediciones de las *Obras Completas* de

Unamuno, en las que su epistolario siempre ha quedado al margen, por diferentes razones. En el caso de las de la editorial Escelicer, realizada en los años 60 por Manuel García Blanco, el fallecimiento de este provocó que quedasen inconclusas, a falta de la publicación de su volumen número 10, previsto precisamente para el epistolario. En el caso del último proyecto de edición de *Obras Completas* de Unamuno, publicadas por la editorial Turner bajo la dirección de Ricardo Senabre, desconocemos el motivo por el cual han vuelto a quedarse fuera las cartas. Hay que agradecer, pues, a Colette y Jean-Claude Rabaté que se hayan embarcado en esta tarea hercúlea de publicar el epistolario completo de Unamuno, retomando un proyecto tan necesario como olvidado y que será una herramienta fundamental para los investigadores de su obra, especialmente, para los investigadores futuros. Contarán estos aquí con las cartas de Unamuno reunidas y ordenadas además en sentido cronológico, lo cual facilitará en gran medida su labor de investigación, evitándoles el tener que rastrear en archivos, bibliotecas y hemerotecas las recónditas publicaciones (revistas, monografías, actas de congresos…) en que muchas de esas cartas fueron publicadas.

Ahí radica, a mi juicio, uno de los elementos de mérito de este proyecto. De hecho, en este primer volumen del *Epistolario* de Unamuno encontramos cartas que eran hasta ahora de difícil acceso, como las enviadas a Rafael de Altamira, Leopoldo Alas Clarín, Joaquín Costa, Giner de los Ríos, Cánovas del Castillo, Ángel Ganivet, Emiliano de Arriaga, Navarro Ledesma, Pedro Corominas, Santiago Rusiñol o Narciso Oller, entre otros. Asimismo, contamos aquí con la aparición de numerosas cartas inéditas, algunas de gran interés, como es el caso de las dirigidas a Eduardo Gómez de Baquero, Emilio Fernández Vaamonde, Santiago Alba o Francisco Fernández Villegas. Mención especial merecen las cartas de Unamuno a este último, por su abundancia y por su continuidad, pues le envió nada menos que 25 cartas entre 1895 y 1899. Estas cartas a Fernández Villegas, que era periodista y crítico literario, revelan entre otras cosas hasta dónde llegaba la obsesión de Unamuno en aquellos años por abrirse un hueco a través de la prensa dentro del mundo literario e intelectual español. Y es que acude a él no solo por su papel de redactor en las revistas *La Época* y en *Vida Nueva*, con las que don Miguel colaboraba, sino ante todo pidiéndole constantemente consejo sobre cómo proceder ante ese abstruso mundo periodístico para ir colocando sus artículos y haciéndose así un nombre entre el público. Por último, entre las cartas incluidas en este primer volumen que ya habían sido publicadas, es preciso subrayar la importancia de las dirigidas a Pedro de Múgica, fundamentales a la hora reconstruir la etapa de Unamuno relativa a sus últimos años en Bilbao y a su llegada a Salamanca. No solo ofrecen desconocidos detalles biográficos y reveladoras confesiones íntimas, sino que también da cuenta ahí de sus trabajos en el campo de la filología y la lingüística, de su proceso de acercamiento al socialismo, y de los diferentes proyectos filosóficos y literarios en que andaba inmerso en aquellos años. Es el caso de las novelas *Paz en la guerra* y *Nuevo mundo*, cuyos procesos de gestación han podido ser reconstruidos desde estas y otras cartas de la época. A este respecto, como señalan en la Introducción Colette y Jean-Claude Rabaté, las cartas eran para Unamuno una suerte

de "taller de escritura", buscando en sus corresponsables posibles correcciones e impresiones de lectura, a fin de tantear las posibles reacciones del público.

El epistolario de Unamuno nos permite así penetrar en parcelas de su vida, su obra y su pensamiento que permanecen veladas en sus escritos e intervenciones públicas. Se trata por tanto de una herramienta fundamental a la hora de poner en orden su trayectoria intelectual y espiritual, y de rehacer su biografía; tarea ante la cual hay que andar con suma cautela por los muchos escritos autobiográficos que firmó y por el proceso de autofabulación en que se embarcó a partir de su crisis espiritual de 1897. Dicha crisis es un perfecto ejemplo del valor documental del epistolario de Unamuno, pues para el análisis de la crisis del 97 resultan tan importantes los manuscritos del *Diario Íntimo* y las *Meditaciones Evangélicas*, que redactó entonces, como las cartas que por estos años cruzó con sus amigos Leopoldo Gutiérrez Abascal, Juan Arzadun, Pere Corominas y Pedro Jiménez Ilundain. Esta nueva edición permitirá así a los investigadores seguir con mayor facilidad ese proceso crítico en un sentido cronológico y desde sus testimonios documentales directos. Podemos hacer esto extensivo además a otras parcelas de su horizonte de creación y reflexión, como su obra literaria y filosófica, sus trabajos periodísticos o su posicionamiento ante cuestiones problemáticas como la guerra de Cuba o los "procesos de Montjuic". Al fin y al cabo, Unamuno fue un "epistolómano", neologismo creado por él mismo y referido en diversas cartas como una manía, la de "confesar por escrito", de la que no podía curarse. Estaba convencido desde temprano, además, de que sus cartas acabarían siendo publicadas, pese a lo cual, procuró que eso no afectase a la emoción y la sinceridad que volcaba en ellas y que, en cambio, debía atemperar en sus escritos públicos. En todo caso, esta epistolomanía de don Miguel respondía a su condición de sujeto devorado por el lenguaje y dominado por "su ansia comunicativa", como ha señalado Juan Marichal.

En cuanto a la dimensión formal y a los criterios de edición de este primer volumen del *Epistolario* de Unamuno, quiero destacar la decisión de Colette y Jean-Claude Rabaté de actualizar el texto conforme a las normas ortográficas hoy en vigor y de corregir las erratas, gazapos y tachaduras, evitando en lo posible el uso de corchetes y de enmiendas filológicas que, a mi juicio, dificultan en demasía la lectura para lo que aportan. Suscriben con ello, pues, la consigna de Leonardo Romero Tobar, según la cual, "mantener un criterio rigurosamente paleográfico en la edición de textos modernos, reporta más dificultades que ventajas". En esta línea, otro aspecto a subrayar ha sido su decisión de reducir el uso de las notas a pie de página, limitándose tan solo a señalar al comienzo de cada carta su fuente y el itinerario de su edición, y a hacer uso a lo largo del texto de notas aclaratorias solo en casos estrictamente puntuales y necesarios. Lo considero un acierto por la limpieza que gana el libro y porque queda así en manos del lector el seguir indagando o no sobre el corresponsal en cuestión al que escribe Unamuno. Para ello, han incorporado además al final del volumen un Índice-Diccionario con datos relativos a las personas con quienes se carteó Unamuno, a personalidades públicas que menciona, a autores clásicos y modernos, figuras bíblicas, mitológicas e históricas, personajes de ficción…, añadiendo a modo de índice onomástico las páginas en que son mencionados dentro

del volumen. A ello hemos de sumar la inclusión de un Índice de diarios, semanarios y revistas, que permite al lector una rápida consulta a los diferentes medios con los que Unamuno tuvo relación y que constituye asimismo una importante herramienta de investigación. Dentro de los criterios de edición, también es preciso destacar la labor de búsqueda de los textos originales autógrafos desarrollada por Colette y Jean-Claude Rabaté, que han alcanzado en casi un 40% de los textos reproducidos, pudiendo corregir gracias a ello las inevitables amputaciones y erratas de anteriores ediciones de las cartas.

Hay sin embargo algunas decisiones de esta edición que considero cuestionables, como el incorporar dentro del *Epistolario* las cartas ficticias y las cartas abiertas o cartas-artículos que fueron publicadas en la prensa. No cabe duda que constituyen una aportación documental, pero en el caso de las cartas-artículos, aunque fueron redactadas como cartas, Unamuno siempre tuvo presente su publicación en la prensa y esa intención se percibe en la escritura misma, diferenciándose ostensiblemente de las que son realmente cartas privadas. Por este motivo, considero que su incorporación resta cierto peso a la publicación del *Epistolario* en su conjunto, que habría tenido a mi juicio un sabor epistolar más auténtico si se hubiese prescindido de las cartas-artículo.

Más allá de este detalle, hay que celebrar la publicación de este *Epistolario* de Unamuno, pues como hemos repetido, sus cartas han sido fundamentales a la hora de dar forma a su itinerario vital, intelectual, religioso, político, literario… Si una de las claves de su vida y su pensamiento fue lo que él mismo denomina el "misterio de la personalidad", es decir, la lucha entre su yo externo, público y temporal, y su yo íntimo, privado y eterno, aquí nos encontramos sobre todo a este último, al Unamuno sin "costra", que emerge más en los manuscritos y en las cartas privadas que en los escritos públicos. En ese sentido, considero que la publicación de su *Epistolario* que arranca con este primer volumen constituye una aportación documental decisiva, pues nos abre camino hacia esa otra cara de su conflictiva personalidad que ha estado a la sombra de su yo público y temporal, y nos acerca al Unamuno íntimo y eterno.

Miguel Ángel Rivero Gómez

Vargas Sant'anna, Antonio (Coord.), *Ecos Românticos e Contemporaneidade*, Gramma, Rio de Janeiro, 2017, 254 págs.

El volumen *Ecos Românticos e Contemporaneidade*, coordinado por Antonio Carlos Vargas Sant'Anna, lleva a cabo un análisis sobre el Romanticismo en la contemporaneidad a través de las visiones de varios especialistas de áreas distintas. Movimiento artístico, cultural e intelectual que estalló a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el Romanticismo trajo consigo una dimensión política al contraponerse a la promesa de felicidad anunciada por el capitalismo. Así, los valores románticos, que se extienden hasta el mundo contemporáneo, pasan a ser objeto de cuestionamiento para entender cómo estos valores están presentes, hasta hoy, en las producciones artísticas y culturales de las sociedades occidentales. La respuesta a esta cuestión es el desafío que esta obra presenta al reunir varias perspectivas de reconocidos investigadores, que, desde puntos de vis-

ta distintos, intentan analizar la presencia de lo romántico en la contemporaneidad.

Domingo Hernández Sánchez abre el primer capítulo problematizando la mercantilización de la ironía que, paulatinamente, ha devenido cliché, en lugar de liberar al individuo mediante su potencia crítica. Al ser juego de distancia, la ironía implica cierta dialéctica de imágenes y apariencias como forma de recuperar el extrañamiento. Hoy, sin embargo, la ironía parece ser un modelo crítico fracasado, pero que todavía puede ejercer su fuerza crítica si la situamos ante otros objetivos y contextos.

En el ámbito de la poesía, Afonso Medeiro presenta la perspectiva poética de Violeta Parra por considerarla el ejemplo emblemático de la sintetización del espíritu del Romanticismo en la contemporaneidad. La pretensión del autor es demostrar cómo las concepciones del Idealismo, particularmente de Hegel, y las ideas del Romanticismo, representan el momento histórico en el que el Arte y la Filosofía experimentaron una zona común de aproximación. En la modernidad, el Romanticismo se constituye para la Historia del Arte como expresión del espíritu humano en un embate con el idealismo. En ese sentido, la Filosofía ve el Arte como rival, alcanzando en Kant su nivel superior a través de la discusión sobre el gusto, que aparece como mediador de un nuevo sentimiento común de humanidad. El conflicto entre ambas posibilita el nacimiento de la Estética en respuesta a la Filosofía, al presentar un nuevo estatuto del Arte como campo de conocimiento.

En su aportación al volumen, Antonio Vargas afirma que el Romanticismo es el movimiento cultural de mayor impacto en Occidente, considerando equivocada la tesis de Danto sobre el final del Arte en la modernidad. Según Vargas, en la modernidad, el artista fue estimulado como creador de nuevas reglas y es en ese período donde tiene lugar el surgimiento de la Estética con sus objetos y método de acción, instaurándose en la relación del individuo con el mundo y desarrollando una dimensión política en el Arte al exponer la inserción del individuo en el medio social. El artista romántico fue capaz de inmolarse en nombre de sus ideales atravesando lo común por los ideales políticos. Lo que se ve en el Romanticismo es un arte espontáneo que tiene como ambición la transmisión de lo verdadero, de modo que el arte pasa a ser una instancia decisiva del pensamiento.

El Romanticismo en las vanguardias modernas es presentado en el capítulo que firma Pedro Duarte, donde el autor refuerza la ruptura con el Clasicismo al concebir que no había nada de cierto sobre la belleza. Como movimiento artístico, el Romanticismo alemán se pensó y se presentó en la cultura. Brasil sufre esa influencia a través del Tropicalismo y del arte en general, que desencadenan un espíritu común y colectivo, cuyas marcas de expresividad se destacan en las canciones de Caetano Veloso. Como movimiento de vanguardia, representó la apertura del camino hacia otras manifestaciones artísticas que siguen la misma dinámica del colectivo y pasan a producir el arte a partir de la propia existencia con la vista puesta en lo nuevo, como sucedió con la creación de la Bossa Nova. El Tropicalismo hizo de la canción un lugar privilegiado para la reflexión, asumiendo, en el período de la dictadura militar, un carácter explícitamente combativo como una forma de entender la relación entre arte y vida.

Para José Carlos Pereira, en Portugal el legado romántico estableció relaciones

culturales cercanas a las de los franceses, mientras que mantuvo una distancia significativa ante el romanticismo alemán. En la pintura, las obras de Francisco Vieira Portuense y Domingos António Sequeira constituyen una interpretación del Liberalismo. Sin embargo, fue Antero de Quental quien conjuntó todas las artes como una verdadera estética de la naturaleza, concepto que se asienta en una noción de espontaneidad sentimental como primera ley del espíritu, de la naturaleza de los seres y de la naturaleza del hombre. Su concepción romántica subraya la dimensión inteligible requerida por la propia poesía, por medio de la cual se traduce la voz común de todos los hombres. De hecho, el Romanticismo también estaba presente en Portugal en otras formas de arte con un énfasis en la naturaleza.

André Carreira busca identificar en el teatro el movimiento romántico moderno, al destacar que el trabajo del artista en la modernidad pasa del campo de la técnica hacia el espacio de la representación como práctica de construcción de identidad que da forma al objeto de la escena, donde la relación del actor con el espectador se produce casi sin mediación. Como aparece en las otras manifestaciones artísticas, bajo la influencia del Romanticismo, el teatro asume una dimensión crítica respecto a las leyes del mercado y a los valores burgueses, reconociendo en su actuación la dimensión del acontecimiento de la escena, vista, a partir de entonces, como encuentro. El éxito pasa por la actuación del actor en su relación con el colectivo como posibilidad de transformación social, reforzando el sentido romántico de la certeza de la potencia de la acción de los individuos en el mundo como un arte de resistencia, postulando que los actores son capaces de actuar en el mundo y, de transformarlo.

La lectura de esta obra nos permite percibir que el Romanticismo fue un movimiento que estuvo presente en prácticamente todos los campos de producción y actuación cultural y cuya dimensión política, hasta hoy, permite que su influencia sea notada en la producción artística a través de la búsqueda por el colectivo, la manifestación del presente y una postura de ruptura con los valores que comprometen las libertades individuales. Así, en vista de la diversidad de la producción artística contemporánea, que objetiva intereses diversos, la lectura de esa obra es significativa para situarnos en la línea de la historia, permitiéndonos percibir la evolución social que aún se hace y se puede hacer por el arte.

Edson Ferreira da Costa

Vieira, Padre António, *Cada um é da cor do seu coração: negros, ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, Organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, Prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Temas e Debates (Círculo de Leitores), 2018, 348 págs.

"En la Época Moderna, a la par de la afirmación y globalización del poderío de las potencias europeas, a continuación de los viajes marítimos de descubrimiento de los caminos de los mares, por portugueses y españoles, se fortaleció una economía protoglobal de matriz eurocéntrica, basada en la mano de obra esclava" (p. 14). El comercio de esclavos a la dimensión global –¡y además hecho por naciones cristianas!– causó gran incomodo en la cristiandad. La voz profética de algunos religiosos –Bartolomé de las Casas (en

defensa de los amerindios) y Fernão de Oliveira (contra el comercio de esclavos negros)– dio que pensar a los teólogos de entonces, que realizaron una profunda reflexión sobre estos temas en la llamada Escuela Ibérica de la Paz (envolviendo las universidades de Salamanca, Coímbra y Évora), de la cual es profundamente deudor el jesuita portugués António Vieira.

En buena hora fue publicada esta selección de textos del ignaciano portugués sobre "negros, amerindios y la cuestión de la esclavitud en Vieira", que pretende ser "representativa de su pensamiento, a partir del cual es posible estimar algunas *constantes* y algunas *variaciones circunstanciales*" (p. 37; cursiva nuestra). La selección visa todo tipo de esclavitud, aunque se distingue en ella, comprensiblemente, un mayor acento en la esclavitud negra. Con efecto, la lucha de Vieira contra los cautiverios injustos de los amerindios es una evidencia para los estudiosos actuales de su obra. Al revés, en lo que respecta a la esclavitud negra, con frecuencia se acusa Vieira de "esclavista".

En el estudio introductorio a la obra se llama la atención para el hecho de que los escritos, de tres épocas distintas, han sido producidos en el espacio colonial (p. 38): Bahía, Maranhão y, nuevamente, Bahía. Los destinatarios, con todo, son los letrados europeos que leen sus sermones (por lo que estos están sembrados de preguntas dirigidas especialmente a aquellos) y los colonos, también europeos, destinatarios de los dos pareceres ("Respuesta al Senado de la Cámara de Pará" y "Voto sobre las dudas de los moradores de São Paulo acerca de la administración de los indios"). En este sentido, en lo referente a los esclavos negros, a Vieira le interesa reflexionar sobre su condición, muchísimas veces deshumana, y no tanto acerca de la legitimidad de su cautiverio. Aun así, en el Sermón XXVII (del Rosario), no deja de afirmar: "Yo bien sé que algunos de estos cautiverios son justos, porque los permiten las Leyes" (p. 173). Y la misma coherencia la encontramos en el Sermón de la Epifanía, en relación a los amerindios: "No es mi intención que no haya esclavos […] nosotros queremos solamente los lícitos, y defendemos [prohibimos] los ilícitos" (pp. 304-305).

Como se ha dicho, los textos refieren tres periodos distintos de la vida de Vieira. Los tres primeros –tres sermones a cofradías del Rosario, de esclavos negros– tienen su contexto original en la Bahía de los años 1630 (aunque solo el primer sermón está fechado), los primeros años de predicación de Vieira. Su preocupación principal es la condición de vida de los esclavos en los ingenios. Los cuatro siguientes, tres sermones y una carta, conciernen sus años de labor misional en el Maranhão (1653-1662) y sobresale en ellos la argumentación de Viera en defensa de la libertad de los amerindios y contra los cautiverios "injustos". Fue su lucha a favor de esta causa la que condujo a la ley de 9 de abril de 1655, más favorable a los amerindios, aunque le trajo problemas y tensiones con los colonos, hasta su expulsión a finales de 1661. Finalmente, del último decenio de su vida, dos "pareceres": uno integrado en una carta, dirigida al secretario del rey D. Pedro II, donde comenta los trámites relativos al Quilombo de Palmares (un refugio de esclavos negros forajidos que resistían a las tentativas de sometimiento) y parece sugerir que este sea tomado a la fuerza; otro sobre la dudas de los moradores de São Paulo, que querían mano de obra

para trabajar en las minas de oro recién descubiertas, a los cuales se opone perentoriamente Vieira, considerando que tales cautiverios son una injusticia y una crueldad; un texto donde son bien explícitos los argumentos desarrollados por la "Escuela Ibérica de la Paz".

En un prefacio esclarecido y provocador, Viriato Soromenho-Marques muestra cómo estos textos son importantes hoy, y a nivel global. Acusar a Vieira de racista revela una tremenda ignorancia de sus textos (y de su pensamiento) y, quizá, una clara cesión a la cultura de las *fake news*, con objetivo deliberado de desinformación, o de propaganda oscura.

El estudio introductorio, de Pedro Calafate, José Eduardo Franco y Ricardo Ventura, presenta muy bien la que puede ser considerada la "constante" de su pensamiento: para Vieira es claro que la esclavitud es una "sin-razón" (p. 42), y él no creía, del todo, en la superioridad del hombre blanco sobre el hombre negro (p. 17, citando a Charles R. Boxer). No siendo racista, el profeso jesuita tampoco era abolicionista: no hay esclavos "por naturaleza", pero los hay por leyes, por fortuna, por "desgracia" (p. 28s). Eso podría explicar las "variantes circunstanciales" de su pensamiento, esos hechos que frecuentemente son evocados para considerarlo "esclavista": sugerir la importación de mano de obra esclava para el Estado de Maranhão (ver "Respuesta al Senado de la Cámara de Pará") o el parecer de tomar por fuerza el Quilombo de Palmares ("Carta a Roque Monteiro Paim").

El mundo en que Vieira se movía era complejo, y "el jesuita no quería colocarse fuera de la ley vigente" porque sabía que "el resultado inmediato sería la expulsión de las tierras de Brasil" (p. 23). No obstante, no teme enunciar el principio que le anima: "que dominen los Blancos a los Negros [y amerindios] es fuerza, y no razón, o naturaleza" (p. 111).

Porfírio Pinto

Villacañas Berlanga, José Luis, *Freud lee el Quijote,* Madrid, La Huerta Grande, 2017, 116 págs.

Todo aquel que haya seguido de cerca los muchos y diversos cauces de la escritura de José Luis Villacañas se sorprenderá con la primera y única página del prólogo de *Freud lee el Quijote*: "Este librillo, a pesar de su ligereza… [es] en verdad el de más larga gestación y el más querido de todos mis libros". Para quien no conozca al autor –que más que autor es archipiélago– de *Historia del poder político en España* (2014), *Populismo* (2015), o *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes* (2016) –por dar tres de los últimos nombres de una lista que supera la treintena títulos– la confesión podría pasar desapercibida. En boca de Villacañas Berlanga "el más querido" pone este "librillo" de historia, psicoanálisis y literatura en una cima muy elevada.

Hagamos un breve repaso por los capítulos que contiene el texto. *1. Freud ama al Quijote,* porque es el tesoro escondido dentro de un cofre cuya llave solo poseyeron él y su amigo Eduard Silberstein: la "Academia Española", *sociedad privada* y claustro simbólico habitado por dos amigos que aprendían castellano y compartían un secreto. Se levanta el telón de la obra y aparece *El Quijote* abierto de par en par en la intimidad psicológica de un joven Freud que se observa a través de la tragicomedia

hispana. Es la risa ajena apaleando sus ideales, la mirada de Freud conmovida, y el primer paso en firme del texto de Villacañas: "Avanzar desde la condición de héroes desamparados, perdidos en la farsa del mundo, dominados por un pegajoso placer psíquico que nos vincula a nuestras alucinaciones con más fuerza que al diálogo con otros humanos, para llegar a ser personas afortunadas que conocen las profundas verdades de la vida, esa ha sido siempre la divisa del psicoanálisis" (p. 19). La figura del genio maligno que troca al gigante por el molino ya ha revelado sus semejanzas con el inconsciente. *2. Don Quijote rompe lo cómico.* El humor desplaza a la comedia para no obligar al lector a participar del sadismo que observa. La tragedia del *Quijote* es la tragedia de un mundo que no está a la altura de las promesas del animal capaz de prometer y la del caballero impotente que ha decidido tomar sus promesas al pie de la letra. Esto nos presenta a *3. Don Quijote* como *mito católico,* cuerpo y signo del descarrío del catolicismo tras la reforma: "Entre un catolicismo que ya no podía ser universal y un Estado que nunca sería soberano, don Quijote es el héroe errante en un mundo escindido y roto, sin soberano estatal ni Iglesia universal: el mundo español" (p. 32). Una triste figura que se debate *desde* los efectos de un trauma *–4. El trauma de la impotencia del imperio y de la iglesia–* semejante al de Carlos V, impotente tanto para la conservación del Imperio como para la reforma de la Iglesia. "Quedémonos con esto: el nacimiento del héroe quijotesco surge de la experiencia de estar sin padre [Imperio] y sin madre [Iglesia]" (p. 39). Sabemos de antemano que la empresa de restaurar la coincidencia entre la autoridad y los valores, las palabras y las cosas, fracasó. Pero el fracaso –sugiere el autor– no debe ser buscado en la muerte, sino en la paranoia como origen y destino de sus hazañas. Para Villacañas –y si la interpretación no yerra– la razón en la locura del Quijote es *una* –diferente a la de la razón reformada– resistencia heroica a la sinrazón de la razón gnóstica. ¿Qué decimos? Que murió Dios y sobre la Tierra cayeron pedazos de divinidad dando comienzo a esa tectónica de placas históricas llamada teología política. *Nemo contra deum nisi deus ipse:* solo un dios puede enfrentarse a otro dios (p. 58). De ahí las *6. Paranoias.* Sustantivo común y plural que dibuja el suelo de un presente resquebrajado por el que Cervantes transita a través de *baciyelmos* que comunican, sin unir jamás, los polos de ambos extremos. En esa superficie de fricciones tanto la conciencia reformada como la quijotesca se presentan como dos esquemas de fantasía nacidos del trauma matinal de la modernidad. La reflexión de Villacañas pone a cada uno de estos esquemas como trincheras excavadas contra un mismo demonio en geografías diferentes. La paranoia se constituye como correlato psíquico de un devenir histórico caracterizado por la *gnosis*. Muerto Dios, ¿quién nos librará del mal?, ¿quién nos dice que no es *ya* el mal quien nos gobierna? El Quijote, que se ha mantenido fiel a Dulcinea y a Dios, a la Iglesia y al Imperio, ofreció la fuerza (in)finita de su brazo, y fracasó, triunfando Cervantes en la tarea de legarnos una superación del trauma moderno basada en el humor y en el amor. La *modernidad legítima,* sin embargo, en los términos de Hans Blumenberg, triunfó como movimiento de *7. Autoafirmación* contra la gnosis por segunda vez, evitando que el poder creador del padre (soberano) y el amor de la madre (salvífica) se dieran cita en un solo cuerpo. Por los rieles de la

subjetividad reformada –aquella que ha puesto las garantías de la salvación fuera del alcance de bulas y poderes terrenales– la modernidad sería "la superación de la tentación de la heroicidad quijotesca, del tipo heroico que don Quijote representa" (p. 65).

¿Cómo avanzó la mentalidad moderna bajo la condición de desamparada tratando de reencontrarse en la farsa del mundo hasta llegar a ser conciencia afortunada? ¿Por qué derroteros la conciencia política española quedó anclada en la tradición de su extravío y naufragio en la melancolía por su edad dorada? ¿Por qué empedrados Cervantes puso a cubierto un ideal y lo despidió entre lágrimas y buen humor para que este no pudiera dejarnos nunca? Junto a las tres secciones que dejamos sin mención ni menoscabo, todas estas son cuestiones que no pueden ni deben ser aquí resumidas con peores letras que las originales. *Algo es seguro:* para quien lo dicho no sea ya suficiente, lo demás no será nada. Sirva entonces lo escrito como invitación a la lectura de un ensayo que tiende, quizás como ningún otro, puentes dorados de tinta a las mil y una ínsulas que conforman el pensamiento de José Luis Villacañas Berlanga.

Alberto Coronel Tarancón

Villacañas Berlanga, José Luis, *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. 1. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2017, 622 págs.

El 31 de octubre de 2017, coincidiendo con el quingentésimo aniversario de la publicación, en la antigua puerta de la Iglesia del Castillo de Wittenberg, de las 95 tesis sobre las indulgencias de Martín Lutero, vio la luz en España el primer volumen de *Imperio, Reforma y Modernidad* (Guillermo Escolar Editor), obra de José Luis Villacañas (Úbeda, 1955). Como lo expresa su subtítulo, la obra está dedicada a la revolución intelectual del mencionado monje agustino como punto de partida del proceso que dio lugar no solo a la disolución de la unidad de la cristiandad europea, sino también, como efecto de la secularización en su sentido jurídico-político, a la progresiva disolución del Sacro Imperio Romano Germánico, hasta su liquidación en 1806, y, en definitiva, al nacimiento del *pluriversum* político que, en la Edad Moderna, vino a reemplazar el cosmos medieval de la *respublica christiana*, fundada en la vieja alianza de altar y trono. Villacañas prosigue así la empresa por él iniciada en su libro *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* (Trotta, 2016), en el cual analizó, expresado de manera muy somera, el éxito de la soteriología cristiana frente al declive del Imperio, en este caso romano, cuya legitimación sobre la base de la *deificatio* del emperador terminó por resultar inviable ante el sufrimiento de la masa, así como la articulación de la relación entre Iglesia e Imperio hasta encontrar esta aquella expresión que se convirtió en milenario fondo histórico-espiritual de Occidente: la doctrina de las dos ciudades de Agustín de Hipona. De este modo, Villacañas se hacía cargo de la genealogía de la división de poderes, típica de Occidente, sobre la cual descansa el republicanismo.

En esta ocasión, el filósofo ubetense da cuenta y razón del *novum* luterano, inspirado con toda claridad en la eclesiología (paulino-)agustiniana, que supuso la puesta en cuestión de la *auctoritas* papal, pero también, desde el punto

de vista de la *longue durée*, de la propia *potestas* imperial, no en vano fundada sobre la base de la desacreditada Iglesia de Roma. Desde entonces, la relación decisiva ya no sería la de Iglesia e Imperio, envejecida con toda claridad en torno a 1500, sino aquella otra a la que alude la mencionada secularización, esto es, la relación entre las Iglesias y los Estados, ambos en plural, como versión moderna de la relación entre cristianismo y política. Los siglos paulinos, como los llamó Franz Rosenzweig, es decir, la época inaugurada por Lutero y por el conflicto eclesiopolítico en que desembocó su actividad intelectual, se caracterizaron por la mutua protesta de la fe y el mundo, de la fe contra el mundo y del mundo contra la fe, en la que tanto Roma como Viena, con la inestimable colaboración de París, y más tarde de Berlín, fueron las víctimas propiciatorias de la Edad Moderna. La irreversible ruptura con el pasado que esta significó, gracias a la cual obtuvo su legitimidad, fue solo posible en razón de las consecuencias que la revolución intelectual de Lutero tuvo para las viejas capitales imperiales, así como para el espacio que estas dejaron a las nuevas capitales estatales y, en cuestión de dos siglos, estatal-nacionales.

La historia de los efectos de la reforma luterana, tanto desde el punto de vista eclesiástico como político, a saber, la confesionalización como dispositivo de la división de poderes en el siglo XVI, será objeto de estudio por parte de Villacañas en el segundo de los volúmenes de este libro, cuyo subtítulo rezará *La constelación moderna*. En el primero de ellos, del cual damos aquí noticia, el autor centra su atención en el contexto histórico en el cual emerge la figura de Lutero, en las limitaciones del humanismo a la hora de hacer frente a la nueva situación –con Erasmo a la cabeza pero sin dejar de prestar atención a la figura del valenciano Luis Vives– y en la Reforma propiamente dicha: las tesis de Lutero contra Roma, su sistematización por parte de Melanchthon, autor de la Confesión de Augsburgo por él mismo presentada en la Dieta Imperial celebrada en 1530 en dicha ciudad, y, por último, la articulación luterana de una doctrina de la Iglesia y de su relación con la comunidad civil, como consecuencia de la radicalización de sus propias posiciones, es decir, la absolutización de la religión frente al mundo, impulsada ante todo por Thomas Müntzer, líder de la revuelta campesina entre 1523 y 1524.

Junto a la magnífica exposición de la contraposición entre revolución magisterial y revolución radical que Villacañas presenta en su obra, quisiera, a modo de conclusión, no dejar de mencionar el análisis que el autor presenta en ella de la figura de Carlos V, así como de la tensión entre la dimensión imperial y la dimensión hispana de su actividad política, el cual nos hace tomar conciencia de la afinidad existente entre el retraso estatal-nacional español y el alemán, tematizado de manera explícita por Helmuth Plessner, en *La nación tardía* (2017), como el mal resuelto conflicto entre Berlín y Viena. Sin duda este aspecto del primer volumen de *Imperio, Reforma y Modernidad* debe ser considerado en su conexión con los análisis que Villacañas presenta en *Historia del poder político en España* (2014), así como en la serie *La inteligencia hispana (Ideas en el tiempo)*, publicada también por Guillermo Escolar Editor, y de la cual ya disponemos del primer libro: *El cosmos fallido de los godos* (2017).

Roberto Navarrete Alonso

Villacañas Berlanga, José Luis, *La inteligencia hispana: ideas en el tiempo. 1. El cosmos fallido de los godos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017, 208 págs.

José Luis Villacañas (Úbeda, 1955) es uno de los pensadores españoles actuales más interesantes e ineludibles. Publica con apabullante regularidad y se pueden encontrar varios de sus trabajos en la sección de novedades de cualquier librería. El que nos ocupa ahora es la primera entrega de lo que promete ser una obra de referencia compuesta por 21 volúmenes, *La inteligencia hispana (Ideas en el tiempo)*, un repaso histórico de las concepciones y las maneras de ejercer el poder que ha habido en el orbe hispánico desde la caída del Imperio romano.

Este volumen inaugural, *El cosmos fallido de los godos*, contiene una introducción donde el autor desgrana los planteamientos de la obra general, y donde afirma que la gran incógnita histórica de España es que no ha conseguido conformarse como nación a pesar de que tenía más facilidades para ello que otros países mucho más recientes y que sin embargo han tenido más éxito dando ese paso.

Refractario a cualquier interpretación esencialista y aun ontológica de España, propia del primer Ortega por ejemplo, Villacañas explica la problemática española como Koselleck explicaba la de Alemania: con la idea de "nación tardía", es decir, una nación que se describe mejor desde sus heterogeneidades políticas y desde su dificultad para encuadrarse en los esquemas de homogeneidad y democracia que se tienen como característicos de la modernidad europea.

Para entender por qué España es una nación tardía hay que quitar "poesía" a los discursos legitimadores de las élites, y entender cómo funcionan estas formas de poder que incapacitan para los proyectos colectivos. Aquí es donde van a aparecer los tres grandes conceptos vertebradores que Villacañas propone como centrales en su estudio de más de mil quinientos años de la inteligencia hispánica: las *prácticas*, dispositivos que serían relativamente constantes; los *hábitos*, dimensiones subjetivas que legitiman las instituciones; y el *estilo*, que sería el *ethos* que aflora en las reacciones ante casos concretos.

Siguiendo con la metodología, el autor dice que va a ser necesario que el lector tenga clara la diferencia entre los *idealia*, que son construcciones teóricas y simbólicas, y que como tal solo pueden ser comprendidos; y los *realia*, que son los hábitos y prácticas, y en consecuencia tienen que ser explicados. Lo ejemplifica con la idea de nación, que ha podido aparecer como ideal infinidad de veces en los documentos históricos, pero eso no quiere decir que llegara a cuajar como objeto real.

En cuanto a *El cosmos fallido de los godos* en sí, estamos ante una descripción del dominio en la Península de esta casta germánica. Villacañas desmonta muchas de las ideas comúnmente aceptadas de este periodo. Siguiendo el esquema conceptual anunciado en la introducción, demuestra que los godos no llegaron a unificar realmente Hispania, en parte porque no entendían la idea de reino. Ellos llegaron para ser prefectos de Roma, y cuando el Imperio cayó no encontraron un nuevo imaginario que lo sustituyera. Solo Leovigildo, ya a finales del siglo VI, tuvo algún conato de convertirse en un auténtico rey, en este caso de inspiración bizantina, pero su ejemplo solo sirve para probar la debilidad política de sus antecesores.

Los godos no se integraron y no se hicieron realmente hispanos por varios motivos. Les perjudicaba el arrianismo, que era una religión cerrada y étnica frente a la apertura del catolicismo de los oriundos. Tampoco su origen nómada, que produjo una forma de organización política inestable, la monarquía electiva, inapropiada cuando se trata de asentarse en un territorio. Y sobre todo, los godos nunca vieron un *populus* a su alrededor, sino siervos, por lo que nunca creyeron necesario establecer cauces políticos comunes. Por supuesto, su rápida caída ante el embiste musulmán solo puede explicarse por la ausencia total de apoyo entre la población nativa y su falta de cohesión como grupo dirigente.

El cosmos fallido de los godos es una lectura muy recomendable, y como todo buen texto desordena nuestras asunciones y nos obliga a pensar un poco más profundamente. Si tuviéramos que plantearle alguna enmienda sería solo hacia la edición de Escolar y Mayo, buena en general, pero con algunos errores tipográficos demasiado estridentes.

Juan Rodríguez Hoppichler

Vitoria, Francisco De, *Relección sobre los Indios,* Salamanca, Edifsa, 2017, 111 págs.

Con ocasión del octavo aniversario de la Orden de Predicadores, se ha editado una edición facsimilar de la *Relección sobre los Indios,* de Francisco de Vitoria. Además del facsímil, el libro consta de una introducción y una traducción al castellano realizada por Ramón Hernández Martín.

La *relección* la pronuncia Francisco de Vitoria en 1539, cuarenta y siete años después del descubrimiento, por parte de Cristóbal Colón, del continente americano. Ya en 1493, el Papa Alejandro VI da el dominio sobre las tierras a los Reyes Católicos, así como la obligación de evangelizar a los habitantes de aquellas. Más de cuarenta años después del comienzo de la conquista del Nuevo Mundo, surgían voces que hacían saber a las autoridades del viejo continente que se estaban llevando a cabo matanzas indiscriminadas, expolios, y afrentas de todo tipo, contra la comunidad indígena. Así, Vitoria, que, junto a otros dominicos, decide tomar parte a favor de los indios, debe enfrentarse, pues, a la misma autoridad papal, que ha delegado, a la fecha del texto, en Carlos V, su poder. Comienza la obra por dejar clara la falta de culpa de los Reyes Católicos, y de Carlos V, en los crímenes cometidos en América. Esto lo hace argumentando que en materias en las que pueda dudarse sobre la legalidad del asunto, ha de consultarse a los expertos y atenerse a su consejo. Así, si el experto se equivoca pero se le ha hecho caso, uno no tiene culpa, pero si se equivoca, y no se le hace caso creyendo que uno tiene la razón, entonces se tiene culpa ya que no se era experto en el tema. De esta forma Vitoria se asegura de que no le acusen de culpar a la Corona, así como de preparar su posterior movimiento: ponerse a sí mismo como experto en el tema de los indios. Y es que a continuación se dedica a afianzar su superior autoridad en el tema, como teólogo, sobre los jurisconsultos, que venían zanjando el asunto ateniéndose a la ley positiva, que ya había dado jurisprudencia sobre las nuevas tierras a los reyes de España.

En el texto se lleva a cabo, al modo de las *disputatio,* una exposición de la postura que se va a rebatir, punto por punto. Así, se venía esgrimiendo, para justificar

la conquista española de las Indias, que el Papa es señor temporal de todo el mundo, de esta forma, no solo tendría jurisdicción en cualquier lugar, sino que podría delegar dicho poder en quien creyera oportuno. Esto ya otorgaba razones suficientes para la presencia imperial en América, pues el Emperador simplemente tomaba el control, y aseguraba, las tierras que por derecho eran suyas. Y a mayores, permitía argumentar a favor de la imposición de la fe cristiana sobre la población indígena, haciéndole la guerra si fuera necesario. Había incluso quien le adjudicaba el dominio del orbe entero directamente al Emperador, sin intermediación papal. Por último, también se esgrimía el argumento de que los indios, por amentes, no tenían dominio alguno sobre sus tierras o posesiones, y estas podían ser tomadas por quienquiera que pudiera hacerlo. El dominico se dedica a continuación a rebatir estos títulos ilegítimos, con la pretensión de que no puedan ser usados. Así, en cuanto al Emperador, indica diversas razones, que tienen que ver con los derechos divino, natural, y positivo, por las cuales este no tiene dominio sobre el orbe entero; frente al Papa, aclara que este solo tiene poder político en cuanto le sirve para sus fines espirituales, y solo en el ámbito de la Iglesia, de la cual no forman parte los indios; por último, pone en conocimiento de aquellos que usaban el título de irracionalidad de los indios, las instituciones, mercados, y religiones de estos, que indican su racionalidad.

El resto de la *relección* está dedicado a presentar los títulos legítimos, por los cuales los españoles pueden estar en América, y hacer la guerra si fuera necesario. Estos son principalmente tres: el derecho a transitar por cualquier lugar del planeta si no se hace perjuicio a sus habitantes, el derecho a comerciar, y el derecho a hacer uso de las cosas comunes (esto es, pescar, o abastecerse de agua en los ríos).

Ángel Fernando Martín Sánchez

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS[1]

Aleixandre, Vicente, *Cartas italianas*, Edición y prólogo de Giancarlo Depretis Sevilla, Renacimiento, 2018, 304 págs.

El crítico literario, ensayista, traductor, poeta y escritor italiano Francesco Tentori Montalto escribía que la ausencia alimenta la memoria ("L'assenza nutre la memoria") y puede a veces convertirse en una presencia que no tolera otros pensamientos. Estas palabras abren la presentación de Giancarlo Depretis de *Cartas italianas*, una cuidada selección de 122 cartas que Vicente Aleixandre escribió a sus corresponsales italianos entre 1951 y 1984.

Los epistolarios no solo contribuyen a la reconstrucción de la historia de la existencia de un autor, sino –y esto es especialmente cierto en el caso de Aleixandre– han de considerarse como una parte indispensable del propio proceso creativo, como una verdadera "poética epistolar" que vas más allá de las distinciones entre géneros literarios. La ingente cantidad de cartas que Vicente Aleixandre escribió a lo largo de su vida atestiguan, además, la necesidad de acercarse a identidades lingüísticas y culturales diferentes, y salir de las fronteras del forzado "exilio interior" que le tocó vivir: un claro ejemplo de ello son las misivas con sus corresponsales portugueses y estas cartas italianas, dirigidas a Vittorio Bodini, Oreste Macrí, Francesco Tentori Montalto, Dario Puccini y Gabriele Morelli. Se trata de figuras centrales de la cultura italiana del siglo pasado e hispanistas cuya labor de traducción y edición es fundamental para apreciar el vínculo entre la cultura italiana y la española, además de la difusión de la obra de Aleixandre en Italia.

Cabrol, Isabelle; Lacau St. Guily, Camille; Lucien, Renée-Clémentine (Coords.), "Une pensée du corps et de la vie dans les cultures du monde hispanique? (Fin XIXe-première moitié du XXe siècle)", dosier monográfico de *Revue Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, n. 12. Institut d'Etudes Hispaniques Université Paris-Sorbonne Paris IV, 2017, 329 págs.

Este dosier monográfico, coordinado por Isabelle Cabrol, Camille Lacau St. Guily y Renée-Clémentine Lucien del Instituto de Estudios Hispánicos de la Sorbonne de París (París IV), reúne artículos en francés y español dedicados al tema del pensamiento del cuerpo y de la vida en las culturas ibéricas, desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

El monográfico se articula en cuatro secciones: la primera está dedicada al pensamiento sobre el cuerpo y la vida de autores como Miguel de Unamuno, José Gaos, María Zambrano y José Bergamín; la segunda presenta contribuciones sobre la obra de José Ortega y Gasset; la tercera centra su mirada en el mundo de la literatura y de las artes escénicas en España y en figuras como Federico García Lorca, Gómez de la Serna y Joan Llongueres, entre otros; la cuarta sección dirige su atención hacia las relaciones entre España y América Latina, con especial atención por autores como María Zambrano, Pablo Neruda, Alicia Alonso, José Martí y por la sociedad mexicana. El número de la revista se cierra con un homenaje al poeta, ensayista y traductor

[1] Esta selección y sus comentarios han sido realizados por el Consejo de Redacción.

francés Claude Esteban y con tres documentos –hasta ahora inéditos en francés– del filósofo José Ortega y Gasset.

Han colaborado en este dosier: Jean-Paul Aubert, Anne Bardet, Romain Bonnet, Laurence Breysse-Chanet, Isabelle Cabrol, Miguel Casado, Adeline Chainais, Raphael Estève, Hélène Frison, Felipe González Alcázar, Sandra Hernandez, Iván Jiménez, Camille Lacau St Guily, Renée-Clémentine Lucien, Éric Marquer, José Luis Mora García, Jean-Baptiste Para, Pablo Posada Varela, Carmen Revilla, Javier Rico Moreno, Samuel Rodríguez, Serge Salaün, Pamela Soto García, Elena Trapanese y Marie-Claire Zimmermann.

Díaz, Elías, *Autobiografía en fragmentos. Conversación jurídico-política con Benjamín Rivaya*, Madrid, Trotta, 2018, 160 págs.

Aunque se trata de una autobiografía de carácter personal, el libro pretende tener un alcance más general, reflejando un periodo de la historia de España que arranca de la guerra civil, pasando por la terrible y larga dictadura, la intensa labor de oposición a ella realizada, hasta culminar en la etapa de la reconstrucción de la razón y de la actual democracia.

Es una mirada hecha desde el puesto en la Universidad que ha ocupado y ocupa Elías Díaz, hoy como jubilado y emérito vitalicio, quien ha ejercido siempre su vocación docente e investigadora sin disimular nunca su honda preocupación por los hechos socio-políticos acontecidos en España y fuera de ella.

No por ser una autobiografía en fragmentos faltan elementos en ella para tener una visión unitaria e integral del itinerario intelectual y vital de Elías Díaz, sino que más bien al contrario esta original aproximación permite al lector convertirle en un observador activo en la forma de entender el significado de esta vida dedicada al compromiso ejemplar con la Universidad y con la realidad político-social.

A lo largo de esta obra, se descubre la concepción jurídica de Elías Díaz del "realismo crítico", entendida como superación de posiciones iusnaturalistas, en especial las de *teocons* y *neocons*, y de las propias del positivismo jurídico formalista en sentido estricto. Pero al mismo tiempo se presenta su defensa del socialismo democrático, como postura opuesta al economicismo neoliberal y al radicalismo, por abandonar ambas los postulados de la democracia como moral, de la democracia política en el sentido de representativa y participativa, y de la democracia jurídica, lo que en el fondo remite a las raíces del Estado de Derecho y, por ende, de los derechos humanos.

No solo el intenso y extenso recorrido de Elías Díaz en la universidad española y extranjera (cuarenta años como catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid y anteriormente profesor de esta misma disciplina en las universidades de Salamanca, Complutense, Oviedo, Valencia y Pittsburg) sino su nutrida y enjundiosa obra de pensamiento le convierten en un referente intelectual ineludible en la defensa de la necesaria y compleja relación entre la ética y la política.

Grassi, Ernesto, *La primacía del logos*, Presentación de Massimo Marassi. Traducción de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2017, 209 págs.

En 1939 el filósofo italiano Ernesto Grassi, discípulo de Martin Heidegger,

publicó su tercer libro: *Vom Vorrang des Logos. Das Problem das Antike in Auseinandersetzung zwischen italienischer uns deutscher Philosophie*. Un trabajo –recordaba el propio autor– que tuvo su origen en una serie de clases que él había impartido en las Universidades de Berlín y Friburgo y que encuentra sus raíces en la exigencia de confrontación entre la filosofía italiana y alemana que siempre caracterizó la trayectoria investigadora de Grassi. Esta obra es ahora accesible también para el público de lectores españoles, gracias a la labor editorial de Anthropos y a la cuidada y rigurosa traducción de Jorge Navarro Pérez. En *La primacía del logos* Ernesto Grassi, en línea con su interés filosófico por el Humanismo y el Renacimiento, presenta un ambicioso proyecto para redescubrir el sentido de la antigüedad y su papel en la tradición italiana y alemana en relación con la primacía del logos (de la palabra). El análisis de Grassi es triple: en primer lugar, plantea el problema del logos y del mostrarse tal como resulta en la filosofía italiana, revisitada a partir de los textos de Heidegger; en segundo lugar, expone el problema por medio de la interpretación del *Teeteto* de Platón; por último, desarrolla el problema mediante la confrontación con la filosofía de Hegel, a partir de su recepción en Italia, en particular en el neoidealismo de Giovanni Gentile.

Olmos, Víctor, *Ágora de la Libertad. Historia del Ateneo de Madrid, t. II (1923-1962)*, Madrid, Ulises, 2018, 698 págs.

Ya fue reseñado oportunamente el tomo I de esta monumental historia del Ateneo que ha emprendido Víctor Olmos en el número 16 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* (2016). Nos llega casi sin tiempo para una lectura detallada el tomo segundo que cubre el periodo que comienza con la Dictadura de Miguel Primo de Rivera, el corto periodo de la II República y el muy prolongado, iniciado por la guerra civil y continuado por la dictadura larga. Tiempos, pues, en general difíciles para el Ateneo de Madrid, nacido como espacio del cultivo radical de la libertad. La excepción, el paréntesis republicano, bajo la presidencia de Manuel Azaña, con la presencia de otros ilustres nombres como Miguel de Unamuno y José Ortega. Finaliza este tomo con los primeros aires de apertura al inicio de los sesenta, años conciliares y de reivindicaciones obreras y estudiantiles. Se anuncia el tercer y último tomo coincidiendo con la celebración del bicentenario de la institución en 2020. Sirvan estas líneas para dar a conocer este segundo tomo y el agradecimiento a su autor.

Vergés Gifra, Joan (Ed.), *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens Barba*, Girona, Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora, 2017, 174 págs.

Con la presentación del último de los libros publicados, incorporamos a esta sección los libros que edita la Cátedra Ferrater Mora con sede en Girona y que forman ya una colección de Noms de la Filosofía Catalana que coordina, al menos en los últimos cinco libros aparecidos, Joan Vergés, actual responsable de la cátedra.

Se trata de libros de carácter colectivo con estudios monográficos sobre los

principales pensadores catalanes, no solo filósofos profesionales sino también algunos creadores como es el caso de Dalí; junto a él están Joan Crexells, Frances Mirabent, Raimon Panikkar y el que alcanza el número 13, dedicado a Llorens y Barba. De idéntico formato, con la presentación del autor en forma de Prefacio, se incluyen un número no fijo de trabajos monográficos en cada uno y se completan los libros con la cronología y la principal bibliografía sobre el autor. Quienes escriben son reconocidos especialistas en los temas que desarrollan. Por ejemplo, en este último, lo hacen Xavier Serra, Norbert Bilbeny, Nazzareno Fioraso a quien conocemos por su estupendo trabajo sobre la recepción de Kant en España, Félix Villagrasa, Vilanou Torrano, Ignasi Roviro, gran estudioso de la Estética en Cataluña, y Joan Cusco.

Una colección de gran utilidad, bien presentada y editada, con una elegancia sobria, para estudiar la rica tradición filosófica catalana cuyo conocimiento es imprescindible como parte sustancial de la historia de la filosofía española.

Ínsula, Revista de Letras y Ciencias Humanas, n. 849, septiembre 2017, Monográfico "Carlos Pujol, humanista contemporáneo", Madrid, septiembre de 2017.

Coordinado por Teresa Vallés y Gaston Gilabert la revista *Ínsula* dedicó hace poco más de un año este número al humanista catalán Carlos Pujol (1936-2012), autor de una obra extensa en todos los campos de la creación literaria: poesía, narrativa, aforística, acompañada de una, no menor, labor como traductor del inglés, del francés, del italiano y del catalán al castellano. Y, sin embargo, aunque cuenta con un número notable de estudiosos de su obra, creemos que se trata de un autor insuficientemente conocido fuera del ámbito de los próximos. La mayor parte de lo escrito sobre él son artículos de periódicos y revistas con una "incipiente investigación académica", como señalan los propios coordinadores del número. Así pues, la decena de artículos que forman este número dedicado al "gigante silencioso" como acertadamente le califican los propios coordinadores tratan de acercar la figura de este intelectual catalán a un público más amplio.

Tras los artículos que firman Teresa Vallès y Gaston Gilabert por un lado y, por otro y por separado, José María Pozuelo y Pere Gimferrer, como semblanzas generales de quien fuera discípulo de Martín de Riquer, se completa el número con las intervenciones de las jornadas celebradas en enero de 2017 y que tuvieron a Carlos Pujol no como objeto, sino como sujeto de estudio: novelista, autor de aforismos, crítico literario, traductor, editor y miembro de jurados de premios literarios. Estas aproximaciones dejan ver al lector un hombre de gran sensibilidad, fuerte formación académica, exquisito lector y hombre de las distintas facetas que han conformado la vieja tradición humanista que él convierte en contemporánea al dar vida a todas las escrituras con las que podemos comprender al propio ser humano.

Ínsula, Revista de Letras y Ciencias Humanas. Monográfico "El exilio republicano de 1939 y la segunda generación", Madrid, noviembre de 2017.

Juan Rodríguez y José-Ramón López García coordinan este número y, como ellos mismos indican, tratan de

hacer llegar a un público más amplio que el de los especialistas, la investigación desarrollada por el grupo GEXEL en el volumen *El exilio republicano de 1939 y la segunda generación* (Sevilla, Renacimiento, 2011) con el mismo título, pues, que este número de la revista *Ínsula*. Catorce son los artículos que lo componen para abordar algunas cuestiones conceptuales, por ejemplo, las "patrias" o las "generaciones"; otras que se aproximan a grupos con la nómina completa de quienes compusieron el grupo "hispanomexicano"; y un tercer bloque más centrado en nombres, sus biografías y sus memorias, bien por géneros: poetas, dramaturgos; bien con sus propios nombres: por ejemplo, Luis Rius, Carlos Blanco Aguinaga, Angelina Muñiz-Huberman, Juan Marichal, Claudio Guillén y Ramón Xirau, trabajo de Roberto Dalla Mora que cierra este monográfico. Señalo este último por cuanto este número de la revista *Ínsula* vio la luz apenas unos pocos meses después del fallecimiento de este escritor, más que escritor, hombre que cubrió los espacios entre tantos y tantos que se beneficiaron de la longeva vida de este catalán-mexicano a quien Roberto llegó a tiempo de realizar una larga entrevista que concluye con el resumen de su vida: "escribir, enseñar y tener amigos". Imposible condensar mejor el sentido de este número que, como siempre, está muy cuidado en su maquetación, con fotografías o ilustraciones muy pensadas y puestas al servicio del texto.

Libro colectivo de las XII Jornadas de Hispanismo Filosófico
Fundación Ignacio Larramendi
Asociación de Hispanismo filosófico
Madrid, 2017

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Joshua Beneite Martí

JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y RAMON MARGALEF I LÓPEZ: DOS FUENTES PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA PERSPECTIVA ECOLÓGICA

Director: Juan Carlos Siurana Aparisi
Universitat de València
(2017)

Más allá de revelar el contenido filosófico-ecológico presente en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955) y Ramon Margalef i López (1919-2004), esta tesis intenta contribuir a la constitución de una perspectiva compleja desde la que abordar nuestra circunstancia ambiental contemporánea. Dicha perspectiva se revelará como un espacio tridimensional en el que deberían confluir filosofía, ciencia y ética. Estas mismas (filosofía, ciencia y ética *ecológicas*) resultan ser, precisamente, las dimensiones que, según un método hermenéutico, se intentan rastrear en el pensamiento de ambos autores durante el texto para, finalmente, dar paso a una sucinta propuesta conjugando el valor de sus aportaciones.

La primera de las tres partes del texto (*En torno a la perspectiva ecológica*) arranca con un estudio histórico y epistemológico de la ecología como ciencia. Dado que la visión sobre el mundo, sus cosas y nuestro lugar entre ellas proporcionada por esta disciplina se irriga hasta otros campos del saber –proyectándose incluso hasta territorios metafísicos y éticos– se discute en ella si la ecología puede permitirse el lujo de continuar siendo sólo un paradigma científico, una perspectiva filosófica o un posicionamiento ético; o si, por el contrario, debería virar hacia posturas que facilitaran la necesaria síntesis entre estos tres enfoques.

La segunda parte (*Ortega y las tres ecologías*) vuelve sobre la figura del filósofo lector de una ciencia biológica, la cual, efectivamente, es ya parte pionera de un conglomerado interdisciplinar perspectivista ensamblado bajo el nombre de 'ecología' (*Oecologie*, acuñada por E. Haeckel en 1866) que, no obstante, habrá de experimentar algunos cambios todavía. "Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes" es un excelente ejemplo de dicha interacción y, junto a otros pasajes y conceptos anteriores (razón vital, circunstancia, paisaje, técnica, etc.,) se retoma según este novedoso enfoque. Si ello apunta más bien hacia las raíces del pensamiento orteguiano, su recepción, como primera filosofía ecológica, en el contexto fenomenológico de Teresa Tymieniecka y W. Kim Rogers; la influencia que, a través de Paul Shepard, ejerce en la matriz intelectual de la ecología profunda californiana; o la vigencia que le otorgarán numerosos autores y autoras para participar de debates harto actuales; son hechos que, sin lugar a dudas, nos indican las posibles ramificaciones ecológicas (y ecologistas) presentes en su legado.

La tercera y última parte (*Margalef, la filosofía y la ética ecológica*) explora las facetas metacientíficas del legado margalefiano. Se rastrean, así, los trazos de una tradición filosófica concreta en su pensamiento –como es la filosofía natural– además de los renglones escorados hacia la ética ecológica (o incluso la política del mismo corte) que, con mucha lucidez, nos brinda el *barceloní*. Sorprendentemente,

[1] Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

se abrirá aquí un espacio en el que el filósofo y el científico confluyen al nivel de la ontología y la epistemología, pues ambas visiones comparten la creencia en la unidad funcional humano/naturaleza ecosistémica, y el recurso a la reunión de las múltiples perspectivas como vehículo certero para el conocimiento de dicha realidad.

Reflejando tanto la comprensión de la ecología al modo de una perspectiva transdisciplinar, como los motivos por los cuales Ortega y Margalef resultan ser interlocutores válidos para la tarea de constituir una renovada "perspectiva ecológica", las conclusiones generales nos habilitan para la sugerencia de un sucinto programa ecoético. Su clave quedaría inscrita en la premisa antropológico-filosófica que se nos ha ido apareciendo entre las líneas de esta tesis: si bien nuestra esencia radica en ser técnicos –o, dicho de otro modo, fabulosos artífices exosomáticos– ello representa una aventura apasionante que, así lo advierten claramente nuestros anfitriones, no deja de conllevar numerosos riesgos y responsabilidades todavía por reconocer.

Giorgia dello Russo

NIVELES DE CIVILIZACIÓN Y CONDICIONES DE LIBERTAD. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA HACIA UN CONCEPTO DE HUMANIDAD DEL INDIO

Directores: José Manuel Sevilla Fernández y Armando Savignano
Universidad de Sevilla y Universidad de Trieste (2017)

La revalorización de las obras y del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda es parte de una serie de orientaciones historiográficas que señalan un nuevo enfoque en la controversia del siglo XVI sobre la legitimidad del dominio colonial español. El asunto revestía una amplia significación a la época, ya que el encuentro con una realidad completamente nueva planteó desafíos diplomáticos, éticos y políticos sobre los que las obras sepulvedianas ofrecen un punto de vista relevante.

El olvido al que fueron condenadas las obras de Sepúlveda durante siglos fue determinado por varios factores, muy relacionados con los eventos de su propia existencia: de hecho, una exploración de sus circunstancias histórico-vitales resulta fundamental para una verdadera comprensión de sus ideas. Este objetivo me ha orientado en la realización de una confrontación entre dos relatos biográficos, en el primer capítulo: dos puntos de vista muy diferentes sobre el mismo asunto ofrecen una visión general de los cambios en el interés para con la personalidad del cronista pozoalbense, dependiendo de los varios momentos históricos.

Sepúlveda no tenía experiencia directa de la realidad colonial; su documentación y su punto de vista sobre la misma se basaban ciertamente en los informes de viajes a su disposición, dada la clara influencia de las crónicas de Fernández de Oviedo, Hernán Cortés y López de Gómara en sus escritos sobre el tema. A la digresión biográfica le sigue un rápido estudio de la percepción de los exploradores europeos acerca de la realidad de América a través de sus descripciones y relatos. Un estudio exhaustivo al respecto es parte de mis futuros proyectos de investigación, pero habría superado los objetivos de este trabajo, centrado, en este contexto, en la correspondencia entre

algunos aspectos relativos al carácter de los nativos y sus hábitos, presentes en las crónicas escritas por diferentes autores y en diferentes momentos, a través de los que procuro hacer posible, sin embargo, la recreación del proceso de formación del concepto sepulvediano sobre el indio.

A la luz de estas consideraciones, en el segundo capítulo de mi investigación se desarrolla el análisis de las tendencias filosóficas que influyeron sobre el concepto de 'dominio' en Sepúlveda, con el fin de indagar la conexión que parece existir entre la idea de "crímenes contra la naturaleza" (como un síntoma de carencia de racionalidad) y el nivel de humanización de un pueblo. El razonamiento pretende trazar una visión general de la aplicación sepulvediana de las teorías socio-políticas de Aristóteles a la realidad amerindia, a través de un análisis de la relación entre las cualidades morales y las oportunidades de libertad.

A partir de la ética aristotélica, Sepúlveda desarrolla su propia visión del concepto de virtud como capacidad consciente de discernimiento y por lo tanto de deliberación hacia el Bien, siendo esta una característica exclusiva del ser humano. Como carácter esencial de todas las demás cualidades morales, según la excelencia o ausencia de ellas, sería posible inferir el grado de racionalidad y, por tanto, de la humanidad de los individuos y de los pueblos. El papel de la 'valentía' como virtud resulta una clave interpretativa fundamental de la justificación sepulvediana del dominio colonial español. Parece haber una relación entre los vicios opuestos al valor (la cobardía y la temeridad) y la supuesta incapacidad política de los indios: una característica que determinaría su disposición servil congénita y, en consecuencia, limitadas posibilidades de independencia para ellos.

Para un experto como F. Castilla Urbano (aunque teniendo en cuenta algunos cambios subestimados pero significativos) hay una sustancial coherencia ideológica en el pensamiento sepulvediano, detectable tanto en los primeros trabajos como en los últimos del cronista español. Permanece constante, efectivamente, la subordinación de algunas características éticas (que determinan el nivel de humanidad de los hombres) a la capacidad de autodeterminación como facultad racional de ejercicio de la libre voluntad. Igualmente la incuestionable legitimidad de los derechos españoles de conquista y asentamiento, el eurocentrismo de las supuestas justas causas de la guerra y la perspectiva patriótica predominante de su visión heroica de la hazaña. Sin embargo, en sus últimos años (sobre todo desde 1551 en adelante, después del debate de Valladolid) parece emerger en Sepúlveda no sólo una creciente conciencia de la variedad de las sociedades americanas, sino también del carácter problemático de los métodos de colonización y sus efectos negativos sobre las poblaciones locales. Muda, por lo tanto, la idea de "compensación" de la conquista, con que inicialmente planteaba un justo equilibrio entre los "indudables" beneficios de la intervención militar y los inevitables abusos y víctimas que cualquier guerra (aunque "justa") implicaba.

El capítulo final está dedicado a la investigación de los cambios de mayor interés en los trabajos sobre el tema, realizados por Sepúlveda de 1535 en adelante: el propósito de mi indagación y análisis es lograr un perfil de la evolución interna, discreta pero evidentemente significativa, de su pensamiento, con especial atención a la idea de la naturaleza de los indios y a las perspectivas éticas y las estrategias políticas que esto

implicaba. Mi interpretación aspira a poner de relieve cómo las ideas sepulvedianas hayan ido transformándose a lo largo del tiempo, aunque permaneciendo caracterizadas por unos criterios que definían no sólo el estatus ontológico del indio a través de una sustancial inferioridad, sino también, en consecuencia, los derechos de los que él era o no beneficiario. Y si bien la "dialéctica" de la conquista implicaba, entonces, una negación de la alteridad por una identidad que pretendiera absorberla, esa misma dialéctica favorecería una reconsideración (ontológica, ética, jurídica y social) del Otro, de su *humanidad*.

La intención de este estudio no es, pues, discutir el proceso histórico, sino tratar de entender su significado a través del análisis de las ideas que han llevado a su desarrollo. No solamente para pensar en cómo estas teorías siguen generando (y todavía podrían generar) peligrosas tendencias universalistas y manifestaciones de intolerancia, sino también esclarecer cuáles aspectos de este tipo de legitimación del dominio podrían ser reconocidos como la raíz de muchos conflictos étnicos e interculturales aún en vigor. Una lectura sinóptica de las obras aquí consideradas ha resultado eficaz para la construcción de un panorama *evolutivo* del pensamiento de Sepúlveda, con especial referencia al tema de la legitimidad de la guerra contra los indios. Desde ahí ha sido posible reconstruir el proceso a través del cual la cuestión colonial (en la que el cronista andaluz se quedó involucrado quizás más de lo que quiso) pronto se convirtió en una reflexión sobre la naturaleza ético-racional del hombre y en un debate humanista sobre la condición de lo que hace 'humano' al hombre; debate del cual el también humanista cordobés sale transformado.

Almudena Jiménez Manzanas

LA METÁFORA CORPORIZADA. LOS ESCRITOS TEATRALES DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Director: Domingo Hernández Sánchez
Universidad de Salamanca
(2017)

Se dice que a Ortega y Gasset no le gustaba el teatro. Nadie lo afirma categóricamente y, sin embargo, el comentario ha llegado incluso a oídos de uno de los más brillantes exponentes de la escena contemporánea, el actor y director teatral José Luis Gómez: "Parece, he oído decir, que Ortega no gustaba mucho de teatro". Lo cierto es que la sospecha tenía una base real, pues buena parte de los escritos que Ortega dedicó al teatro fueron producto de experiencias frustrantes como espectador y, en estos casos, sus valoraciones resultaron francamente negativas. No obstante, uno de los propósitos de esta Tesis es mostrar que Ortega tan solo manifestó antipatía por un modo muy concreto de concebir el teatro. Es más, el tono crítico de buena parte de sus escritos dedicados al género estaba dirigido a perfilar una nueva forma de entenderlo, en sintonía con la sensibilidad estética de su tiempo.

Ortega fue desarrollando a lo largo de su trayectoria intelectual una visión del teatro de acuerdo al contexto artístico de su época y, además, en dependencia de su pensamiento estético y filosófico. Es preciso, por tanto, atender a ambos órdenes para conocer su punto de vista acerca del arte de la escena. Sin embargo, ello no siempre se ha tenido en cuenta, dando lugar a lecturas que admiten matizaciones si se contemplan desde el conjunto del pensamiento orteguiano. De acuerdo

a esta idea, el propósito de esta investigación ha sido seguir el rastro a las reflexiones sobre el teatro que Ortega fue exponiendo, partiendo de la base de que forman parte de un discurso que mostró coherencia, desde el momento en que comenzó a formularse en los albores de la reflexión orteguiana, hasta su etapa de madurez. Tal coherencia es apreciable a nivel intratextual y también en relación al panorama artístico que vivió el filósofo. Esto es lo que hace que sus opiniones al respecto resulten de especial interés, puesto que contribuyeron al debate en torno a la vigencia de las viejas convenciones del romanticismo y el realismo decimonónicos en un momento artístico decisivo.

La investigación se ha estructurado en tres secciones, que contemplan tres etapas vitales y filosóficas de Ortega, con el fin de articular sus planteamientos sobre el teatro siguiendo el curso cronológico de los textos y de los acontecimientos. La primera parte, correspondiente al período comprendido entre los años 1904 y 1915, refleja una etapa en la que Ortega define su personalidad filosófica y, en ello, la metáfora del personaje teatral resulta determinante. No obstante, junto al empleo metafórico del teatro, Ortega expuso una serie de reflexiones sobre el arte de la escena que pronto lo posicionaron, en el panorama artístico e intelectual, próximo a los sectores más críticos que, desde la estética, cuestionaban el sistema ideológico en el que se apoyaba el orden social, cultural y político español. La conexión de estética y política se aprecia en el aplauso que Ortega dedica al simbolismo teatral de Maurice Maeterlinck en "El poeta del misterio", publicado en 1904, en la misma medida que en el desprecio que, tan sólo un año después, manifestaría hacia el político y dramaturgo José Echegaray.

La segunda parte contempla la década de los años veinte, período en el que Ortega analizó los resultados de las vanguardias artísticas, hasta llegar a los años treinta, cuando el distanciamiento de las estéticas deshumanizadas sería ya evidente, tanto en el rumbo que siguió la renovación artística y teatral, como en el discurso de Ortega. A este período pertenece "Elogio del *Murciélago*" (1921), un texto en el que Ortega cuestiona el teatro de base literaria, aproximándose, así, a las teorías de los renovadores europeos de la escena que abogaban por "reteatralizar" el teatro. Los planteamientos sostenidos fundamentalmente en este escrito, sin embargo, se fueron matizando al hilo de la nuevas tendencias dirigidas a poner en valor lo popular del teatro, como se aprecia en "La estrangulación de *Don Juan*", publicado en 1935. Un año después estallaría la Guerra Civil, obligando a Ortega a abandonar España para no regresar hasta pasados diez años.

La tercera sección efectúa una elipsis narrativa para situar a Ortega en 1946 en Lisboa dictando la conferencia "Idea del teatro", que repetiría poco después en el Ateneo de Madrid. Sobra anticipar comentarios acerca de la trascendencia de este acontecimiento, considerando que supuso la reaparición pública de Ortega en plena dictadura franquista. En esta parte del estudio se muestran las dimensiones que alcanzó el evento, aunque priorizando el contenido de la conferencia y sus posteriores añadidos, pues, al margen de cuál fuera la intención de Ortega, en "Idea del teatro" realizó interesantes reflexiones sobre el teatro, tanto como práctica artística, como en su empleo metafórico para expresar la condición humana.

Como punto final del recorrido, después de la tercera sección se abre una pequeña coda siguiendo las palabras que Ortega dirigió al dramaturgo Thornton Wilder, a propósito de su obra *Our town*, en el marco de las conferencias que dictó en Aspen en 1949. En esta etapa, Ortega no dedicó ningún escrito al arte de la escena y, sin embargo, las pocas líneas en las que describió la honda emoción estética experimentada en la representación de la obra de Wilder son elocuentes acerca del tipo de teatro del gusto de Ortega. Ello se ha tratado de fundamentar haciendo un pequeño análisis de la pieza, con la intención de mostrar que sus características coinciden con el modelo de arte que el filósofo defendió en escritos de juventud, en particular, en "Poesía nueva, poesía vieja" (1906) y en "Azorín o primores de lo vulgar" (1916). De este modo, se cierra el círculo, conectando sus últimas observaciones sobre el teatro con sus primeras consideraciones estéticas.

Esteban Ruiz Serrano

DE NIETZSCHE A ORTEGA. IDEA DE LA VIDA Y CRISIS DE LA MODERNIDAD

Director: José Luis Villacañas Berlanga
Universidad Complutense de Madrid
(2017)

La tesis se propone estudiar tanto el proceso de recepción de Nietzsche por parte de Ortega como la confrontación de las filosofías de los dos autores en relación con diversos temas (la teoría del conocimiento, la ética, la estética o la política).

La primera parte de la tesis estudia la recepción que Ortega hace de Nietzsche teniendo en cuenta cuatro horizontes hermenéuticos fundamentales. El primer de ellos se extiende de 1902 a 1912. Ortega entra en contacto con Nietzsche a través del modernismo literario español y la generación del 98. Entre 1902 y 1906 los elementos nietzscheanos que más influyen en Ortega son la crítica vitalista de la cultura, la estética vitalista y el aristocratismo ético y político. Tras sus estancias en Alemania entre 1905 y 1907, el pensamiento de Ortega gira hacia el neokantismo y desde esta nueva perspectiva racionalista, centrada en los conceptos de ciencia y moralidad, critica el individualismo y el anarquismo nietzscheanos propios del modernismo. Bajo la influencia de Simmel interpreta el superhombre de Nietzsche en términos de humanidad moral kantiana.

El segundo horizonte de recepción se sitúa entre 1912 y 1916 y tiene como referencia fundamental el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*. En este periodo, Ortega se distancia del neokantismo y se acerca a la fenomenología. Tiene lugar una recuperación de Nietzsche condicionada por las lecturas de Simmel y Max Scheler y son fundamentales los temas del alcionismo como actitud intelectual, la consideración de la vida como fundamento de la cultura y la propuesta de una ética basada en una voluntad creadora y afirmativa.

Entre 1916 y 1929, un tercer horizonte está configurado por la crisis de la cultura, agudizada tras la Gran Guerra, y el intento de Ortega de formular un modelo de razón vital desde la crítica de la razón moderna como razón idealista que subordina la vida a la razón. Se mantienen las referencias de Simmel y Scheler y se añade en esta época la

de Spengler. La presencia de Nietzsche es especialmente intensa en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y diversos ensayos de *El Espectador* (desde 1916). La crítica vitalista de la cultura moderna, la crítica de Sócrates, la caracterización de Don Juan como una figura vital y transgresora representativa de un nuevo tiempo y la propuesta de una ética y una estética lúdicas fundadas en la vida son los principales motivos nietzscheanos de esos años.

El último horizonte de recepción se extiende entre 1929 y 1955, año de la muerte de Ortega. En ese periodo, Ortega intenta elaborar una filosofía más sistemática, lo que le aleja de Nietzsche. En su concepto de vida de esos años son más importantes los influjos de Dilthey, en relación con el proyecto de una razón histórica, y Heidegger, en la elaboración de una ontología de la vida, centrada en los conceptos de mundanidad y temporalidad del ser humano. En cualquier caso, la problemática de Nietzsche se refleja en la dificultad que tiene Ortega para elaborar un modelo satisfactorio de razón histórica.

En la segunda parte de la tesis se comparan los planteamientos filosóficos de Nietzsche y Ortega en relación con cuatro temas: el conocimiento, la estética, la ética y la política.

Nietzsche y Ortega critican la teoría del conocimiento moderna. Tanto Nietzsche como Ortega son perspectivistas en teoría del conocimiento. No obstante, en Nietzsche las perspectivas son posiciones de la voluntad de poder; en Ortega son dimensiones de significado. Por eso, el perspectivismo de Nietzsche implica la lucha de perspectivas, el de Ortega permite integrar las distintas perspectivas en una verdad global.

Nietzsche y Ortega critican la estética moderna, que ellos entienden como estética romántica. En un primer momento ambos aceptan la idea romántica de arte como experiencia que permite conocer la esencia de la vida, pero ambos evolucionan hacia una concepción desacralizada, formalista, lúdica y aristocrática del arte. El arte sigue vinculado a la vida pero no como conocimiento de la vida sino como automanifestación del artista.

Nietzsche y Ortega critican la ética universalista moderna y defienden una ética pluralista y lúdica, centrada en la vida. No obstante, Ortega, bajo el influjo de Scheler, intenta evitar el relativismo ético de Nietzsche y contempla la posibilidad de una axiología que establezca valores morales absolutos.

En el ámbito de la teoría política Nietzsche y Ortega critican el igualitarismo de la democracia moderna y defienden concepciones aristocráticas de la sociedad que distinguen entre señores y esclavos (Nietzsche) y minorías y masas (Ortega). Ortega, sin embargo, acepta el liberalismo político a diferencia de Nietzsche que se caracteriza por un aristocratismo más radical.

La conclusión del trabajo es que Nietzsche es tanto un nivel como un límite para Ortega. Es un nivel porque Ortega es consciente de que tiene que partir de del diagnóstico vitalista y nihilista de Nietzsche sobre la cultura occidental, aunque sea para integrarlo y superarlo a través de la formulación de un nuevo concepto de razón. Es un límite en la medida en que, en su crítica de la modernidad, Ortega no está dispuesto a abandonar los conceptos de verdad, sujeto, razón e historia que Nietzsche cuestiona de manera radical.

Elena Teytelbaum

FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA DE FINALES DEL SIGLO XIX – PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX: EL FILOSOFAR EN EL ESPACIO LITERARIO Y SUS FORMAS EN LA OBRA DE M. DE UNAMUNO, A. MACHADO Y F. PESSOA

Director: Nicolai Suslov
Universidad Federal de los Urales
(Ekaterimburgo, Rusia)
(2017)

El objetivo de esta tesis doctoral es analizar la dimensión filosófica de la obra literaria de M. de Unamuno, A. Machado y F. Pessoa en el contexto del iberismo filosófico y en el marco metodológico ofrecido por la filosofía francesa contemporánea.

En el primer capítulo se elaboran los principios metodológicos, en base a los cuales se realizará la investigación. La primera parte de este capítulo está dedicada al estudio del carácter y de las formas del filosofar español y portugués a finales del siglo XIX y principios del XX. Se analiza el concepto del iberismo filosófico y las características esenciales del pensamiento ibérico, entre las cuales están: la predominación del pensamiento irracional e introspectivo, el sentimiento trágico de la vida, la "voluntad de ilusión", la propensión a las metáforas y no a los esquemas conceptuales de la filosofía sistemática convencional. Todas esas características llevan a una proximidad especial entre el pensamiento y la expresión artística, en este caso, la literatura. También definimos el concepto principal de nuestro trabajo, que es el *espacio literario.* Por espacio literario se entiende una dimensión de la vida humana en la que puede existir el filosofar. Por otro lado, el espacio literario es un funcionamiento especial del lenguaje, en el cual se actualizan los aspectos de éste que suelen ser limitados o suprimidos en otras esferas, es decir es un espacio donde se liberan las fuerzas creativas del lenguaje, y el pensamiento filosófico, al sumergirse en este espacio se convierte en un pensamiento metafórico constituido no según las leyes de sistema, sino de acuerdo con las leyes de combinatoria literaria.

En la segunda parte del primer capítulo se analizan las teorías de la relación entre filosofía y literatura existentes en la filosofía francesa contemporánea. Destacamos tres esquemas conceptuales, en base a los cuales sucesivamente se analizará la obra de Unamuno, Machado y Pessoa. El primer esquema es de Derrida, según el cual la literatura existe en los márgenes de la filosofía, es decir, no existen ni pura filosofía, ni pura literatura, y el diálogo no sucede entre ellas, sino dentro de ella. De acuerdo con el segundo esquema, expresado por Deleuze, la literatura es una especie de escenario en el que el escritor "ensaya" sus teorías filosóficas (suyas o pertenecientes a otros filósofos), un laboratorio de experimentos filosóficos. El tercer esquema fue formulado por Paul Ricoeur, que, al igual que M. Heidegger y algunos otros, sustenta que el texto literario puede no solo reflexionar sobre las ideas filosóficas, sino también producirlas. Sin embargo, según Ricoeur, la literatura es incapaz de desarrollar esas ideas, puesto que no tiene aparato conceptual necesario, y para teoretizarlas tiene que recorrer a la filosofía. En cambio, Alain Badiou, el autor de nuestro tercer esquema conceptual, destaca que la literatura tiene suficientes recursos para interpretar sus ideas y no

necesita de ningún aparato conceptual ajeno, es más: la percepción adecuada de la filosofía inmanente a la literatura sólo es posible en la experiencia literaria.

Sostenemos que ninguno de los esquemas referidos es correcto o incorrecto y normalmente coexisten en la obra de cada autor. La relación entre estos esquemas en la obra de cada autor es lo que denominamos *formas de filosofar*. En esta tesis analizamos tres formas correspondientes a tres pensadores ibéricos: M. de Unamuno, A. Machado y F. Pessoa, a los que dedicamos los tres capítulos sucesivos: "Literatura como espacio de fusión de conocimiento racional e irracional en la filosofía antropológica de M. de Unamuno: "agonía", el ritmo de la vida" y la fuerza creativa de la metáfora", "Literatura como medio de expresión de la singularidad, temporalidad y heterogeneidad de la experiencia metafísica en A. Machado" y "Literatura como espacio de juego intelectual en la obra de Fernando Pessoa: un problema de unidad y fragmentariedad, de multiplicidad e identidad".

Actividades

COLOQUIO INTERNACIONAL "AS CIÊNCIAS DE POLÍCIA NOS FINAIS DO ANTIGO REGIME: DA TEORIA ÀS PRÁTICAS"

Universidade de Évora, 14 y 15 de enero de 2016

Organizado por el CIDEHUS, centro de investigación de la Universidade de Évora, este coloquio trató sobre el concepto de policía en el siglo XVIII, si bien el lapso temporal tocado en las diferentes contribuciones superó ampliamente estos límites. En su programa se distinguieron tres líneas temáticas, desarrolladas de forma entrelazada: aportaciones de orden teórico general, otras interesadas en la *Intendência Geral da Polícia*, la institución relativa más importante en el Portugal de la época, y, por último, las centradas en aspectos jurisdiccionales y punitivos de la práctica de la policía en diferentes territorios europeos. En conjunto, de todas las intervenciones se dedujo el sentido genérico e integrador que caracterizó entonces a la idea de policía, forma jurídica de intervención de la autoridad pública orientada a la armonía y felicidad social, mediante la definición y ejecución de los fundamentos legales del abastecimiento, la seguridad, el urbanismo, la asistencia social y sanitaria, la instrucción, etc.

El coloquio fue abierto por el profesor Vincent Millot (Université de Caen/CRHQ) con la ponencia "Le `bonheur est-il une idée neuve en Europe´? Réformer les polices urbaines au Siècle des lumieres", quien destacó el polycentrisme réformateur" que se apreció entonces en el tratamiento teórico de la materia. La profesora Ana Cristina Aráujo (CHSC/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) destacó en su ponencia "`Todo o país que pretende reformar-se deve ser viajado´: Ideias para policiar a sociedade e reformar o Estado" que control y reforma fueron partes de un todo genérico, compendiados en el término `policiar´, cuya amplitud semántica superaba con creces la mera vigilancia social. La tercera de las ponencias generales correspondió al profesor José Luis Cardoso (ICS-Universidade de Lisboa) ("Cameralism, state administration and the science of the legislator"), quien revisó el impulso que la renovada mentalidad del Siglo XVIII, en las formas de Cameralismo o Ilustración, tuvo para categorías políticas de muy largo recorrido, como el desarrollo social, el bien común y la felicidad pública.

En una exposición detallada y sintética a un tiempo ("A Cornucópia do Bem Público e o Estado de Polícia"), el profesor José Subtil, catedrático de Historia de la Universidad Autónoma de Lisboa, insistió en la amalgama entre tradición y novedad que caracterizó a la policía dieciochesca, en su doble sentido de institución y de doctrina; en la importancia del gobierno doméstico y de su proyección institucional y espacial a través de una serie de aparatos preestatales de economía, justicia y hacienda. Por su parte Laurinda Abreu, profesora de la Universidad de Évora y directora científica del coloquio, centró su ponencia ("Olhar as políticas de saúde pública na perspectiva do controlo estatal do território") en las formas de control espacial de las epidemias. Si Pombal no se mostró muy solícito en este terreno con ocasión de la plaga argelina de 1756, distinto fue el caso una vez creada la *Intendência Geral da Polícia* en 1760, herramienta institucional

a partir de la que Pina Manique conjuró la extensión de las plagas españolas de 1800 y 1804. Para ello, articuló una política combinada de disposiciones legislativas y control militar del territorio que combinó un tipo organizativo típicamente prusiano y una visión ilustrada en la que el origen de la enfermedad se asociaba con la pobreza; y, por lo tanto, el objeto de las medidas impuestas no se limitaba a la mera erradicación de la epidemia, sino de las condiciones que la habían propiciado.

La segunda de las grandes líneas argumentales del coloquio, la relativa a la *Intendência Geral de Polícia*, se inició con la intervención de Flávio Borda d´Agua (Universidad de Ginebra & Biblioteca de Ginebra – Musée Voltaire), "A intendência geral da policía da Corte e do reino: entre especificidade portuguesa e continuidade europeia". El interés del coloquio por esta institución se comprende no sólo por su lugar de celebración, sino por su temprana formalización institucional. Esta línea fue completada por Bruno Cordovil (IHC/FCSH-Universidade Nova de Lisboa), "Dos intendentes aos porteiros. Identificação de cargos e agentes da Intendência Geral da Polícia da Corte, e Reino (Portugal, 1760-1833)"), Christelle de Monserrate (CIDEHUS/Universidade de Évora), quien tocó la asistencia social en "La population de la Casa Pia sur le territoire: la gestion du peuplement par l´intendant Pina Manique face aux stratégies de survies (1780-1807) " y finalmente por María Luisa Gama, del mismo centro de investigación, quien se centró en el aspecto penitenciario ("A prisão ao serviço da felicidade pública? A Intendência Geral da Polícia e a gestão organizada da criminalidade nos finais do Antigo Regime (da teoria às práticas)"), en el que se advirtió la ligazón de la *Intendência* con la *Casa de Suplicação*.

Finalmente, Laura Amato (Universitá degli Studi di Padova), "Anonymous denunciations as instruments of community policiing and social control in the last years of the republic of Venice"), Filippo Rossi (Universitá degli Studi di Milano), "The all-knowing, all-seeing police. Control of territory and subjects during Austrian rule in Italy from the Old Regime to Restoration" y Zef Segal (Ben Gurion University), "The foreigner and the drifter: the Gendarmerie and the attempt to limit movement in 19th century Germany" cubrieron cuestiones de orden jurisdiccional y punitive.

Entre las muchas cuestiones sugeridas por el coloquio destaca la naturaleza de la policía como herramienta institucional para la consecución del orden y la felicidad, no sólo en estrictos términos de seguridad pública, sino de intervención en la sociedad como un conjunto, en el que ambos factores formaban un todo interdependiente. La formulación teórica al respecto fue un producto netamente dieciochesco, en un trabajo intelectual cooperativo en el que la aportación española, *a priori*, parece escasa y poco original, en buena medida a consecuencia de la discontinuidad de un recipiente institucional específicamente consagrado a la gestión de alguna de estas tareas, como fueron la Junta de Policía (1590-1608) o la Superintendencia General de Policía (1782-1792), ocupadas en distintos campos de esa actuación genérica (en el primer caso el urbanismo y abastecimiento, en el segundo el orden público). Ello se debió en buena medida al hecho de que tales cuestiones quedaron incluidas, en el largo periodo en el que se careció de tal cauce particular, en el amplio marco de actividad del Consejo Real, los alcaldes de Casa y Corte y las corporaciones locales. En cualquier caso, al margen de su

consistencia formal, en la monarquía hispana existió una dilatada aplicación factual de la policía, desde la propia conformación política de los reinos cristianos, así como auténticos ejemplos de manual de policía en fecha anterior al Siglo de las Luces, comenzando por las propias *Partidas*. Al margen de su concreta definición teórica, se visibilizaba una clara idea de policía fundada en una difusión de orden *oeconómico* sobre el territorio a cargo del Consejo y otros agentes, como por mi parte traté de aportar al coloquio ("Os fundamentos da polícia moderna em Espanha: oeconomia, conselho e territorio").

En conclusión, una fértil reunión científica por la que la profesora Abreu y el CIDEHUS deben ser reconocidos y que merece continuidad, para ahondar y dar cohesión a las muchas cuestiones planteadas.

Ignacio Ezquerra Revilla

SIMPOSIO EL EXILIO ESPAÑOL DE 1939 Y LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 17 y 18 de agosto de 2017

Este simposio estuvo coordinado por Carlos Oliva (UNAM), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC) y Ambrosio Velasco (UNAM), en el marco de diversos proyectos de investigación, dos de ellos de la UNAM, uno del Ministerio de Economía y Competitividad de España, y otro de la Unión Europea. En concreto, *Teoría crítica en México (los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez)* (PAPIIT In403917); *Diversidad cultural, nación y democracia* (PAPIIT In402216); *El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-70009-R); y *Philosophy of history and globalisation of knowledge: cultural bridges between Europe and Latin America* (European Union, WORLDBRIDGES F7 – PEOPE – 2013 – IRSES: PIRSES – GA – 2013 – 612644). Fue por tanto un simposio que, además de abordar una temática inagotable, tuvo la finalidad de convocar a profesores e investigadores de perfil diverso; todo ello a propósito del legado de autores relevantes en la docencia de la filosofía en el México de las últimas décadas que, bajo una circunstancia común como fuera el exilio, desarrollaron líneas de pensamiento bien diversas y hasta contrapuestas.

El simposio constó de cinco mesas redondas y una conferencia de clausura. La primera mesa reunió a Ambrosio Velasco, Mauricio Pilatowsky y Antolín Sánchez Cuervo, en torno a las relaciones entre el exilio en cuestión y los relatos de la nación mexicana. La segunda mesa, sobre filosofía y literatura, contó con las intervenciones de Carlos Oliva, Tatiana Aguilar y Aurora Díez-Canedo. La tercera, dedicada a Eduardo Nicol, reunió a Jorge Linares, Ricardo Horneffer y Arturo Aguirre, mientras que en la cuarta, dedicada a José Gaos, intervinieron Horacio Cerutti, Aurelia Valero y Stefano Santasilia. La última mesa giró en torno al legado de Adolfo Sánchez Vázquez y estuvo protagonizada por Stefan Gandler, Luis Guillermo Gutiérrez y Diana Fuentes. El simposio se clausuró con la conferencia –además de un testimonio en sí misma– de Carmen Rovira, quien fuera discípula directa de José Gaos, "El exilio de 1939 y la filosofía mexicana: un balance".

Cabe destacar también de este simposio la numerosa presencia de estudiantes, y los ricos debates que siguieron a las me-

sas. Además hubo una sesión dedicada a novedades bibliográficas y a la presentación de la Red Internacional de Estudios sobre el Exilio Filosófico Español (RIEFE), coordinada por Andrea Luquin, Aurelia Valero y Antolín Sánchez Cuervo.

Julián Vázquez

SIMPOSIO EL LEGADO FILOSÓFICO DEL EXILIO ESPAÑOL DE 1939: RAZÓN CRÍTICA, IDENTIDAD Y MEMORIA

II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía – Universidad de Zaragoza
Zaragoza, 13 de septiembre de 2017

El presente simposio fue uno de los veinte simposios aceptados en el mencionado congreso internacional, y se celebró en el marco del proyecto de investigación del mismo nombre, bajo la coordinación de Antolín Sánchez Cuervo. Tuvo como eje principal la revisión de algunas de las principales aportaciones del exilio filosófico del 39 a la construcción de una razón crítica a la altura de los problemas, los debates y las preguntas de su tiempo. Se plantearon así cuestiones como 1) la reflexión que autores como María Zambrano, José Gaos, Eduardo Nicol, Juan D. García Bacca, José Ferrater Mora o –incursionando en el ámbito literario, tan cercano al filosófico en el caso del pensamiento en lengua española– Max Aub, desarrollaron sobre la quiebra de la razón moderna bajo la presión de la guerra y el totalitarismo, a lo que respondieron con propuestas renovadoras y relativamente originales de la razón filosófica; 2) un encuadre de estas propuestas en el marco de los grandes problemas de la Europa de su tiempo, tales como las posibilidades de la fenomenología, el diálogo crítico con Heidegger, el giro lingüístico o la pregunta por el humanismo; 3) un análisis de la reflexión que estos mismos autores plantearon sobre las posibilidades críticas del pensamiento de lengua española, teniendo en cuenta cuestiones relevantes como su dimensión iberoamericana 4) una revisión de la proyección en el exilio de la tradición orteguiana y de sus críticos; 5) un análisis de aspectos morales, sociales y políticos de esta nueva propuesta de razón crítica; 6) una reflexión sobre el exilio entendido como una categoría que moldea formas de pensamiento crítico; 7) la proyección y recepción del exilio en cuestión en la historia política posterior y en la construcción de los relatos de la nación española. Estas y otras cuestiones fueron de alguna manera aboradas en las ponencias de Carlos Nieto Blanco, Sergio Sevilla Segura, Stefano Santasilia, Karolina Enquist Källgren, Andrea Luquin, Manuel Artime y Antonio García-Santesmases. Todo ello arrojó un balance sumamente interesante de conocimientos, reflexiones, debates y preguntas que sin duda habrá que retomar en otros encuentros

Maru Constantino

CICLO DE CONFERENCIAS "MUJERES CON ALMA ESPAÑOLA/IBEROAMERICANA"

Club Alma de Madrid. Septiembre, 2017– Junio, 2018

El ciclo de conferencias "Mujeres con alma española/iberoamericana" celebrado en el Club Alma de Madrid nace a instancias de la Presidenta de la Asocia-

ción de Hispanismo Filosófico, Cristina Hermida del Llano, con el deseo de crear un foro de diálogo en torno a mujeres relevantes de nuestra historia del pensamiento español e iberoamericano, a sabiendas de que tomar posesión de mujeres con alma española/iberoamericana constituye el primer paso para valorar nuestra cultura.

Este ciclo de conferencias ha venido desarrollándose desde septiembre de 2017 a junio de 2018 en un enclave privilegiado de Madrid, un palacete construido en 1910 sobre el Jardín de la Rosa, y ha contado con la participación de personas destacadas del panorama académico e intelectual, verdaderos especialistas en la correspondiente pensadora que han realzado, sin perder nunca de vista su mirada crítica para no caer en una superficial y fácil semblanza hagiográfica.

Concha Roldán Panadero, Profesora Investigadora y Directora del Instituto Filosofía del CSIC, inauguró el ciclo de conferencias el 27 de septiembre de 2017 con una intervención introductoria y profunda sobre lo que constituye el rótulo de este ciclo de conferencias "Mujeres con alma". María José Villaverde, Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Complutense de Madrid, impartió una conferencia en torno a María Rosa Gálvez el 25 de octubre de 2017. Juana Sánchez-Gey, Prof. Dra de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y Vicepresidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico, impartió una conferencia sobre María Zambrano el 29 de noviembre de 2017. María José Roca Fernández, Catedrática de Derecho Eclesiástico de la Universidad Complutense de Madrid se centró en la figura de Ernestina de Champourcín el 20 de diciembre de 2017.

La primera conferencia del año 2018 corrió a cargo de Marta Abert Márquez, Profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, quien abordó el pensamiento de Lucía Piossek Prebisch el 31 de enero de 2018. Antolín Sánchez Cuervo, Profesor Investigador del Instituto de Filosofía del CSIC, expuso la trayectoria vital e intelectual de Margarita Nelken el 28 de febrero de 2018.

Marta Nogueroles Jové, Profesora de filosofía española de la Universidad Autónoma de Madrid se centró en la figura de Clara Campoamor, el 25 de abril de 2018, mientras que Delia María Manzanero Fernández, Profesora de Filosofía de la Universidad Rey Juan Carlos se ocupó de Concepción Arenal el 30 de mayo de 2018.

Cristina Hermida del Llano, en calidad de organizadora y como Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico, cerró el ciclo de conferencias abordando la figura de Dolores Franco Manera el 27 de junio de 2018.

Todas las conferencias fueron seguidas de un vivo e interesante debate, además de una cena en el Club Alma, que siempre se desarrolló en un tono amigable y cálido, y gracias a la cual se pudo continuar la tertulia filosófica. A la vista del alto interés despertado por este ciclo de conferencias, todo hace pensar que pueda tener continuidad tras el verano de 2018.

Cristina Hermida del Llano

LA EXPERIENCIA DEL EXILIO Y EL EXILIO COMO EXPERIENCIA SEMINARIO INTERNACIONAL

Santiago de Chile, 28 y 29 de septiembre de 2017

Durante una doble jornada, los días 28 y 29 de septiembre del año 2017 se

realizó el Primer Seminario Internacional sobre el exilio titulado "La experiencia del exilio y el exilio como experiencia". Las instituciones organizadoras fueron la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez (Santiago de Chile), en donde se realizó la primera jornada del seminario, y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso, dando pie a la segunda. En este encuentro participaron distintos expositores, entre ellos Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Patricia Bonzi y Loreto Rebolledo (Universidad de Chile), Cristina Hurtado y Cecilia Sánchez (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile) y Francisco José Martín (Universidad de Torino, Italia), Mario Sobarzo (Universidad de Santiago de Chile) entre otros destacados académicos del medio.

El desarrollo del Seminario se enmarcó bajo dos conferencias, una de inicio, "El exilio intelectual español de 1939 en perspectiva transnacional" dictada por Antolín Sánchez Cuervo, y una de cierre "La literatura como exilio", presentada por Francisco José Martín. A su vez, hubo cinco mesas: I. *Entre el afuera y el adentro: exilios de la filosofía*; II. *Prácticas exiliares: entre narración y resistencia*; III. *El exilio como forma de vivencia integral;* IV. *El exilio como detonador de producciones: miradas varias*; V. *El exilio como categoría política. Singularidades y aperturas*; y la mesa redonda "*La experiencia del exilio y el exilio como experiencia",* en el que académicos del mundo de la filosofía compartieron sus propias vivencias de exilio interno y externo durante la dictadura militar chilena. Esta mesa abordó el tema del exilio como un problema transgeneracional, ya que diferentes generaciones estuvieron representadas en el encuentro, narrando las memorias y experiencias de los procesos políticos exiliares.

La actividad fue realizada bajo el patrocinio de los proyectos FONDECYT de Iniciación N° 11160148 de la Doctora Mariela Ávila, y FONDECYT Postdoctoral N° 3160779, del Doctor Braulio Rojas Castro.

Camila Díaz Parraguez

EL VÍNCULO HISPANO-MEXICANO EN LA CONFIGURACIÓN DE SUS IMAGNARIOS NACIONALES

Instituto de México en España, Madrid, 18 y 19 de octubre de 2017

En el marco de la celebración del 40 aniversario del establecimiento de las relaciones diplomáticas entre México y España, tuvo lugar este seminario con el fin de propiciar un diálogo académico entre investigadores de México y España, especializados en el análisis de la configuración de las identidades nacionales, y en particular las relativas al vínculo hispano-mexicano. Esta relación se inició hace cinco siglos y se ha ido configurado a partir de una narrativa que recoge encuentros, desencuentros, afinidades y distanciamientos. Hace cuarenta años se abrió un nuevo capítulo de esta larga y compleja relación, tiempo suficiente para ser analizado con la intención de aprender un poco más sobre aquello que nos une como pueblos y aquello que nos hace diferentes.

El seminario en cuestión, organizado por el Instituto de México en España, con

la colaboración del Instituto de Filosofía del CSIC y el proyecto de investigación *El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-70009-R), se dividió en dos jornadas y congregó a investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. Tras unas palabras inaugurales a cargo de la Embajadora de México, Roberta Lajous, tuvo lugar la primera sesión, con intervenciones de Ambrosio Velasco y Antolín Sánchez Cuervo, ambas centradas en la significación del exilio español republicano de 1939 en México. Ese mismo tema fue también el hilo conductor de la ponencia, ya en la sesión siguiente, de Guillermo Castillo, que se completó con una intervención de Pedro Tomé sobre el imaginario de la pluralidad étnica en México y en España. De nuevo el exilio republicano, experiencia sin duda intensa y relevante para reflexionar sobre el vínculo hispano-mexicano en las últimas décadas, fue tema de diálogo en la jornada del día siguiente, a propósito de la intervención de Reyes Mate, a la que siguieron las de Luis Felipe Estrada sobre la enseñanza de la lengua española en México como proyecto de intervención, José Antonio Zamora sobre los procesos que han tenido lugar en España desde su condición emisora a su condición receptora de emigrantes, y Mauricio Pilatowsky sobre la imagen de España en el sistema educativo mexicano. El encuentro, en el que hubo por supuesto debates e intervenciones del público asistente, se clausuró con unas palabas de recapitulación y síntesis a cargo de Isaura Portillo Flores en representación de la Embajada de México en España.

Maru Constantino

JORNADA EN MEMORIA DE RAMÓN XIRAU

Universitat Autònoma de Barcelona, 23 de octubre de 2017

Organizada por el Grupo de Estudios del Exilio Literario (Universitat Autònoma de Barcelona) y por Antolín Sánchez Cuervo, investigador principal del proyecto "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria" (Instituto de Filosofía, CSIC), el 23 de octubre de 2017 se celebró en la Facultat de Filosofía i Lletres de dicha universidad una jornada científica en memoria del filósofo y poeta Ramón Xirau, fallecido en Ciudad de México apenas tres meses antes.

El encuentro se inició con una mesa redonda –moderada por Manuel Aznar Soler, director del GEXEL– en cuyo transcurso pudieron oírse los versos de Xirau en la voz de Jaume Aulet, profesor de Literatura Catalana de la Universitat Autònoma de Barcelona. José Ramón López García, miembro del Grupo de Estudios del Exilio Literario, recordó los inicios de su vocación poética, en tanto que Sergio Sevilla Segura, de la Universitat de València, analizó su concepción de esa "presencia amada" que fue para Xirau la poesía, y se refirió también al uso filosófico que descubrió en ella al reparar en que su esencia radica en el ritmo, que es medida, lo que remite necesariamente a los conceptos de duración y de tiempo. Para Xirau –que también entendió la poesía como una significativa síntesis entre identidad y alteridad– es posible establecer entre ella y la magia o el encantamiento una suerte de analogía derivada de las relaciones que logra crear a menudo entre las palabras.

Tras vincular el pensamiento de Ramón Xirau al de otros filósofos del exilio republicano de 1939 –con los que com-

partió la búsqueda de nuevos modos de racionalidad a fin de intentar superar la crisis de la razón tecnocientífica moderna–, Antolín Sánchez Cuervo se detuvo en la contraposición entre *ser* y *estar* que expuso Xirau en *El tiempo vivido:* ace*rca de "estar"*, libro en el que se posicionó en defensa de este último, considerado como la condición humana imperfecta que permite expresar la presencia. La mesa redonda concluyó con la reivindicación de la labor crítica y ensayística de Ramón Xirau que realizó Fernando Valls –profesor de Literatura Española de la Universitat Autònoma de Barcelona y crítico literario–, para quien sus juicios sobre la literatura de su tiempo –y sobre todo acerca de la poesía–, vertidos en más de una decena de libros, no han logrado suscitar hasta la fecha la atención que sin duda merecen.

En la segunda parte de la jornada los asistentes pudieron escuchar a Ambrosio Velasco Gómez, miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. En su conferencia, titulada "Ramón Xirau. Miradas diversas desde su Facultad de Filosofía y Letras", Velasco examinó las principales líneas maestras de su pensamiento, y señaló a continuación la atipicidad que supone su firme oposición a la especialización de la filosofía, una determinación que le llevó a rechazar su propia adscripción a una única doctrina. Con las palabras del profesor Velasco Gómez finalizó el encuentro académico en memoria de Ramón Xirau, poeta y filósofo hispanomexicano al que el 26 de enero de 1984 la Universitat Autònoma de Barcelona le había otorgado, en el mismo acto en el que se le concedió idéntico reconocimiento a Eduardo Nicol, el título de doctor *honoris causa.*

Francisca Montiel Rayo

LÍNEAS DE FUGA: HACIA OTRA HISTORIOGRAFÍA DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL. JORNADAS DE REFLEXIÓN Y DEBATE

Madrid, 2 - 4 de noviembre de 2017

Las presentes jornadas, coordinadas por Mari Paz Balibrea, Antolín Sánchez Cuervo y Manual Aznar Soler, tuvieron como objetivo abrir nuevas miradas al estudio de la cultura española del exilio. Celebradas en el Instituto de Filosofía del CSIC, durante los días 2 y 3 de noviembre, y en el Museo Nacional Centro de Reina Sofía el 4 de noviembre, y sirviendo como presentación del libro homónimo publicado por Siglo XXI, se abordó en ellas el problema de la actualización de las formas y los contenidos de las investigaciones sobre el exilio español de 1939. Además de añadir el saber generado por la gran cantidad de trabajos realizados en los últimos años, se recalcó la necesidad de repensar las estructuras disciplinarias que han marcado este estudio. En consecuencia, la elaboración de nuevos conceptos teóricos y cronologías alternativas se revelan imprescindibles, así como la reflexión sobre la idea de España que es posible rastrear en las autoras y los autores del exilio. Tampoco hay que perder de vista la impronta que dejaron en los países de origen, las influencias que recibieron en estos lugares y las relaciones que mantuvieron sin España ya como trasfondo.

A partir de este programa, se reflexionó sobre el impacto que los estudios sobre el exilio tienen actualmente y pueden tener en el futuro, así como la dispar inclusión de la que es objeto en los diferentes planes de estudio, dependiendo de la disciplina. También se hizo mención a la incipiente

recuperación museística de este legado, de la que es ejemplo el Museo Reina Sofía, cuya intención es seguir avanzando en este sentido. Además, se planteó la pertinencia de acudir a nuevas formas de difusión de los contenidos como las exposiciones virtuales o la formación del profesorado. Por otra parte, la posibilidad del estudio comparado del exilio fue otro de los temas importantes que se discutieron, de la misma forma que la actualidad de ciertas formas de entender los relatos de nación o la configuración de España como tal que se encuentra recogida en su producciones. Finalmente, las jornadas dedicaron un momento a la puesta en común de las fuentes de investigación que pueden sufragar estas investigaciones, de tanta importancia para la reconstrucción de la cultura española.

Beltrán Jiménez

CONGRESO INTERNACIONAL DE ÉTICA Y DEMOCRACIA

Universitat de València, 6-8 de noviembre de 2017

El Congreso Internacional de Ética y democracia se celebró en noviembre de 2017 en la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València, como homenaje a la carrera profesional de la profesora emérita, la catedrática de Filosofía Moral, Adela Cortina, directora del Máster Universitario en Ética y democracia. La doctora Cortina pasaba a ser profesora emérita de la Universitat de València el pasado mes de noviembre después de más de 30 años siendo profesora de la misma.

El Congreso se inauguró la mañana del lunes 6 de noviembre, cuando los ponentes y asistentes fueron recibidos por el comité organizador, formado por la doctora María José Codina, como directora, y el doctor Ramón Feenstra, José Luis López y Marina García-Granero, como vocales.

Durante el primer día del congreso tuvieron lugar diversas mesas temáticas y diversas mesas redondas, cuyos temas son de gran relevancia en la actualidad, como pueden ser: la educación en la igualdad y la importancia de la educación moral para la ciudadanía, la sinrazón de lo posthumano, la dignidad humana como base para los salarios equitativos, la relación entre la economía y el crecimiento económico, la ética del deporte, neuroeducación y emociones morales, la construcción de una neuroética filosófica y la ética del ecofeminismo. En esta primera jornada tuvo lugar la conferencia inaugural ofrecida por la propia homenajeada, la profesora Adela Cortina. La ponencia llevaba como título "Ética y Democracia: historia y proyecto de futuro".

En la jornada del 7 de noviembre también hubo diversas mesas de comunicaciones libres, tanto por la mañana como por la tarde, cuyas temáticas giraron alrededor de, entre otros temas, el fomento del modelo humano limitado en el Nuevo Capitalismo, la relación entre la ética, la estética y la educación, los alcances de la razón cordial, la autonomía de los adultos mayores enfermos, el suicidio y la muerte individual y la relación entre el populismo y la democracia elitista.

Por último, el 8 de noviembre, las temáticas guardaron relación con cuestiones como la democracia en tiempo de prosumers, la importancia de la retórica para mantenerse en el poder político, la diferenciación entre aporofobia y

negrofobia en el África poscolonial, la posibilidad de una Gobernanza Global, la ética de los medios, la hermenéutica del deporte ascético y la perspectiva de diversidad funcional en la ética cordial.

Después de la comida en este último día de congreso, el catedrático de Filosofía Moral, Domingo García-Marzá, impartió su conferencia "Ética y democracia: notas para una renovada ética del discurso". Esta conferencia puso de relieve el punto de vista del profesor García-Marzá sobre las posibilidades futuras de la ética y la relevancia de la misma a nivel social y para la democracia. Sin embargo, con lo que posiblemente todos los asistentes se quedarían de dicha conferencia sería con el discurso cariñoso y emocionante que dedicó a su compañera y colega, la homenajeada, Adela Cortina, a quien le dedico palabras de agradecimiento por estar siempre a su lado. Hizo sonreír a la sala con anécdotas propias con Cortina en los comienzos de una idea y un trabajo conjunto de lo que podríamos considerar hoy que es el Grupo Interuniversitario de Investigación en Éticas Aplicadas y Democracia, del cual forman parte ambos. García-Marzá emocionó tanto a la profesora Cortina como al resto de público con sus sinceras palabras.

El congreso no podía acabar sin el merecido homenaje dedicado a la profesora Cortina, el cual estuvo a cargo de la doctora Helena Modzelewski que, bajo el nombre "Relato de un perfil", leyó una serie de relatos enviados por los participantes en el congreso que contaban anécdotas con la profesora Cortina, el cual acompañó de un vídeo repleto de fotos de la homenajeada con muchos de los asistentes y participantes en el congreso. La emoción de la profesora Cortina quedó patente al ser ovacionada por los asistentes, que le ofrecieron un cálido aplauso más de agradecimiento que de despedida. Así pues, para redondear la jornada, se disfrutó de un concierto en directo ofrecido por Brenno Ambrosini al piano.

Maria Martínez Adell

IV CENTENARIO FRANCISCO SUÁREZ ENCUENTRO UNIVERSITARIO

Ávila, 9-10 de noviembre de 2017

El Centro de Estudios de Economía y Filosofía Política Luis de Molina de la Universidad Católica de Ávila, en colaboración con el Instituto Juan de Mariana, el Ayuntamiento y la Diputación de Ávila, la Fundação para a Ciência e a Tecnologia y el Centro de Filosofía Universitas Olisiponiensis han organizado un Encuentro Universitario los días 9 y 10 de noviembre de 2017 en el Salón de Grados de la Universidad Católica de Ávila. Este Encuentro ha querido conmemorar el IV Centenario de la muerte de Francisco Suárez (1548-1617). Han participado ponentes nacionales e internacionales de primer nivel. Todos ellos han puesto de manifiesto la relevancia del pensamiento jurídico, económico, filosófico y teológico de este personaje español.

El Encuentro ha contado con la presencia de Dña. María del Rosario Sáez Yuguero, Rectora Magnífica de la Universidad Católica de Ávila, a cuyo cargo estuvo la apertura de las jornadas. A continuación tuvo lugar la conferencia inaugural de las mismas: "Filosofía Política de Francisco Suárez", impartida por el Director del Centro de Estudios

de Economía y Filosofía Política Luis de Molina, D. Victoriano Martín. Seguidamente, tuvo lugar una ponencia sobre las famosas *Disputaciones metafísicas*, del renombrado jesuita español: "Disputaciones metafísicas. Significación de Francisco Suárez en la Historia de la Filosofía", de D. Alberto Medina González, Catedrático de Filología Griega. Dña. María Nieves San Emeterio Martín, de la Universidad Rey Juan Carlos habló sobre el tema "Derechos de propiedad en Francisco Suárez". La última conferencia de esta primera sesión matutina, "La Universidad de Salamanca: el contexto intelectual de Francisco Suárez", la impartió D. José Antonio Calvo Gómez, profesor de Teología de la Universidad anfitriona del evento.

Por la tarde, se reanudó la sesión con dos ponentes, D. Ángel Fernández Álvarez, autor de La Escuela Española de Economía, y Dña. Idoya Zorroza, de la Universidad de Navarra, con "Influencia de Francisco Suárez y Juan de Mariana en la obra de John Locke" y "Una fundamentación metafísica del tener en Suárez", respectivamente. Esta jornada terminó con una visita nocturna por la ciudad de Ávila.

El viernes comenzó el encuentro con una mesa redonda en torno al tema de las "Controversias teológicas del siglo XVI y Francisco Suárez". Estuvo moderada por D. Victoriano Martín, y a cargo de D. José Carlos Martín Hoz, de la Academia de Historia Eclesiástica de Madrid y D. Francisco Gómez Camacho, S. I., de la Universidad Pontificia de Comillas, quienes discutieron animadamente en torno a estas cuestiones. La segunda sesión de la mañana fue impartida por D. Pedro Calafate, profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, ahondó en un discurso sobre "La fecundidad permanente de las ideas de Suárez: del Ius Gentium al Derecho Internacional de la Humanidad".

Por la tarde, tuvo lugar la lección de Dña. Margarida Pires Seixas, de la Facultad de Derecho de la misma Universidad, "Trabajo libre y trabajo esclavo en la obra de Francisco Suárez" ("Trabalho libre e trabalho escravo na obra de Francisco Suárez"). La jornada se cerró con las ponencias de D. Eduardo Fernández García, Político y abogado, titulada "La virtud política en Francisco Suárez".

María Luisa Pro Velasco

MISERICORDIA, 120 AÑOS. NOVELA, ENSAYO, CINE Y TEATRO

Universidad Autónoma de Madrid, noviembre de 2017

Con motivo de los 120 años de la publicación de *Misericordia*, la Universidad Autónoma de Madrid acogió durante el mes de noviembre de 2017 un seminario interdisciplinar integrado en el plan de actividades del Programa de Doctorado en Estudios Hispánicos, con el objetivo, según rezaba el programa, de abordar "la confluencia de las claves teológicas, políticas y sociales presentes en la novela finisecular galdosiana". Las cuatro sesiones de que constó se celebraron en la Facultad de Filosofía y Letras, con nutrida asistencia de estudiantes de grado, posgrado y doctorado, así como de profesores; y fueron coordinadas por Laura García Sánchez –becaria FPI del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y experta en la obra de Galdós-, y por José Luis Mora García –profesor titular de la casa.

Inauguró el seminario, en la tarde del miércoles 8 de noviembre, Laura García Sánchez con una ponencia que, bajo el título "1897: Una novela de luces y sombras", introdujo a los asistentes en la circunstancia vital del Galdós de fin siglo. Como es sabido, 1897 es su año de ingreso en la Real Academia; y es también cuando recupera los derechos sobre sus obras tras un largo pleito que le devuelve la propiedad pero le acarrea nuevos gastos. En otro orden de la vida, es el año en que Concha Morell, su caprichosa y joven amante, abraza el judaísmo, adoptando el sobrenombre de "Ruth". Todo ello sitúa a Galdós, en palabras de García Sánchez, al borde del colapso económico y sentimental, y resulta de capital importancia para comprender la gestación de una novela tremendamente aferrada a la realidad del propio autor. Al lector de la obra no le pasa inadvertido el evidente carácter simbólico de sus personajes y del mismo título, que ya Schraibman leyó en su doble interpretación *teológica* (misericordia de Dios y confianza del hombre) y humanista (misericordia debida entre los hombres), pero García Sánchez supo articular ambas raíces en un hilo conductor integrador y sugerente que presenta la novela galdosiana como una suerte de evangelio laico donde conciencia social y reflexión sobre lo humano se entrelazan hasta el punto de no saberse dónde termina la una para comenzar la otra. Ofreció así a los presentes un detallado retrato del Madrid finisecular, con sus elevadas tasas de mortalidad, el repunte de la mendicidad, las miserables condiciones de vida en distritos populares como Hospital, la Inclusa y la Latina, o esos hospicios conocidos como casas de misericordia. Nada de ello le era ajeno al observador Galdós, que en febrero de 1897 escribía a Manuel Tolosa: "las mañanas las paso escribiendo en casa y las tardes buscando y observando pobres, por iglesias, casas de los barrios del Sur, Injurias, etc." Por ese Madrid que Galdós pasea y retrata se mueve Nina, pero *Misericordia* va más allá de la crítica social, y hace de sus personajes arquetipos a cuya configuración no le es ajena la raíz judeocristiana. Mucho se ha escrito sobre Nina y no abundaremos aquí en lo ya conocido, su identificación con la pasión de Cristo o esa figura paralela a Rita de Casia. Sí nos llamaremos la atención, sin embargo, sobre Almudena, figura crucial a juicio de García Sánchez, que descubre en el moro símbolo de la intuición galdosiana de una fe universal y primitiva. La novela de Galdós debe leerse, concluyó García Sánchez, como reivindicación de una moral desnuda, siempre al margen de la iglesia oficial, que privilegie la compasión por las clases más desfavorecidas como expresión plena de la igualdad del género humano.

La segunda sesión, celebrada en 15 de noviembre, corrió a cargo de Elena Trapanese, quien presentó "El pensamiento sobre *Misericordia*: María Zambrano". La Doctora Trapanese, que dedicó su tesis al exilio romano de Zambrano, invitó a los oyentes a leer la obra de Galdós desde la mirada de la pensadora malagueña, para quien *Misericordia* era la gran novela del canario. No es accidental su condición de canario, porque entienden Zambrano y Trapanese que Galdós, isleño de nacimiento, hizo de Madrid su isla, con lo que de tierra y mar, esto es, de certeza y exilio, implica el concepto. Quizás por ello, argumentó Trapanese, resulta tan complejo delimitar las fronteras de lo real y el sueño en la novela, donde ni siquiera podremos tener claro si Benigna pertenece a uno u otro mundo. Precisamente en Nina se centra la mirada

de Zambrano, que es la primera, siempre según Trapanese, en introducir a la mujer en su mundo: en Cervantes, ilustre precedente, la mujer es siempre ideal y pocas veces aparece individualizada (mucho habría que hablar de sus fregonas y mozas de mesón), mientras que Benigna, como nuevo Quijote, convierte su ensoñación en novela. Solo que, prosigue Zambrano, mientras Alonso Quijano sueña para sí Nina sueña para los demás. Sus sueños son mentira pero, apostilla Trapanese, siempre piadosos y siempre por el bien del prójimo, guiados por esa máxima zambraniana de que conocer a alguien es conocer lo que en verdad espera. Concluyó la Doctora Trapanese afirmando que Nina y Almudena componen, en su miseria, la pareja más pintoresca de la literatura española.

El 22 de noviembre tuvo lugar la tercera sesión del seminario, "Una lectura en imágenes: *Misericordia*, de Zacarías Gómez Urquiza", con la proyección del filme mexicano de 1952 y un posterior coloquio dirigido por Álvaro Garrido Desdentado, estudiante de doctorado de la UAM. La de Gómez Urquiza quiere ser antes que nada, expuso Garrido, adaptación del argumento galdosiano a la polarizada sociedad del México de los cincuenta, aquellos años que se llamaron *del milagro*, y el divorcio social –por clases y por etnias– que dibuja sería perfectamente aplicable a la España franquista: no en vano, de la producción se había encargado el exiliado Manuel Altolaguirre. No extrañará, pues, que se diluya toda posible lectura en clave religiosa, y la propia Benigna aparezca despojada de su originario simbolismo evangélico. Si en Galdós su pareja con Almudena podía leerse como reivindicación de una fe alternativa por encima de cultos, Gómez Urquiza traslada su reflexión a la fractura social y étnica, y hace del moro y Nina encarnación simbólica del mestizaje. No es ociosa la cuestión racial, antes bien lo contrario, cuando los personajes que tienen o han tenido dinero y poder presentan rasgos físicos criollos mientras que los criados denotan en su rostro y habla un origen indígena. Nina, por cierto, que ejerce de puente entre ambos mundos por estar en contacto con los que mandan, parece también descendiente de españoles. Con todo, concluyó Garrido, la película de Gómez Urquiza arroja una visión maniquea del conflicto social que difícilmente se abrirá a la esperanza.

La sesión que clausuró el seminario, el 29 de noviembre, fue "Galdós desde las tablas: Alfredo Mañas y su adaptación teatral", proyección de la versión teatral de *Estudio 1* y coloquio a cargo de Óscar Barrero Pérez, profesor titular de la casa y crítico literario experto en novela de los siglos XIX y XX. Barrero, tras justificar que una adaptación es siempre interpretación y que las grandes obras perviven también en versiones que no necesariamente respetan el original, reconoció que, sin embargo, la de Mañas es muy fiel hasta el capítulo 16 de la novela, y que solo a partir de ese punto ambas tramas, la galdosiana y su adaptación teatral, se bifurcan. No obstante, llamó la atención, ninguna adaptación puede obrar el milagro de convertir a Galdós en contemporáneo: el tema será más o menos actual, pero los setenta años que median entre la publicación de la novela y su puesta en escena son una distancia casi insalvable. Si algo define la obra de Mañas, entiende Barrero, es que acentúa ante todo la dimensión anticlerical, en gran medida por el espíritu crítico de la época, los años del tardofranquismo, con una iglesia posconciliar que va dando tímidos signos de apertura y se atreve a

dialogar con el marxismo. Prueba de ello es el tratamiento negativo que recibe el cura, una figura claramente de otro siglo pero juzgada desde la década de 1970. Aun así, defendió Barrero que Mañas ha logrado un producto de cuidada factura, dignamente interpretado y razonablemente fiel al espíritu de Galdós.

Valgan como conclusión las palabras con las que inauguró el profesor Mora la primera sesión y, por tanto, el seminario: *Misericordia* puede leerse como cuestionamiento del dogma, llamada a la concordia, intuición de ese dios universal que no entiende de credos particulares y reivindicación de los heterodoxos que en la historia han sido.

José Luis Eugercios Arriero

JORNADA DE ESTUDIOS SOBRE LITERATURA (CHILENA) Y GUERRA CIVIL (ESPAÑOLA)

Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, Chile, 12 de diciembre del 2017

A través de un sentido homenaje al importante vínculo cultural que se ha gestado históricamente entre Chile y España, y enfatizando sobre la necesidad educativa que las instituciones académicas tienen acerca de la recuperación de la memoria para construir y repensar el presente, el Rector de la Universidad de Playa Ancha, Sr. Patricio Sanhueza Vivanco dio pie a la inauguración de la jornada de estudio sobre Literatura chilena y Guerra Civil Española. El encuentro coordinado por el Doctor Francisco Martín Cabrero (Universidad de Turín) y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha tuvo por finalidad fomentar la investigación, el aprendizaje significativo y el cuestionamiento crítico entre los estudiantes, profesores e investigadores de la institución, mediante el ejercicio de análisis de la literatura producida en el marco de la Guerra Civil Española y su impacto en el campo cultural chileno y latinoamericano.

El evento se realizó entre las 9:30 y las 19:30 y se caracterizó por reunir una serie de propuestas estéticas, políticas y culturales en torno a las diferentes creaciones literarias surgidas en la época tras la irrupción del conflicto español. Las propuestas fueron organizadas y presentadas en cuatro sesiones compuestas por un total de veinte expositores. En este contexto, se logró conmemorar la obra de grandes poetas y escritores, tanto chilenos como hispanoamericanos, quienes, solidarizando con los ideales democráticos de la República Española, levantaron la pluma en sinónimo de protesta y desavenencia contra las miserias sufridas por el pueblo español. De este modo, poetas como Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Pablo de Rokha, Federico García Lorca, Octavio Paz, Cesar Vallejos, Winétt de Rokha, Oscar Castro, Deodoro Roca, Roque Daltón y Fernando Solano Palacios, entre otros, fueron algunos de los principales autores estudiados y comentados por los expositores. Al mismo tiempo, la convergencia entre la literatura y la filosofía también se hizo presente en la jornada de estudios tras las discusiones en torno a conceptos como los de la *stásis* griega, la construcción de la memoria chilena y el relato testimonial, y las categorías de cuerpo y materia en el pensamiento de María Zambrano.

En esta perspectiva, el encuentro académico obtuvo como resultado posicionar y repensar a la Guerra Civil Española como una de las variantes fundamentales

en la construcción identitaria de la literatura chilena de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El particular desarrollo del conflicto bélico español influyó en los poetas y escritores de la época al reflexionar en conjunto acerca de su rol dentro de la sociedad, y al interesarse por incluir en sus obras problemáticas políticas y sociales tanto nacionales como internacionales, que hasta entonces, poco o nada habían sido tratadas, siendo de este modo, la Generación de 1938 el principal exponente literario de dicho periodo.

Finalmente, se dio término a la jornada de estudios con la conferencia magistral de la escritora y crítica literaria chilena Lucía Guerra-Cunningham, quien presentó un estudio sobre las "transgresiones del cuerpo y la escritura en la narrativa de las escritoras latinoamericanas". La conferencia permitió, a modo de cierre, instaurar un espacio abierto para la discusión en torno al rol de la mujer en la Guerra Civil Española y su presencia a través de la escritura en Chile. Por último, cabe destacar que las exposiciones presentadas durante la jornada serán reunidas en una próxima publicación monográfica de la "Revista Palimpsesto", perteneciente a la Universidad de Santiago de Chile.

Ana María Cristi C.

JORNADA INTERNACIONAL "REFORMA UNIVERSITARIA Y HUMANISMO EN EL RENACIMIENTO ESPAÑOL: VITORIA Y CISNEROS"

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 15 de enero de 2018

Esta Jornada Internacional "Reforma universitaria y Humanismo en el Renacimiento Español: Vitoria y Cisneros" fue organizada por la Universidad Francisco de Vitoria / Foro Hispanoamericano UFV el 15 de enero de 2018 en la Universidad Francisco de Vitoria, a iniciativa de los Profesores Leopoldo Prieto López (UFV), Francisco León Florido (UCM) y Manuel Lázaro Pulido (UNED), todos ellos miembros del Comité de Dirección.

Ahora bien, a efectos organizativos, también jugaron un papel importante el Grupo de Investigación UCM nº 970723 – Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París. Universidad Complutense de Madrid; y el Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Como entidades colaboradoras habría que destacar dos: el Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) de la Universitat des Illes Balears, así como el Centro de Estudos de Filosofia (CEFi-Porto) Universidade Católica Portuguesa (Proyecto: "Pensamento Filosófico – Teológico na Península Ibérica (Idade Média e Modernidade"). Por último, la Asociación de Hispanismo Filosófico patrocinó dicha Jornada Internacional, manifestando explícitamente su apoyo a través de la participación como ponente de su Presidenta, Cristina Hermida del Llano.

Miembros del Consejo Científico de esta Jornada fueron José Barrientos García (Universidad de Salamanca), Mário S. de Carvalho (Universidade de Coimbra), Jean Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse), José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca), Jaime Garau Amengual (IEHM, Universitat des Illes Balears).

Esta intensa Jornada de un solo día comenzó a las 9 de la mañana con la sesión de apertura que corrió a cargo del

Sr. Vicerrector Clemente López González (Vicerrector de Investigación e Innovación de la Universidad Francisco de Vitoria) y de los tres miembros del Comité de Dirección (Prof. Doctor Leopoldo Prieto López, Prof. Doctor Francisco León Florido y Prof. Doctor Manuel Lázaro Pulido).

Tras ella, tuvieron lugar las primeras ponencias moderadas por Juan Carlos Utrera García (Universidad Nacional de Educación a Distancia): 1. Francisco Castilla Urbano (Universidad de Alcalá de Henares): "Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)"; 2. José Ángel García Cuadrado (Universidad de Navarra): "Renacimiento español y la afirmación de lo humano"; 3. Leopoldo Prieto López (Universidad Francisco de Vitoria): "La filosofía en las Constituciones del Colegio de San Ildefonso de la Universidad de Alcalá".

Tras una pequeña pausa, Jaime Garau Amengual (IEHM, Universitat des Illes Balears), ejerció de moderador de las siguientes ponencias: 1. Sebastián Contreras (Universidad de los Andes, Chile): "La enseñanza de Melchor Cano en la universidad cisneriana"; 2. Rafael Ramís Barceló (Universitat des Illes Balears): "La presencia de Erasmo en las obras de Vitoria y Soto"; 3. Manuel Lázaro Pulido (Universidad Nacional de Educación a Distancia): "El espíritu y los espíritus franciscanos en la Universidad de Alcalá".

Posteriormente, tuvieron lugar las dos últimas ponencias de la mañana, contando como moderador con Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid). En primer lugar, defendió su ponencia Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico): "Recuperación del humanismo de Francisco de Vitoria a través de la idea del bien común". En segundo lugar, y último antes de la pausa de la comida, intervino Juan Carlos Utrera García (Universidad Nacional de Educación a Distancia): "La noción de soberanía en la teoría conciliar de Francisco de Vitoria".

Por la tarde hubo otros dos turnos de ponencias. El primero, en el que actuó como moderadora María Idoya Zorroza Huarte (Universidad Pontificia de Salamanca), tuvo como ponentes a los siguientes profesores: 1. Javier Gómez Díez (Universidad Francisco de Vitoria): "Porque vendrá a su país una gente vestida. El descubrimiento cristiano del Otro de Ramón Pané a Francisco de Vitoria"; 2. Francisco Martín Blázquez (Universidad Francisco de Vitoria): "Alonso de Zuazo y la reforma cisneriana en México"; 3. Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid): "La persistencia del modelo escolar medieval en el humanismo renacentista". El segundo contó con Rafael Ramis Barceló (Universitat de las Illes Balears – IEHM), en calidad de moderador, y participaron como ponentes: 1. María Idoya Zorroza Huarte (Universidad Pontificia de Salamanca): "El «otro humanismo», la renovación escolástica en Francisco de Vitoria"; 2. José Luis Cendejas Bueno (Universidad Francisco de Vitoria): "Justicia y mercado en Francisco de Vitoria"; 3. José Ignacio Ruíz Rodríguez (Universidad de Alcalá de Henares): "Cisneros y el Humanismo reformador en tiempos de crisis".

Fue una Jornada Internacional, con marcado carácter interdisciplinar, de alto nivel académico no sólo por el contenido de las ponencias sino también por el rico debate, en un clima abierto y distendido,

que se generó a lo largo del día. Debemos congratularnos de que al menos algunas de las ponencias allí defendidas sean objeto de publicación en el número 5 de la Revista "Relectiones" (Revista de estudio e investigación sobre las ciencias de la Filosofía y las Humanidades) de la Universidad Francisco de Vitoria.

Cristina Hermida del Llano

VII SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE FUENTES: *"HUMANISTAS, HELENISTAS Y HEBRAÍSTAS EN LA EUROPA DE CARLOS V"*

Universidad Pontificia de Salamanca, 22-23 de febrero de 2018

El Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas "Fray Luis de León", de la Universidad Pontificia de Salamanca, celebró los días 22 y 23 de febrero del presente año, su VII Seminario Internacional sobre Edición y Traducción de Fuentes, orientado a profundizar en la obra de algunos de los humanistas, helenistas y hebraístas más relevantes de la Europa del s. XVI.

En su transcurso, fiel a su vocación humanística e interdisciplinar, se abordaron los diversos temas propuestos con competencia, rigor crítico, diálogo, y con la pretensión de abrir nuevas líneas de investigación en el ámbito de las humanidades. La variedad de los ponentes, profesionales e investigadores de las diversas áreas de las ciencias humanas, propiciaron un ambiente de aprendizaje mutuo muy enriquecedor.

En la presente edición, el Seminario que, en su primera parte lleva por título "La transmisión manuscrita e impresa: algunos casos destacados", se inauguró con un mesa centrada en la figura de dos relevantes traductores hispanos del s. XVI. El profesor Fernando Domínguez Reboiras presentó: "Como gorrión sin pareja sobre el tejado" (Sal 102,8): Martín Martínez de Cantalapiedra (1518-1579), figura singular del hebraísmo español", poniendo la atención en la novedad que supuso para la época el comenzar a elaborar el pensamiento teológico desde la crítica filológica. Por su parte, Víctor Pastor completó la reflexión analizando la labor de: "Francisco de Enzinas (1518-1552): humanista, evangélico y traductor del Nuevo Testamento (1543)", prestando especial atención a la influencia que tuvo la reforma protestante, y particularmente Felipe Melanchton, en su labor de traducción e interpretación del Nuevo Testamento.

La segunda sesión del Seminario se orientó en un perfil más histórico, a acercarse al contexto literario e intelectual de la obra de los helenistas y hebraístas hispanos del s. XVI. El profesor Juan Miguel Valero presentó: "Alfonso de Cartagena: historia y ética española en tiempos del emperador Carlos V", constatando la influencia en el ámbito de las altas casas nobiliarias castellanas del s. XVI de las traducciones de Séneca, Cicerón y Aristóteles elaboradas por este eclesiástico. A continuación, la profesora Pilar Pena, expuso: "Humanismo e individualismo". Se trató de un acercamiento filosófico al contexto cultural de la época, el humanismo, poniendo de relieve las líneas de continuidad y discontinuidad con el medievo.

La mañana concluyó con una conferencia a cargo de Martin Biersack, investigador en la Ludwig Maximilians

Universität, con el título: "El humanismo italiano en Castilla. Vías y centros de difusión", en la que explicó el proceso de difusión en Castilla del nuevo espíritu de amor a la antigüedad clásica inaugurado en Italia (en su doble vertiente literaria y moral). Además, se indicaron algunas líneas de estudio no exploradas, como la difusión en España del s. XVI del pensamiento neoplatónico proveniente del humanismo italiano.

Ese mismo día por la tarde se analizaron otras obras temáticas relacionadas con el tema principal. De esta manera, Lía Viguria, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, nos presentó su trabajo "Virtus o scelus. ¿Misma utilitas para el Emperador?". Por su parte, Sara Rodríguez, nos presentó "Recepción de un mito clásico en el Humanismo: Hécate". En otra perspectiva, Juan Pablo Rojas, de la Universidad de Salamanca, se acercó a "Fray Juan Álvarez de Toledo y el programa humanista de la fachada de la iglesia de San Esteban de Salamanca". Por último, Elena Muñoz, de la Universidad de Salamanca, presentó "Tapicería troyana en Zamora…y otras cosas ançianas que fueron de mis abuelos y bisabuelos". La diversidad de opiniones y perspectivas expuestas dieron pie a un ameno y fructífero debate, en el que se puso de manifiesto la rica aportación y enorme interés de los asistentes.

La segunda parte del Seminario, que lleva por título "Metodología para la edición de fuentes manuscritas e impresas", comenzó el día 23 retomando el tema principal del Seminario. La primera ponencia corrió a cargo de la profesora Mª Jesús Framiñan, de la Universidad de Salamanca, presentando "Dos humanistas del Estudio salamantino en clave teatral: Juan de Maldonado y López de Villalobos", un sugerente acercamiento a la producción literaria de dos relevantes e influyentes humanistas de la época. Continuó Carlos Hernández-Comendador presentando: "La traducción castellana de los Apotegmas de Erasmo por Francisco de Tamara", un ejemplo del enorme impacto filológico e interés cultural que despertó la obra del humanista holandés en la España de la primera mitad del s. XVI.

La segunda sesión de la mañana comenzó con la intervención de la profesora María Martín Gómez, de la Universidad de Salamanca, que presentó "Fray Luis de León: humanismo y hebraísmo". En ella afrontó la exposición de la genial figura del profesor salmantino en el contexto de las persecuciones inquisitoriales del momento, poniendo de relieve la capacidad de éste para integrar los argumentos de sus contrarios como ocasión de crecimiento intelectual. Seguidamente, el profesor Ángel David Martín, expuso: "Pedro de Valdivia: las armas y las letras en un hombre del Renacimiento", centrando la atención en el ideal de caballero humanista que encarnó el conquistador extremeño.

El Seminario concluyó con la conferencia del profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona, Bernat Hernández, que tituló: "El ideal de hombre nuevo en la cultura del Renacimiento". En ella mostró desde una perspectiva amplia, más allá de los repetidos tópicos sobre la época, la variedad de acentos e interpretaciones a los que se presta el Renacimiento, introduciendo temas en la reflexión a veces esquivados por los estudiosos, como el incremento en esta época de la misoginia y la exclusión de minorías sociales.

Francisco Javier Calvo Tolosa

CONGRESO INTERNACIONAL "EL LEGADO DE ORTEGA Y GASSET EN EL EXILIO REPUBLICANO DEL 39: CONTINUIDADES Y RUPTURAS"

Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid, 12 – 14 de marzo de 2018

Con una conferencia sobre los paralelismos y diferencias entre la razón vital orteguiana y la razón poética de María Zambrano por parte de Pedro Cerezo Galán, daba comienzo el Congreso Internacional sobre "El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39: continuidades y rupturas". Un congreso dirigido por Antolín Sánchez Cuervo y Javier Zamora Bonilla, y organizado por el Centro de Estudios Orteguianos, la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, el Instituto de Filosofía del CSIC y el Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense.

En estas jornadas de tres días, donde el tema principal eran las continuidades y rupturas de la filosofía de Ortega y Gasset en el exilio, se pudo ver cómo la tradición que se gestó en la España de la denominada Edad de Plata sufría para con su comunidad de partida una pérdida intelectual pero, a su vez, supuso un enriquecimiento para con sus lugares de acogida, principalmente América Latina. En este congreso, compuesto por dos mesas redondas y más de una decena de conferencias, que tuvo como sedes la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC en Madrid, se abordaron filosofías como las de García Bacca, Ferrater Mora, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Gaos, Eduardo Nicol, Francisco Ayala y Luis Recasens Siches, entre otros.

En la primera mesa redonda, moderada por Javier San Martín (UNED), participaron Jorge Novella de la Universidad de Murcia, Jesús M. Díaz de la UNED y Agustín Serrano de Haro del Instituto de Filosofía del CSIC. Se abordaron las relaciones entre la filosofía de Ortega y su discípulo José Gaos. Si la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset tenía como premisa que la realidad radical es nuestra vida en singular, es decir, mi vida ligada de manera inexorable a mis circunstancias, esta tesis será heredada y radicalizada por el filósofo inventor del término "transterrado", una filosofía de la radical circunstancia que desembocará en una reflexión sobre la filosofía de la filosofía en el sentido diltheyano. La segunda mesa redonda se centró en el denominado "último Ortega" y el exilio. Moderada por Cristina Hermida de la Universidad Rey Juan Carlos, participaron Eve Fourmont de la Aix Marseille Université, Javier Zamora Bonilla de la Universidad Complutense de Madrid y la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y Jaime de Salas de la Universidad Complutense de Madrid. La cuestión controvertida que se dilucidó en este espacio tuvo que ver con la categoría de "exiliado" para con ciertos pensadores.

De las conferencias que tuvieron lugar podemos destacar la de Salomé Foehn de la Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 que se centró en las interpretaciones sobre Ortega por parte del filósofo pamplonés nacionalizado venezolano García Bacca, o la de Carlos Nieto de la Universidad de Cantabria que abordó las lecturas de Ferrater Mora sobre el filósofo de la Escuela de Madrid. Jean-Claude Lévê-

que de la Università degli studi di Torino se centró en el filósofo asturiano Manuel Granell y la lógica de la razón vital, mientras que José Lasaga, de la UNED, nos presentó la filosofía del orteguiano Antonio Rodríguez Huéscar. Giusepp Bentivegna de la Università degli studi di Catania habló del intento de superación de la razón vital orteguiana por parte de Luis Recasnes Siches, mientras que Alessio Piras del GEXEL-CEFID-UAB se centró en el pensamiento de Francisco Ayala. Por otro lado, Antonio García Santesmases, de la UNED, nos habló de la recepción de Ortega en el denominado "exilio socialista", mientras que Antolín Sánchez Cuervo presentó la crítica de Nicol a la razón vital orteguiana, una crítica que pareciera estar más dirigida a la filosofía de José Gaos que a la propia filosofía de Ortega, calificando el pensamiento de éste como ensayista, en sentido peyorativo, así como de solipsista. Por último, mencionar las conferencias de Francisco José Martín de la Università degli studi di Torino sobre Francisco Soler y la recepción de la filosofía de Ortega en Chile, así como la conferencia de clausura a cargo de Agustín Andreu, que presentó un estudio donde relacionaba a Ortega con el *A Study of History* de Arnold Toynbee.

Una lectura general del congreso nos muestra cómo el exilio supuso una pérdida de la intelectualidad española para con su patria de origen. Los desplazamientos forzados en los que se vieron envueltos estos intelectuales hicieron que se produjera una ruptura con el trabajo filosófico que se estaba realizando, dado que eran estos filósofos exiliados los que portaban dicha tradición. En otro sentido, el exilio supuso también una difusión internacional del pensamiento de Ortega que quizás, no se hubiera tenido de otra manera. El legado de Ortega perduró a través de sus discípulos, que profesaron la maestría de las enseñanzas recibidas. Tanto las continuidades como las rupturas solo se producen desde una tradición que es, en este caso, esa tradición abierta por Ortega que se trató en este congreso internacional.

Francisco Javier Cortés Sánchez

IV ENCUENTRO INTERNACIONAL "DISCURSOS DE CONQUISTA Y COLONIZACIÓN: QUÉ PASÓ AL SUR Y AL NORTE DE AMÉRICA"

Alcalá de Henares, 11, 12 y 13 de abril de 2018

La Universidad de Alcalá y el Instituto Franklin celebraron la cuarta entrega de este Encuentro Internacional, dirigido y organizado por el Doctor Francisco Castilla y que ha contado con el Doctor Serafín Vegas como Presidente de Honor.

Diversos investigadores y especialistas se han dado cita en este espacio para poner en común sus más recientes líneas de investigación en torno al tema de la conquista y colonización del continente americano. Sus análisis se han centrado tanto en los discursos, ya críticos, ya legitimadores de la conquista, así como en distintas visiones y perspectivas sobre la misma; una temática amplia y consistente, enriquecida por los distintos campos de procedencia de los participantes (Historia, Antropología, Filosofía, Lingüística, etc.) y que ha permitido y propiciado un rico y profundo debate de las cuestiones tratadas. Una revisión crítica del pasado no solo es necesaria para nuestro

mayor conocimiento y mejor comprensión del mismo, sino también para que nuestra mirada sobre el presente y el porvenir sea una mirada activa, atenta, despierta, partícipe y no espectadora. Este espíritu es el que ha caracterizado estos Encuentros Internacionales desde que se celebrasen por primera vez en 2012 y es el que sigue marcando fielmente su horizonte.

El Doctor Fermín del Pino Díaz (CSIC) realizó la primera ponencia de la tarde del 11 de abril: "¿Fueron los incas conquistadores o civilizadores, según Garcilaso?". Esta ponencia analiza la perspectiva de la figura del Inca Garcilaso, uno de los más destacados representantes de los procesos de mestizaje racial y cultural (es considerado, de hecho, el "primer mestizo") que tuvieron lugar a raíz del descubrimiento y posterior conquista de América; historiador, escritor y cronista, hubo de transitar de lo incaico de su infancia al humanismo renacentista de su juventud y edad adulta. El Doctor del Pino ha analizado sus obras históricas, *Comentarios Reales de los Incas* y *La Florida del Inca*, destacando de las mismas el hecho de que dejan de lado la perspectiva de la gran gesta realizada por los españoles para pasar a hablar de la realidad de los pueblos y culturas indígenas; el Inca nos trae la crónica de la historia y la conquista de su Perú natal, como testigo privilegiado y conocedor de primera mano que es, tomando como modelo para la estructura de su obra la del Padre José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*). Garcilaso nos presenta la conquista incaica del Perú como una conquista legítima y justificada, causa de progreso para esas tierras y por tanto buen modelo para los conquistadores españoles; conquistadores, sí, pero que traen civilización y progreso, estableciéndose un cierto paralelismo con el argumento agustiniano de la necesidad de la existencia del imperio romano para preparar la posterior llegada de la Iglesia católica.

La Doctora Paulina Numhauser (UAH) presentó a continuación su ponencia "La "conquista del Perú", el Inca Garcilaso de la Vega, los documentos Miccinelli y la Compañía de Jesús". Los llamados documentos Miccinelli se descubrieron durante la década de los noventa del pasado siglo. Estos documentos consisten en dos corpus de escritos (y otros materiales, como textiles) relacionados entre sí: el *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*, del Padre Blas Valera y la *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*, escrito, en distintos momentos, por los Padres italianos Antonio Cumis y Anello Oliva. Este corpus nos presenta una historia de la conquista alternativa a la que la historiografía oficial nos ha dejado, asegurando que solo trajo muerte y destrucción para los indígenas; en estos documentos se acusa a Pizarro de haber conquistado los territorios tras haber envenenado con vino a los oficiales del ejército inca y se nos presenta una "segunda vida" del Padre mestizo Blas Valera, cuya muerte oficial en 1598 habría sido solo jurídica y no real, puesto que habría vuelto al Perú en 1599, clandestinamente, y allí habría permanecido hasta 1618, fecha en que habría regresado a España, para morir al año siguiente. Estos documentos afirman además que los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso serían un plagio y una tergiversación de los escritos del Padre Blas Valera. Este corpus presenta, en definitiva, una visión muy distinta de la conquista y sigue siendo motivo de estudio y debate.

El Doctor Francisco Castilla (UAH), Director y Organizador del Encuentro,

cerró el primer día del evento con su ponencia "La *Alzira* de Voltaire: ecos lascasianos en un discurso civilizador". *Alzira o los americanos* es el título completo de esta tragedia de Voltaire, uno de los primeros productos tras su regreso del destierro en Inglaterra (1726-1729). La obra, una ficción sobre la conquista de Perú, gozará de gran éxito desde su estreno en París y será prontamente traducida a varios idiomas. Diversos autores han señalado una ideología lascasiana en la actitud de algunos personajes. Frente a esta hipótesis, el Doctor Castilla señala en su análisis que, aunque aparecen una serie de críticas a la conquista española de América, estas no tienen por qué tomar como fuente a Bartolomé de las Casas, cuyas ideas centrales (como el tema de la restitución o la discusión de la legitimidad del dominio hispano, entre otros), de hecho, no aparecen reflejadas en la obra. La fuente a la que tuvo acceso Voltaire, la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís, no refleja las ideas lascasianas, aunque sí recoge las de otros frailes que denunciaban las injusticias que se estaban cometiendo y proponían hacer las cosas de diferente manera, como es el caso de fray Bartolomé de Olmedo. El Doctor Castilla defiende que los objetivos de Voltaire no tenían nada que ver con la crítica de la conquista, sino que eran muy distintos: éxito, provocar la reflexión del espectador (haciendo que se incline por las ideas que son importantes para el autor) y congraciarse con las autoridades francesas. Lo que pretendía Voltaire, en definitiva, y tomando como pretexto el tema de la conquista de América, era exponer su propio discurso civilizador.

Las ponencias de la tarde del 12 de abril arrancaron con la del Doctor John-Christian Laursen (Universidad de California, Riverside): "Buenos y malos líderes. Hagiografía y subordinados resentidos: dos géneros discursivos en la costa oeste de Norteamérica en el siglo XVIII". El Doctor Laursen expuso sus observaciones sobre dos géneros que considera opuestos o, más bien, complementarios: las hagiografías, por un lado, como discursos legitimadores de la conquista y colonización y ensalzadores de los misioneros como figura de liderazgo; y los diarios de viajes, por otro, como discursos de deslegitimación, que resaltan la debilidad e incompetencia de determinados líderes de los procesos de colonización. Como ejemplo de hagiografías, el Doctor Laursen habló en detalle de las siguientes obras: *Vida y virtudes del venerable y apostólico Padre Juan de Ugarte de la Compañía de Jesús*, escrita por el Padre Juan José de Villavicencio; *La apostólica vida y virtudes del Padre Fernando Konsag*, escrita por el Padre Francisco Ceballos; y *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del padre fray Junípero Serra*, escrita por el Padre Francisco Palou. Frente a las constantes alabanzas de las obras anteriormente citadas, contrapone las críticas de los diarios de viajes objeto de su análisis: el de un científico ruso que viaja en una de las expediciones a Alaska capitaneadas por Bering entre 1740 y 1742 y el de un fraile franciscano que tomó parte en la expedición de Juan Bautista de Anza a Monterrey en los años 1775-76. Estos dos géneros contrapuestos son espejos, tanto del buen líder (santo, humilde y lleno de determinación) como del malo (terco y arrogante).

La segunda ponencia de la tarde corrió a cargo del Doctor José Miguel Delgado Barrado (Universidad de Jaén): "Lenguaje político y acción de gobierno en la Alta California a finales del siglo

XVIII". En 1797 se expide la cédula real de fundación de la Villa de Branciforte, actual Santa Cruz; sin embargo, para 1801 aún no ha comenzado a construirse nada. Este claro desfase entre el mandato oficial y la realidad del territorio a colonizar pone de manifiesto que el dominio efectivo de los territorios conquistados era una difícil tarea en la que confluían distintos y a veces opuestos intereses. Casi todo era problemático: desde el concepto elegido (el de villa, en este caso), pasando por la naturaleza de los habitantes (¿militares o colonos? ¿o ambos?), o los constantes cambios en los cargos políticos, así como las guerras y distintas alianzas, para llegar a la alarmante falta de medios y personas con la que se llevó a cabo la colonización de California. En definitiva, la investigación sobre esta villa de Branciforte constata el abismo existente entre el lenguaje político oficial y la acción real en el territorio.

La última ponencia de la segunda tarde del Encuentro fue la de la Doctora María Luisa Sánchez-Mejía (Universidad Complutense de Madrid): "De las colonias americanas a las colonias africanas: la defensa de la "colonisation nouvelle" en la Ilustración francesa tardía". La Doctora Sánchez-Mejía señala la continuidad entre el proyecto de finales de la Ilustración y el liberalismo, una continuidad que tiende a pasar desapercibida cuando realmente lo uno no puede entenderse sin lo otro. La Ilustración francesa, en su mayoría abolicionista, se plantea, tras la insurrección de Haití, la necesidad de "regenerar" su colonialismo, pues el horror de la esclavitud había viciado y corrompido por completo el hecho colonial; África se convertirá en el destino de esta "nueva colonización", de carácter comercial y con mano de obra libre. Pero las motivaciones económicas no serían las únicas, como destaca la Doctora Sánchez Mejía, que enumera diversos objetivos: el objetivo moral de terminar con la trata de esclavos, el objetivo paternalista de civilizar a un territorio que se encuentra en una clara "minoría de edad", liberar a los pueblos árabes y subsaharianos de sus déspotas y, sobre todo, frenar la expansión inglesa.

La Doctora Gemma Gordo Piñar (Universidad Autónoma de Madrid) desarrolló la primera de las ponencias del 13 de abril: "Malinche y Eréndira: dos historias alternativas sobre las que construir el discurso de la conquista de México". Estas dos figuras femeninas indígenas del siglo XVI, ambas un tanto mitificadas, fueron sumamente importantes en el proceso de conquista de México. Sin embargo, no tenemos su autorrelato, solo nos han llegado noticias a través la transmisión parcial hecha por los hombres que entonces detentaban el poder y esta transmisión queda además empañada por el aura legendaria que les ha aportado el paso del tiempo. La Malinche solo ocupa un par de líneas en una de las misivas que Hernán Cortés envía al rey; sin embargo, otros documentos de la época, como el lienzo de Tlaxcala (1552), nos hablan de una realidad muy diferente: una figura de vital importancia, que aparece siempre al lado de Cortés, a su misma altura, y que incluso se deifica en ocasiones. Sin su dominio de tres lenguas (además de sus correspondientes dialectos y sus distintos registros) y culturas, sin su conocimiento de "el otro", como destaca la escritora Rosario Castellanos, probablemente la conquista hubiera sido muchísimo más complicada y sangrienta. Tampoco Eréndira, "la risueña" en tarasco, pudo dejar testimonio de sí misma; la primera noticia que de ella tenemos es en una

obra de 1891 de Eduardo Ruiz Álvarez, *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas*. Autores posteriores nos la han presentado como la primera heroína indígena anticolonialista. Sobre estas dos interesantes figuras femeninas recae un doble peso: el de ser indígenas y el de ser mujeres.

El Doctor Juan Manuel Forte Monge (Universidad Complutense de Madrid) expuso a continuación su ponencia: "Las lenguas del imperio: callar, justificar, denunciar la catástrofe". El Doctor Forte comenzó por señalar que todo gran imperio, de gran complejidad y extensión histórica, tiene siempre más de una lengua y más de un discurso; y las críticas a este tipo de complejos imperios, o, mejor dicho, actividades imperiales, siempre comienzan siendo de carácter interno. Todo proyecto imperial necesita autolegitimarse; y en el caso del imperio español ya desde su misma autolegitimación comienza la crítica interna, pues usa como justificación la donación papal, basada en la *plenitudo potestatis* del Papa, algo que, ya incluso entonces, era puesto en tela de juicio, entre otros por parte de Francisco de Vitoria, cuyos argumentos no fueron tenidos en cuenta por los juegos de poder del momento, que colocaron a Fray Bartolomé de las Casas como hombre fuerte, hasta que dejó de venirles bien. En estrecha relación con estos juegos de poder y con el imperio, como resalta el Doctor Forte, siempre encontramos otro concepto: el de catástrofe. Catástrofe e imperio siempre han ido de la mano y la una nunca ha logrado parar al otro, pues siempre aparecen discursos que logran naturalizar los desastres ocurridos: el poder perseverando en su ser.

El Doctor Leopoldo Prieto López (Universidad Francisco de Vitoria) cerró las ponencias de la jornada de la mañana con "Francisco Suárez y la emancipación de la América hispánica". Escolasticismo y modernidad siempre se han visto como corrientes por completo separadas, pero se da entre ellas una continuidad que no debe pasarse por alto. El Doctor Prieto ve una de las más claras muestras de esta continuidad en las raíces filosóficas de los movimientos de emancipación de la América hispánica: siempre se ha señalado a la Ilustración francesa como el único ideario tras dicha emancipación, pero, sin querer desmentir la influencia de la Ilustración tardía en dichos movimientos, el Doctor Prieto resalta que se ha pasado por alto un ideario mucho más profundo y antiguo. Este ideario no es otro que el llamado *populismo hispánico*, que el ponente estima más conveniente llamar *pactismo*, siguiendo las tesis de Manuel Giménez Fernández. Se trata de una serie de tesis políticas procedentes de la segunda escolástica, las cuales defienden que el acceso del rey al trono se debe al pacto popular: el origen del poder está en el pueblo, el cual lo transfiere al rey mediante un pacto de cesión, pero conservando la titularidad de dicho poder, de forma que, si se dan determinadas circunstancias, es legítimo despojar al gobernante de dicho poder, pues no le pertenece más que en usufructo. El pensamiento de Francisco Suárez, en palabras del Doctor Prieto, es la mejor síntesis de ese pactismo hispánico, cuyas tesis abandonarán nuestro ideario político con la llegada del absolutismo borbónico.

La primera ponencia de la tarde fue la del Doctor Julio Seoane Pinilla (UAH): "Salvajes de Norteamérica y Europa". Su ponencia se centró en las ideas de la Ilustración escocesa, para la que la humanidad se caracteriza por dos rasgos fundamentales: el deseo de autopreservación y el deseo de mejoramiento; según a qué

grado de ese mejoramiento se haya llegado, los ilustrados escoceses conjeturan cuatro estadios de evolución del género humano a lo largo de la historia: cazadores-recolectores, pastores, agricultores y, por último, las sociedades civilizadas. Aquellas razas que no hayan alcanzado determinado estado de evolución moral se consideran aparte de la humanidad, estableciéndose una clara separación entre *nosotros* y *los otros*. Los escoceses de las *Lowlands*, al interesarse por los indios americanos, se darán cuenta de que en su propia tierra, en las *Highlands*, los hombres viven de forma muy parecida: en contacto con la naturaleza, aguantando estoicamente las inclemencias del tiempo, etc.; comienza a aparecer, además, bastante inquietud por qué les pasa a los colonos que ya llevan allí determinado tiempo, pues se dan en ellos claros cambios de comportamiento, ¿acaso pierden su estatus de civilizados? Como muestra de estas inquietudes, el Doctor Seoane expone ejemplos extraídos de la célebre obra de un colono, Saint John de Crevecoeur: *Letters from an American Farmer*.

El Doctor Ignacio Díaz de la Serna (Universidad Autónoma de México) desarrolló a continuación su ponencia: "El salvaje de América del Norte: figura idealizada, figura denostada". Nada menos que ciento veintiocho artículos de la Enciclopedia que nos legó la Ilustración hablan sobre Norteamérica y la figura del salvaje, una figura que resultaba fascinante, pues suponía lo radicalmente *otro*, ese límite de la identidad del *nosotros*. A partir del siglo XVIII, muchos autores utilizarían a esta figura del salvaje para hacer crítica de su propia sociedad. Uno de los ejemplos más célebres sería la obra de un oficial francés, el barón de Lahontan, de entre la que el ponente destaca los *Diálogos con el salvaje Adario*; en su obra, el barón nos presenta al jefe hurón Adario como el buen salvaje, exponiendo, entre otras cosas, que sus normas morales resultan en muchos casos más razonables que las promulgadas por la fe cristiana, y la superioridad con respecto a Europa que supone el hecho de que vivan sin jueces y sin dinero. Muchos otros escritos utilizarían esta figura idealizada del salvaje, tan fascinante como perturbadora, como vía de crítica a la cultura occidental, una cultura que, en palabras del ponente, ha demostrado estar bastante incapacitada para dar cuenta de la diferencia y de la alteridad, especialmente en la actualidad, en que el discurso neoliberal nos vende la globalización y la homogeneización como garantías de igualdad.

La siguiente ponencia corrió a cargo del Doctor Antonio Hermosa Andújar (Universidad de Sevilla): "Figuras asociales en la sociedad democrática americana, según Tocqueville". Comenzó el Doctor Hermosa por hablar sobre las imágenes de la naturaleza que Tocqueville recoge en su opúsculo *Quince días en el desierto americano*, imágenes grandiosas y sublimes, tratadas con una cierta nostalgia anticipada, pues todo lo que se pone en el camino de la civilización termina por extinguirse. Tras ello, se centró en el análisis de las figuras que quedan al margen de la sociedad en este autor: los pioneros europeos, los mestizos y los indios. Los pioneros, estandartes de la civilización en tierras extrañas, poseen una gran inteligencia práctica, una fortaleza a prueba de todo tipo de incomodidades e inclemencias y fijan su esperanza en la obtención de riqueza, su auténtica religión, pues solo la riqueza podrá asegurarles el bienestar; su existencia, dura y forzosamente individual, solo puede engendrar un vasto egoísmo y una codicia que los desnaturalizará. Los

mestizos, condenados a la ambigüedad, viven en eterna contradicción: dos razas, dos lenguas, dos creencias... Su existencia es un "problema oscuro". Los indios, vinculados orgánicamente a la naturaleza en que habitan y condenados a la extinción, le parecen al autor en muchos casos más dignos de confianza que aquellos hombres blancos que los desprecian. El análisis de Tocqueville concluye que la codicia y el egoísmo des-socializarán esa sociedad: los colonos son solo grupos de hombres que cooperan contra las dificultades comunes a las que se enfrentan, pero que no conforman una auténtica comunidad, una auténtica sociedad; así pues, solo el nacionalismo podrá mantenerlos juntos, pues entre ellos no puede darse una auténtica democracia.

El Encuentro lo cerró D. Diego Ruiz de Assín Sintas (UAH), investigador que realiza su tesis bajo la dirección del Doctor Castilla, con la ponencia: "Rafael Sánchez Ferlosio y la lógica histórica de la razón: fatalidad, destino y conciencia moral en la conquista de América". Sánchez Ferlosio dejó de lado su premiada obra literaria para dedicarse, desde posiciones alejadas de las instituciones oficiales, a su obra ensayística, una obra amplia, fragmentaria y en la que abarca todo tipo de temáticas, entre ellas la de la conquista de América. En *Esas Indias equivocadas y malditas*, Ferlosio lanza su amplia y aguda mirada sobre el tema de la conquista desde distintas perspectivas, tales como la filosofía moral, la política o la antropología, para realizar una incisiva crítica de la violencia. Tras el análisis del uso de la religión como instrumento de dominación, el autor expone lo que para él fue la conquista del Nuevo Mundo: "El mal sin malo" (segundo capítulo del ensayo), el mal por el mal, por el afán de dominación, pero sin un malo al que culpar, sin Dios, pues el positivismo histórico jamás aceptaría designio divino alguno. Ferlosio pretende denunciar la falta de crítica que hay en nuestra concepción de la historia como acumulación de hechos, fechas y datos; defiende que hay que cambiar el modo de hacer frente a nuestro pasado histórico, teniendo en cuenta los hechos, sí, pero siendo capaces de trascenderlos cuestionándolos. Nuestro joven investigador resaltará la valentía de este análisis de los discursos históricos desde una crítica de las ideologías que encierran, pero señalará los peligros que entraña: el ignorar las propias ideologías desde las que se realiza esa crítica, lo cual remitiría a una metafísica de la subjetividad.

Las ponencias se recogerán en un futuro próximo en una publicación, como ya se ha hecho en anteriores ocasiones: *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (2014) y *Visiones de la conquista y colonización de las Américas* (2015), ambos editados por el Doctor Francisco Castilla y publicados por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, son fruto de los Encuentros realizados con anterioridad.

Amparo Jéssica Herrera Santiago

XVIII SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA

Universidad de Salamanca, Salamanca, 17 – 20 de abril de 2018

Durante los días 17 al 20 de abril, se volvió a celebrar en Salamanca el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, que tantos frutos ha dado para el hispanismo filosófico. Se

reunieron medio centenar de especialistas y estudiosos de la filosofía española e iberoamericana, originarios de diversos países y pertenecientes a 28 universidades y centros superiores de investigación (Complutense y Autónoma de Madrid, Autónoma y Ramon Llull de Barcelona, UNED, Rey Juan Carlos de Madrid, Católica de Valencia, Sevilla, Comillas, Cantabria, Valladolid, Valencia, Salamanca, Murcia, UNIR, Castilla-La Mancha, Navarra, Granada, Politécnica de Valencia, Lisboa, Nova de Lisboa, Torino, Toulouse…).

En apretado programa, formado por 45 ponencias entre invitados y ponencias breves, se debatió acerca de los distintos problemas suscitados por el tema monográfico de investigación de la vigésimo octava edición, cuarenta años después de su fundación por Antonio Heredia Soriano, esta vez sobre "Estética y Filosofía en el Mundo Hispánico". El objetivo principal de este XVIII Seminario fue el conocimiento de la historia de la estética, como disciplina y como teoría, y su relación con la filosofía en el mundo hispánico para comprender elementos fundamentales de nuestro presente y de nuestro futuro.

En este sentido, podemos decir que "Estética y Filosofía en el Mundo Hispánico" presentó tres objetivos generales tal como indicaron los coordinadores. En primer lugar, detectar y reflexionar, desde la perspectiva propia del Seminario, sobre los problemas y perspectivas de la relación entre estética y Filosofía hoy –los problemas que "el hoy de la estética" plantea a la filosofía hispánica–. Así, la filosofía hispánica se hace cargo de los problemas actuales de la estética en el mundo hispánico. En segundo lugar, siendo conscientes de que estos problemas no son solamente de hoy, sino que a lo largo de la historia también la filosofía hispánica ha hecho de la estética y de la relación entre filosofía y estética objeto de sus reflexiones, las cuales es preciso conocer, se pretende ofrecer las reflexiones habidas en torno a la relación filosofía y estética en la filosofía hispánica en el pasado. En tercer lugar, teniendo en cuenta que la relación entre filosofía y estética no ha sido únicamente objeto de reflexión, sino que, a lo largo de la historia filosófica hispánica, ha habido pensadores que han pretendido realizar una filosofía estética y nos han dejado una serie de obras filosóficas que es necesario conocer hoy e incorporar al ámbito docente, investigador y cultural, con el fin de completar la tradición filosófica hispánica, en el Seminario también se ha intentado ofrecer algunas de las propuestas filosóficas hispanas que a lo largo de la historia se han presentado como estéticas filosóficas.

Esta triple consideración ha permitido lograr los objetivos que se marcaron en la presentación del Seminario, como son el tratamiento de temas o problemas en torno a la filosofía y la estética que surgen o adquieren notoria importancia y desarrollo en el momento actual en España, tales como el contexto institucional en que se produce filosofía y estética en España, desde la constatación de cierta endeblez institucional de la Modernidad española; los problemas relacionados con la gestión, percepción y transferencia del conocimiento filosófico y estético, y su contribución a la formación cultural de los ciudadanos, que ha adquirido gran importancia en el contexto de la sociedad del conocimiento en que vivimos; el estudio de la relación de la filosofía y la estética en la filosofía hispánica en sus más diversos aspectos y órdenes (el historiográfico, el temático, el analítico ex-

positivo y el de su difusión y recepción en Europa y América); o la situación del pensamiento elaborado por los filósofos hispánicos en el contexto histórico-cultural europeo y americano, con el objeto de valorar sus incorporaciones e interacciones, así como sus aportaciones e influencias. Además, se ha mantenido el fomento e invitación de los más jóvenes a la realización de nuevas investigaciones para superar las lagunas e insuficiencias detectadas en las ya realizadas en este ámbito, a través del "diálogo intergeneracional" que se practica en el Seminario desde su fundación.

A continuación, mediante un breve repaso del programa del Seminario daremos una panorámica de su alcance y riqueza. El día 17, se produjo la inauguración por parte del decano de la Facultad de Filosofía, Antonio Notario Ruiz, el vicerrector de Política Académica y Participación Social, Enrique Cavero Morán, y los coordinadores del Seminario, Domingo Hernández Sánchez y Roberto Albares Albares, en la que hicieron un repaso de las líneas de trabajo y de la tradición que permite la celebración del Seminario hoy. Román de la Calle impartió la conferencia inaugural titulada "La Estética como filosofía práctica: su consolidación disciplinar-Dialogando con el arte durante la transición política española", donde puso en contexto el desarrollo e institucionalización de la Estética en el marco de la transición española y situó a la estética en un horizonte multidisciplinar en la coyuntura actual.

El miércoles 18 por la mañana, en el marco de la ponencia "La entrada de la Estética como disciplina universitaria en España", Rafael Orden Jiménez expuso el debate que mantuvo el krausista Julián Sanz del Río con el Gobierno para reformar los estudios filosóficos lo que llevó a la introducción de una asignatura denominada "Estética" en los estudios de Doctorado de Filosofía y Letras en 1858, que incluía reflexiones sobre la belleza y el arte. El profesor Ricardo Pinilla Burgos disertó sobre la influencia de Krause en Francisco Giner de los Ríos con "La Estética de Krause y su recepción en Francisco Giner de los Ríos". Y, para cerrar el primer bloque, Ignasi Roviró se centró en "La aportación de la estética catalana a la estética española", especialmente en la figura de Manuel Milá y Fontanals, el introductor de lo que algunos han llamado la tercera vía, frente a la estética krausista y a la estética tradicional católica, junto a otra gran pléyade de autores y profesores. A continuación, tuvo lugar una mesa en la que los catedráticos de Estética Gerard Vilar y Francisca Pérez Carreño expusieron sus visiones contemporáneas de la disciplina, el primero con "Retos y rotos de la estética en la España de hoy" donde reivindicó el papel de la estética en la esfera pública, y la segunda con "Arte y filosofía. ¿Ficción y conocimiento?" con la que defendió la seriedad de la disciplina y la necesidad de la estética de abordar la relación del arte con el mundo centrándose en la especificidad del arte.

En la sesión de la tarde comenzaron las ponencias breves, distribuidas en varios bloques. El primero llevaba por título "Estética y filosofía literaria en España", y estaba compuesto por las ponencias "La obra *Planeta* (1218) de Diego García de Campos y sus implicaciones para el pensamiento español 800 años después", a cargo de Amaia Arizaleta, "La estética de San Juan de la Cruz" de Florentino Aláez Serrano y "Gracián y el concepto de "buen gusto: un lugar en la historia de la estética", presentada por Elena Cantarino. El segundo bloque, "Estética

del teatro y de la música", lo formaban las ponencias "Eloy Navarro y Tarazona y sus ligeras consideraciones filosóficas sobre el arte de la música (1907)" de Antonio Notario, "El nacionalismo español dentro de la estética musical de Pedrell, Falla y Gombau" presentada por Ana Nicolás, "La estética del teatro en España", a cargo de Adrián Pradier, y "Algunas claves sobre la recepción de la estética benjaminiana en el teatro de Juan Mayorga" de Zoe Martín. La tercera sesión paralela de la tarde se centró en el tema "Estética filosófica en España: siglo XIX", y comenzó con la ponencia de Alfredo Esteve "Lo estético como acceso a la realidad en el pensamiento español contemporáneo", a la que siguieron "El pensamiento estético de Isaac Núñez de Arenas" de Santiago Arroyo, "La filosofía del arte de Manuel de la Revilla", a cargo de Fernando Hermida, y "La recepción en Italia de la *historia de las ideas estéticas* de Menéndez Pelayo", presentada por Maria Cristina Pascerini. El cuarto y último bloque del día, "Estética filosófica en España: siglo XX" lo formaban las ponencias "La relación de Federico García Lorca con Salamanca y Miguel de Unamuno" DE Teresa Aguado, "La estética documental de *Canciones para después de una guerra* (1971) y *Caudillo* (1974), de Basilio Martín Patiño", por David Vázquez y, cerrando el ciclo, "La Fundación Fernando Rielo: su pensamiento y realización estética" a cargo de Juana Sánchez-Gey.

El jueves 19 por la mañana se celebró una mesa con "Arte e natureza no século XVIII em Portugal" de Pedro Calafate y "Desvios da estética em Portugal: meios, comunicaçâo e arte", en la que Maria Teresa Cruz habló de la estética digital. Cerró la mesa José Luis Mora con "La 'verdad' de la novela: *Averiguada las verdad, de ella resultó este libro* (Benito Pérez Galdós)". En la siguiente mesa hablaron Ana Martínez Collado sobre "Estética y feminismos en el arte contemporáneo: conversación crítica y diálogo" y Francisco José Martín de "Estética y ensayo en la filosofía española e iberoamericana".

El jueves 19 por la tarde se reanudaron los bloques de ponencias breves, primero acerca del tema "Estética filosófica en España: siglo XX" con "Vida y estética en Ortega. En torno a *La deshumanización del arte*" de Alfonso Moraleja, "Lo abierto es también otra forma de arquitectura. El pensar estético de Santayana", por Noelia Domínguez, y "Gnosis sensorial: la escucha musical como tarea filosófica según Eugenio Trías" a cargo de José Manuel Martínez Pulet. El segundo bloque, "Estética filosófica en España: siglo XX" lo formaban las ponencias "Ramón Sarró Burbano: estética y psicopatología", presentada por José Ramón Alonso Sarró, "La estética musical de Eugenio Trías: música, filosofía y religión en la encrucijada" de Luis Javier García-Lomas Gago, "La Esthética originaria" de Antonio Lozano y "Estética de la competitividad: de Michel Porter a Pérez Gago", a cargo de Juan Ugarte. En el tercer bloque de la tarde, cuya temática fue "Estética filosófica del exilio", Alberto Ferrer García presentó "La irracionalidad de lo bello en J. D. García Bacca", Roberto Dalla Mora intervino con "Ramón Xirau: para una estética del silencio", María Ángeles Jiménez habló de "La estética de María Zambrano en diálogo con el cine" y Elena Trapanese presentó "Sueños, exilio y experiencia estética. La correspondencia entre María Zambrano y Enrique de Rivas (1959-1989)". Para cerrar la tarde, bajo el tema "Estética filosófica en Iberoamérica" se presentaron las ponencias "Anita Bren-

ner: arte, escritura y etnofotografía" de Gemma Gordo, "La aventura estética de Guillermo de Torre", por Carmen Rodríguez, y "La filosofía visual de Emmanuel Lubezki. Una mirada estética en torno a la carencia espiritual contemporánea", a cargo de Celia Cuenca.

El viernes día 20, el primer bloque contó con una visión historiográfica sobre la Estética en España con Gerardo Bolado Ochoa, que presentó su ponencia "Menéndez Pelayo y la estética española del siglo XIX", con Raúl Angulo Díaz y "La estética de Francisco Fernández y González" y Sixto J. Castro, a cargo de "Estética y hermenéutica analógica en España e Iberoamérica". Esa misma jornada por la tarde se celebró la conferencia de clausura, a cargo de José Luis Molinuevo, que versó sobre "Futuros de las estéticas ciudadanas en las Españas", donde habló de estética académica y la expansión de la disciplina con sus nuevas líneas de futuro respecto a la estética en el marco de las políticas culturales.

Asimismo, una vez concluido el Seminario, los objetivos concretos antes señalados suponen la contribución concreta de la presente edición para el logro progresivo de los objetivos generales y programáticos del Seminario planteados desde el inicio de sus reuniones científicas hace 40 años, en 1978 y su consolidación como un foro de relevancia en el ámbito de la investigación y docencia en el marco del hispanismo filosófico. El Seminario se clausuró invitando a los participantes a regresar dos años después a Salamanca para seguir dando vida al sueño que algunos jóvenes profesores tuvieron a finales de los setenta, para crear una verdadera comunidad investigadora.

Santiago Arroyo Serrano

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 el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares estará formado por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva.
5. 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 Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano, con la excepción de que dichos textos no se presentarán escritos en columnas, sino en líneas normales, como los artículos y las notas. En las reseñas no se permitirán las notas a pie de página, excepto en casos muy especiales.

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción: correo electrónico a la dirección secretaria.revista@ahf-filosofia.es, a nombre de María Martín Gómez, secretaria de la revista.

AHF Asociación de Hispanismo Filosófico

FORMULARIO DE INSCRIPCIÓN COMO SOCI@

Por favor, cumplimente esta solicitud en Word con sus datos y envíela a estas dos direcciones de correo electrónico: secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Tan pronto verifiquemos sus datos, que serán tratados con absoluta confidencialidad, le haremos llegar una notificación con el acuse de recibo.
Su incorporación de pleno derecho como soci@ se producirá tan pronto la Asamblea General de la AHF se reúna para evaluar su solicitud previa aceptación de la Junta Directiva de la AHF.

DATOS PERSONALES:

NOMBRE Y APELLIDOS:

DNI:

TELÉFONO:

EMAIL:

UNIVERSIDAD A LA QUE PERTENECE:

CARGO QUE OSTENTA:

DIRECCIÓN PERSONAL O INSTITUCIONAL DONDE DESEA RECIBIR LA REVISTA

UNIVERSIDAD (SOLO EN CASO DE QUE OPTE POR LA DIRECCIÓN INSTITUCIONAL):

CALLE:

NÚMERO:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

CAMPOS DE INTERÉS CIENTÍFICO O INVESTIGADOR (máximo siete palabras):

AHF Asociación de Hispanismo Filosófico

DATOS BANCARIOS

(PARA EL PAGO DE LA CUOTA ANUAL CONFORME AL ART. 27 DE LOS ESTATUTOS DE LA AHF)

NOMBRE Y APELLIDOS DEL TITULAR DE LA CUENTA:

BANCO O CAJA DE AHORROS:

NÚMERO DE CUENTA (24 DÍGITOS CON IBAN INCLUIDO):

CÓDIGO BIC/SWIFT (SÓLO PARA ENTIDADES BANCARIAS FUERA DE ESPAÑA):

DIRECCIÓN:

CÓDIGO POSTAL:

POBLACIÓN:

PAÍS:

***Recuerde que esta solicitud para ingresar como soci@ de la AHF debe enviarse en formato Word a secretaria@ahf-filosofia.es; tesoreria@ahf-filosofia.es

Le informamos de que como titular de sus datos de carácter personal puede ejercitar en cualquier momento los derechos de acceso, rectificación, limitación de tratamiento, supresión, portabilidad y oposición al tratamiento de sus datos de carácter personal así como del consentimiento prestado para el tratamiento de los mismos, conforme al Reglamento Europeo de Protección de Datos (RGPD) que entró en vigor el 25 de mayo de 2018.