Número 17
Año 2012
10 euros

Revista de Hispanismo filosófico

Historia del pensamiento iberoamericano

Jorge Novella Suárez

Liberalismo y constitucionalismo español (200 años de la Constitución de Cádiz)

Dante Ramaglia

Utopía y democracia. El pensamiento político de la independencia a la luz del presente

Arturo Aguirre Moreno

Exilio, comunidad y revolución. Vida y obra de Eduardo Nicol

María I. Elizalde Sánchez

Dieciséis cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank

José Ramón Carriazo Ruiz

Las Obras completas de José Ortega y Gasset: nueva edición (Madrid, 2004-2010)

Antonio García Santesmases

Socialismo y republicanismo en los años treinta

Ambrosio Velasco Gómez

Adolfo Sánchez Vázquez: republicano, filósofo y humanista

José Luis Gómez

Thomas Mermall. In Memoriam (1937-2011)

AHF
Asociación de Hispanismo Filosófico

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Revista de Hispanismo Filosófico

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 17 - septiembre, 2012 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

JORGE NOVELLA SUÁREZ
Liberalismo y constitucionalismo español (200 años de la Constitución de Cádiz) *9*

DANTE RAMAGLIA
Utopía y democracia. El pensamiento político de la independencia a la luz del presente *35*

ARTURO AGUIRRE MORENO
Exilio, comunidad y revolución. Vida y obra de Eduardo Nicol *53*

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Accidentes y modos en Suárez. La importancia del barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna *69*

HELENA NADAL SÁNCHEZ
Elementos que definen la posición filosófica de Luis Antonio Verney a partir de su crítica a la universidad portuguesa del siglo XVIII *89*

MARÍA I. ELIZALDE FREZ
Dieciséis cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank *115*

JOSÉ RAMÓN CARRIAZO RUIZ
Las Obras Completas *de José Ortega y Gasset: nueva edición (Madrid, 2004-2010)* *141*

NOTAS

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES
Socialismo y republicanismo en los años treinta *165*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Adolfo Sánchez Vázquez: republicano, filósofo y humanista *175*

JOSÉ LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ
Thomas Mermall, In memoriam (1937-2011) *183*

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU
Arturo Andrés Roig. In memoriam *189*

RESEÑAS *193*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *345*

ISSN: 11368071

Consejo de Redacción:

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

Vocales: Tomás Albaladejo, Juana Sánchez-Gey Vanegas y Leticia Sánchez de Andrés por la Universidad Autónoma de Madrid (España); Ramón Emilio Mandado, Amable Fernández Sanz y Rafael Ramón Guerrero por la Universidad Complutense de Madrid (España); Roberto Albares Albares y María Martín por la Universidad de Salamanca (España); Cristina Hermida, Pedro Ribas y Rafael Ramón propuestos por la Asamblea.

Consejo Asesor:

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

Comité Científico:

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

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

La *Revista de Hispanismo Filosófico* figura en las siguientes bases de datos, directorios e índices de impacto: Latindex, Dialnet, DICE, ISOC, MIAR, The Philosopher´s Index, Ulrich´s Periodicals Directory, ANEP (categoría A+) y Arts & Humanities Citation Index.

© 2012 Asociación de Hispanismo Filosófico
De cada artículo su autor/autores
De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

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

Colaboran en este número

Jorge Novella Suárez
(Universidad de Murcia, España)

Dante Ramaglia
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Arturo Aguirre Moreno
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

Óscar Barroso Fernández
(Universidad de Granada, España)

Helena Nadal Sánchez
(*Universidad de Burgos, España*)

María Elizalde
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

José Ramón Carriazo
(Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, España)

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

Ambrosio Velasco Gómez
(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

José Luis Gómez Martínez
(University of Georgia, Estados Unidos)

Clara Jalif
(Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

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

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

Presentación

Nace este número 17 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* tras unos nueve meses de gestación, como la naturaleza tiene establecido desde hace milenios, cuando muchos cambios están ocurriendo a nuestro alrededor y todos ellos, aunque pudiera parecer lo contrario, tienen que ver con la filosofía. Tienen que ver, precisamente, con el lugar que ocupan las nuevas formas de la razón —o de su olvido, como diría Caturelli— en la legitimación —o en su falta— de los procesos sociales. En definitiva, la historia ha estado marcada por la relación que han mantenido los hechos, que vienen a ser acontecimientos históricos en virtud de las explicaciones que sobre ellos vertemos para apropiárnoslos y dar cuenta de los mismos.

La marcha de las distintas sociedades cuyas fronteras geográficas han ido moviéndose por los tirones recibidos en forma de conflictos o pactos, ha sido condicionada por la racionalidad que, sucesivamente, se ha ido anclando en la naturaleza, en las construcciones formales elaboradas por el discurso o, cuando no ha habido otro remedio, en la historia misma que marca nuestro devenir. Esa cruz, como la llamaba María Zambrano, corroe cualquier intento de cerrarse en la perennidad, como a muchos hubiera gustado, lo que hubiera conducido, incluso, a cerrar la historia o darla por concluida. Nada de esto ha ocurrido afortunadamente.

La nueva situación del mundo, excéntrica e intercultural, está obligando, sin embargo, a lo contrario: a tener que contar con países, grupos y personas que apenas habían alcanzado un lugar interesante en lo que se ha llamado "el sujeto de la historia". Cuando todo se creía cerrado, ha sido cuando todo se ha abierto, como se abren las ventanas con el viento solano: de golpe y sin control. A la filosofía corresponde, pues, no cerrar, y menos hacerlo también de golpe; debe, en cambio, ordenar el flujo de aire que debe circular inevitablemente.

La Asociación de Hispanismo Filosófico, que cumplirá el próximo año su primer cuarto de siglo de vida, ha contribuido, desde su fundación, a que la filosofía estuviera a la altura del tiempo para que la "nuestra", que se escribe en español y portugués, sea útil a nuestros países, lo que exige, irremediablemente, un conocimiento correcto de su historia.

Por este motivo, la Asociación de Hispanismo Filosófico se ha sumado a la propuesta de la Conferencia de Decanos, junto a otras asociaciones de filosofía, al manifiesto aprobado tras la celebración de las jornadas en la Universidad Complutense de Madrid los días 4 y 5 de mayo del presente año, sobre "La situación de la filosofía en el sistema educativo español". En él se dice textualmente lo siguiente:

"La comunidad filosófica española está experimentando un cambio de ciclo histórico. Desde los años de la transición democrática, se inició una época de creciente expansión, modernización y diversificación de los estudios de Filosofía en todos los

niveles educativos. Esa época estuvo protagonizada por una brillante generación de profesores, investigadores y escritores que han situado a la filosofía española en pie de igualdad con las filosofías de otros países del mundo. Esta internacionalización de la filosofía española es una importante contribución al patrimonio común de la lengua española como vehículo privilegiado para situar nuestra cultura en el lugar que le corresponde en un mundo cada vez más globalizado".

Lo hacemos nuestro y compartimos con las demás comunidades filosóficas de lengua española y portuguesa la parte final del anterior párrafo. Y lo hacemos porque estamos convencidos de haber colaborado eficazmente con estos grupos en la consecución de estos objetivos. Hay, sin embargo, muchas cosas aún por hacer en la comunidad de hablantes de lengua española y portuguesa y con intelectuales de todo el mundo que aprecian y conocen muy bien nuestras culturas.

La revista mantiene su vocación de ser vehículo que difunda la investigación realizada por intelectuales de muchos países y lo hace gracias a la generosidad de quienes escriben sus artículos, de quienes leen un buen número de libros de colegas cuyo contenido debe ser difundido, o nos dan a conocer actividades académicas realizadas en muchos lugares del mundo donde se reflexiona sobre estos y otros problemas. Cada año esto hace que vayamos creciendo un poco más.

En este número incluimos varios trabajos importantes, como el lector podrá comprobar. Cubren aspectos y épocas diversas de nuestras tradiciones filosóficas y están ordenados de tal manera que se pueda dar fe de la unidad que les proporciona sentido. Pues unidad y sentido tienen estas tradiciones a ambos lados del Atlántico. Era casi obligado ofrecer un trabajo sobre los fundamentos de la constitución gaditana, aportación que realiza Jorge Novella, profesor de la Universidad de Murcia, buen conocedor de nuestro pensamiento político; del pensamiento de Suárez y su influencia en la Modernidad escribe Óscar Barroso, profesor de la Universidad de Granada y estudioso de la obra del jesuita granadino; la figura de Verney, "el Barbadiño", ha sido estudiada por Helena Nadal, profesora de la Universidad de Burgos. Es pensador capital para comprender la naturaleza de nuestra Ilustración tal como descubrió hace ya años Carmen Rovira en su tesis de maestría; Dante Ramaglia, profesor de la Universidad de Cuyo en Mendoza (Argentina), escribe sobre filosofía argentina, que era un hueco aún no cubierto en la revista; de la "intrahistoria" del proceso de confección de las *Obras completas* de Ortega se ocupa uno de los integrantes del equipo que ha tenido la fortuna de concluirlas: José Ramón Carriazo, profesor de la UNED; María Elizalde, estudiante de doctorado de la UAM, ofrece unas cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank que halló trabajando en su tesis doctoral sobre el poeta del grupo de Lorca, Miguel Pizarro, quien tanto influyó en el pensamiento de María Zambrano; y, finalmente, Arturo Aguirre, profesor en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y autor de una tesis sobre Eduardo Nicol, escribe sobre el catalán exiliado un bien documentado artículo.

Lamentablemente, hemos debido incluir dos sentidos recuerdos a la memoria de Adolfo Sánchez Vázquez y Arturo Andrés Roig. Fallecidos recientemente, han dejado una huella firme en quienes les conocimos y han sido -son- ejemplos de cómo poner la vida al servicio del conocimiento y del compromiso político. No olvidamos a Carlos Fuentes, novelista y por qué no, casi filósofo, excelente conocedor de la cultura

española y casi todas las culturas, quien hace unos años pronunció en un importante foro aquella lúcida y certera frase que venía a situar las cosas en su verdadero sitio: "no hay discurso sin nuestra voz". Nos falta hacerle caso. Todos ellos pasan a formar parte de este pequeño Olimpo que habitan quienes han escrito cerca de nosotros pero lo han hecho para el mundo entero.

Ofrecemos a los lectores información, bastante completa, sobre la producción, cada vez más amplia, de la bibliografía de este campo de conocimiento cuyas lindes se extienden hacia sus próximos. Lo hacemos con un criterio tan amplio como riguroso con objeto de que los lectores vean satisfechos sus plurales intereses.

No podemos olvidar el apoyo que recibimos de los socios de la AHF quienes mantienen su confianza en este proyecto y cuyo número crece cada año con la incorporación de jóvenes investigadores que nos contagian su entusiasmo y nos sorprenden con sus investigaciones, casi diríamos que precozmente maduras. Renovamos nuestro agradecimiento a las universidades que financian y apoyan la revista aun en tiempos difíciles: Universidad Complutense de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Salamanca. También al Centro de Filosofía de Lisboa que dirige el profesor Pedro Calafate con el que tenemos firmado un convenio de colaboración y al Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC donde tenemos nuestra sede oficial. Y, por supuesto, a la editorial que imprime y distribuye: FCE cuyas siglas son garantía de futuro porque tienen un pasado imprescindible.

Aludíamos en la presentación del número anterior a las "ganas" como motor de nuestra actividad. Seguramente, y si queremos ser rigurosos, debiéramos hablar de "voluntad", mas la diferencia reside en que esta, por formar parte de nuestra constitución, puede estar debilitada mientras que aquellas cuando se tienen, ya que pueden faltarnos, es porque se han buscado. A esto nos comprometemos.

Consejo de Redacción

ISSN: 11368071

ARTÍCULOS

Liberalismo y Constitucionalismo español (200 años de la Constitución de Cádiz)

Spanish Liberalism and Constitutionalism (200 years from The Constitution of Cadiz)

JORGE NOVELLA SUÁREZ
Universidad de Murcia
jnovella@um.es

> No deja de ser irónico que el nuevo avance espiritual —el liberalismo— fuera bautizado en el país (que más que ninguno otro de Europa) había permanecido cerrado a la filosofía y a la cultura moderna, en un país esencialmente medieval y escolástico, clerical y absolutista como España.
> (Benedetto Croce, *Historia del siglo XIX europeo)*

Resumen: La Constitución de 1812 es el emblema de la revolución política y de la contemporaneidad de España. Es así como la Nación española sale de su minoría de edad, de ahí el mostrar los vínculos con nuestra Ilustración, el significado del liberalismo doceañista, la oposición de absolutistas y realistas ilustrados, las corrientes filosóficas, doctrinales y normativas presentes en la norma fundamental gaditana y la proyección de ésta. Sin olvidar el protagonismo de las gentes de la ciudad que se convertirá en metrópoli de la libertad, Cádiz.
Palabras clave: Constitución, Liberalismo, Absolutismo, Soberanía, Nación.

Abstract: The Constitution of 1812 is the emblem of the political revolution and the contemporaneity of Spain. With it the Spanish Nation leaves its "minority of age", shows its ties with our Enlightenment, the meaning of the 1812 liberalism, the opposition of absolutists and enlightened realists, the philosophical currents, its doctrines and current normative in the fundamental norm for Cadiz and its projection. Without forgetting the protagonism of the people of the city of Cadiz, that will become the metropolis of freedom.
Key words: Constitution, Liberalism, Absolutism, Soberanity, Nation.

Cádiz, metrópoli de la libertad

Decía Benjamín Constant que el desdén por la historia, el pensar que no representaba nada, había conducido a muchos acontecimientos cruciales para la humanidad. Algo así sucedió en Cádiz. Para nuestra empresa únicamente convendremos que las abdicaciones borbónicas y el rechazo al monarca impuesto por Napoleón conllevó que, desde liberales a realistas, todos coincidieran en la necesidad de una *politeia*, en el sentido aristotélico del término, de un orden político para España.

La constitución gaditana va a provocar una revolución política anticipándose a su tiempo y especialmente al de España; hace que el país salga de la minoría de edad por la vía de la emancipación. El punto de partida de todos los diputados, a excepción de los absolutistas, es poner límites al poder de una monarquía que no abordaba ninguno de los problemas de la patria, el modelo de una monarquía hispánica y absolutista iba a devenir en un modelo cosmopolita de monarquía parlamentaria. Su sistema político unitario y centralista, tildado por algunos de jacobinismo, marca el tránsito desde un sistema autocrático al democrático, donde nación y soberanía se contemplan en un sentido moderno. España, la nación española, alcanza la libertad y la modernidad política con la promulgación de la Constitución de 1812 en Cádiz.

La efeméride del bicentenario ofrece una oportunidad para analizar el proceso de conformación de la España contemporánea. Esa es la aventura del liberalismo doceañista que durará el tiempo que las Cortes permanezcan en Cádiz. Cuando, a partir de septiembre de 1813, la fiebre amarilla fuerce a desplazarse a la Isla de León y, definitivamente, a Madrid a finales de año, el liberalismo gaditano cambiará de aires y los nuevos no serán de libertad. Así, cuando el 15 de enero de 1814 se celebra la apertura de Cortes en Madrid, el absolutismo pende sobre *la Pepa* y tres meses más tarde el golpe del general Francisco Javier Elio pondrá fin al primer acto del proyecto liberal iniciado en Cádiz.

Es cierto que el texto gaditano ha sido también idealizado y convertido en antorcha utópica de la libertad, mientras otros lo arrumbaban en los desvanes de la historia, ya que desde su particular punto de vista no era significativo para la constitución de España en estado nación. Desde esta perspectiva, podemos repasar los hechos y acontecimientos y cómo nos han llegado por distintos relatos canónicos de la historiografía. Lo más necesario hoy es desechar los mitos que se han generado en torno a Cádiz y la Guerra de Independencia, que junto a los de Santiago, la Reconquista o Numancia, han sido los mitos más utilizados por el nacionalismo español hasta exprimir la historia. Una guerra liderada por un pueblo que se había levantado al unísono contra el invasor, donde por arte de birlibirloque, de la mañana a la noche, todos eran patriotas. Nada más falso. Miguel Artola, Álvarez-Junco o Ricardo García Cárcel[1], junto a muchos otros, han ido desmontando ese relato repetido a generaciones de españoles hasta hace muy poco.

[1] Artola, M., *Los orígenes de la España contemporánea* (1959), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2 vol., 1975; Álvarez Junco, J., *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2002; García Cárcel, R., *El sueño de la nación indomable: los mitos de la guerra de independencia,* Madrid, Temas de Hoy, 2007.

Y toda esta transformación se produce en una ciudad sitiada, Cádiz[2], símbolo de un pasado incivil, donde los diputados constituyentes no sólo están rodeados por el invasor francés y la intolerancia, también la fiebre amarilla cerca y diezma a sus habitantes. En el ambiente de la ciudad encontramos prosperidad, cosmopolitismo, debido a ese puerto abierto a los países de ultramar, mundo por el cual transitan ingleses, militares, comerciantes, espías de uno y otro lado, como antaño lo hacían con Francia. Tiene 57.000 habitantes y va a llegar a 100.000 debido a los refugiados políticos, que huyendo de las tropas de José I, se van a guarecer en esa pequeña península; en sus barrios encontramos partidarios del radicalismo igualitario, del reformismo y también del absolutismo, circulan libros e ideas, aparecen periódicos de toda laya, la efervescencia recorre todo el espectro político, se debate en cualquier sitio, especialmente en los cafés, tabernas y en las tertulias que se celebraban en las casas donde la mujer hace de anfitriona. El aire de la ciudad trae aires de cambio, lo antiguo se resiste frente a los vendavales que vienen de fuera, que quieren, incluso, arrasar con la tradición española. Treinta meses de asedio para demostrar que el reformismo ilustrado podía llevar adelante sus reformas sociales, pero con una constitución, con un modelo político, que no era el por ellos propugnado; los diputados liberales de Cádiz fueron más lejos, se adelantaron a su tiempo, esa osadía se pagó cara pero, cuando hoy miramos atrás, vemos que muchos elementos de nuestro sistema político y de nuestra actual Constitución arrancaron en ese espíritu liberal doceañista que inundó a la ciudad más antigua, más moderna y contemporánea: Cádiz, metrópoli de la libertad.

De la Ilustración a la Constitución

A estas alturas no podemos interpretar nuestro siglo XVIII con las mismas claves y caracteres que la Ilustración francesa, ni siquiera que la alemana o la inglesa; la dinastía borbónica propició la penetración de las ideas ilustradas del XVIII, fueron sus seguidores quienes crearon las Sociedades de Amigos del País, de este modo se articularon y entraron en contacto los distintos círculos que propagaban los teóricos de las luces. Las logias masónicas iniciaron en sus ritos a aristócratas, militares, profesores, ministros y políticos de distinto signo, "el catolicismo era la máscara, y el enciclopedismo o libre pensamiento, el rostro"[3], este afrancesamiento de la vida española llevó al poeta Quintana a afirmar con contundencia: "comíamos, vestíamos, bailábamos y pensábamos a la francesa". Pero no exageremos, el pensamiento inglés —especialmente John Locke— estaba muy presente en nuestros ilustrados, absolutistas, liberales y conservadores.

Los ilustrados españoles van a ser más morigerados, mucho más moderados, sin los excesos del país vecino, constituyendo más un reformismo que una postura revolucionaria en contra del Antiguo Régimen y de la monarquía absolutista. Actitud natural en una España replegada durante siglos por la Contrarreforma y la omnipresencia de la Iglesia Católica, pero donde lenta, tímidamente se impone un nueva cosmovisión en

[2] Una lectura indispensable es Solís, R., *El Cádiz de las Cortes. La vida en la ciudad en los años de 1810 a 1813*, (1958), Madrid, Sílex, 2000.

[3] Araquistain, L., *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 18.

la que la necesidad de la educación, la creencia en el progreso, unidas a una admiración por la ciencia y la funcionalidad de la economía política, se abren paso.

Las características nacionales de nuestra tradición política, social y religiosa se hacen presentes en las singularidades de la ilustración española. La escasa secularización, no ya del pensamiento, sino de la vida española y el fuerte sentimiento religioso de muchos de nuestros ilustrados va a ser un rasgo distintivo y peculiar de nuestra ilustración, unido a su apoyo a la monarquía absolutista. Esto era el despotismo ilustrado. Estos dos elementos diferencian a los enciclopedistas españoles de sus homónimos europeos. Pero los partidarios de las luces no fueron los "antipatriotas", "afrancesados", "traidores" que nos han contado… basta con leer a Moratín o las *Memorias* de Alcalá Galiano o Mesonero Romanos. Todo cesó de golpe, si la revolución francesa conllevó la impermeabilización de la frontera, el "cordón sanitario" (lo que llama Herr "el pánico de Floridablanca"), la invasión napoleónica arrinconó a muchos ilustrados que, siendo acusados de afrancesados, tuvieron que marchar al exilio para evitar ser condenados por antipatriotas y heterodoxos.

José Antonio Maravall muestra que no hemos sabido en general analizar la fuerza del movimiento ilustrado y, sobre todo, las repercusiones que tuvo en el inmediato siglo diecinueve:

> medir el espesor de lo que su sedimentación había dejado sobre la sociedad española, lo que demuestra la plena existencia de la Ilustración española en inmediata relación con la del resto de Europa, pero no por eso menos teñida de un carácter privativo.[4]

Es la misma tesis que aplicó al Renacimiento y al Barroco español, donde no hay un ápice de "nostalgia de diferencialismo", más bien pone en evidencia una serie de peculiaridades propias que retardarán y darán un cariz propio a la Ilustración española. Su discípula Carmen Iglesias[5], en un esclarecedor prólogo, ha sintetizado los jalones que de las Luces hace quien fuera su maestro: negación del carácter extranjerizante del siglo XVIII español, apertura a Europa conservando la tradición hispana, el conflicto entre tradición-innovación se da en toda Europa aunque en España tenga un cierto retardo (debido a la estructura social y al poder de instrumentos de represión tradicionales) y características propias, y, por último, los *novatores* o innovadores son los pioneros que rompen con la tradición pesimista del barroco, introduciendo las ideas fuerza que fundamentan el pensamiento moderno: *racionalismo, criticismo, experimentalismo y orientación analítica*.

¿Cómo era la sociedad en la que los ilustrados intentan difundir sus ideas? Como todo momento histórico, el siglo dieciocho reúne todos y cada uno de estos componentes en una complejidad dialéctica en la que las fuerzas innovadoras chocan y se enfrentan a las de la reacción, y en la que hay sectores y estructuras que van por delante de su tiempo, junto a otros y otras que aún se mantienen en épocas pasadas. De ahí que subraye Carmen Iglesias:

---

[4] Maravall, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español, siglo XVIII*, Madrid, CEPC, 1999, p. 798.

[5] Iglesias, C., Introducción a Maravall, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español, siglo XVIII*, pp. 9-37.

> la vigencia del programa ilustrado en su contexto histórico, su defensa de la libertad, su sentido de realidad, el éxito de sus reformas. Si hubo fracaso ilustrado, éste no se debe a los hombres del XVIII, sino a los acontecimientos históricos del siglo XIX a partir de la invasión napoleónica y el terrible vacío de poder que ello origina.[6]

España tiene una ilustración tardía con características propias que arrojará sus luces sobre el siglo venidero. La labor de la minoría reformista española es determinante para el liberalismo del siglo XIX, Sarrailh[7] estableció la deuda de las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812 con la obra de nuestros tratadistas, especialmente con Jovellanos, auténtico arquetipo y símbolo del realista ilustrado español.

Reforma sí; revolución no

El reformista Gaspar Melchor de Jovellanos se lamenta del freno que significa para las artes y la cultura el sistema de represión organizado por la monarquía absoluta y la Iglesia. El pensamiento ilustrado[8] era considerado como un peligro para el orden establecido y la contra-ilustración, la elaboración de una contraideología, es tarea de la Iglesia, auténtico primer motor en generar un pensamiento contrarrevolucionario puesto que la secularización atacaba frontalmente los poderes y privilegios que la Iglesia poseía.

El cambio político que se produce en España a partir de 1808 tiene una expresión jurídica que otorga carta de naturaleza a la transformación del sistema absolutista, este cambio de legalidad hace visible en el plano jurídico-constitucional los distintos planteamientos ideológico-políticos. Si a esto añadimos que no existe todavía una burguesía liberal con asentamiento en las ciudades, ni desarrollo del capitalismo económico, y que la minoría ilustrada no tiene incidencia en la vida pública, veremos que la cuestión es bastante compleja. ¿Esta tensión quién la ejemplifica? Quienes hacen el esfuerzo de intentar compendiar —con las contradicciones inexorables— las posturas divergentes entre absolutistas y liberales radicales son Francisco Martínez Marina y Melchor Gaspar de Jovellanos, el primero está más escorado al liberalismo que el segundo, paradigma del realista ilustrado, que, aunque fallezca en 1811, su obra se extiende y refleja en el texto gaditano, así como a lo largo de la primera mitad del siglo diecinueve. El profesor Morodo, en un ya clásico estudio, señalaba cómo

> son respuestas sintetizadoras de las corrientes intelectuales de mayor vigencia y, al mismo tiempo, la expresión filosófica y jurídica de la situación social española. En otras palabras,

[6] Iglesias, C., Introducción a Maravall, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español, siglo XVIII*, p. 36.

[7] Sarrailh, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XIX*, México, F.C.E., 1957, p. 709.

[8] Para este período destacar Maravall, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español, siglo XVIII*, prólogo de Carmen Iglesias, Madrid, CEPC, 1999; Sarrailh, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* Madrid, F.C.E, 1985; Sánchez J.gesta, J.., *El pensamiento político del Despotismo ilustrado,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953; Sánchez-Blanco Parody, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza Universidad, 1991; Varela, J., *Jovellanos*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

> asientan, jurídicamente, los argumentos dialécticos que serán manejados por absolutistas, conservadores y, en menor medida, por el liberalismo radical[9].

Toda su actuación política está guiada para conseguir la felicidad de las personas, para esta finalidad la instrucción, la educación, contribuirá al bienestar material y espiritual de los ciudadanos, en clara sintonía con una de las ideas centrales de la Ilustración:

> para mí, la instrucción es la primera fuente de toda prosperidad social y a la demostración y persuasión de esta verdad están consagrados mi celo, mis luces, mi tiempo y mi existencia.[10]

La educación es "una función ineludible" del Estado. El reformismo ilustrado, aún el más timorato, es el enemigo que hay que debelar; el Santo Oficio hace desistir determinados planteamientos o corta de raíz la divulgación de temas "inoportunos" o no procedentes. Todo ello reforzado por condenas a personajes muy conocidos, teniendo mucha resonancia la de Pablo de Olavide por "atentar contra el orden y la espiritualidad tradicional", debido a su detención y al proceso consiguiente celebrado el 24-XI-1778, fue condenado a ocho años de reclusión en un monasterio, así terminará la vida pública de Olavide en Andalucía y España. Dos años más tarde, huirá a Francia donde Diderot le recibe con un famoso discurso sobre su figura ante la Asamblea General; Voltaire dijo de él: *"Vos y cuarenta como vos necesita España"* y durante la revolución francesa la Convención le nombró ciudadano de honor. Si esto le sucedía al protegido del Conde de Aranda que ocupó cargos importantes en la administración española durante el reinado de Carlos III, al que impulsó la colonización de Sierra Morena y reformó el urbanismo y la Universidad de Sevilla, ¡qué no le sucedería a otros! Jovellanos lo sabría muy pronto.

Este permanente pensamiento antirrevolucionario no puede evitar que las corrientes racionalistas penetren en España, los libros se adquieren de modo clandestino, aunque el clima de censura y persecución no propicia que las luces ilustren a los españoles. Jovellanos escribe:

> mientras persista la inquisición y con ella el sistema represivo organizado, frente al cual prácticamente no había resistencia, nada sólido y duradero se podía hacer en España.[11]

La contraideología ilustrada que elabora la Iglesia tiene en "los sermonarios, panegíricos y las oraciones fúnebres" la eficacia y persuasión de la palabra de grandes predicadores como Fray Diego de Cádiz, tanto Javier Herrero, como Morales Moya o López-Cordón[12] ponen de manifiesto los contenidos de esos mensajes en contra de la modernización:

---

[9] Morodo, R., "La reforma constitucional en Jovellanos y Martínez Marina", en *Estudios de pensamiento político* (con E. Tierno Galván), Madrid, Túcar, 1976, p. 153.

[10] Jovellanos, M. G., *Carta a Floranes* de 23-VII-1800, Madrid, B. A. E., t. LXXXVI, 1956, p. 23.

[11] Cfr. Marías, J., *La España posible en tiempos de Carlos III,* Barcelona, Planeta, 1988, p. 41.

[12] Morales Moya, A., "Conflictos ideológicos en el siglo XVIII español", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, nº 80 (Nueva Época), Abril-Junio, 1993, p. 17; López-Cordón, Mª. V., "Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego de Cádiz", *Hispania*, 138, 1978, p. 115. Especialmente en Herrero, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español,* Madrid, Alianza, 1988, pp. 142-147 y 375-379.

> exaltación del monarca, piedra angular de la religión, espíritu de cruzada, ataque a la relación de costumbres, modas, bailes, teatro,… lo que se designaba como "espíritu de libertinaje", venido del exterior, sobre todo de Francia, rechazo radical del enciclopedismo y de toda la doctrina extranjera, defensa del orden social existente…[13]

La furibunda reacción a las tímidas manifestaciones de un Jovellanos enfrascado en la modernización de la estructura social y económica de España, tanto la lectura que hace el publicista asturiano de Blackstone y su *Comentario sobre las leyes de Inglaterra*, *La riqueza de las naciones* de Adam Smith como su *Informe sobre la ley agraria*, son decisivos para ese nuevo modo de afrontar lo político; una confluencia entre la economía política y esa mentalidad que lleva a la experiencia y a los hechos para, partiendo de ellos, realizar sus informes y memoriales. Muchos de ellos se utilizarán en los debates y otros se acometerán tras su muerte. Romero Alpuente, Argüelles, Muñoz Torrero, Blanco White, entre otros, son los que mantienen la necesidad de una reforma constitucional que ponga fin al Antiguo Régimen. Frente a ellos, Jovellanos, quien en su conocida *Memoria en defensa de la Junta Central*, es soporte de la imagen de lo que el profesor Antonio Elorza califica como "tradicionalista"[14], que parece un poco excesivo para este representante de las modificaciones y reformas en educación, reforma agraria, fin de los mayorazgos, etc. Dicho esto, es menester reconocer que el político gijonés, en las formas de entender la Monarquía y la Constitución, siempre será partidario de la postura realista, de la soberanía compartida.

Las reformas ilustradas, entre el inmovilismo de unos y la revolución de otros, tenían que ser impuestas desde arriba, como era propio en el Despotismo ilustrado; los perfiles no son nítidos, el gran reformista, el hombre-puente entre la Ilustración y el liberalismo gaditano, es un marcado defensor de la monarquía tradicional (la soberanía corresponde al monarca y a la nación). El propio Elorza lo contempla como el punto de partida del liberalismo conservador español, subrayando cómo

> No se trata de una opción absolutista ni favorable al inmovilismo, sino de inscribir los cambios en el entramado de la constitución histórica de España. La convocatoria de Cortes le parece imprescindible para "fijar el destino de una nación tan ultrajada y oprimida en su libertad". Hay que evitar el regreso del "insolente despotismo del último reinado" y garantizar "la libertad política y civil de los ciudadanos" (...) Es claro que lo que Jovellanos trata de evitar es una etapa constituyente que reproduzca en España la secuencia revolucionaria francesa.[15]

Jovellanos, modernizador en lo social y en lo económico llevando las doctrinas ilustradas contra viento y marea, pero en el sistema jurídico-político Jovellanos mantiene y defiende unos límites que no transcurren con las teorías del contractualismo social o de la nueva concepción de la soberanía. En sus planteamientos teórico-políticos es preciso destacar su apuesta por la

[13] Morales Moya, A., "Conflictos ideológicos en el siglo XVIII español", *o. c.,* p. 17.

[14] Elorza, A., "La formación del liberalismo en España", en Vallespín, F., (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1991, p. 409. También *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970; *Luz de Tinieblas. Nación, independencia y libertad en 1808*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

[15] Elorza, A., "La formación del liberalismo en España", pp. 409-410.

> Renovación y ruptura con el Antiguo Régimen, reformismo desde la perspectiva del pensamiento ilustrado, sin revolución; sensibilidad liberal, afán constitucional, optimismo no exento de utopismo: aspiración a la paz y unión universal.[16]

Y, concretando sobre los límites de la propia constitución gaditana, deja nítidas sus intenciones el político asturiano en esta carta a Lord Holland:

> En lo que toca a la Constitución, porque aunque huimos de esta palabra, estamos todos en su sentido. En este punto acaso yo soy más escrupuloso que otros muchos. Nadie más inclinado a restaurar y afirmar y mejorar; nadie más tímido en alterar y renovar. Acaso este es ya un achaque de mi vejez. Desconfío mucho de las teorías políticas y más de las abstractas. Creo que cada nación tiene su carácter; que este es el resultado de sus antiguas instituciones; si con ellas se altera, con ellas se repara; que otros tiempos no piden precisamente otras instituciones sino una modificación de las antiguas; que lo que importa es perfeccionar la educación y mejorar la instrucción pública: con ella no habrá preocupación que no caiga, error que no desaparezca, mejora *que no se facilite*. En conclusión: una nación nada necesita sino el derecho de juntarse y hablar. Si es instruida, su libertad puede ganar siempre: perder, nunca.[17]

Muchos textos de este tenor se podrían aducir para mostrar cómo Jovellanos se mantuvo siempre, tras su destierro en Asturias e incluso después de su salida de la prisión de Bellver, en una postura reformista moderada, próxima al futuro liberalismo doctrinario. Siempre defendió la postura de la tradición encarnada por la "constitución interna e histórica" de España, como la llamaría Cánovas del Castillo. Por supuesto que no está próximo a las tesis roussonianas, pero sí influido por el liberalismo inglés, "la balanza política" de Adam Smith y John Locke y su separación de poderes como freno y control de la nobleza y la Iglesia, así como el primado de la ciencia baconiana y el sensismo de Condillac están presentes en su pensamiento político a través de la Escuela de Salamanca. Del mismo modo, atacará al deísmo y al materialismo e interpretará la moral desde los Evangelios como pilar del cristianismo, y podríamos añadir su regalismo y jansenismo, propugnando la autoridad de los obispos, las regalías de la Corona y la limitación del poder papal**.**

Y ahí está la herencia de este patriota que sufrió en su piel los odios de la intolerancia hispana, por ello es necesario reconocer cómo los anhelos de Jovellanos alientan las ansias reformistas de los liberales:

> Los constituyentes de Cádiz fueron un puente entre el Siglo de las Luces y la Europa liberal posnapoleónica. En aquellos hombres de Cádiz refloreció el impulso de los reformadores dieciochistas.[18]

---

[16] Fernández Sanz, A., *Jovellanos (1744-1811)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 35.

[17] Jovellanos, G. M. de, "Carta a Lord Holland", en *Obras publicadas e inéditas*, edición y estudio preliminar de Miguel Artola, Madrid, B. A. E., t. LXXXVI, 1956, p. 377.

[18] Marichal, J., *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, p. 19. Destaca en esta labor de puente a la Universidad de Salamanca donde se forjaron la generación "doceañista" en un ambiente influido por el jansenismo y el port-royalismo, bajo la guía del poeta y liberal Manuel José Quintana.

Ahí están muchas de las labores y del legado de Gaspar Melchor de Jovellanos fallecido en noviembre de 1811, su preocupación por su país está presente hasta en su delirio en el lecho de muerte: *"Mi sobrino… Junta Central… La Francia… ¡Desdichado de mí!*

El Liberalismo doceañista como nueva cultura política

El liberalismo español se caracteriza por los distintos modos de plasmarse políticamente y por sus diversos adjetivos para fijar su doctrina. Es lo que Suárez Cortina[19] ha llamado "las máscaras de la libertad", por la variedad de registros que ofrece a lo largo de los dos últimos siglos. Por tanto, tendremos que hablar de un liberalismo doceañista (genuinamente español), un liberalismo moderado (doctrinario[20]), progresista-exaltado, armónico, radical y democrático. Esta sería una secuencia histórica donde el propio concepto de libertad iría oscilando de una acepción ética a la de la libertad individual propia del liberalismo clásico, con su protección de la vida, libertad y propiedad. La libertad nos lleva a otras libertades de expresión, cátedra, pensamiento, etc. Con el liberalismo progresista la libertad se tensionará con la igualdad, que la recogerá en la esfera jurídica y política: los individuos son iguales ante la ley; y por último, el liberalismo siempre recogerá el respeto a la propiedad privada y la tolerancia religiosa. En este aspecto veremos que el liberalismo español se ve constreñido por el peso social que tiene la Iglesia Católica desde Cádiz a Cánovas[21].

El 2 de mayo de 1808, con el levantamiento contra la ocupación francesa, se produce el inicio de la revolución política que va a poner fin al Antiguo Régimen. A la vez, el liberalismo —hasta entonces incipiente— va a arrancar con un espíritu reformista que tiene como bandera la nación como monarquía constitucional, la lucha por la salvaguarda de los derechos individuales y la división de poderes. La tarea que pretenden realizar en España los liberales es formulada, de un modo inequívoco, por Quintana en su *Memoria sobre el proceso y prisión en 1814*, donde manifiesta que

> Deseaba que sucediese en ella (mi Patria) una reforma que la sacase del fango vergonzoso en que estaba sumergida; pero no en los términos con que se había hecho en Francia, cuyo mal éxito debía escarmentar hasta a los más temerarios... Propenso por carácter a la equidad, al decoro, a la dignidad y civilización humana, ¿cómo podría desear estos trastornos políticos que desatan todos los vínculos de la naturaleza y la justicia, ahogan las luces, se tragan los talentos, corrompen de una vez las costumbres, y por raudales de sangre y montes de cadáveres y ruinas levantan a un ambicioso insolente a la cumbre de la fortuna[22].

[19] Suárez Cortina, M. (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 14; Pérez Garzón, J. S., *Las Cortes de Cádiz. El nacimiento de la nación liberal (1808-1814),* Madrid, Síntesis, 2007, pp. 21-79; Fernández Sebastián, J. y Fuentes, J. F. (dirs.), "Liberalismo" en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

[20] Díez del Corral, L., "Doctrinarios españoles" en *El liberalismo doctrinario*, en *Obras Completas*, I, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp. 373-421.

[21] Novella Suárez, J., *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 115-154.

[22] Derozier, A., *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España,* trad. de Manuel Moya, Madrid, Turner, 1978, p. 15.

El liberalismo gaditano pivota sobre la desconfianza hacia la institución monárquica, hacia un rey que huye y desprestigia a la nación. Monarca, nación, separación de poderes van a ser tres elementos clave que en el cónclave gaditano tomarán el carácter de una revolución política, al redactar una constitución moderna, escrita, extensa y rígida en la cual se ponen límites al poder del Monarca y del Absolutismo. Es la primera vez en la historia de España que un Rey deja de ser titular de la soberanía, para pasar ésta a la Nación, hasta la Constitución de 1869 no volveremos a ver recaer la soberanía en la Nación. Quintana describió la realidad rigurosamente:

> La Nación, pues, se vio desamparada y sola, sin gobierno, sin recursos, sin punto alguno de reunión, disuelto completamente el Estado. [23]

En Cádiz, en todas sus tertulias y tabernas, se habla de liberales y serviles, los partidarios de las modificaciones y cambios, así como de los siervos y serviles, además de los americanos, los diputados que representaban a los territorios de ultramar. Liberales y serviles indican una condición y un talante ético, moral. Aquí aparece el idealismo moral del liberalismo español con su pasión por la libertad. El término liberal va indisolublemente asociado a la geografía hispana, en ciudades como Salamanca o Sevilla es donde se gesta, si bien se verán eclipsadas por la ciudad de Cádiz, cuyo puerto le confiere el cosmopolitismo de la época, una ciudad abierta en contacto con los países y gentes de ultramar, desde donde irradiará la idea-fuerza que recorrerá nuestro siglo XIX. Veamos algunos aspectos del significado de liberal:

> La innovación española consistió en la modificación semántica del sustantivo "liberal", y no la del adjetivo. Porque, al menos desde el siglo XV se había empleado ya en castellano el sustantivo liberal.[24]

Liberal procede del latín *liberalis* (lo propio del hombre libre), ya en el siglo XV aparece en la *Floresta de philosophos*:

> los liberales son aquellos que con sus haciendas redimen a los cautivos o pagan las deudas ajenas o hacen cosas de virtud con su dinero", sinónimo de persona generosa, y Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611) lo caracterizaba como "el hombre que graciosamente sin (esperar) recompensa alguna, hace bien y merced a los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo"; así como en el *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española (1734) lo definía: "Generoso, bizarro y que sin fin particular ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre, no sólo a los menesterosos, sino a los que no los son tanto haciéndoles todo bien.[25]

[23] Quintana, M. J., *Memoria de Cádiz y de las Cortes,* ed. F. Durán López, Universidad de Cádiz, 1996, p. 77.

[24] Marichal, J., "Liberal: Su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes", en *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, p. 32. Fernández Sebastián, J., "Liberalismo-Introducción", en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano, La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberconceptos-I,* Madrid, Fundación Carolina-CEPC, 2009, pp. 695-731.

[25] Cfr. Marichal, J., *El secreto de España*, pp. 34 y 35.

Por tanto, entendemos el término "liberal" no como ideario de una burguesía (¿dónde está en esa España de 1812? Sin duda gestándose), sino como filántropo, liberal como desprendido, generoso, humanitario, altruista y magnánimo. Liberal en un sentido ético, como una actitud moral desde la cual encarar una España cercada por el absolutismo, incapaz de iniciar un proceso de modernización institucional, política y social. Es así como, en pleno asedio de la ciudad por las tropas napoleónicas y mientras se discute el texto constitucional, el término liberal se va a identificar con el de aquellos que son partidarios de abolir privilegios tradicionales y de las innovaciones. Liberal como reformador. Marichal remarca cómo:

> los espectadores de las cortes habían llamado liberales a los partidarios de las reformas, al ver que estos hacían prueba de "liberalidad" (al prohibir los favores especiales y reducir su propia compensación económica) en las primeras sesiones.[26]

Son los Muñoz Torrero, Agustín de Argüelles**,** entre otros, los que van a llevar el liberalismo a los debates de las Cortes de Cádiz. La Constitución recoge el espíritu del liberalismo doceañista, que desde entonces estará indisolublemente unido al espíritu español y al esfuerzo por aunar las distintas influencias doctrinales y filosóficas en aras de una ley fundamental. La Constitución es lo que importa porque preocupa la Nación, de ahí la necesidad de conciliar nuestro pasado histórico con el presente. Así emerge el liberalismo como una nueva constelación, como una nueva cultura política. Y a los liberales también se les identifica —como relata Agustín de Argüelles— con "los afectos al restablecimiento del gobierno representativo"[27]

Quizás por ello en Cádiz no se convocan Cortes estamentales, no. Es un parlamento unitario y moderno, de ahí que las fuentes doctrinales que encontramos en el texto constitucional reflejen la voluntad de avanzar en la historia, en paralelo a Estados Unidos, Francia o Inglaterra. Es en estos países donde surgen los primeros textos constitucionales con la revolución americana y la declaración de independencia de 1776, plasmados en la Constitución Federal de 1787. En Europa serán las constituciones emanadas de la Revolución Francesa las que más influyan en el resto de países, entre ellas la francesa (1791, 1793), que suponen la ruptura total con el Antiguo Régimen, dejando atrás conceptos como el de soberanía compartida (que seguirá vigente a lo largo del siglo XIX en España), y avanzan las teorías basadas en la soberanía popular que tienen al pacto, al contrato social, como instrumento para garantizar la libertad y los derechos de los ciudadanos. La división de poderes, su equilibrio, así como los límites de éstos caracterizan a este constitucionalismo. Igualdad ante la ley, unidad de las jurisdicciones, carácter preciso, escrito, legal y garantista de las constituciones.

Aquí radica el valor de la contemporaneidad de la norma gaditana. Representa un hito histórico, pues es el cierre de un ciclo que ahogaba las necesidades de la población (con un 94% de analfabetismo). Era necesario sentar las bases para una conviven-

[26] Marichal, J., *El secreto de España*, o. c. p. 38.

[27] Fernández Sebastián, J., "Liberalismo-España", en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano, La era de las revoluciones, 1750-1850, Iberconceptos-I,* Madrid, Fundación Carolina-CEPC, 2009, p. 783.

cia del pueblo español. El que el absolutismo fernandino arrojase a la Constitución de 1812 y al liberalismo español al ostracismo, no impidió que se convirtiera en emblema y símbolo de una España moderna que cortaba amarras con un modelo absolutista con fuertes resabios medievales. España miraba y encaraba su siglo de un modo valiente, incorporando la tradición al presente, para poder resolver los retos que en un futuro muy próximo habría que afrontar.

El paso a la modernidad lo realiza el liberalismo doceañista con una actitud reformista que va a crear para España una nueva forma de vida y un nuevo espacio público —lleno de conflictos— a lo largo del siglo diecinueve. Es necesario destacar que en este momento no hay una nitidez en los atributos de estos liberales, se les tacha de republicanos, jacobinos, revolucionarios, todos ellos antónimos de realistas y absolutistas. Los matices vendrían más tarde. Especialmente cuando aquellos que huyeron de España vuelvan de su exilio londinense en 1820.

Corrientes filosóficas y doctrinales en la Constitución

Siempre resulta arriesgado establecer las fuentes de un autor, de un texto, etc., mucho más arduo resulta el hacerlo de una Constitución, máxime la de 1812. En ella se recogen los vientos de tempestad de la revolución política que se produce en España desde 1808, con los efectos de la continua *querelle* entre antiguos y modernos que se ha producido en nuestro particular siglo de las luces. Pero las fuentes doctrinales y normativas son importantes, pues vemos qué líneas de pensamiento, qué corrientes y teorías iusfilosóficas están presentes en el texto de la constitución gaditana.

Resulta muy didáctico y significativo analizar el texto por el cual se convoca a la Nación a Cortes por la Junta Central Suprema el 29 de enero de 1810, y compararlo con el texto constitucional aprobado el 19 de marzo de 1812. La llamada a Cortes era Estamental (uno popular y otro de dignidades), estructura característica de las Cortes del Antiguo Régimen. De su lectura constatamos que tiene un claro matiz realista y cómo está presente la soberanía del monarca, decía así:

> y necesario convocar la Nación a Cortes Generales para tratar en ellas primeramente de la conservación de nuestra santa religión católica; para procurar por todos los medios posibles libertar mi persona (la del Rey) de la dura e ignominiosa esclavitud que padece; para tomar medidas eficaces a fin de continuar la guerra en que tan justa y gloriosamente se halla empeñada la Nación hasta arrojar de ella y escarmentar al tirano que pretende subyugarla; para restablecer y mejorar la Constitución fundamental de mis reinos en la que se afiance los derechos de mi soberanía, y las libertades de mis amados vasallos.[28]

No ha lugar a equívocos, la intención es manifiesta, la terminología (vasallos) resuena con los valores del Antiguo Régimen. ¿Qué pasó para que de esta convocatoria saliera un texto constitucional radicalmente diferente? Como en el Episodio Nacional, *Cádiz*, de Galdós, donde antes que nada se manifiesta que todo está enmascarado, nadie dice y vive como piensa, nadie dice la verdad por si acaso. Todos aparentan ser

[28] Cfr. Martínez Sospedra, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español,* Valencia, Facultad de Derecho, 1978, p. 91.

algo y alguien diferente a lo que son. Dada la composición de las Cortes[29] parecía presumible que los realistas fueran mayoría: 97 eclesiásticos (absolutistas y liberales), 60 abogados, 55 funcionarios públicos, 37 militares, 16 catedráticos, 15 propietarios, 9 marinos, 8 títulos del Reino, 5 comerciantes, 4 escritores y 2 médicos; aunque estos grupos no eran desde un punto de vista ideológico homogéneos.

Cuando se celebraron en el verano de 1810 las elecciones, en el territorio español no ocupado, y el 24 de septiembre se reunieron en una sola Cámara y no por estamentos, los diputados formaban una asamblea constituyente y en el primer Decreto se afirma: "los Diputados que componen este Congreso, y que representan la Nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes Generales y extraordinarias, y que reside en ellas la soberanía nacional". ¿Qué había sucedido en ese lapso de tiempo? En apenas seis meses los liberales habían tomado la iniciativa y marcado el techo ideológico, el ambiente de la Isla de León y Cádiz influyó en el sesgo de las ideas que se contemplaron en el texto constitucional. Quizás por ello, como indica Tomás y Valiente:

> la constitución de Cádiz se compone curiosamente de un texto articulado (el único con fuerza normativa vinculante) obediente a principios del liberalismo revolucionario, y de un discurso preliminar (en modo alguno) vinculante lleno de concesiones a principios doctrinarios. Esta contradicción no tuvo gran importancia en orden a la vigencia e interpretación del texto constitucional. Pero lo cierto es que si la constitución "stricto sensu" fue la bandera del constitucionalismo liberal progresista en España y aun fuera de ella (pues ejerció notable influjo en países como Portugal e Italia), su discurso preliminar sirvió de apoyo en más de una ocasión a las ideas de los moderados[30]

La presencia de las distintas corrientes de pensamiento, filosóficas, jurídicas y políticas, en la constitución gaditana la podemos rastrear en el texto fundamental, especialmente gracias a Agustín de Argüelles[31], que en su *Discurso preliminar a la Constitución de 1812* tiene a Martínez Marina y a Jovellanos (miembro de la Junta Central) como referentes de las fuentes históricas e ideológicas del discurso, aunque éste "expresa un pensamiento colectivo"; la obra clásica de Richard Herr[32] nos puso en camino, así como los estudios de los profesores Martínez Sospedra[33], Varela Suanzes-Carpegna[34] y Fernández Sarasola[35], quienes han señalado las influencias doctrinales, filosóficas y normativas que confluyen en las Cortes de Cádiz. Especialmente el profe-

[29] García León, J., *Los diputados doceañistas*, 2 vol., Cádiz, Quorum Editores, 2012.

[30] Tomás y Valiente, F., *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, Tecnos, p. 440.

[31] Argüelles, A. de, *Discurso preliminar a la Constitución de 1812,* introducción de Luis Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

[32] Herr, R., *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1969, pp. 283-287.

[33] Martínez Sospedra, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español*, pp. 22-43.

[34] Varela Suanzes-Carpegna, J., *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, prólogo de Ignacio de Otto, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 5-57; "La doctrina de la Constitución Histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845"*, Revista de Estudios Políticos*, Madrid, nº 39, 1995, pp. 45-79; incluido en *Política y Constitución en España (1808-1978)*, prólogo de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

[35] Fernández Sarasola, I., *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. 89-115.

sor Varela y su "clasificación doctrinal de los diputados doceañistas", pues al no existir partidos los idearios políticos los manifestaban los diputados en sus intervenciones, por lo cual resultan difíciles de establecer las líneas de demarcación de los discursos (como el famoso Terrero, "el cura de Algeciras"). Diferencia entre tres grupos: *realista, liberal-metropolitano y el americano*. No le gustan las calificaciones "absolutista" ni "reaccionario", por "ser imprecisas, tanto política como doctrinalmente, son inexactas". Tomemos como ejemplo a Jovellanos, era realista, de la línea reformista o jovellanista como los denominaron en los debates, frente a él los absolutistas (entiéndase los realistas que son partidarios de la monarquía absoluta del Antiguo Régimen). Los llamados americanos estaban adscritos a estas tres tendencias, puesto que no formaban un grupo compacto y sus posicionamientos eran diversos en función de su procedencia (con circunstancias particulares) o de la ideología que profesaban. Por último, el grupo liberal-metropolitano cuyos miembros van a ser hegemónicos a la hora de plasmar el texto constitucional, por su extracción urbana, su estar al día de lo acontecido en Francia e Inglaterra, porque conocen a sus polígrafos y las ideas que circulan bajo mano.

Esta división lleva al profesor Varela a desarrollar las influencias recibidas en cada uno de estos tres grupos protagonistas en el debate constitucional gaditano. Mi exposición será desplegar las distintas corrientes de pensamiento y doctrinales, recogiendo en cada una de ellas algunas de las singularidades del debate constitucional.

La Neoescolástica jesuita de los siglos XVI y XVII

Tanto en los realistas como en liberales, sirvan de ejemplo Muñoz Torrero u Olivares, encontramos la huella de la escolástica tomista en la que se habían formado prácticamente todos o gran número de los componentes de la asamblea gaditana y a la que posteriormente habían criticado, tanto novatores como Feijoo, como ilustrados y liberales. Los realistas defendían la doctrina de la sociabilidad natural del hombre, de estirpe aristotélico tomista, y se oponían al Estado de naturaleza rousseauniano desde la teoría del pacto social de Tomás de Aquino. Sin embargo, va a ser Francisco Suárez el autor por excelencia, ya que es quien destaca la voluntad humana en la constitución de una sociedad que tiene que dirigirse al bien común para lograr la *felicitas externa* o *felicitas política vera*. Son, pues, los tratadistas de la Compañía de Jesús, la neoescolástica española de los siglos XVI y XVII, con su elenco de filósofos como Francisco Suárez, Mariana, Victoria o Ginés de Sepúlveda, quienes están presentes en el liberalismo gaditano. Veamos el porqué de su hegemonía en estos años.

El jesuita granadino es quien, haciendo variaciones sobre la teoría tomista que define al hombre como un ser social, sitúa a la familia como insuficiente y hace residir en la "comunidad de los hombres" la autoridad civil para alcanzar el recto vivir, que reine la paz entre ellos y puedan satisfacer sus necesidades, hasta el punto de que, por ello, Suárez es considerado como un precedente del contractualismo del siglo dieciocho. Recordemos que para Suárez es la voluntad de los hombres quien otorga al monarca su autoridad política, siendo el poder del pueblo quien otorgaba la *potestas* y, por consiguiente, era superior al del monarca. Suárez no era partidario del origen divino del poder del rey, teniendo en cuenta, como indica Truyol y Serra, que la titularidad del poder político para Francisco Suárez

> dimana de Dios, pero a través de la comunidad… la teoría según la cual el poder político reside inmediatamente en la comunidad va unida a la teoría de la monarquía como mejor forma de gobierno.[36]

¿Quién es el titular del poder político? Los realistas mantendrán la *translatio imperii*, pero es el *pactum translationis*[37] suareciano el que fundamenta tanto la estructura política como indica en quien reside la soberanía, es el pueblo quien delega su soberanía en un monarca (*pactum translationis*), a la vez que obliga al rey a gobernar conforme al bien común. Aquí está la doctrina tradicional española sobre el origen del poder. Esa transferencia que hace la sociedad a través del *pactum translationis* comporta que, si el monarca fallece, o hace un uso indebido, el poder vuelve al pueblo que legítimamente reasume la autoridad-soberanía. Martínez Sospedra concluye:

> La doctrina suareciana del *pactum translationis* justificaba el retorno del poder al pueblo en caso de vacante de trono (lo que ocurrió en 1808 y se alegó tanto para la defensa de las juntas de gobierno nacional frente al patrimonialismo de los josefinos como para defender la emancipación americana).[38]

Además, las escolásticas tomista y jesuítica serán criticadas y abandonadas por los sectores más reaccionarios del realismo: la deriva hacia el agustinismo de Bossuet y Bonald y otros tradicionalistas franceses, así como su fideísmo político, estaba en marcha[39]. Mientras tanto, realistas ilustrados y liberales encuentran ese eslabón perdido para conectar a Suárez con la necesidad que Martínez Marina o Jovellanos, desde sus posicionamientos, tienen de entroncar con la tradición, en un paradigma que allana y facilita los acuerdos y retos que tienen ante sí los diputados tras la convocatoria de Cortes.

El Iusnaturalismo racionalista

A lo largo de la Ilustración, las universidades habían ido aceptando el iusnaturalismo racionalista, a través de las Sociedades Económicas del País donde muchos de sus miembros estaban abonados a recibir en sus bibliotecas particulares las novedades europeas, principalmente francesas. La Universidad de Salamanca es el foro más importante que sigue la tradición con Ramón de Salas o Meléndez Valdés, el derecho natural racionalista lo encontramos en los debates celebrados en el Teatro de la Isla de León (San Fernando), como en la Iglesia de San Felipe Neri; allí en el Oratorio, los diputados gaditanos hablan de la voluntad general, derechos naturales

[36] Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, II, Del Renacimiento a Kant,* Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 134.

[37] Suárez, F., *De Legibus*, Madrid, CSIC, 1971-1981, 8 vols., edición crítica bilingüe de Luciano Pereña; también *Principatus politicus. Defensio fidei, III*, Madrid, CSIC, 1965, edición crítica bilingüe de Eleuterio Elorduy y Luciano Pereña); especialmente *De Legibus*, III, IV, 5; *Defensio fidei*, III, III, 1 y 2.

[38] Martínez Sospedra, M., *La Constitución de Cádiz de 1812 y el primer liberalismo español*, p. 34. También Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, II,* pp. 130-131.

[39] Véase Novella Suárez, J., *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 48-58.

que son inalienables, el pacto social, estado de naturaleza, nación, soberanía, separación de poderes y otras expresiones que provienen del contractualismo. Soberanía, Nación, Constitución y separación de poderes no sólo van a estar presentes en las discusiones, sino que van a estructurar la nueva Constitución. Otras características de este iusnaturalismo, como es su espíritu secular, tiene una presencia importante en sectores ilustrados, en las obras de Puffendorf y Vattel, teniendo en cuenta que estos autores:

> admiten que en el caso de que vacase el trono, en el caso de un interregno, el poder volvía al pueblo, de conformidad con la doctrina política del escolasticismo, dicho sea de paso, lo que resultó oportuno e ilustrativo en la crisis de 1808.[40]

Lo defienden en su Derecho Natural y de Gentes, el consentimiento de los gobernados está a la base de la naturaleza de la sociedad. Pese a que Floridablanca suprimió las cátedras de derecho natural en 1794, las obras de los iusfilósofos se divulgaron, especialmente Grocio, Vattel y el manual de Almicus, que contenía elogios a la Constitución británica (entendida como Carta Magna, Habeas corpus y el *Bill of rigths* de 1689). Si bien el iusnaturalismo racionalista era el soporte del Despotismo ilustrado, por tanto de los realistas, éstos no eran proclives a las nuevas ideas; de tal modo que las recepciones y consecuencias de este derecho natural racionalista alimentaron a los liberales, por las consecuencias que se derivaban de su doctrina. Liberales como el Conde de Toreno (José Queipo de Llano), Juan Nicasio Gallego o Muñoz Torreo citan con profusión a Rousseau y el binomio estado de naturaleza y pacto social para desmontar el poder absoluto de la monarquía fernandina, también autores como Sieyés y Mably (muy leído en el Cádiz de estos años) son ejemplo de la literatura, no ya ilustrada o iusracionalista, sino revolucionaria en la España de aquel tiempo. Al final en la constitución gaditana se plasmará en los planteamientos liberales una "mentalidad racionalista, abstracta y revolucionaria."[41]

El Historicismo de Martínez Marina

La Historia de nuestras instituciones jurídicas, leyes y costumbres debía de estar presente en el momento de gestación de nuestra primera constitución. De tal suerte que se quiere entroncar las propuestas políticas y jurídicas con nuestra historia medieval, se construye ese "hilo conductor", pues, como sostiene Maravall:

> La Historia, también en España en cierta medida, se convierte en un instrumento crítico, en una vía de reforma intelectual y, llegado el caso, en apoyo para las pretensiones de reforma social.[42]

[40] Martínez Sospedra, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español*, p. 24.

[41] Varela Suanzes-Carpegna, J., *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, p. 54.

[42] Maravall, J. A., "Mentalidad burguesa e idea de Historia en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia del Pensamiento Español, Siglo XVIII,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, p. 168.

Quien va a realizar esa tarea es Francisco Martínez Marina en su *Ensayo histórico crítico sobre la antigua legislación de León y Castilla*[43] (1808), auténtico compendio sobre las instituciones jurídicas españolas. Para el polígrafo asturiano es en nuestro pasado donde "se encuentran las semillas de la libertad española y los fundamentos de los derechos del ciudadano y del hombre." Es en su prólogo a los *Principios* donde descubrimos los elementos para entender las vicisitudes y circunstancias que acechaban a quienes, como Martínez Marina, querían modernizar las estructuras políticas de España, aún partiendo de nuestras instituciones y con observado rigor al derecho histórico español. Los problemas de España tenían que ver con el abandono de las instituciones principalmente por parte del absolutismo monárquico, es un modo de volver al esplendor del siglo XVI. Así tomaban su lugar en la historia mítica de España movimientos como el de los Comuneros de Castilla y la constitución histórica de la monarquía española, en el envés encontramos a Carlos V, como emblema de quien había cercenado los derechos y ansias de libertad de los españoles.

Maravall sostiene que la *Teoría de las Cortes* (1813) tiene como misión "servir a un pensamiento constitucional de su tiempo. Su método histórico, sin embargo ha pesado sobre él, ha limitado decisivamente su horizonte político"; y como sobre su pensamiento

> pesa mucho más un efectivo saber histórico, cree hallar en los testimonios del pasado las ideas nuevas y acaba desfigurando éstas al interpretarlas desde unos pretendidos orígenes con los que, en rigor, tenían muy escasa relación.[44]

Esa tensión entre la tradición jurídica española y el liberalismo va a estar presente en toda la obra de Martínez Marina. El propio conocimiento que tiene —y lo convierte en nuestro primer historiador del derecho— de nuestras instituciones medievales, de los orígenes de la Monarquía y las Cortes condicionan sus propias teorías, una y otra vez acudirá a Francisco Suárez o Domingo de Soto como autoridades para fundamentar sus desarrollos y desplegar su doctrina política. La confrontación entre razón e historia, como fuentes de legitimación, que se produce en Europa: Sieyés, Condorcet, frente a Bonald, De Maistre e incluso Burke. Razón *versus* tradición se convierte en Martínez Marina en "una dramática tensión entre Razón e Historia."[45]

---

[43] Esta obra se centra en las Cortes tradicionales de León y Castilla (Valladolid 1298 y 1307; Alfonso XI 1329, y las de 1506, 1520, 1607 y 1619 entre otras) que se erigen en el modelo a seguir, desde Fernando IV en Valladolid (1298 y 1307) a las de 1520; para hacer guerra hay que llamar a Cortes para saber si era "justa, necesaria o voluntaria", en la que se manifiestan —siguiendo a Martínez Marina— las prerrogativas de los monarcas: soberanía, poder ejecutivo, autoridad legislativa para llamar a Cortes a los procuradores para la cuestión que el Monarca requiera.

[44] Maravall, J. A., "El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 81, Mayo-Junio, Madrid, 1955, pp. 76 y 82. Su *Teoría de las Cortes* es una "Historia filosófica y política de la nación española" como él mismo afirma, Maravall lo califica como "el primer historiador del pensamiento político".

[45] Maravall, J. A., "El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina", *o. c.* p. 34.

Nacionalismo, Historicismo y Reformismo, unidos a su recurrencia a la neoescolástica hacen que sea Martínez Marina uno de los autores que más utilicen los diputados de ultramar. Esa base de formación escolástica es un elemento común a la hora de ser acogido por los diputados americanos. Pero también el liberalismo está activo en sus textos, larvado por su afán en entroncar el presente gaditano con las instituciones de Castilla, en su prólogo a los *Principios de la Moral* recoge lo manifestado por el Padre Vélez sobre su obra y la influencia de sus escritos "en las peligrosas novedades y en las revoluciones políticas de Cádiz", es su historicismo nacionalista —denominación del profesor Varela Suanzes-Carpegna[46]— uno de los componentes "doctrinales de los diputados liberales de la metrópoli". Apunta el profesor de Oviedo que algunos autores como Tierno Galván o Raymond Carr, entre otros, ven en este recurso a la Historia un artificio táctico, en cambio para otros como Richard Herr o Rodrigo Fernández Carvajal se debe a sus "más íntimas convicciones". La Historia es aquí entendida como experiencia y el lugar donde se quiere conectar y fundamentar el presente desde nuestras históricas instituciones. Será por ello que en el *Discurso preliminar* de Agustín Argüelles encontramos a Martínez Marina en estado puro, en ese permanente compendio de equilibrio y tensión entre tradición y liberalismo.

Montesquieu, Rousseau y la Constitución de 1791

El espíritu de las leyes es quizás el texto más conocido y divulgado en nuestro país y Montesquieu el autor más utilizado en los debates —la superioridad de la monarquía, la nobleza, la separación de poderes—, rivaliza y, para Martínez Sospedra, "eclipsa" especialmente a Locke. Todos citan y esgrimen el pensamiento de Montesquieu, los liberales por supuesto, pero tiene más aceptación entre los conservadores moderados, los realistas jovellanistas, pues ven en su obra un intento de frenar por parte de la nobleza el ascenso de ese tercer estado que es la burguesía. Es más, al elogiar a la Constitución inglesa se sitúa:

> en el centro del espectro ideológico y político entre los reaccionarios y los liberales en una postura reformista defensora del compromiso aristocracia-burguesía que no iba a encontrar buena acogida hasta bien entrado el siglo XIX y aún así sin la preeminencia nobiliaria que tanto agradaba al señor barón.[47]

La defensa que hace de la aristocracia, de que el poder ejecutivo del rey sea fuerte, hará que también lo lean los enemigos de las luces y defensores del *status quo* como Forner o Peñalosa, como muestra el profesor Elorza en *La ideología liberal en la Ilustración española.*[48] En cambio Jean Jacques Rousseau es mucho

[46] Varela Suanzes-Carpegna, J., *Tradición y liberalismo en Martínez Marina*, Caja Rural de Asturias/ Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo, 1983, recogido posteriormente en *Política y Constitución en España. 1808-1978,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

[47] Martínez Sospedra, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español*, p. 28.

[48] Elorza, A., *La ideología liberal en la Ilustración española,* cap. IV, "La recepción de Montesquieu", Madrid, Tecnos, 1970, *o. c.* pp. 69-90.

más conocido en España en los ámbitos literarios[49] y educativos más que políticos, especialmente en los años finales del siglo dieciocho. Por supuesto que en nuestro país es seguido por afrancesados como Cabarrús, Azanza, Meléndez Valdés; los seguidores del ginebrino se convertirán en los enemigos de la monarquía y de la Iglesia. Stoetzer subraya que, pese a ser conocido en los círculos ilustrados, destacando el del afrancesado Conde Francisco de Cabrús, gran seguidor del autor de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, "las élites españolas consideraban tan solo respetable a Montesquieu y Puffendorf."

"El hombre ha nacido libre pero en todas partes se halla entre cadenas". Este inicio del *Contrato social* se convirtió en el desencadenante de los emblemas de la Revolución de 1789: libertad, igualdad y fraternidad. Rousseau pasó a ser un heraldo de la revolución. Los embates y las denuncias a aquellos que consagran la desigualdad y la miseria por parte de Rousseau no se van a atemperar; al contrario, los ataques serán más duros a aquellos que explotan a sus semejantes y a los que entronizan la razón. Es comprensible que en un país como España sus ataques a la religión católica, al arraigo de la tradición monárquica y el poder omnímodo de ésta sean algunos factores para que su obra no tuviera muchos seguidores. Tendríamos que acudir a Toreno, Mejía Lejerica o el "famoso" cura de Algeciras que son quienes citan a Rousseau en los debates gaditanos.

Los ilustrados radicales —con mayor influencia de los teóricos franceses— son quienes dejan a un lado el iusnaturalismo racionalista y exigen reformas en una Iglesia que ha abandonado el ejemplo del Evangelio y de Jesucristo, siendo aquiescentes con una sociedad donde reina la injusticia y siendo cómplices de unos gobernantes que lo permiten. Pero la mayor influencia francófona, además de lo manifestado de Montesquieu, se produjo en las fuentes normativas y textos revolucionarios que se divulgaban en la ciudad gaditana. La Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano impactó, pero mucho más la Constitución francesa de 1791, donde el pensamiento doceañista vio plasmado su sistema político y su modo de organizar la Nación. Ese fue el modelo para la Constitución de Cádiz, un texto moderado donde el Monarca seguía con muchas de sus prerrogativas:

> La Constitución francesa del 91, monárquica, unicameral, dotada de una rígida separación de poderes, tuvo una amplia recepción en nuestro país por plantear un modelo constitucional más acorde con las necesidades y aspiraciones de las elites liberales y más aceptable para las minorías ilustradas por su carácter moderado y su monarquismo.[50]

La finalidad de las Cortes de Cádiz es dejar atrás el *Ancien Règime* y establecer un orden político nuevo. La Constitución es donde se tiene que plasmar ese nuevo ordenamiento de España conforme a las nuevas ideas, en palabras de Sieyès:

[49] Para esta cuestión, Spell, J. R., *Rousseau in the Spanish World before 1833. A Study in Franco-Spanish Literary Relations,* Austin, The University of Texas Press, 1938; reimp. Nueva York, Gordian Press, 1969.

[50] Martínez Sospedra, M., *La Constitución de 1812 y el primer liberalismo español*, p. 29-30.

> Qué debe entenderse por constitución política de una nación… Es imposible crear un cuerpo para un fin, sin darle una organización unas formas y unas leyes propias para el cumplimiento de las funciones a las que ha sido destinado. Es lo que se denomina constitución de dicho cuerpo.[51]

Frente al modelo británico de los realistas y su rechazo a las tesis roussonianas y del poder constituyente de Sieyès, los liberales siguieron al teórico del Tercer Estado y adoptaron el modelo francés de 1791: unicameralismo (con la finalidad de que los nobles y el clero no hicieran de la segunda cámara un filtro para dificultar las reformas), nación, soberanía, separación de poderes, demarcación restrictiva de las tareas del monarca, ley como expresión de la voluntad general, representación abstracta de las Cortes (ni territorios, ni clases), siendo ellas el órgano de la voluntad nacional.[52]

Son dos concepciones de constitución: la histórica-tradicional y el modelo racional-normativo que inaugura el texto francés, pasado y presente; en términos de Kart Loewenstein en su *Teoría de la Constitución*, la constitución francesa (y la de Cádiz) las define como de carácter ideológico y programático, más que utilitarias o funcionales. Veamos:

> Dado que el *telos* del constitucionalismo de la primera época fue la limitación del poder absoluto y la protección de los destinatarios del poder contra la arbitrariedad y falta de mesura de los detentadores del poder, todas las constituciones del final del siglo XVIII y principios del XIX están necesariamente teñidas de ideología liberal; esta influencia se manifiesta latentemente en la distribución de tareas estatales a varios detentadores del poder, respectivamente controlados, y abiertamente en la inclusión en el documento constitucional de un catalogo de derechos fundamentales.[53]

La "Constitución inglesa": Locke y Bentham

La lectura de Locke por parte de Jovellanos, Flórez Estrada, Foronda y León de Arroyal (figura clave del texto definitivo de la Constitución) y otros hombres del XVIII rompe la falsa tendencia de que toda la recepción de la Ilustración era únicamente francesa. Sánchez Blanco-Parody[54] ha estudiado cómo el pensamiento de Locke era conocido en España desde el último tercio del dieciocho, tanto en su versión empirista de teoría del conocimiento (*Ensayo sobre el entendimiento humano*) como sus reflexiones políticas en los *Ensayos sobre el gobierno civil*. Desde el punto de vista epistemológico los absolutistas habían convertido los principios empiristas en un burdo materialismo. En cambio, los textos que fundamentan el pensamiento del

[51] Sieyês, E., *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, introducción de M. Lorente y L. Vázquez, Madrid, Alianza, 1989, p. 144.

[52] Véase Fernández Sarasola, I., "El referente político-constitucional francés", en *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. 94-102; también Bello Reguera, E., "El poder y los poderes en la Constitución de 1791", en *Filosofía y revolución,* E. Bello (ed.), Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 35-82.

[53] Loewenstein, K., *Teoría de la Constitución*, trad. Alfredo Gallego Anabitarte, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 211-213.

[54] Sánchez Blanco-Parody, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII,* Madrid, Alianza Universidad, 1991, especialmente el cap. 9: "La difusión del sensismo en la España dieciochesca" y el cap. 13: "La reflexión política en vísperas de la revolución".

liberalismo clásico tendrán distintos grados de anuencia y crítica. En el *Primer Ensayo* critica el derecho hereditario y divino de los reyes, tal como lo había formulado Robert Filmer en *Patriarca, o el poder natural de los reyes* (1680), obra publicada por los *Tories* (conservadores) y manifiesto de su política absolutista. En ella no reconoce nuestro autor la legitimidad del derecho divino de los reyes (algo que Hobbes había negado en su *Leviatán*), pues vulnera uno de los principios filosófico-políticos de Locke: *los hombres son libres e iguales por naturaleza*.

En el *Segundo Ensayo* sostiene que el origen del poder o de la autoridad no está en Dios, herencia o en un pacto de sumisión resultado de poner paz en la "guerra de todos contra todos" hobbesiana. La legitimación del poder radica en el *acuerdo y consentimiento de los súbditos*, además hay que respetar *la propiedad, la libertad o la vida de los otros*. La necesidad de preservar esos bienes naturales es lo que hace que los hombres estén dispuestos a abandonar el estado de naturaleza para, a través del contrato, ingresar en una sociedad donde hay una división de poderes (*poder legislativo y del ejecutivo,* IX, § 127) y el poder resida en el pueblo, de ahí la obligatoriedad de obedecer el monarca al Parlamento.

Estas ideas no eran bien recibidas por los realistas, salvo por Jovellanos y algunos de sus seguidores antes mencionados y diputados que llevaron sus proclamas a las Cortes de Cádiz, como José Ramón Becerra y Llamas, Alonso Cañedo (sobrino del ilustrado gijonés), Joaquín Lorenzo Villanueva o Bernardo Nadal y Crepí, Obispo de Mallorca, que profesaban gran admiración por las instituciones de la monarquía británica y su organización política. Para el profesor Varela Suanzes-Carpegna la diferencia entre los realistas consiste en una "diferencia de talante", "de un talante ilustrado: en la presencia o ausencia del mismo radicaba el más importante factor diferenciador."[55] Está claro que los liberales del Antiguo Régimen, con su reformismo ilustrado en lo social pero nada que reforme el sistema político, son conservadores como Edmund Burke, que no quieren la deriva revolucionaria que se produjo en Francia.

Serán los liberales los que utilicen las ideas lockeanas en los debates gaditanos: es el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* que penetra hasta el texto constitucional y en el Preámbulo que escribió Agustín de Argüelles con la colaboración de Antonio Espiga. Pero antes, muchos de los estudios presentados a las comisiones, como los de Flórez Estrada[56], están inspirados directamente en John Locke. El partir de la sensación, de la experiencia, daba un punto de partida distinto al abstraccionismo de los ilustrados franceses. Libertad, propiedad y seguridad, como derechos a proteger y con una separación de poderes donde el primero es el poder legislativo, porque antes es querer que obrar, y un poder judicial que estaba incluido en el ejecutivo. Las tesis del filósofo inglés, frente al contrato social roussoniano, generaban menos alertas y miedos en la España de finales del siglo XVIII. Ramón de Salas, representante del liberalismo radical, en sus *Lecciones de Derecho público constitucional*, subraya la doctrina de Locke sobre la soberanía del pueblo:

[55] Varela Suanzes-Carpegna, J., *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, *o. c.* pp. 19 y ss.

[56] Rodríguez Aranda, L., "La recepción y el influjo de las ideas de John Locke en España", *Revista de Estudios Políticos*, nº 76, Madrid, 1954, p. 121.

> Los reyes son reyes porque los pueblos quieren que lo sean y no hay más legitimidad que la que viene de la voluntad del pueblo… Las grandes cuestiones sobre las elecciones de los representantes de la nación, sobre la libertad individual, sobre la libertad de imprenta, sobre la organización de la fuerza armada, han quedado decididas perentoriamente a favor del pueblo.[57]

Asimismo, su presencia en los Padres Fundadores y en las libertades defendidas por estos también generó influencias en los sectores liberales, que veían el modelo constitucional norteamericano como algo a imitar más por el "Nosotros, el pueblo", que por una estructura del Estado, su organización federal, bicameralismo, presidencialista (aunque los realistas jovellanistas equiparaban los poderes del rey con el del presidente). En definitiva, muchas ideas del autor de *Carta sobre la tolerancia* en los debates: el bicameralismo y la separación de poderes no son tan tajantes como en la de Montesquieu, que establecía el necesario equilibrio que tiene que haber entre poderes, de igual modo la ausencia de toda violencia estaba presente en el espíritu lockeano. En fin, tantas cosas de Locke y la tolerancia religiosa ausente y desintegrada por el artículo 12 de la Constitución de 1812.

Finalmente, apuntar que el utilitarismo de Jeremias Bentham influye, decisivamente, en el rechazo del contractualismo revolucionario por metafísico y abstracto, así lo encontramos en Agustín de Argüelles, quien conoció la obra de Bentham durante su estancia en Inglaterra de 1808 a 1810 por tareas diplomáticas. Esta primera lectura es mucho menor de la que tendrá a lo largo del trienio liberal (Ramón de Salas a la cabeza) y en la década de los años treinta, cuando los diputados que han sufrido el exilio por la reacción absolutista vuelvan a España imbuidos de la doctrina benthamista, lo cual se reflejará en la Constitución de 1837.

La Constitución, hoy

Cádiz es la aurora de la España contemporánea. En la constitución de 1812 hallamos los elementos para la mayoría de edad del pueblo español. Se daba así un giro copernicano a lo que había sido la práctica y cultura política en nuestro país. El liberalismo gaditano, frente al orden de Metternich, no es un republicanismo revolucionario, pero será combatido por esa Santa Alianza que legitimaba la intervención militar en un país, en tanto se apartara de las líneas del absolutismo político. Esa es la antorcha que había prendido en Filadelfia, París y, ahora, en Cádiz.

Los principios de la constitución política marcaban el cambio de paradigma político. Así puede comprobarse en su artículo 2: *La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona*; y en su artículo 3: *La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales*[58]. Así, en el terreno político, el Monarca quedaba desplazado ante las Cortes en tanto que representante de

[57] Cfr. Rodríguez Aranda, L., "La recepción y el influjo de las ideas de John Locke en España", *o. c.* p. 125.

[58] *La constitución de 1812, Edición conmemorativa del segundo centenario.* Introducción de Luis López Guerra, Madrid, Tecnos, 2012.

la Nación en quien reside la soberanía y donde el Gobierno tiene como objeto en su art. 13: *"La felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen."* Aquí vemos la huella de la Declaración de Independencia norteamericana de 4 de julio de 1776, que contemplaba como derechos inalienables "la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados." La separación de poderes se recoge en los artículos 15, 16 y 17, aunque no podemos hablar de equilibrio entre ellos, debido a las grandes facultades que la Constitución confiere a las Cortes en el Título II, art. 131, siendo ellas, las Cortes, el auténtico guardián de la Constitución gaditana. Es preciso destacar la extensión de la norma gaditana, recogiendo con minuciosidad los aspectos de la vida política, incluyendo el régimen electoral de un modo muy detallado (art. 27 al 103).

En el orden administrativo se ordenaba el territorio en su Título VI (art. 309-337) y establecía el importante artículo 310, el cual mandataba que se pondrá Ayuntamiento en los pueblos "*que por sí o con su comarca lleguen a mil almas*", siendo los ciudadanos de cada pueblo los que anualmente elijan "*al alcalde, regidor o procuradores síndicos*". Y en lo referente a la economía en el Título VII (art. 338-355), dedicado a las contribuciones, establece en su art. 339: *"las contribuciones se repartirán entre todos los españoles con proporción a sus facultades, sin excepción ni privilegio alguno".* Otros títulos importantes son los dedicados al Rey (168-221), Tribunales y Justicia (242-308), Fuerza Militar Nacional (356-365) y en el último Título, X, De la observancia de la Constitución y modo de proceder para hacer las vindicaciones en ella (372-384), se exponen los mecanismos para su reforma y cómo son las propias Cortes (art. 372) las que pondrán *"el conveniente remedio y hacer efectiva la responsabilidad de los que hubieren contravenido a ella."*

Sirva este mínimo *vademécum* para visualizar los principios que vertebran la norma gaditana. He dejado algunas cuestiones que llaman poderosamente la atención para el lector del texto constitucional, me refiero a tres grandes singularidades que contempla la Constitución de Cádiz, en primer lugar, no hay Declaración de Derechos, el artículo 4 establece que "*La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad, y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen".* En la expresión "Demás derechos legítimos de todos" quedan incluidos y reconocidos los derechos fundamentales recogidos en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, aunque lo hace por extensión y no expresamente citados uno a uno.

En segundo lugar, la ausencia de libertad religiosa en una España impermeable al tímido proceso de secularización de la época; así queda el artículo 12: *La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, única verda-*

dera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el exercicio de qualquiera otra."[59] Se primaba, pues, la defensa de la ortodoxia frente a la libertad de pensamiento.

Y, por último, la pregunta es obvia, ¿cómo es posible que esta constitución tan adelantada a su tiempo no aboliera la esclavitud? Contrasta este abolicionismo con el silencio respecto de la opresión y tiranía que sufrían los esclavos, aunque hubo un gran debate el 2 de abril de 1811 (promovido por Agustín de Argüelles) destacando Isidoro Antillón y Marzo y José Miguel Guridi de Alcocer como diputados abolicionistas. Sobre la ciudadanía encontramos en la Constitución las siguientes tipificaciones: Capítulo II De los Españoles en su art. 5.1º "*Todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de estos*"; 5.4º "Los libertos desde que adquieran la libertad en las Españas", en el Capítulo IV dedicado a los Ciudadanos españoles, en el art. 22 a "*A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios de África, les queda abierta la puerta de la virtud y el merecimiento para ser ciudadanos.*" La abolición para la metrópoli llegaría en 1837, pero no para los territorios de Ultramar, aquí los diputados de Cádiz, una inmensa mayoría, iban con su tiempo.

Paradójicamente, la gran influencia de la norma fundamental en la América hispana[60] fue decisiva para estimular los procesos de emancipación y de carácter independentista que se produjeron en el primer tercio del siglo diecinueve, encabezadas por Río de la Plata y Venezuela. También en Europa encontramos la huella indeleble de la "Pepa" en los textos constitucionales de Las Dos Sicilias, Isla de Elba, Piamonte, Bélgica, Rusia (1825), Portugal (1822), Brasil (se promulgó el 21 de abril de 1821 y se revocó al día siguiente), Polonia, etc., siempre como un modelo de resistencia y lucha contra el absolutismo reinante.

Para terminar, enfatizar los tres grandes decretos, claves para la transformación de la estructura social, económica y política de España: Libertad de prensa (5 de noviembre 1810), Abolición de los señoríos (1 de julio 1811) y la Abolición de la Inquisición (22 febrero 1813). Pero he dejado conscientemente para el final el Título IX De la Instrucción Pública (art. 366-371) donde las Cortes recogen el instrumento que para ilustrados y liberales es clave: Educación. La palabra mágica es educación. Educar al pueblo para, según los ideales cosmopolitas, alcanzar la libertad y formar conciencias críticas. A ello contribuyó la gran cantidad de preceptores y profesores entre los librepensadores, que trataban de aportar luz a las mentes obnubiladas por la tradición y el dogma. Pues el poder despótico estaba basado, en gran parte, en la ignorancia. De ahí la necesidad de instrucción pública por parte del Estado, art. 366 "*En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará a los niños a leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión*

[59] Esta segunda parte posibilitaría la abolición de la Inquisición, declarado "incompatible con la constitución política de la monarquía" (Decreto de 22 febrero 1813), teniendo en cuenta que la protección por leyes y sabias a la religión católica de aquellas instituciones que pudieran perjudicarla. No obstante en el mismo decreto se creaban los "tribunales protectores de la fe". Para esta cuestión Dufour, G., "¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo,* "La Inquisición y sus ecos", Cádiz, nº 13, 2005, pp. 93-107; se encuentra en *www.uca.es/grupos-inv/lapepa/documentos/cir-13-2005.pdf*

[60] Colomer Viabel, A. (coord.), *Las Cortes de Cádiz y las Independencias Nacionales en América,* Valencia, Ugarit, Colección Amadís, 2011.

católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles". Civilidad, competencia cívica que llamamos hoy, educación para ser ciudadano, como había recogido el art. 6, "*El amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos*".

Ser liberal, en una palabra. Don Diego Muñoz Torrero, diputado por Extremadura, antiguo Rector de Salamanca, sube a la tribuna en la sesión inaugural de las Cortes el 24 de septiembre de 1810 en el Teatro Cómico de la Isla de León (hoy San Fernando), escribe don Benito Pérez Galdós:

> El discurso no fue largo, pero sí sentencioso, elocuente y erudito. En un cuarto de hora, Muñoz Torrero había lanzado a la faz de la nación el programa del nuevo Gobierno y la esencia de las nuevas ideas. Cuando la última palabra expiró en sus labios y se sentó recibiendo las felicitaciones y los aplausos de las tribunas, el siglo decimoctavo había concluido.
> El reloj de la Historia señaló con campanada, no por todos oída, su última hora, y realizóse en España uno de los principales dobleces del tiempo.[61]

Ese es el legado de Cádiz[62]. En estos tiempos de acontecimientos del bicentenario se multiplican las cuestiones: ¿Existe un hilo conductor que nos lleve desde hoy a 1812? ¿Es la Pepa la matriz de la España democrática? ¿Se convierte en un icono de la modernidad, que transciende la propia constitución, convirtiéndose en una constante del imaginario político del liberalismo progresista español y sus derivados? Doscientos años nos dan la perspectiva necesaria para reconocer la importancia de la constitución gaditana en nuestro Estado de derecho y democracia constitucional, a sabiendas que tuvo todas las dificultades el realizar una práctica política conforme al texto de la norma fundamental de 1812. Pero no incurramos en anacronismos, los partidos políticos como tales no existían, la representación política oscilaba entre muchos tipos e intereses diversos, los nacionalismos tardarían en emerger, los movimientos obreros y organizaciones herederas de aquel liberalismo exaltado no están en el espacio público.

No expliquemos 1812 en función de 2012, ¡basta ya de tanto presentismo! Hemos mostrado líneas de fuerza, tradiciones, corrientes de pensamiento, doctrinales y normativas, que llegan hasta la actualidad. Son demasiadas exigencias para la aventura democrática y constitucional de Cádiz. A Cádiz lo que es de Cádiz y nuestros problemas actuales sólo cabe abordarlos con todas sus consecuencias. Pero, eso sí, con el entusiasmo y el mismo ímpetu con que los doceañistas encararon la necesidad de modernizar y democratizar —más aún— a España.

Recibido: 26 de octubre de 2011
Aceptado: 6 de marzo de 2012

[61] Pérez Galdós, B., *Cádiz, Episodios Nacionales,* 8, Madrid, Alianza, 2010, p. 68.

[62] No olvidemos las palabras de Manuel Azaña reivindicando "la tradición humanitaria y liberal española, porque esa tradición existe, aunque os la hayan querido ocultar desde niños maliciosamente… ha habido siempre durante siglos en España un arroyuelo murmurante de gentes descontentas, del cual arroyuelo nosotros venimos y nos convertimos en río", en *Obras Completas*, México, Oasis, vol. II, 1966-1968, pp. 693-694.

Utopía y democracia. El pensamiento político de la independencia a la luz del presente

Utopia and democracy. The political thought of independence in the light of the present

DANTE RAMAGLIA
Universidad Nacional de Cuyo, CONICET, Argentina
ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen: Se examina la dimensión utópica que revisten las ideas republicanas que fueron difundidas al inicio de la revolución independentista desarrollada en América Latina. A partir de este marco de interpretación, se ubican las postulaciones de una fracción radicalizada que interviene en el movimiento autonomista del Virreinato del Río de la Plata. La actuación de este grupo intelectual sería decisiva para difundir los nuevos principios políticos derivados de la Ilustración, principalmente en la prensa creada en esa época. De las distintas perspectivas que ofrece la tendencia republicana iniciada en 1810, se destacan la confrontación entre monarquía y democracia como formas de gobierno, la definición que se ofrece de la ciudadanía y las virtudes cívicas necesarias para responder al interés público. El modelo ideal que proponen de una comunidad de ciudadanos libres e iguales resulta comprendido, por una parte, en sus alcances críticos para transformar el régimen colonial y, por otra parte, en cuanto proyecto que sería debatido extensamente durante la formación de las naciones hispanoamericanas en el siglo XIX.

Palabras clave: Independencia hispanoamericana, utopía, democracia, republicanismo, derecho natural, ciudadanía.

Abstract: In this work is examined the Utopian dimension of Republican ideas that were spread to the beginning of the independence revolution developed in Latin America. From this frame of interpretation we located the postulations of a radicalized fraction that there intervenes in the autonomist movement of the Viceroyalty of the Río de la Plata. The performance of this intellectual group would be decisive to disseminate the new political principles derived from the Illustration, mainly in the press created at that time. From the different perspectives offered by the republican trend initiated in 1810 there are distinguished: the confrontation between monarchy and democracy as forms of government, the given definition of citizenship and the necessary civic virtues needed to meet the public interest. The ideal pattern that they propose of a community of free and equal citizens turns out to be included, on one hand, in their critical scopes to transform the colonial regime and, on the other hand, as a project which would be discussed at length during the configuration of the Latin-American nations in the 19th century.

Key Words: Latin American independence, utopia, democracy, republicanism, natural law, citizenship

Introducción: nuevas interpretaciones sobre las revoluciones políticas hispanoamericanas

El título elegido para este trabajo contiene un desplazamiento conceptual que anticipa el punto de vista que se propone para tratar el tema. Podría objetarse que si de lo que se trata es de ocuparse de las ideas políticas relativas al momento de la independencia hispanoamericana, resulta un anacronismo caracterizarlas en relación a la forma de gobierno democrática. Un examen histórico riguroso de los lenguajes y conceptos políticos de ese momento revela que el término "democracia" no se utiliza frecuentemente en los discursos de los actores políticos e intelectuales. La referencia más aludida en cuanto a las posibles formas de gobierno que se postulan para orientar una transformación aluden a la república, y por cierto, ésta no se opone en todos los casos a la monarquía, sino que básicamente remite a la sustitución de todo régimen que represente lo que se califica de "despotismo" y no incorpore mecanismos institucionales de limitación del poder.

Al tratar conjuntamente las nociones de utopía y democracia, se intenta poner de relieve un campo de problematización no ajeno a ese período, con el objetivo de remarcar la proyección histórica que posee y sus alcances desde una consideración actual. Sin dejar de lado la necesaria contextualización de los usos y significados de los conceptos y sus expresiones lingüísticas, que remiten en sus variaciones a una mutación histórica profunda, es posible afirmar la validez de una lectura crítica de los mismos a partir de un marco categorial que establece un horizonte de interpretación del pasado intelectual, desde el cual se articula una tensión que sigue operando en el presente. Si lo anterior consiste en un criterio hermenéutico válido, es necesario remarcarlo con vistas a las revisiones historiográficas que se han planteado en el marco del Bicentenario. Distintos aspectos han sido objeto de análisis en los numerosos estudios recientes sobre los procesos de independencia que dan origen a las nacionalidades hispanoamericanas y sus vínculos con otros cambios que se producen con las revoluciones que ocurren con la Modernidad a nivel mundial.

Desde el punto de vista específico que nos interesa proponer en este trabajo, referido a las nuevas concepciones filosófico-políticas que se difunden con el movimiento insurgente que se produce en el Virreinato del Río de la Plata hacia 1810, es necesario hacer algunas aclaraciones previas. En la actualidad existe un cierto consenso en torno a la función de legitimación tardía que implicaron las teorías utilizadas respecto del rumbo asumido con la proclamación de la autonomía de las colonias. La crisis atravesada por el Imperio español, en el contexto de las guerras interimperiales europeas, es el factor principal que contribuye a desencadenar las revoluciones americanas, antes que un plan doctrinario imbuido de la filosofía de la Ilustración y las corrientes liberales que recién se propagarían ampliamente luego de iniciadas las luchas por la independencia. Asimismo, se ha puesto de relieve la pertenencia al conjunto de las transformaciones que se operaron desde 1808 en el mundo hispánico, a uno y otro lado del Atlántico, a lo que corresponden también referencias culturales comunes.[1]

[1] Entre los estudios que abarcan un panorama de conjunto de los cambios ocurridos en los ámbitos español y latinoamericano se destacan: Halperin Donghi, T., *Reforma y disolución de los imperios ibé-*

Teniendo en cuenta el cuadro complejo que presenta el pasaje hacia la construcción de la vida política independiente de las futuras naciones hispanoamericanas, se trata de indagar en la singularidad que posee ese momento revolucionario. En particular, el modo en que la irrupción en el espacio público de una tendencia democrática e igualitaria trastocaría el mundo de representaciones que constituyeron el orden colonial que se pretende abolir. No obstante las resistencias y contradicciones que se suceden en el curso de la historia posterior de la organización nacional, evidenciadas claramente en el caso de Argentina, es posible constatar que ese legado fundacional resulta retomado en diferentes circunstancias. La evaluación de su significación no sólo depende del conjunto de opciones existentes en esa coyuntura histórica o del grado de realización alcanzado en las instancias subsiguientes. En cambio, es posible examinar el pensamiento de la independencia en su dimensión utópica, para indicar un excedente de sentido relacionado con el carácter performativo de las formaciones discursivas que gravita en la configuración de las ideas, las prácticas y los sujetos políticos, ya visible en su emergencia durante esa primera fase llamada "jacobina", que abarca entre los años 1810 y 1816, pero que además sigue repercutiendo en los debates y etapas siguientes de la constitución de la nacionalidad y su andamiaje institucional.

Desde esta perspectiva, lo que interesa es considerar esa ruptura que ligaría más propiamente la utopía a su inmediato correlato de la revolución, como un referente a partir del cual se comprende la historia subsiguiente durante el siglo XIX. En cuanto expresión de una voluntad de modificación del orden existente bajo la dominación colonial, el sentido emancipatorio que contiene la alternativa democrática representaría el intento de recreación de las relaciones sociales y políticas a partir de otra realidad concebida e imaginada como posible. Cabe aclarar que existe un conjunto de opciones abiertas en el momento de la crisis imperial que conduce posteriormente a la autonomía de las repúblicas hispanoamericanas. En cuanto expresión utópica, se remarca la incidencia de las ideas que impulsa un sector revolucionario más radicalizado, que se enfrenta a fracciones moderadas que propusieron otras formas de transición hacia la etapa independiente o, en otros casos más ligados al conservadurismo político, se negaba de hecho la tendencia autonomista.

Estas tomas de posición se van a ir dirimiendo en el curso de los acontecimientos, cuyas circunstancias cambiantes influyeron en las diferentes orientaciones que se postulan como viables. No obstante las oscilaciones que registran las luchas emprendidas durante la emancipación, así como los conflictos que se suceden durante las mismas y con posterioridad al encararse la tarea de encontrar una nueva forma de organización política, es posible reconocer que la alternativa democrática republicana constituye un ideal regulador desde el cual se erige tanto una distancia crítica con respecto a la situación colonial, de la misma manera que funciona como un modelo que se postula,

ricos, 1750-1850, Madrid, Alianza, 1985; Guerra, F. X., *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, MAPFRE, 1992; Annino, A. (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995; Sábato, H. (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1999; Chiaramonte, J. C., *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

aun cuando se evalúen reiteradamente las dificultades para implementarlo en las naciones hispanoamericanas.

Igualmente es preciso señalar que, de acuerdo a las propuestas teóricas de Arturo Roig, se trata de caracterizar a la utopía como una función discursiva, por lo que no queda reducida así a las formas clásicas de un determinado género narrativo. Las funciones que reconoce Roig en relación con la dimensión utópica (crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro) se presentan como posibilitadoras y operantes en distintas formas expresivas, ya sea en los mismos relatos utópicos, en el discurso político, filosófico, científico, etc.[2] Además, la estructura que pone de manifiesto la utopía tiene como correlato a la *topía* a la cual hace referencia, con el objeto de denunciar una determinada realidad que se vislumbra como negativa al ser evaluada desde un horizonte ideal que representa la posibilidad de su transformación. La tensión entre lo real y lo ideal está presente en el discurso utópico, en donde pueden reconocerse las contradicciones y conflictos que atraviesan a una sociedad en un momento histórico. En estas dos instancias relacionadas que identifican al pensamiento utópico, en que se combina la crítica de un estado de cosas vigente y el ideal regulatorio que va a orientar el cambio propuesto, entendemos que puede comprenderse el modo en que se articulan algunas de las formas discursivas que se producen durante las revoluciones independentistas.

Por otra parte, podría asociarse la intención utópica presente en los planteos que sustentaron la necesidad de una transformación radical con ciertos modos usuales con que se ha vinculado la caracterización de las ideas de esa época. En primer lugar, el señalamiento acerca de la formulación abstracta de los principios que se postulan, retomados del espíritu filosófico ilustrado del siglo XVIII. A partir de la actualización desplegada por la Modernidad de las doctrinas iusnaturalistas y contractualistas se erige una noción ideal del hombre y su vida en sociedad, que va a exaltar el progreso bajo los parámetros de la racionalidad y la libertad. En la medida que estas concepciones tienen una fuerte presencia en las argumentaciones ofrecidas sobre la orientación a seguir en la organización política, resulta cuestionada su falta de correlato con las prácticas y costumbres procedentes del período colonial que se mantienen luego de la ruptura independentista, lo cual se ve especialmente reflejado en los sucesivos fracasos de los ensayos constitucionales implementados.

Esta distancia entre el ideal que se pretende alcanzar y su inadecuación a la realidad constituye ya un motivo de la crítica ejercida por la posterior generación ligada al romanticismo liberal que va a ser continuada con la difusión posterior del positivismo,

[2] El enfoque planteado por Roig permite apreciar el valor epistemológico de la utopía y proporciona orientaciones metodológicas en el campo de la historia de las ideas. La distinción mencionada alude a las diferentes funciones que cumple el discurso utópico. En cuanto a la función crítico-reguladora, corresponde a la capacidad crítica respecto de una determinada situación vigente y sus representaciones simbólicas, la cual se configura a partir de un ideal propuesto como condición de lo posible. Mediante la función liberadora del determinismo legal se excede el horizonte de un orden dado y de una verdad "objetiva", al remitir a la experiencia de contingencia de la realidad social que incluye al mismo sujeto como ser histórico. La función anticipadora del futuro asocia las manifestaciones utópicas a la temporalidad, en la medida que introduce la emergencia de lo nuevo al proyectar una alternativa a una visión histórica cíclica y reiterativa de lo mismo. Cfr. Roig, A., "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional, 1987, pp. 11-97.

corrientes de ideas que, sin dejar totalmente de lado los fines procurados por el iluminismo, los subordinarán a las pautas derivadas de un realismo político que primará en la construcción de los nuevos estados y naciones en América Latina.

El recurso al repertorio de teorías asociadas al republicanismo moderno, empleadas como arsenal ideológico en la literatura política y la prensa creada en esa época, ofrece la fundamentación del poder legítimo que procura establecerse en reemplazo del antiguo régimen. Pero lo decisivo para sostener la posibilidad del recambio de las formas de gobierno y de asociación política hasta entonces vigentes proviene principalmente de su realización en los ejemplos proporcionados por la independencia de las colonias de América del Norte y la trayectoria seguida por Francia, que impacta con su cuestionamiento al absolutismo reinante en toda Europa. Es indudable que estos antecedentes están presentes como sustento factible de los ideales que animaron a los insurgentes hispanoamericanos; no obstante, cabe aclarar la singularidad que posee la situación en que se desarrollan cada una de esas experiencias históricas. En particular, resulta insuficiente la perspectiva interpretativa que se limita a explicar los fenómenos sucedidos en América Latina como una derivación, ya sea de las revoluciones norteamericana o francesa, e incluso es necesario establecer las diferencias que existen dentro de la renovación que afecta en su conjunto al ámbito político y cultural hispano y latinoamericano. Aun cuando puedan señalarse vinculaciones en función de la correspondencia con cambios geopolíticos que ocurren a nivel mundial, esto implica precisamente la necesidad de atender a la especificidad de los procesos en cada caso, de acuerdo a las posiciones ocupadas respectivamente en la reestructuración del orden colonial.

En consecuencia, es igualmente cuestionable la apelación a un esquema explicativo que se plantea en los términos de ubicar a determinados "modelos" y su falta de adecuación local, en el caso de la trayectoria seguida por los países hispanoamericanos. Es cierto que los mismos protagonistas inscribieron su proyecto emancipatorio en el ciclo que habían iniciado las transformaciones políticas modernas, siendo recurrentes las referencias a las declaraciones de derechos ciudadanos, principios constitucionales y gobiernos republicanos, al igual que a los autores y publicistas que sirvieron para sustentar las nuevas concepciones. Si bien estos elementos están presentes en la configuración de los ideales que animaron un impulso libertario hacia la independencia de las colonias hispanoamericanas, no dejaron de ser retomados como paradigmas con vistas a un plan delineado en la definición de una coyuntura particular.

Tanto la denuncia de la situación de dependencia colonial y las críticas a las formas de opresión política, sobre lo cual se aplicaban ciertos ejemplos tomados de otros contextos históricos, como la lectura selectiva de las fuentes teóricas europeas, nos indican que fueron objeto de adaptaciones y, en cierto modo, transacciones entre modalidades tradicionales que siguieron vigentes y el horizonte abierto por la Modernidad. Esta superposición de lenguajes e imaginarios operantes en la cultura política se reflejaron ya en ese primer momento revolucionario, en el que trataremos de ubicar las formulaciones que adopta el republicanismo. Asimismo, ponen de manifiesto una tensión entre las tendencias republicanas, liberales y conservadoras que va a perdurar durante la formación de las nacionalidades latinoamericanas a lo largo del siglo XIX.

"República" y "ciudadanía" en los comienzos del movimiento insurgente en el Virreinato del Río de la Plata

El ciclo abierto por las independencias de los países de América Latina se inscribe, como se ha señalado anteriormente, en una serie de cambios políticos mundiales ocurridos en esa coyuntura histórica que se abre a comienzos del siglo XIX. Desde la perspectiva de la significación que posee ese proceso en el ámbito hispanoamericano, interesa destacar que se presenta como un campo de experimentación político para los proyectos de gobierno que se debatieron ampliamente durante ese período fundacional. Aun cuando su implementación no está exenta de dificultades en el orden práctico e ideológico, puede constatarse la orientación al establecimiento de repúblicas, a diferencia de la situación que impera en la mayoría de las naciones europeas en el momento de las restauraciones monárquicas.

En particular, se consideran las proposiciones del republicanismo que sustenta la fracción más radical de la revolución inaugurada en el Virreinato del Río de la Plata, conocida como el grupo "morenista" o designados también por sus adversarios como "jacobinos". Este sector se alinea detrás de Mariano Moreno, secretario de la Junta autónoma que se forma el 25 de mayo de 1810 en Buenos Aires, y cuenta entre sus miembros a Juan José Castelli, Bernardo Monteagudo, Manuel Belgrano y otros destacados líderes intelectuales, militares y políticos. Además de tomar parte en las iniciativas de la Primera Junta, van a fundar la Sociedad Patriótica y Literaria en 1812 y actúan en conjunto con la Logia Lautaro, que representa el medio a través del cual se asocian los más importantes precursores de la independencia hispanoamericana, en el caso de Argentina es José de San Martín. En esos primeros años de la revolución su intervención fue decisiva para fijar los lineamientos ideológicos del nuevo gobierno, en cuanto se constituye como el principal núcleo de propagación de nuevas ideas y tienen un papel sumamente activo en la conducción de las acciones políticas y militares, en lo cual va a ser también un espacio en el que se enfrentaron con otros sectores más conservadores que formaron parte de la élite dirigente surgida con el movimiento emancipador.

En especial, dan a conocer sus doctrinas a través de distintos periódicos que se fundaron en esa época, entre ellos la *Gaceta de Buenos Aires*, que va a ser el órgano oficial de difusión de los principios y actos de gobierno de la Junta.[3] Con los morenistas se va a impulsar la difusión de la prensa política en el Río de la Plata, que para esa época era todavía incipiente al ser iniciada casi contemporáneamente al movimiento insurgente. Al considerar la significación que posee el periodismo como forma discursiva, interesa remarcar la vinculación que tiene con las transformaciones operadas en el espacio público con la aparición de nuevos actores y formas de sociabilidad política, que impulsarán los cambios provocados con el proceso revolucionario.

En este sentido, cabe señalar que la prensa viene a representar no sólo un espacio de deliberación racional de los asuntos que interesan a la formación de la opinión

[3] La *Gaceta de Buenos Aires* es creada en junio de 1810, primero va a estar bajo la dirección de Mariano Moreno hasta su partida del gobierno, al que luego sucede entre otros redactores Bernardo Monteagudo, quien a su vez funda y dirige el periódico *Mártir o libre* (1812), que representa las posiciones de los miembros de la Sociedad Patriótica y Literaria, contando éstos a la vez con otra publicación, *El grito del Sud* (1812-1813).

pública, sino también un medio a través del cual se constituyen los mismos sujetos políticos, si se toma en cuenta la dimensión pragmática que contiene el lenguaje que circula en los periódicos. Esto se refleja tanto en la misión pedagógica que se observa en varios de los artículos destinados a promover la configuración de ciudadanos que debían informarse y participar activamente, como en la generación de identidades que se van definiendo en las posiciones adoptadas según la interpretación de los acontecimientos en que se exponen los intereses opuestos de las fracciones revolucionarias.[4]

A través de los escritos publicados durante ese momento inicial de la revolución, pueden reconocerse las variaciones de sentido del lenguaje político que hace alusión a los conceptos de "soberanía", "pueblo", "nación", "ciudadano", "derechos naturales", entre otros.[5] La resignificación de esos términos, que ya se venían utilizando en la anterior etapa colonial, va ser mediada por su asociación a las formulaciones renovadas que se promueven en el marco de la Ilustración.

No obstante, el examen de las ideas que sustentaron las bases doctrinarias de la revolución independentista, que se debatieron principalmente en los periódicos y se reflejaron en otros documentos y proyectos constitucionales, revela una cierta polisemia en sus referencias ideológicas, en que se combinan la tradición jurídico-política hispánica, el nuevo ideario liberal y el republicanismo clásico y moderno. Esta polisemia que se observa en los discursos políticos de la época ha dado lugar a diferentes interpretaciones históricas, que en nuestro caso se delimitan a un momento acotado de la producción intelectual de un grupo relevante que encabeza la revolución rioplatense. En este sentido, puede afirmarse que la apelación de los morenistas a la tradición republicana, si bien no deja de expresarse en un léxico que combina diferentes vertientes, encuentra un referente común en la cuestión de la limitación del poder a través de las leyes, que suponen a la vez la cualidad universal de la libertad e igualdad de ciudadanos portadores de derechos antes desconocidos. Estos argumentos se esgrimieron tanto para reclamar la resistencia ante la opresión que deriva de la dominación colonial, como para sentar los principios que debían orientar el nuevo gobierno que se pretende establecer en su reemplazo.

Igualmente, la forma de gobierno a adoptar fue un tema a resolver en las polémicas sostenidas entonces, que quedaría relegado a una cierta indefinición por las prioridades que demanda la guerra, la existencia de disidencias internas y la influencia de los sucesos que se desarrollaban en Europa. El mismo concepto de "república" recibe distintas connotaciones semánticas durante el período analizado, que comprende el comienzo de la insurgencia en 1810 y la declaración de la independencia en 1816. De acuerdo a la apreciación sobre este término que realiza Gabriel Di Meglio, ya en el inicio de la revolución se asocia la república con el sentido de pueblo soberano, una noción que se torna central en cuanto se la reclama ante la acefalía del reino. Además,

[4] Hemos expuesto con más detalle la función de la prensa con respecto a la constitución de sujetos e identidades políticas en: Ramaglia, D., "Ideas, prensa y opinión pública en los inicios del proceso independentista", en Liendo, M. C. y otros (comp.), *Los sujetos y las ideas en Nuestra América*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2007, pp. 171-180.

[5] Acerca de las diferentes significaciones que revisten algunos términos políticos entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX puede consultarse: Goldman, N. (ed.), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

se reconoce un sentido moral que califica a la forma de gobierno republicana como un orden basado en la igualdad y la virtud:

> Así quedaba planteada una dualidad de sentido que se prolongaría durante toda la primera mitad del siglo XIX: la república sería por un lado un sistema de gobierno y por otro una figura ideal de virtud cívica, aunque ambas nociones no serían contradictorias entre sí sino complementarias.[6]

Precisamente nos interesa remarcar esta concepción ideal vinculada a la dimensión utópica mencionada, que caracterizaría al orden republicano como reaseguro de la libertad. La valoración del republicanismo apelaría a una retórica que retoma los ejemplos del mundo clásico grecorromano, junto con las fuentes ilustradas que habían influido en la Revolución Francesa, aunque en este último caso las alusiones van a ser mediadas por las reservas ante las derivaciones que se observan en esa época. Por otra parte, si bien aparecen algunas expresiones que rechazarán el sistema monárquico a partir del recrudecimiento de la guerra con la administración española en América, no se descartó el establecimiento de una monarquía constitucional que fuera compatible con los principios republicanos que aseguraban los derechos cívicos y las libertades individuales.

En el punto crítico en que se encontraban las luchas revolucionarias en 1816, cuando se declara la independencia en nombre de las Provincias Unidas de Sud América, se discutió la posibilidad de establecer este sistema con un monarca surgido de la dinastía incaica, en lugar de una dinastía europea como se había planteado anteriormente.[7] No obstante, va a prevalecer la filiación con el sistema representativo republicano como orientación política que definiría a la causa independentista americana.

Una cuestión fundamental que se plantearía en relación con la posibilidad de implementar efectivamente la forma republicana discurre acerca de la aptitud de los pueblos para realizar ese ideal. En ese sentido, la nueva figura del ciudadano será objeto de numerosas definiciones que lo ubican como el modelo en que debían arraigarse las virtudes cívicas. Sin duda que la problemática de la ciudadanía es indisociable de otras nociones afines, tal como lo expresa François-Xavier Guerra al caracterizarla como una invención moderna, vinculada a la formación de la nación con sus implicaciones respecto de la soberanía y la representación. En este sentido afirma:

> Concebir la sociedad como una asociación voluntaria de individuos iguales, regida por autoridades que ella misma se ha dado, representa una novedad radical respecto a las sociedades hasta entonces existentes, en las que el individuo se concebía ante todo como miembro

[6] Di Meglio, G., "República", en Goldman, N. (ed.), *o.c.*, p. 148.

[7] Esta propuesta fue impulsada por Manuel Belgrano, "Informe al Congreso de las Provincias Unidas sobre el establecimiento de una monarquía" (1816), en Romero, J. L. y Romero, L. A. (comp.), *Pensamiento político de la emancipación*, tomo II, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. 209-211. La misma era apoyada por otro de los principales jefes militares, José de San Martín, quien si bien se considera: "Un americano republicano por principios e inclinación, pero que sacrifica esto mismo por el bien de su suelo", y ante las dificultades para establecer un gobierno republicano por las circunstancias adversas del momento sostiene: "(…) lo admirable que me parece el plan de un inca a la cabeza, sus ventajas son geométricas", *ibid.,* p. 214.

de un grupo, en las que la jerarquía se consideraba como constitutiva del orden social y las autoridades estaban legitimadas por la historia, la costumbre o la religión.[8]

Al párrafo antes citado cabe agregar que este ordenamiento jerárquico implica para las colonias hispanoamericanas una subordinación adicional. Además de la división estamental y corporativa que rige en la estructura social, se encuentra un límite marcado dentro de la organización del imperio español para los nacidos en América, aun cuando pertenecieran a la categoría de vecinos notables. La convocatoria a las Cortes de Cádiz, imbuidas de un espíritu liberal, no dejó de reflejar esa condición subordinada al asignar una representación minoritaria a los diputados americanos.

La recusación a este estatuto inferior en el ejercicio del poder y los derechos políticos representa un argumento central que defienden los partidarios de la revolución iniciada en el Río de la Plata. En cuanto a la proposición acerca de la ciudadanía concebida en términos igualitarios, traía como consecuencia el propio reconocimiento de los sujetos que se iban a terminar identificando como americanos. En relación con esta identidad que asociaría a los patriotas criollos con los habitantes originarios, encuentra también cauce una justificación ética que aparece expresada igualmente en la denuncia al estado de "abatimiento", de "esclavitud" y de "despotismo", contra el que se estaba combatiendo. Resulta evidente que esa igualdad iba a ser reclamada prioritariamente para los miembros de la élite criolla, pero por la misma lógica universal asociada al humanismo cívico se haría extensiva a sectores sociales subalternos.

En el marco de las transformaciones sociales que supone la revolución habría que ubicar un fenómeno de ascenso y recambio en las mismas élites dirigentes, así como la movilización promovida en los sectores populares que se integraron a las milicias en su calidad de ciudadanos. La misma condición de ciudadanía se extendería a las poblaciones indígenas, tal como se haría manifiesto en la proclama que en nombre de la Junta les dirigió en 1811 Juan José Castelli al mando del ejército patriota en el Alto Perú: "Sabed que el gobierno de donde procedo sólo aspira a restituir a los pueblos su libertad civil, y que vosotros bajo su protección viviréis libres gozando en paz juntamente con nosotros esos derechos originarios que nos usurpó la fuerza. En una palabra la Junta de la capital os mirará siempre como a hermanos, y os considerará como a iguales, éste es todo su plan (…)".[9] Aun cuando la convocatoria a elegir diputados y la restitución de derechos no se harían efectivos inmediatamente, el igualitarismo evidenciado en esas circunstancias alertaría a los grupos oligárquicos con la amenaza de una revolución social.

La interpelación como ciudadanos generalizada a distintas clases y sujetos sociales contemplados como integrantes de la república que se pretendía construir sobre la

[8] Cfr. Guerra, F. X., "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Sábato, H. (coord.), *o.c.*, pp. 34-35.

[9] Cfr. "Proclama de Juan José Castelli a los indios del Virreinato del Perú, La Plata, 5 de febrero de 1811", en Goldman, N., *Historia y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2000, pp. 119-120. Con respecto al tema de la reivindicación en relación con los pueblos indígenas, lo hemos tratado en Ramaglia, D., "Revolución e indigenismo en la independencia de América del Sur", en Páez Montalbán, R. y Vázquez Olivera, M. (coord.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, México, CIALC-UNAM / Ediciones Eón, 2008, pp. 73-98.

demolición del antiguo régimen colonial, no estuvo exenta de limitaciones y dificultades que dependieron, entre otras cuestiones, de los alcances que poseían las doctrinas republicanas para modificar la realidad existente y crear otro orden de normas y relaciones jurídico-políticas. Sin duda que los postulados de la fracción morenista, que se basaron en los derechos del hombre y el iusnaturalismo moderno, contribuyeron a dar un sentido totalmente distinto a la vinculación comunitaria entre los ciudadanos y su necesaria participación en los asuntos públicos. Pero las derivaciones seguidas de este ideario de por sí abstracto, en la medida que afirmaban la universalidad de derechos correspondientes a individuos libres e iguales, es necesario examinarlas desde la apropiación por parte de los intelectuales rioplatenses desde las condiciones específicas y cambiantes que sigue el curso de la revolución emancipadora.

Alternativas del republicanismo en los discursos de Mariano Moreno y Bernardo Monteagudo

La consideración de algunos ejemplos puede mostrar el amplio conjunto de problemas teóricos y prácticos que se abrieron a partir de la independencia. En los escritos que publica en la *Gaceta de Buenos Aires* al poco tiempo de formada la Junta autónoma, Mariano Moreno aborda una serie de temas fundamentales para orientar la revolución. En particular, va a redactar una serie de artículos en ocasión de la reunión del congreso general al que se había convocado a las provincias del Virreinato del Río de la Plata inmediatamente después que se había formado la Junta en la capital.

Esa ocasión se manifestaba propicia para avanzar hacia el establecimiento de un nuevo gobierno que reivindicara la autonomía de los pueblos hispanoamericanos:

> Es muy glorioso a los habitantes de América verse inscriptos en el rango de las naciones, y que no se describan sus posesiones como factorías de los españoles europeos; pero quizá no se presenta situación más crítica para los pueblos que el momento de su emancipación: todas las pasiones conspiran enfurecidas a sofocar en su cuna una obra a que solo las virtudes pueden dar consistencia (…) Resueltos a la magnánima empresa, que hemos empezado, nada debe retraernos de su continuación: nuestra divisa debe ser la de un acérrimo republicano que decía: *malo periculosam libertatem quam servitium quietum*, pero no reposemos sobre la seguridad de unos principios; que son muy débiles, si no se fomentan con energía.[10]

Las precauciones que reitera Moreno con respecto a las dificultades que presentaba la posibilidad de afianzar la revolución están orientadas a los sectores encargados de dirigirla. De tal modo, aclara que no se trataba de un cambio que llevaría a los patriotas a acceder a la administración pública y los empleos de que antes eran excluidos, sino que se proponía implantar un sistema basado en los "principios de equidad y justicia", orientado al "bien general" y expuesto a la "opinión pública". La alternativa que planteaba se refería a la posibilidad de establecer un sistema que garantizara la libertad, el cual requería de una legislación adecuada a ese nuevo estatuto político en

[10] *Gaceta de Buenos Aires* (1/11/1810). Reimpresión facsimilar. Tomo I. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana, 1910, p. 557. Se ha modernizado la ortografía en todas las citas.

que los representantes y el pueblo que los elige deberían ser virtuosos, contraponiendo un freno a la proliferación de las "pasiones", entendidas éstas como la inclinación a ambiciones personales e intereses particulares que llevaban al predominio exclusivo y arbitrario en el ejercicio del poder.

El riesgo de desembocar en una incontenible "anarquía", o de continuar con la situación que se califica de "tiranía", resulta advertido así en quienes se erigen en gobernantes, para lo cual se prevé la importancia de remitirse a la autoridad de la legislación que funcionara como instancia limitadora y reguladora de todos los poderes y a la que están sujetos los ciudadanos y representantes. Esta noción central del republicanismo moderno, referida a la primacía del orden legal en condiciones de igualdad para todos los miembros de la comunidad política, va a ser revalorada como instancia fundacional de la nación en su tránsito a la independencia. La necesidad de su implementación en el marco de la nueva organización que procuraban alcanzar los pueblos hispanoamericanos va a ser defendida por Moreno a partir de la nulidad constitucional representada por las Leyes de Indias, que eran la base de funcionamiento del sistema colonial, al cual rechaza en cuanto sostiene: "Un sistema de comercio fundado sobre la ruinosa base del monopolio (…) pero en que ni se encuentra el orden de los juicios reducido a las reglas invariables que deben fijar su forma, ni se explican aquellos primeros principios de razón, que son la base eterna de todo derecho, y de que deben fluir las leyes por sí mismas (…)".[11] La referencia a los principios racionales en que se funda el derecho, que incluye la tesis acerca de que éstos corresponden a un plano ideal que se deriva de la "naturaleza", podría comprenderse como relativa a las teorías iusnaturalistas y contractualistas que se elaboran en la modernidad acerca del origen y fundamento jurídico de la sociedad política.[12] Si bien Moreno no se explaya en las fuentes que sustentan su posición, es claro que entiende a la revolución emancipadora como la restitución de derechos naturales, que son anteriores y están por encima de los poderes fácticos y de la voluntad particular, en cuanto responden a las ideas de racionalidad, justicia y libertad propias de la humanidad en su carácter universal.

Otra de las cuestiones principales que Moreno abordará en sus reflexiones se concentra en la revisión de la legitimidad política, que lleva a desconocer la validez del pacto de sujeción colonial:

[11] *Gaceta de Buenos Aires* (6/11/1810), *o.c.*, p. 572.

[12] Un meditado análisis del apriorismo que caracteriza la evolución seguida por el derecho natural moderno desde las concepciones de Grocio hasta las innovaciones producidas por Rousseau se encuentra en Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 261-303. La revisión actual del universo jurídico que responde a las diferentes vertientes del republicanismo, particularmente en el mundo hispánico y durante la Revolución Francesa, es abordada en los trabajos incluidos en Belissa, M., Bosc, Y., Gauthier, F. (coord.), *Républicanismes et droit natural. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Éditions Kimé, 2009. En especial, es interesante la mención de los antecedentes del derecho natural moderno que se ubican en la corriente humanista de la Escuela de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI, principalmente en las teorías de Francisco de Vitoria, que van a ser continuadas por Bartolomé de Las Casas a partir de la revisión de la conquista de América. En tal sentido, la defensa de los indios sometidos se hará en nombre de los derechos de la persona humana contra la esclavitud y de los derechos de los pueblos a su territorio y cultura.

> Si el amor a nuestro Rey cautivo no produjese en los pueblos una visible propensión a inclinar la balanza en favor suyo, no faltarían principios sublimes en la política, que autorizasen al congreso para una absoluta prescindencia de nuestro adorado Fernando. Las Américas no se ven unidas a los Monarcas españoles por el pacto social, que únicamente puede sostener la legitimidad y decoro de una dominación (…) La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación; ella no ha concurrido a la celebración del pacto social de que derivan los Monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio; la fuerza y la violencia son la única base de la conquista que agregó estas regiones al trono español.[13]

En su lugar, se propone la soberanía del pueblo como origen legítimo del poder y se remite a la doctrina de la retroversión de la autoridad en nombre de los "derechos de los pueblos".

En consecuencia, sostiene que el gobierno legítimo debía ser el resultado del congreso al que se han convocado a los diputados de las provincias, cuya misión era fijar la constitución y la forma de gobierno a adoptar. Aun cuando Moreno no se expida directamente sobre el sistema político, cuestión que debía resolver el congreso luego de su reunión en la capital, ofrece una serie de fundamentos que se remiten a las doctrinas asociadas al modelo de una democracia republicana, en particular hace referencias explícitas al *Contrato social* de Rousseau. Por medio de la noción de soberanía popular se afirmaba la existencia efectiva de una comunidad política en el territorio americano, independientemente de la legitimidad exterior que se transfería al rey.[14] Incluso la adhesión a la figura de Fernando VII, aunque se mantiene como sentimiento popular y sea en cuya representación que la Junta asume el gobierno, no impide que Moreno introduzca la impugnación al mismo sistema monárquico en sus discursos.

Las ideas radicalizadas del sector morenista fueron asimismo resistidas por los grupos más moderados, con los cuales aumentaron las disidencias hacia finales de 1810. Esta divergencia de opiniones se haría evidente con ocasión de la publicación del decreto de supresión de los honores que se mantenían de la anterior autoridad virreinal, el cual va ser dirigido al presidente de la Junta Cornelio Saavedra. En las consideraciones de este decreto se manifestará la tendencia al igualitarismo republicano que profesaba Moreno: "En vano publicaría esta Junta principios liberales que hagan apreciar a los pueblos el inestimable don de su libertad, si permitiese la continuación de aquellos prestigios, que por desgracia de la humanidad, inventaron los tiranos para sofocar los sentimientos de la naturaleza"; y más adelante va a reafirmar cuál era la misión que había asumido el nuevo gobierno revolucionario en la constitución de la

[13] *Gaceta de Buenos Aires* (15/11/1810), *o.c.*, pp. 613-614.

[14] En apoyo del nuevo contrato que debía establecerse en reemplazo del pacto de sujeción colonial va a afirmar Moreno: "Los vínculos que unen el pueblo al Rey son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos; un pueblo es un pueblo antes de darse a un Rey; y de aquí es, que aunque las relaciones entre el pueblo y el Rey, quedasen disueltas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro quedaron subsistentes, porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieron tratar de formarse pueblos pues ya lo eran, sino de elegir una cabeza, que los rigiese, o regirse a sí mismos, según las diversas formas, con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral. Mi proposición se reduce, a que cada individuo debió tener en la constitución del nuevo poder supremo, igual parte a la que el derecho presume en la constitución primitiva del que había desaparecido". Cfr. *Gaceta de Buenos Aires* (13/11/1810), *o.c.*, pp. 599-600.

ciudadanía: "Si deseamos que los pueblos sean libres, observemos religiosamente el sagrado dogma de la igualdad. Si me considero igual a mis conciudadanos, ¿por qué me he de presentar de un modo que enseñe que son menos que yo? Mi superioridad sólo existe en el acto de ejercer la Magistratura que se me ha confiado; en las demás funciones de la sociedad, soy un ciudadano sin derecho a otras consideraciones que las que merezca por mis virtudes".[15]

La concepción igualitaria de Moreno llegaría así a un punto máximo, que lo enfrentaría a otros miembros del gobierno y lo obligarían a alejarse de la Junta para cumplir una misión diplomática en que encontraría la muerte en altamar a principios de 1811. Su legado sería retomado en lo inmediato por los integrantes de la Sociedad Patriótica y Literaria, cuya creación respondía al objetivo de dar a conocer los nuevos principios políticos imbuidos del espíritu de la ilustración.

En la obra de otro de los intelectuales pertenecientes a esta asociación, Bernardo Monteagudo, pueden ubicarse las variantes que registró el republicanismo en esa etapa revolucionaria. La participación directa que tiene Monteagudo en distintas circunstancias de las luchas independentistas que se libraron en Sudamérica le llevaron a actuar junto a Castelli, San Martín y Bolívar. En su itinerario ideológico se expresa también la disyuntiva que se planteó entre la apertura a una democratización igualitaria y las reservas frente a la temida anarquía a la que estaba conduciendo el enfrentamiento entre fracciones.

En los artículos periodísticos que Monteagudo publica en los primeros años de la revolución, se encargaría de analizar las alternativas y dificultades que se presentaban a las marchas y contramarchas que venían sucediéndose. El punto de partida de sus posiciones estaba siempre orientado por una convicción republicana que sustenta la experiencia política que se estaba realizando: "Todas las discusiones y ensayos que hasta hoy se han publicado están reducidos a probar, que la América tiene derecho a su *libertad*, que el gobierno español ha ejercido sobre ella un verdadero despotismo, que ha llegado el caso de vengar la dignidad del hombre ultrajada, y que es imposible conseguirlo sin la práctica de virtudes sociales"; y agrega a continuación los principios que debían afianzarse en el establecimiento del nuevo gobierno: "La soberanía de los pueblos es un dogma, la libertad de los ciudadanos una sanción anterior a toda ley, pero la forma de gobierno que más convenga para asegurar estos derechos según nuestras circunstancias políticas es un problema que no se ha examinado hasta hoy, al paso que ya se acerca el tiempo de resolverlo prácticamente según mi opinión.[16]

La definición del sistema de gobierno seguía siendo postergada ante las diversas postulaciones que se esgrimían, quedando así en suspenso para las deliberaciones que tendrían lugar en el congreso constituyente. Se imponía la necesidad de lograr un consentimiento general que uniera las aspiraciones de las diferentes fuerzas políticas que animaban la lucha emancipadora. En ese contexto se expresaban las prevenciones de Monteagudo respecto a la fórmula que debía encontrarse para encausar las disensiones internas, aunque era evidente que la dirección que quería imprimir al gobierno era

[15] *Gaceta de Buenos Aires* (8/12/1810), *o.c.*, p. 711 y p. 714.

[16] Monteagudo, B., "Exordio a varias observaciones didácticas", *Gaceta de Buenos Aires* (7/2/1812), en: Goldman, N., *o.c.*, pp. 140-141.

republicana y, al mismo tiempo, fue uno de los que expresó abiertamente la urgencia de declarar la independencia definitiva.

Entre los principios que orientan la prédica inicial de Monteagudo se destaca el referido a la libertad e igualdad que asiste a la condición misma de la ciudadanía. Cuando discurre acerca de los alcances de la libertad civil, que se establece en relación a la noción de la voluntad general, entiende que ésta es indisociable de la igualdad jurídica que asiste a todos los miembros de la comunidad política, cuestionando frontalmente los privilegios corporativos: "Todos los hombres son igualmente libres: el nacimiento o la fortuna, la procedencia o el domicilio, el rango del magistrado o la última esfera del pueblo no inducen la más pequeña diferencia en los derechos y prerrogativas civiles de los miembros que la componen".[17] En relación con esta temática la influencia principal que reconoce es la de Rousseau, cuya fundamentación de un nuevo orden político a partir de este axioma le parece innegable frente a las posiciones de Hobbes o Grocio cuando siguen las doctrinas de Aristóteles.[18] De acuerdo con las tesis del filósofo ginebrino, entiende que se asegura la libertad cuando se pasa del estado natural al civil, en la medida que por medio del contrato social el individuo se subordina a la voluntad general. Y ese pacto queda cancelado cuando se impone según un interés particular un gobierno injusto y tiránico, por lo que debe restablecerse nuevamente bajo un sistema político y legal que lo garantice. En cuanto esa libertad implica el respeto del otro es indisociable del concepto de igualdad, constituyendo ambos el sustento de la noción misma de ciudadano.

Al mismo tiempo, indica restricciones para ejercer ese derecho a la ciudadanía, en la medida que distingue el sufragio indirecto a través de la elección de representantes y el directo, para quienes poseen propiedad, quedando excluidos los analfabetos y los esclavos.[19] Si bien esto responde a la delimitación entre ciudadanía pasiva y activa, no debe descuidarse que, además de la participación en las asambleas y elecciones, la otra forma de actuar como ciudadano será básicamente a través del servicio militar. Esto último resulta evidente en la invocación que realiza Monteagudo a favor del patriotismo;[20] un concepto que va a ser resignificado a partir de la inicial resistencia a la ocupación extranjera para ser finalmente justificado como motivación de la causa independentista americana. El patriotismo, asociado con una causa a favor de toda la humanidad oprimida, entiende que es un sentimiento que desconocen quienes miran solamente su conveniencia personal. Desde esta perspectiva, se introducía una variante de la ciudadanía republicana que se distancia de la concepción liberal; frente al hombre sólo como propietario se opone la idea del hombre como ciudadano, que es quien deja su estado natural para pasar al estado civil, en que posterga su interés individual en función del interés común.

---

[17] Monteagudo, B., "Observaciones didácticas", en *Horizontes políticos*, Buenos Aires, Jackson, 1944, p. 49.

[18] Monteagudo, B., "Política", *Mártir o Libre* (20/4/1812), en *Biblioteca de Mayo*, Tomo VII, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, pp. 5875.

[19] Cfr. Monteagudo, B., "Clasificación", *Gaceta de Buenos Aires* (14/2/1812), en *Horizontes políticos*, *ed. cit*., pp. 52-55.

[20] En este sentido afirma: "Todos aman a la patria y muy pocos tienen patriotismo: el amor a la patria es un sentimiento natural, el patriotismo es una virtud (…) Para amar a la patria basta ser hombre, para ser patriota es preciso ser ciudadano, quiero decir, tener las virtudes de tal". Monteagudo, B., "Patriotismo", *Gaceta de Buenos Aires* (3/1/1812), en *Horizontes políticos*, *ed. cit*., p. 21.

En la mayoría de sus intervenciones, la figura del ciudadano se traduce en un modelo ideal de hombre y sociedad, en que prevalece el interés general: "El hombre, pues, revestido del carácter de ciudadano —dice Monteagudo—, debe a la patria un amor generoso y todos los sacrificios de que sea capaz, y de que ella necesite. Debe a las leyes y a los magistrados obediencia y respeto; a sus conciudadanos el socorro, la protección y la sensibilidad fraternal; y a sí mismo el honor, la dignidad y la virtud".[21] De este modo, se introduce también en esa visión homogénea y abstracta de la ciudadanía una distinción a partir de la capacidad, los méritos y las virtudes cívicas. Al mismo tiempo, se remarca la obligación para todos de mantener la obediencia a las autoridades y a las leyes, que se plantea en sus argumentos a favor de la concentración del poder para afrontar los obstáculos que enfrentaba la causa independentista, motivo que en un momento posterior se contempla bajo la posibilidad de establecer una monarquía constitucional. En esta apelación a la estabilidad política para dar un cauce a la revolución, no sería menos influyente la precaución frente a la movilización de los sectores populares a los que se interpeló desde el discurso republicano.

La prédica a favor de la libertad se confrontaría con la necesidad de arraigar el orden, indicando en reiteradas oportunidades la amenaza que representa una situación tendiente a la disolución anárquica en que avizora que podían derivar las disensiones internas entre las fracciones políticas en pugna. Pero también para Monteagudo se encuentra latente el riesgo a que se expone la organización social cuando entiende que se extralimitan las demandas democráticas. Con respecto a la noción de soberanía popular que se propone como fundamento, asimismo requiere que para el ejercicio efectivo de los derechos ciudadanos existan los sujetos capacitados; en los términos ilustrados que se plantea esta cuestión se trata de educar al soberano, objetivo al cual se destinan sus escritos en cuanto forma de pedagogía cívica.

En este sentido, en su discurso inaugural de la Sociedad Patriótica va a afirmar la necesidad de la ilustración del pueblo, que constituye el objeto de esa asociación. Como principal misión estima Monteagudo que: "(…) ella debe por medio de sus memorias y sesiones literarias grabar en el corazón de todos esta sublime verdad que anunció la filosofía desde el trono de la razón: *la soberanía reside en el pueblo y la autoridad en las leyes*: ella debe sostener que la voluntad general es la única fuente de donde emana la sanción de éste y el poder de los magistrados; debe mostrar que la majestad del pueblo es imprescriptible, inalienable y esencial por naturaleza (…)".[22] No obstante su adhesión a los principios republicanos agrega una advertencia, según el mismo derrotero que observa en el caso de Francia, sobre los extravíos a que conduce la razón generalizada entre las clases y las aspiraciones de poder que llevaron al enfrentamiento entre distintos partidos para concluir en la entronización de un régimen que contradecía los anhelos revolucionarios. En tal sentido, entiende Monteagudo que la tarea de inculcar las nuevas doctrinas políticas debía ser acompañada de una "formación de las costumbres", es decir, se sobrevalora la realización de las virtudes cívicas como el medio principal que preservaría de la corrupción en un sistema democrático.

[21] *Mártir o Libre* (11/5/1812), en *Biblioteca de Mayo*, *ed. cit*., p. 5895.

[22] Monteagudo, B., "Oración inaugural pronunciada en la apertura de la Sociedad Patriótica" (13/1/1812), en *Horizontes políticos*, *ed. cit*., p. 151.

En consecuencia, la democratización social que se promovía desde una nueva concepción de la ciudadanía entendida en los términos de la igualdad jurídica no implicaba inmediatamente un acceso de las masas populares al poder. El mismo marco conceptual referido a la necesidad de ilustrar al pueblo funcionó como un mecanismo de graduación del ejercicio de los derechos y estableció una distancia entre los representantes y los representados. Este argumento, que se invocará en distintas circunstancias dentro de la orientación republicana, tiende a reforzar el papel que se asigna la élite criolla de ser la encargada de dirigir política, intelectual y militarmente la revolución.

Consideraciones finales

El horizonte político que surgiría con el desencadenamiento de las revoluciones independentistas en Hispanoamérica trajo aparejado un caudal de nuevas doctrinas que se incorporarían al espacio de deliberación público abierto en esa instancia. En particular hemos considerado el caso del antiguo Virreinato del Río de la Plata, donde el grupo intelectual morenista promovió inicialmente las doctrinas ligadas al republicanismo como recambio frente al orden colonial. Igualmente puede observarse la superposición de las ideas, imaginarios y marcos de referencia que existieron en ese momento de transición desde el *ethos* que pervive en la sociedad tradicional a las modalidades hasta entonces inéditas que se pretendían introducir con las nociones derivadas de la cultura política moderna. Este cambio sustantivo no sería por cierto lineal, lo cual se verifica en las dificultades y conflictos que signaron la formación de las naciones latinoamericanas durante el siglo XIX. Pero indudablemente se ofreció a través del ideario republicano un nuevo fundamento del poder político, que llevó a redefinir las bases constitucionales y el funcionamiento institucional que se implementarán con la posterior organización de los estados nacionales.

Asimismo, hay que considerar las variaciones que existen entre las diferentes concepciones del republicanismo, ya sea desde las versiones clásicas a las sostenidas con la ilustración, así como respecto a sus relaciones con el liberalismo.[23] Por una parte, las significaciones que adopta la idea de república van a ser reformuladas en función de la misma dinámica que siguen las orientaciones de la revolución. En los autores analizados la república se reviste de un sentido moral que ligaría esta forma de gobierno a la constitución de una comunidad virtuosa de ciudadanos. De acuerdo a estos planteos, tendría las características tendientes a la democratización igualitaria que alentó la incorporación de otros sectores sociales subalternos a la lucha por la emancipación. No obstante, las mismas circunstancias de la guerra implicaron que no se desestimara la concentración del poder a través del establecimiento de una monarquía constitucional. En general, los modelos que se contraponían eran el relativo al gobierno limitado frente al que sostiene el gobierno absoluto, lo cual llevaría con

[23] Una discusión sobre los distintos sentidos del republicanismo y sus vinculaciones con el liberalismo, considerados en sus recorridos históricos y alcances contemporáneos, se encuentra en el número especial dedicado a esta temática de *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC), nº 33, diciembre de 2005.

el transcurso del enfrentamiento contra la monarquía española a identificar la causa independentista americana con las garantías que ofrecía a la libertad el modelo republicano. Este modelo ideal, que sería también asociado a formas de democracia directa que se dieron al comienzo con la realización de asambleas populares, va a reformularse en función del establecimiento de un sistema representativo que mediaría en la participación política a través de los mecanismos electorales que se establecieron con las distintas alternativas que se sucedieron a lo largo de ese siglo.

Por otra parte, la misma noción de ciudadanía que se plantea bajo la necesidad de implantar una comunidad de individuos libres e iguales estaría atravesada por una tensión entre la versión republicana y la liberal. En la concepción republicana clásica prevalece la dimensión comunitaria orientada al interés general, a diferencia de la defensa de los derechos individuales y el interés privado que se garantizan frente a la injerencia del estado en la tradición del liberalismo. Las definiciones que van a dar los intelectuales más radicales que hemos considerado en el momento inicial de la revolución estaban en consonancia con la formación de la ciudadanía en el vínculo comunitario, en buena medida inspirados en las doctrinas roussonianas. La libertad va a ser comprendida así como la ausencia de dominación y la restitución de derechos naturales, en cuanto eran principalmente estos motivos los que van a justificar la ruptura de la subordinación colonial. En el nuevo sistema que se propone en reemplazo, el ciudadano va a ser caracterizado por la posesión de determinadas virtudes republicanas, en que éste elige ser libre dentro del orden establecido por la ley y por la pertenencia a la comunidad política. En ese sentido, se impuso en ese momento la tendencia al patriotismo que exigía la entrega incondicional al interés superior de lo público.

Las derivaciones que seguiría este ideario republicano, en coexistencia con las distintas orientaciones que proporcionaría el liberalismo, serían complejas durante la formación de las naciones hispanoamericanas, lo cual excede los límites que consideramos en este trabajo, aunque mencionamos algunas de las disyuntivas abiertas en el período revolucionario. En esa etapa, ello se presentó ya en los debates acerca del modo de conciliar las libertades y derechos individuales y el orden político y constitucional, pero sin duda los alcances que presentaron los ideales en torno a la realización de una auténtica democracia serían una herencia, y al mismo tiempo una promesa incumplida, que reaparecieron permanentemente en las propuestas sobre la conformación de las repúblicas que se establecieron en el siglo XIX.

Recibido: 8 de febrero de 2012
Aceptado: 6 de marzo de 2012

Exilio, comunidad y revolución: Vida y obra de Eduardo Nicol

Exile, community and revolution: Life and work of Eduardo Nicol

ARTURO AGUIRRE MORENO
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
aguirre.arturo@yahoo.com

Resumen: Vida y obra en el filósofo se vinculan de una manera inseparable y casi imperceptible. Hacer de la vida una vocación filosófica y de la filosofía una creación vital son las implicaciones que se siguen al leer la obra de Eduardo Nicol. Con la reserva siempre presente de no hablar más del filósofo que de su obra, se escriben estas líneas. Un recorrido por la vida y obra, por la relación entre exilio como imposición y la vida como acción de Nicol; un repaso, en suma, por el silencio y lo dicho de un filósofo exiliado. El artículo intenta ser un acercamiento prudente, jamás intruso, a la vida filosófica de uno de los pensadores más importantes en habla hispana.
Palabras clave: Eduardo Nicol, filosofía contemporánea, comunidad, exilio español de 1939, fenomenología, vocación, revolución filosófica.

Abstract: Life and work of the philosopher are related in a way inseparable and almost imperceptible. Make life a philosophical vocation and life a work of philosophy are the implications that continue to read the work of Eduardo Nicol. With the ever-present caution not to speak of the philosopher of his work of writing. A journey through the life and work, the relationship between exile and life as imposing as the action of Nicol, a review, in short, by silence and mentioned a philosopher in exile. The article tries to be a prudent approach, never intrusive, to the philosophical life of one of the leading thinkers in the Spanish language.
Key words: Eduardo Nicol, contemporary philosophy, community, Spanish exile of 1939, phenomenology, vocation, philosophical revolution.

1. En tres cuartillas, escritas sobre folios que han resentido el imperdonable paso del tiempo, precedidas por el título "Anexo al currículum académico de Eduardo Nicol",[1] el autor de la *Metafísica de la expresión* hizo constar con tinta propia las situaciones que lo llevaron a participar "como un hombre cualquiera de la calle" en la guerra fraticida, incivil, que estalló sobre el territorio español el 18 de julio de 1936, misma que culminó con el fin de la Segunda República en 1939.

[1] Es el mismo texto intitulado "Ethos y expresión" que elegimos para abrir la compilación de artículos e inéditos Nicol, E., *Las ideas y los días 1939-1989*, Aguirre, a. (comp.), México, Afínita, 2007, pp. 15-17.

Redactado en español, con suma sobriedad y contundencia, fechado a la cabeza en diciembre de 1987, el *Anexo* hace una retrospectiva biográfica en la que se configura la inseparable relación entre la vida personal del filósofo y la filosofía como un oficio común en el que va la vida misma; es decir, la exigencia del hacer de la teoría, y lo que hace la idea o ideas en la comunidad cuando el filósofo, creador de ellas, las pone en tránsito: "ciencia y *paidea*, o sea el saber puro y el *ethos*".

Lo inseparable de la biografía y la obra, del filósofo y su filosofía, así como de la memoria y la historia, individualidad y situación vital, o la relación entre exilio y comunidad en que se entreteje la vida de Eduardo Nicol imposibilitan de inicio cualquier intento por descomponer el tejido hecho con una vocación filosófica reafirmada cotidianamente entre la docencia, la investigación, la escritura y un existir congruente.

Por tales razones, el hallazgo del *Anexo* entre las "Carpetas Nicol", pertenecientes al Archivo personal del filósofo[2], dio la confirmación por escrito de su testimonio como hombre y filósofo exiliado. Asunto éste de dimensiones destacables en la obra de Nicol por lo que se verá a continuación. El año 1982 Nicol hizo *pública* por primera vez, de manera oral, sus declaraciones sobre su vivencia de exilio en entrevista otorgada a Rubert de Ventós.[3] Y así, ya fuese por recato personal o por la convicción de que aquello que se espera del filósofo es su obra y no la exacerbación del personalismo, en la medida que "cuanto más serio es un trabajo, tanto menos cuenta la persona de su autor [...] no es necesario que el público se interese por otra cosa que lo dicho en los libros".[4] La filosofía como cosa de palabras y el espacio íntimo: la intimidad o ethos del pensador, como un conjunto de silencios y resonancias sobre lo ocurrido con y en el exilio, son factores que consolidaron en Nicol la convicción de que en ello se ponía el peligroso límite entre el abismo de la desesperación individual o el porvenir mismo de todo hacer posible y positivo que repercute en la comunidad desde la filosofía. A Rubert de Ventós, en la entrevista mencionada, Nicol se lo aclara y zanja el tema de esta manera:

---

[2] El archivo original ha sido depositado en el IiSUE-UNAM (México) y una copia microfilm y digital se encuentra en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC (Madrid).

[3] Entrevista recogida en el libro *Pensadors catalans*, Barcelona, Edicions 62, 1987. Texto posteriormente publicado con el título "Eduard Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós, en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Barcelona, *Revista Anthropos*, Extra 3, 1998, pp. 19-25. (En lo sucesivo utilizamos esta última versión.)

[4] Respuesta a José Luis Abellán en carta del 1 de enero de 1965, recogida en Abellán, J. L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939,* México, FCE, 1998, pp. 91-92. Adviértase, en consecuencia, que para el estudioso de la obra de Nicol hay una reserva por principio: ceñirse a la obra del pensador. Los intentos por separar vida y obra han dado por resultado hasta el momento páginas desafortunadas en diversas latitudes y en momentos diferentes. Los escritos más cuidados en la dimensión biográfica de Nicol, conocidos a la fecha por nosotros y según nuestro criterio, son: Nicol, A., "Eduardo Nicol. La vocación cumplida", en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, *op. cit.*; Silva Camarena, J. M., "Pensar y enseñar a pensar", en *Gaceta FCE*, México, 2008, www.fce.com.mx/editorial/prensa/Detalle.aspx?seccion=Detalle&id_desplegado=12272; y el más reciente Farrés Juste, O., "La filosofia de l'exili d'Eduard Nicol", en *Revista Enrahonar,* 44, 2010, pp. 51-66 [Este último trabajo tienen errores menores de fechas en la publicación de libros, pero recoge mucha de la información biográfica que pueda encontrarse publicada hasta el momento]. Con la reserva sobre hablar *del* autor, el trabajo que aquí presentamos sigue la directriz de mantener el férreo vínculo entre el desarrollo de la obra y el desempeño de la vida como una acción creadora de Eduardo Nicol.

> Después de muchas vueltas que no es preciso recordar, fuimos a parar al campo de concentración de Argeles. Es una aventura que pasamos miles y miles de personas. En general, procuramos no hablar públicamente de ello, porque, a diferencia de lo que ocurre hoy, tratamos de retener las causas de la desdicha y prescindir de sus efectos. Hoy la gente se encuentra más interesada en lo que ocurrió en aquel momento lejano sin preocuparse de las causas. Nosotros hacemos lo contrario pero tratamos de no hablar de ninguna de las dos cosas. Las causas porque provocarían rencores, los efectos porque deben superarse con una actividad positiva.[5]

Bajo esta pauta, formar al hombre será la "actividad positiva" y fundamental a la que se ve *llamada* la filosofía en la obra de Nicol, y a la que responde, a la par, la obra de Nicol como vocación libre. Así, porque para nuestro pensador la vocación filosófica es un hacer libre, desinteresado de afanes de poder, de honor o gloria, que es liberadora del hombre: lo libera de su centralidad del yo, de su enajenación en lo otro o de la negación del otro.[6] Dado que la formación humana (*paideia*) es teórica y prácticamente impensable para el individuo aislado —por cierto, impensable en una metafísica de la expresión que asume fenomenológicamente nuestro ser puesto y expuesto al vínculo desde la presencia en sí—; en tanto que seres humanos, precisamos de ideas para ser, para afirmar la vida que es, quiérase o no, en común; ideas en las que fluye la enérgica acción creadora, poiética del pasado (al que llamamos por lo mismo historia), así como de los contemporáneos.[7]

Reafirmar la filosofía como una vocación que da forma a la existencia, implicaba para Nicol alejarse, mejor aún, innovar, re-novar, liberarse vocacionalmente desde un inicio (a los 31 años de edad en que llega a México) de los rencores, desdichas y desesperaciones de su situación de exiliado; pero, a su vez, sobreponerse con vocación vital a una condición humana insuficiente (*egenus*), menesterosa, en un mundo sitiado de menesteres cada vez más ingratos. Así, Nicol afirmaba:

> Tengo que vivir en un lugar y un tiempo que no son cualesquiera —los que yo quiera— sino precisamente los de aquí y ahora; pero esto me permite la experiencia de la innovación histórica, y me salva de tener que repetir en el presente lo que ya fue vivido por otros en el pasado. Tengo que vivir como individuo, limitado por mi singularidad insuficiente y por la

[5] De Ventós, R., *ibid*., p. 19.

[6] Ramón Xirau dirigía estas palabras a Nicol en carta pública: "Para mí, una de las nociones esenciales sobre la que usted ha escrito es de la *vocación* […]. Vocación es, sobre todo, vocación hacia la vida". Xirau, R., "Palabras de homenaje", en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, *o. c.*, p. 33. Recordemos que el término "vocación" tiene en la obra de Nicol el talante de un concepto que se integra a la estructura "vital, histórica y ontológica que hace posible la creación de aquellas creaciones [novedosas e imprevisibles]". Es decir, se trata del *impetus* u *hormé*: un plan de vida individual y o colectivo que *activa* el proceso de las creaciones en el curso de la historia. Nicol distinguirá entre "vocación vital" y "vocación mortal"; de ésta se deslinda inmediatamente, al reconocer su procedencia de la "filosofía existencial" en la que la vida tiende hacia la muerte. La vocación vital será, al contrario, una vocación constitutiva del ser del hombre, positiva y afirmativa en tanto que la vida es una posibilidad, desde ya, para darle forma. Véase NICOL, E., *La vocación humana,* 1ª ed., México, El Colegio de México, 1953, pp. 37 y ss.

[7] Sobre la idea y la forma, véase Nicol, E., *La idea del hombre*, 2 vers., México, FCE, 1977, cap. I, p. 11 y ss. Igualmente, Santasilia, S., *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol,* Le Cáriti, Firenze, 2010, 266 págs.

> escasa dotación de capacidades que he recibido y que me caracterizan o distinguen; pero esto me permite justamente "distinguirme" ejercitándolas con iniciativa, ser distinto de cualquier otro individuo y vivir la gran aventura que es completar mi ser insuficiente con el ser de los demás [...]. Tengo que vivir inmerso en un ambiente que ha sido formado por otros, sobre cuya existencia no tengo potestad, y en el cual se producen acontecimientos de los que no puedo sustraerme; pero esto me permite conjugar mi vida con las ajenas e intervenir en este mismo ambiente social, siempre como protagonista, nunca como espectador o como sujeto meramente receptivo.[8]

Vivir situado en un aquí y ahora, en las limitaciones de la singularidad, la existencia, la historia, la condición humana; vivir entre límites, consciente de ellos, implicaba para Nicol, no el absurdo ni la náusea ni la angustia, sino la posibilidad de participar como agente, actor creativo de ese espacio y tiempo que era tan suyo como compartido, capaz de generar con ideas la magnitud de los imprevistos a que la filosofía se avocaba cuando pareciera que todo está hecho. De tal manera, el filósofo no podía promover, según Nicol, la moral del enajenamiento, poner al alcance de los demás "la vida ilusoria, ni el ejemplo de la soledad y la desesperación";[9] antes bien, "el filósofo, por ser el hombre de la conciencia reflexiva, expresa su pueblo formando su ethos. Esta es la concurrencia del símbolo y la idea. Cuestión de palabras".[10]

Por ello mismo, resulta comprensible que filosofía, vocación, formación, sistema, exilio y comunidad mantengan esa inseparabilidad hacia el ocaso de 1987 en el breve *Anexo*, que a sus 80 años edad cumplidos, Nicol sostenga: "La decisión juvenil de atender en mi vida exclusivamente a la filosofía no me ha impedido seguir de lejos el destino de España con una sensibilidad quizá más aguda que si hubiera estado en la tierra. Pero mi idea de vocación filosófica, que considero válida para todo filósofo español en nuestro siglo, me compensaba en cierto modo del exilio".

No hay lugar para equívocos, se trataba de forjar en sí mismo al "hombre como ente filosófico": la existencia organizada como un sistema positivo de ideas en la afirmación vital, y la filosofía como una forma inherente a la vida humana, una tarea de todos los días que no podía darse por concluida ni interrumpirse.[11] Un empeño en el filosofar que no se complace en lo que produce sino en el empeño mismo de buscar: búsqueda posible y elegida por medio de la razón, de una razón que da razones para ser y hacer.

Esta existencia, así vista, viene a *representar* la singularidad, la de Eduardo Nicol, que es él mismo *representativo* no sólo de su tiempo, ese signado por guerras, expolios y exilios; sino que a su vez *respondió* a las adversidades —en una época que se extiende hasta nosotros sin conocer límites— de la única manera que podía y puede

[8] Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª ed. corregida, México, FCE, 1963, p. 139. En la versión de la *Psicología* de 1941 el párrafo citado no aparece en el parágrafo intitulado "Limitación y destino".

[9] Nicol, E., *La vocación humana*, *o. c.*, p. 218.

[10] Nicol, E., "Reflexión sobre lo mexicano", en *Las ideas y los días, o. c.*, p. 342.

[11] Para la idea del "hombre como ente filosófico" véanse las reflexiones referentes al "ser-filósofo" de Sócrates en Nicol, E., *La idea del hombre*, 1ª vers., México, Stylo, 1946, cap. VII "El hombre como ente filosófico", pp. 301-337 y "Sócrates: que la hombría se aprende" (1989), en *Las ideas y los días, o. c.*, pp. 453-459.

hacer el filósofo, antes como ahora: libremente, con una palabra de razón (el logos) que lucha por un orden abierto, diverso, accesible, que se afana y exige porvenir encontrando o dándole sentido a la actualidad y espacio en que se vive; o sea, un pensar revolucionario que no se aviene con norma, doctrina o proclama, con bandera o divisa alguna, ni opera sobre un "sector" filosófico determinado, ajeno a la situación en la cual se genera teórica e históricamente. Tómese en cuenta que

> Las revoluciones filosóficas no son nunca locales. Quiero decir, no se producen nunca en un sector separado, sin afectar al resto. Por ejemplo, la ética, pero no la ontología; la ontología pero no la epistemología. Lo que está en crisis en una situación revolucionaria, es el sistema entero de la filosofía, su organismo integral. Por tanto, la solución de tal crisis, ha de ser, no una teoría original (esto se da por supuesto), sino una nueva fundamentación. Esta teoría dice la gente del oficio que es revolucionaria. Pero esto se dice sin precisar en qué consiste la revolución. No es un cambio de una filosofía por otra; no es una mera crítica de los antecedentes. La revolución es una operación global y unitaria, que señala un cambio de orientación en la forma de pensar. La revolución es ante todo un estado de conciencia filosófica: una conciencia de la situación.[12]

2. Nacido en la ciudad de Barcelona el 18 de diciembre de 1907, Eduardo Nicol desembarcó del barco francés "Sinaia" en el puerto de Veracruz, México, el 13 de junio de 1939: "sin un amigo, sin un centavo en el bolsillo y sin saber qué me iba a pasar". La situación de exilio en la que Nicol era puesto marcaba específicas limitaciones, como siempre lo ha sido en la historia dicho castigo y dispositivo de exclusión. Reflexionemos un poco al respecto.

La relación que establece el exilio *entre* el colectivo y el individuo parece encontrar su *espacio* propio en la no-relación misma: la fractura señalada de los vínculos no sólo del espacio, sino también del suelo simbólico y el tiempo vital histórico;[13] una rotura del tejido común que trasgrede no sólo al individuo sino a la comunidad toda al exponer las energías que pretenden desarticular todo aquello que se creó en ese *entre*. Si la visión histórica de la fenomenología hegeliana o del idealismo crítico de W. Jaeger se afana en la "evolución del espíritu" en la comunidad, para realizarse entre los individuos cuando a estos se les da forma en las virtudes, modos y organización propios de su época, existe, no obstante, un revés no reductible a esa inevitable marcha histórica: hay un acervo de de-formación deliberada (y legítima) que alberga la comunidad en una marcha inversa. Se trata, en suma, de fenómenos de ruptura de vínculos, de destrucción de identidades individuales-colectivas, restricciones al ingreso de recursos simbólicos y materiales. Entre dichos fenómenos cabe destacar al exilio. A la par, en éste se señala la lamentable relación de las pérdidas: de los que se van, de los

[12] "La revolución en la filosofía", en Nicol, E., *Las ideas y los días*, *o. c.*, p. 462. "La palabra *modernidad* a mí no me gusta, porque yo soy un revolucionario. Y, naturalmente, el revolucionario no comparte por definición, las cosas de su propio ambiente. En este caso por cosas entiendo las ideas dominantes". Nicol, E., en De Ventós, R., *o. c.*, p. 23. Sobre el *carácter* revolucionario de la obra de Nicol, véase el Prólogo de Sagols, L., en Nicol, E., *Símbolo y verdad*, Aguirre, A. (comp.), México, Afínita, 2007; igualmente, Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982.

[13] Véase el detallado estudio que hace Balibrea, M. P., De la temporalidad del exilio bajo la categoría "tiempo exílico" en su libro *Tiempo de exilio*, *Barcelona,* Montesinos, 2007.

que se quedan, de los que no alcanzaron a irse; tal vez sea por eso que Nicol advierta: "El primer día del exilio fue el primer día de la guerra. Todo estaba perdido".[14]

En el exiliado se hace patente el desamparo, esta existencia a la intemperie: sin relaciones, sin recursos y sin la certeza diaria de quien *tiene futuro*. El dispositivo de exilio en que el poder se excede a sí mismo, como violencia simbólica, ha sido un dispositivo que tiene mínimos márgenes de error: su finalidad es que el expulsado no encuentre jamás la paz en vida.[15]

Así, desde el prederecho griego en el mundo antiguo hasta el cenit del siglo XVIII en plena Ilustración, la constante del exilio será la misma: "muerte en vida", como la llaman Aristóteles o Cicerón. Pues poco a poco y a medida que somos capaces de comprender la intensidad del castigo que alberga el exilio, antes y más allá del romanticismo decimonónico que cubriría con un manto de idealización heroica, y antes de la alteración de los espacios y formas del castigo, en fin, nos es posible comprender que la desterritorialización, aunque el factor más evidente del exilio, no es el más esencial para comprender la activación del dispositivo encargado de desarticular las formas de ser creadas en comunidad; para dejar en el crisol del individuo la situación del desasosiego.[16]

La privación forzada de la ciudadanía (identidad simbólica) y la privación de la residencia (condición material de posibilidad del entramado vital de todo individuo) evidencia en su intensidad devastadora, ya de por sí, formas de violencia diversa en donde el movimiento forzado para alejarse es la noción más visible (que acerca al exiliado a otras figuras de los desplazados: migrantes, expatriados, apátridas, etcétera), pero también la que apenas nos permite presuponer los estragos cualitativos de esta violencia que en sus dimensiones jurídico-políticas se tuvieron bastante claras cuando en latín se nominaron: *amandatio, deportatio, ablegatio, eiectio, exilium, exulatio, relegatio, expellere, expulsio* y *loci commutatio.* Quizá sea también por ello que la vía errónea haya sido, sobre todo en el siglo XX, *comenzar* a poetizar en español sobre el exilio (hacia el *transtierro*) —quizá el error en el siglo XXI sea reafirmar ese comienzo— sin tomar en cuenta la gravidez de sus factores, la configuración de estructuras

[14] Nicol, E., "Discurso en el Orfeó de Mèxic (28 de marzo de 1984)", en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, *o. c*., p. 28.

[15] Piénsese que empujado a un orden sombrío, despojado de todo derecho humano, convertido, descualificado y devenido un ser antropomorfo, en el exiliado laten los fantásticos precedentes de licantrópos y entes invisibles a los que se les ha de dar caza, así como muerte sin piedad. Véase Gernet, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémantique*, Paris, Albin Michel, 2001. Sobre el concepto de "dispositivo" que aquí se sugiere en relación el exilio y violencia simbólica, véase más en Agamben, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

[16] Una revisión mínima podrá atestiguar que el *castigo* del exilio no se detiene con el desplazamiento, sino que además opera con las prácticas más añejas y pre-estatales modernas que el derecho medieval español contemplaba: perdones condicionados (si los había), multas impagables en caso de pretender regreso alguno, deshonra de los familiares, enajenación de bienes, destrucción de viviendas, etcétera. Sobre la relación del derecho pre-estatal medieval véase Hinojosa, E., *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1915; así como de la Requera Valdelomar, J. (comp.), *Estracto [sic] de las leyes del Fuero Viejo de Castilla: con el primitivo Fuero de León, Asturias y Galicia: se añade el Fuero de Sepúlveda y los concedidos a Córdoba y Sevilla* / por el licenciado Dr.—Barcelona, [s.n.], 1846. Agradecemos a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CCHS-CSIC Madrid los permisos para consultar estos materiales.

de exclusión (que no es únicamente sobre el sitio perdido en la comunidad sino sobre toda disposición en el mundo: ser "sin paz")[17] que le es propia y el alcance de sus procesos en los sujetos a quienes se dirige.

Al respecto, Eduardo Nicol desata en su situación el apretado nudo que le permite comprender el exilio de una forma tripartita en carne propia. En la referida entrevista de Rubert de Ventós sostiene:

> [...] me he hallado en una situación vital compleja, es decir, viviendo tres exilios a la vez. Para empezar, el exilio manifiesto de vivir en una tierra distinta de la tierra donde uno ha nacido y se ha educado. Después está el exilio de la lengua: yo no había escrito ni una sola línea en castellano durante mis años en Barcelona [...].
> Finalmente está la cuestión del exilio intelectual o cultural, que no está determinado por mi presencia en este lugar llamado México, sino que es el mismo que, en menor grado, habría encontrado en España. El hecho es que la cultura en lengua castellana es una cultura exiliada de los centros de producción europeos.

Sin pretender aquí un nimio esfuerzo de sociología del conocimiento, no resulta insostenible aventurar que en el exiliado, por ser el más expuesto a los alcances de la comunidad —en el revés de la violencia, de la desarticulación y de la ruptura de la comunidad misma— puede exponer, a su vez, la reordenación de los nexos en los cuales se reconfigura lo común. Se trata, en suma, del viraje de aquel al que le han negado toda comunidad conocida y afirma una comunidad más amplia, más firme y estable, la cual no se somete a las astringencias de los totalitarismos políticos ni de las discriminaciones cotidianas que padece el llamado forastero, migrante, exiliado o extranjero.

Si la manera de ser dada era, por principio para Nicol, ser español, hablar catalán y crear un pensamiento reducido a las condiciones hispánicas conocidas; en el año de 1939 se *impone* a Nicol la necesidad (esa entonación que líneas arriba escuchamos como "tengo que vivir…") de empujar los límites, *sobreponerse*, de forzar la comunidad más allá de los márgenes nacionales o políticos, lingüísticos y culturales.[18]

[17] El quebrantamiento de la ley como fundamento de la comunidad política en su convivencia pacífica es a lo largo de la intrahistoria del exilio el motor que acciona el dispositivo. Una nominación dentro del derecho germánico y en el derecho pre-estatal español da la pauta para una interpretación dual: *friedlos*, es decir, el-inquieto, el sin-paz será otra manera de decir exiliado. Véase HINOJOSA, E., *ibid*. Es equiparable que aquel que ha hecho perder la paz de la comunidad pierda él mismo la paz de su existencia, retirarle el reconocimiento legítimo que otorga la ley (ciudadanía y protección), pero también vivir en el estado latente de "a merced de". Al sin-paz cualquiera le podrá dar muerte sin repercusiones penales, esto se acentuaba con el carácter público de la condena: bien en juicio público, bien en el *pregón* o divulgación del castigo en la plaza. El sin-paz o "pregonado" muestra el alcance del exilio en sus lindes antropológico cualitativas, esto es, la hondura de la violencia simbólica, del desamparo.

[18] Se trata quizá de una de las metamorfosis en el orden cualitativo de lo humano más significativas: aquél que está sin comunidad, al que se le ha negado la comunidad, está en la posibilidad (impuesta) de ampliar el margen de los vínculos situacionales que tenía. Un par de meses después del artículo "Païsatge i veritat", publicado en diciembre de 1939, aparecerá en un diario mexicano otro intitulado "Tiempo en silencio"—reunido en la compilación de *Las ideas y los días, o. c.*—, en el que señala la relación entre el paisaje y el exilio, la situación y la transformación de los límites del hombre. En fin, el exiliado descubre que la manera más auténtica de ser para con los demás es ser exiliado. Una comunidad abierta en la que él se reconoce como actor. Se trata de una de las formas más radicales del contraexilio: no es que el sujeto pierda su comunidad política o social, sino que dicha comunidad se ve a sí misma privada, fracturada o

Se entendía que la manera más auténtica de dar forma la vida ante la intemperie del exilio no era exponer los motivos personales, sino dar razón del problema radical: el vínculo y la comunidad. La palabra y razón, en fin, el logos como el órgano vital de la comunidad.

No se cansaría, el autor de *La reforma de la filosofía,* en subrayar que esta realidad y sólo ésta es con la que nos la vemos, y en ella hemos de formar y extender la vida: ni soledades ontológicas ni brechas comunicativas ni almas encarceladas. El ser no está oculto o su evidencia reservada a unos cuantos, por lo que el núcleo de la metafísica de la expresión es que la identificación, presentación y comunidad de lo real acontece en la existencia mediante la expresión. En la expresión se vincula i) nuestra existencia singular, ii) la existencia de aquellos a quienes expresamos lo que somos, iii) lo otro que expresamos y iv) el *ahí* en donde expresamos: yo, el otro-yo, lo otro, el mundo y la realidad toda que no se agota en lo expresado (el Ser). Por ello, "el concepto de expresión ya no tiene un alcance meramente psicológico: pertenece al dominio de la ontología".[19] Mediante un acto comunicativo, humano —del cual la presencia de cada uno de nosotros es ya un acto dialógico— en el que se sustenta y realiza la comunidad misma: "la comunidad propiamente humana se forma con individualidades existencialmente diferenciadas [...]. Cada persona tiene una singularidad lograda, no meramente recibida".[20] Pero estas singularidades, en cuanto diferenciadas no por ello son inaccesibles (aunque el juicio popular afirme que "cabeza es un mundo"); antes bien, son abiertas, comprensibles a una hermenéutica de la facticidad que se afirma en el mundo mismo que todos compartimos como creación o partición creada y compartida.

> Todas las expresiones son comprensibles en unidad, y todo lo humano es unitariamente comprensible, porque el hombre nunca es extraño al hombre. Cada uno de nosotros alberga en sí mismo todos los modos de existencia ajenos, como posibilidades del ser propio, actualizadas por otros expresivamente, y comprendidas como tales en la relación dialógica. Éste es el sentido ontológico de comunidad que hemos de darle a la frase platónica… el hombre es el símbolo del hombre.[21]

En la obra de Nicol lo revolucionario parte del cambio de conciencia de la situación teórica: volver a las experiencias de asombro más fundamentales implicaría poner en orden a la razón. La razón y el método dan cuenta de la realidad; es decir, la razón inicia su marcha (*metodós*), su búsqueda para dar cuenta del ser y el conocer

interrumpida en su propia capacidad de crear relación. Estar fuera de la comunidad es mostrar el fondo mismo de la comunidad: la posibilidad del vínculo. Sobre este tema véase: Cacciari, M., "La paradoja del extranjero", en el monográfico *Formas del exilio*, *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, Madrid, 26-27 Invierno, 1996; Guillén, C., *El sol de los desterrados: literatura y exilio,* Barcelona, Quaderns Crema, 1995; Agamben, G., "Política del exilio", en *Formas del exilio*, *o. c*. Asimismo, Sánchez Cuervo, A., "Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de Occidente", en Sánchez Cuervo, A. (coord.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid, Tébar, 2008, pp. 57-93.

[19] Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica, o. c.*, pp. 44-45.

[20] Nicol, E., *El porvenir de la filosofía, o. c*., p. 278.

[21] Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, *o. c.,* 1ª vers., p. 414.

(principios de la ciencia), contando desde ya con la base firme (anterior a todo conocimiento) de que esta realidad *es*, de que se da (hay: un haber que se tiene porque también se brinda, *Hay Ser*) y que en ella la vida puede desplegarse en múltiples modos de ser, de hacer y de decir, de expresar, la existencia. Es por este despliegue que la vocación se diversifica en la historia: aparecen las vocaciones libres, los testimonios de un ímpetu (*hormé*) humano que afirman la existencia con actos libres.

En Nicol, la revolución es la confirmación de facto de que la libertad es un acto posible, un dato de aquello que el revolucionario afirma: la no sujeción a un modo de ser o hacer impuesto. Se advierte que una obra filosófica revolucionaria no podría surgir de un sistema que había agotado sus recursos, o de la desesperación por un futuro más benévolo. Hacia 1980, 41 años después del desembarcó en Veracruz, Nicol aclara la relación entre vida y obra:

> Sólo el filósofo creador, el pensador en tanto que poietés, puede lograr una comprensión de la crisis del sentido que sufre la filosofía, y sólo puede lograr que participemos de su comprensión comunicando una experiencia que es personal y filosófica a la vez. Sus declaraciones conmueven, sin perjuicio de la pureza del pensamiento, porque no revelan una intimidad emocional: revelan más bien la intimidad de una filosofía cuya esperanza es insegura.[22]

Orgánica como se planeaba y consciente de la vertiginosa situación en la cual se desplegaría durante cincuenta años, el cambio de orientación en la forma de pensar que supuso la metafísica de la expresión (como sistema crítico de la razón simbólica) conmocionó decisivamente a la tradición que comenzara con Parménides y encontrara su ocaso con Husserl;[23] afectando, también, íntegramente la manera de hacer filosofía en habla hispana, de *pensar en español*, en cuanto a sus formas de elaboración sistemáticas (conceptos, categorías, así como las relaciones de ideas no sólo con fuentes clásicas, sino también con acervos periféricos como Francisco Suárez, el misticismo de San Juan de la Cruz, Ramón Llul, entre otros) y su alcance universal al sumarse críticamente a los derroteros de la ciencia del siglo XX, de la fenomenología, la literatura y la teoría política, por mencionar algunos ejemplos.

El libro en el cual se centra e irradia esa vocación revolucionaria que va al fondo mismo del problema (vínculo y comunidad) de la obra nicoliana se escribe entre los años 1948 y 1957. Propuesta por vez primera en el año 1942 como un plan de trabajo[24], la *Metafísica de la expresión* será el envés activo y positivo, vocacional, del logos filosófico y del filósofo para remontar un mundo fiero que cuestiona, confronta y hasta desactiva a las vocaciones libres, a la filosofía, al logos como acto comunicativo y parece incapacitar a la razón para pensar la comunidad. En la biografía de Nicol (como se puede observar en el "Archivo Nicol"), la *Metafísica de la expresión* sería

[22] Nicol, E., *La reforma de la filosofía, o. c.,* p. 104.

[23] Véase Nicol, E., "Homenaje a Edmundo Husserl", en *Ideas de vario linaje o. c.*, pp. 423-432; asimismo, Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, 2ª vers., *o. c.,* pp. 92 y ss., en donde se afirma y expone que "Parménides ha pasado a la historia".

[24] Véase Nicol, E., Prólogo a Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, El Colegio de México, 1942, p. VIII.

proyectada y pospuesta una y otra vez, porque sólo con tiento y tiempo la filosofía podría llevarse acabo, no como revuelta ni como reacción, sino como genuina revolución teórica y re-forma vocacional. Entre exilios, guerras, fascismos y totalitarismos de todo cuño y todo color,

> Durante todo este tiempo, el autor no ha podido sustraerse al influjo de los acontecimientos como es necesario hacerlo siquiera alguna vez, para que todo lo que perturba la vida de la humanidad, y amenaza los fundamentos mismos de la tradición, no logre anular el sentido del esfuerzo, incluso para quien está empeñado en él. En épocas de crisis, como en algunos siglos ásperos de la Edad Media, la cultura y la vida del espíritu han buscado refugio y encontrado garantía de pervivencia en el aislamiento. Los mantenedores de la cultura se ven privados hoy de esas ventajas de la soledad monástica. Ante la barbarie, han de cumplir una misión equivalente a la de los monjes medievales, pero sin poder sustraerse al fragor y al desatino; y compartiendo incluso las responsabilidades comune.
> Ha durado, pues, demasiado la elaboración de esta obra, para que pudiera aplazarse aún más, y corriera riesgos mayores que los que ha superado ya.[25]

Los 20 libros que componen el corpus nicoliano (a la fecha del 2012 si contamos las reelaboraciones y los póstumos) no sólo exponen la "aventura del pensar" del autor de *La vocación humana*, sino que también recogen las experiencias históricas de una filosofía en lengua española que se opuso a prejuicios propios, supuestas incompetencias (resueltas con el tipismo, el ensayismo y la ocurrencia); pero que a la par, en esa obra, se explicitaron y propusieron los vínculos de la escritura con el escritor, del pensador con las ideas, de la teoría con la realidad, de la singularidad con la comunidad y del siglo XX con la historia.

Señalados los problemas permanentes (el ser, la temporalidad, la comunicación, la alteridad, la acción, el conocimiento…), para Nicol, había que señalar rigurosa y objetivamente, también, los problemas (peligros) inherentes a los que se enfrenta ya no sólo el filósofo (que "como un hombre cualquiera de la calle" se enlista para afirmar la libertad tan política como humana y oponerse al éxtasis del poder) sino la filosofía misma cuando el orden humano de la *razón que da razones* y de la libertad se trastoca por el totalitarismo de la fuerza y la forzosidad.[26]

---

[25] Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, *o. c.*, p. 8.

[26] Nicol, E., *El porvenir de la filosofía,* México, FCE, 1972. *Grosso modo*, *logón didonái* es la fórmula griega que ocupa Nicol en la i) metafísica y aquella que desarrolla en ii) la teoría de la mundanidad (véase Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, 1ª vers., *o. c.*, pp. 283 y ss.). Se trata de un logos que expresa sin imposición alguna, antes bien, habla a otro de lo que es sin afán de retener lo dicho, que en el fondo lo que está claro es que "el órgano de comunidad es el logos" (véase *Ideas de vario linaje*, *o. c.*, "El falso problema de la comunicación", p. 137). i) En metafísica se habla de la relación que establece el hombre, como "ser de la expresión"; con la realidad la razón señala, expresa, da y vincula, por ello mismo, al ser del hombre, al ser de los entes y al Ser todo, creando un orden cualitativo (un mundo expresivo) que redunda en el incremento, siempre cualitativo, de las relaciones (véase Nicol, E., *ibid*, "Fenomenología y dialéctica", p. 109). ii) El mundo es creación del hombre por la razón que se da, es decir, el hombre no sólo da la razón sino que da razón de sí en un mundo en que acomoda y dispone su existencia con el-otro y lo-otro por medio de ideas; mundo abierto, inacabado y en donde cabe la pluralidad de expresiones comunes de esa razón dadora de sentido. Sin embargo, a fines de la década de 1960, Nicol advierte la aceleración, saturación e imposición del hombre por la violencia que genera y pone en acción un orden, un "mundo",

Desde 1939, Nicol rehúso que la filosofía se desarrollase como un pensar roto en su categorías o perforado por la emoción íntima que ocasionaba un siglo XX que vulneró el horizonte humano entre la pólvora, el frenesí de la tecnología, la exclusión y la excitación del consumo. El nexo, el vínculo de toda relación, entre ellas la relación "filosofía y comunidad", pensó con razón Nicol tendría que ser otro, al tiempo que debería ocupar otras palabras —no de poder, sino de sabio amor, de *philosophia*— para decirse, si se pretendía sostener no sólo la *filosofía* o la *comunidad*, sino ambas a la vez. El asunto venía de lejos, pero había que recordarlo; despejar la constante del problema: la misión inquietante de la filosofía y la función del filósofo en ella (ser tábano de la comunidad) al prestar atención al

> [...] problema de la relación del hombre con sus semejantes y con las instituciones en el seno de la comunidad, recuerda la necesidad de mantener el pensamiento alerta, la voluntad firme, la serenidad del ánimo y la aspiración al bien.
> [...] En el mundo moderno, desde Maquiavelli, es vigente la idea de que la moral y la política tienen principios diferentes, y que la segunda puede sólo ser en parte cubierta por la primera, o coincidir con ella. La filosofía socrática parecería hoy, por esto, más revolucionaria y condenable aún que la Atenas del siglo V, pues entonces, con los sofistas es precisamente cuando se iniciaba esta desconexión de la una con la otra, y el intento de Sócrates consistía en volver a la más antigua tradición helénica, reformándola y afirmándola, en lo que pudiera ofrecer todavía como válido. Pero, desde entonces, parece seguro de correr el peligro de una persecución quienquiera que se atreva a declarar que la misión del político es servir a la justicia.[27]

La revolución *en* filosofía y la reforma *de* la comunidad no podían ser ni hacerse —hacia y desde la década de 1950— bajo una acción política o suministrarse como un programa político. Nicol reafirma, entonces, lo impolítico de la filosofía en los márgenes de la interrogación, un pensar que acontece en los signos de la interrogación para pensar de otro modo la realidad y al pensar mismo.[28] La filosofía sería con-vocada en la obra de Nicol para hacer aquello que la acción política, sometida a idearios de

---

no irracional, sino de una razón que forzosamente debe responder ante las circunstancias ineludibles en donde antes había posibilidades. Emerge "el régimen de la razón de fuerza mayor", según la conceptualización nicoliana, que se caracteriza por: 1° La sustitución del tradicional régimen de las ideas ("el régimen de la verdad"); 2° una racionalidad artificial, que no puede ser la originaria razón natural, pero tampoco la razón desinteresada de las vocaciones libres, como la filosofía, la mística, la poesía, etc.; 3° en tanto que régimen, esta racionalidad centra sus funciones en una aspiración conjunta, a saber, la pervivencia de la especie, y no ya el mantenimiento de las comunidades en las ideas vitales; 4° es una razón que no da razones, que no es crítica de sus alcances, sus fundamentos, sus aspiraciones, finalidades y posibilidades (el despliegue de la libertad), sino que su fin es único y forzoso: sus funciones y acciones, conducidas a un único fin, eliminan el dominio de las alternativas y las finalidades. En suma, la vida humana se instala con este régimen de la razón de fuerza mayor en un dominio de la necesidad, y deja atrás el orden que se da, la razón que da razones (véase Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980; § 26. "La razón de fuerza mayor").

[27] Nicol, E., *La idea del hombre*, 1ª vers., *o. c.,* pp. 336-337.

[28] La filosofía será la primera llamada a interrogarse a sí misma: sus alcances, su misión, su pertinencia; pero también lo serán categorías como *praxis*, Estado, historia, cultura, identidad, etc., que son desactivadas del entorno político del XX y expuestas en su carácter propositivo o definitivamente desechadas. Véase, como ejemplo, Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978.

ocasión o a ideologías en moda, se negaba a sí misma: dar forma, crear y formar con ideas, un "ethos común".

El filósofo, a su vez, tendría que asumir la experiencia fáustica de la elección y la renuncia: "Nunca he intervenido en política. Durante los años en que fue más viva la tentación de actuar, tuve que considerar seriamente el dilema entre la actividad política y la vocación filosófica. Me decidí por la filosofía, no sin alguna renuencia, porque comprendí que *a mí* me sería materialmente imposible servir a dos amos".[29]

3. Elegida la filosofía. La reforma *de* la filosofía y la revolución *en* filosofía, esto es, el *ethos* del hombre formado por una vocación libre como es el pensar desinteresado, y la reordenación de las categorías teóricas fundamentales que permiten pensar el mundo, remiten constantemente a Nicol a la consideración de la *comunidad*. La comunidad histórica al interior de la filosofía; a la comunidad de las vocaciones libres; a la comunidad del ser y los entes; así como a la comunidad generada por los vínculos situacionales, en tiempo y espacio, entre los seres humanos. El nexo de la comunidad en cualquiera de estos sentidos será, como hemos indicado, la categoría de "expresión" filosóficamente tematizada en sus irradiaciones ontológicas.

Así, desde 1939 el i) problema de la estructura del vínculo y de lo común serán expuestos en *La psicología de las situaciones vitales, El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía;* ii) el de la comunidad histórica en *La idea del hombre y la Vocación humana;* iii) El problema de la comunidad ontológica tematizado en *La metafísica de la expresión y La crítica de la razón simbólica*. Visto atentamente, echando mano de la categoría de expresión y alterando el proceder filosófico, Nicol logró dar razón de un fundamento positivo y afirmativo, creador y productivo de comunidad, verdades, porvenir, comunicación e historia; fundamento que desmintiera a la idea completamente opuesta del fin, de la nada, de la muerte y del sinsentido de la existencia y la realidad; y, así, cuando toda exageración filosófica comenzaba a parecer pequeña en el "desenlace de la historia" que exhibía el XX:

> [...] el hombre mismo está inseguro en su mundo. En el curso de la historia, no se ha producido nunca una situación de peligro que amenazara el porvenir de una vocación libre. Por causa de esta excepción, cuando la filosofía emprende ahora la tarea de una crítica de la razón, tiene que coordinarla con una crítica de la época [...]. Por primera vez, unas variaciones en la situación mundana quedan involucradas en las cuestiones más fundamentales de la filosofía. Es evidente que ya no se puede responder a la pregunta ¿qué es filosofía? Examinándola a ella sola, sin atender a las condiciones que hicieron posible su ejercicio, y al cambio actual de dichas condiciones vitales. Ésta ha sido la parte medular en el programa de la reforma que debía llevar a cabo la filosofía para reconocer su origen, enfrentarse al presente, y anticipar su porvenir.[30]

La labor de docencia, la obra publicada y el archivo de Nicol son el testimonio de un borde histórico para pensar la comunidad: una época, un modo vocacional que persevera en sus formas y misión, una idea del hombre (fragilidad y lucha, lo dado y

[29] "Ethos y expresión", en Nicol, E., *Las ideas y los días, o. c.,* p. 15. Asimismo, en la misma compilación "Servir a dos amos", pp. 189-191.

[30] Nicol, E., *La reforma de la filosofía, o. c.,* p. 321.

lo creado), un desamparo actual que nos causa cierta empatía con el ser-exiliado: un exilio que pone en crisis a la comunidad hispánica toda, a sus identidades y lejanías, pero que se abre como una renovación del vínculo entre orillas y diferencias.[31] Un borde entre la libertad, la necesidad y la forzosidad que acarreó el siglo XX y la imperiosa tarea de cuestionar con los recursos que la fenomenología, la hermenéutica, y la vocación crítica del pensamiento hispánico —sobre todo aquella que va de Luis Vives a Serra Hunter, Giner de los Ríos o Joaquín Xirau— promovieron en la obra de Nicol.

Tal vez sea en *El porvenir de la filosofía* de 1972 cuando la vocación nicoliana muestre los alcances de su reflexión de la comunidad sobre el mundo tecnologizado, violentado, sobrepoblado, espectacular…; un reducto del "entre" queda en dicho mundo, o inmundo de barbarie, de un régimen de fuerza mayor y de la inquietud que rasga y fragmenta a las comunidades, a los individuos y a la historia. Desde 1961, sin embargo, para Nicol emerge la singularidad, la exposición de nuestra existencia a la que reactiva ataviada y ceñida con recursos irrenunciables:

> No puedo saber, naturalmente, si llegará la humanidad a sumirse en ese completo sopor del espíritu. Pero digo que, mientras dura nuestra vida, nuestra misión es clara: hemos de ser reaccionarios, adversarios de esa acción tumultuosa y degradante de uniformidad, de descualificación o deshumanización, de devaluación de todas las excelencias. Pase lo que pase, estos son los valores que debemos mantener, los productos de una tradición que hemos heredado, los resultados que se han venido acumulando de unas acciones que han cumplido muchos hombres durante tres mil años, y que nos han transmitido una imagen de la nobleza humana. A ésta no renunciamos.[32]

4. El despliegue teórico y el carácter revolucionario que tiene el sistema de la metafísica de la expresión destaca por sus alcances, profundidad y claridad en la problematización y tematización categorial; por lo cual, sus aciertos y sus errores deben considerarse desde la realización íntegra de un pensamiento en gestación paulatina, que no está exenta de obstáculos y tropiezos, de ideas en germen y su maduración plena a lo largo de una producción considerable. Será a través de ella que el pensamiento de Nicol exhorte, en la impronta de lo posible, en la inminencia de lo imprevisible al desarrollo en flor de una *Filosofía de la expresión*. A cincuenta y cinco años de su primera publicación, la *Metafísica de la expresión* señala la tarea inacabada, cuando en ella se afirma:

> El programa de esta obra no abarca el desarrollo completo de una ontología del hombre. Tampoco puede incluir los temas de una *"filosofía de la expresión"*, la cual, aunque fundada ontológicamente en los términos presentes, derivaría —y será conveniente lograr después esta derivación— hacia los campos especiales de la estética, *la ética*, la teoría del conocimiento, etc. Hemos de confinarnos por ahora en el tema de la expresión desde el punto de vista estrictamente ontológico.[33]

---

[31] Véase "La situación de Hispanoamérica", en Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 32 y ss.

[32] *Ibid.,* pp. 163-164.

[33] Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, 1ª vers., *o. c*., pp. 214-215 (el subrayado es nuestro). En la segunda versión escribe "El programa de esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre. Ni siquiera el de una filosofía de la expresión; la cual, aunque partiera de los mismos datos,

Los fundamentos de esto son la obra realizada prácticamente en el exilio, ahí en donde la filosofía nicoliana advirtió otros fundamentos de la comunidad, otros rasgos de acción-creación humana; asumió ideas sobre comunidad de una tradición hispánica precedente o marginal a la modernidad del Estado-nación; reafirmó los límites y alcances que la tradición filosófica heredó a lo largo de esos tres mil años de historia; pero, a su vez, la innovación filosófica del sistema de la metafísica de la expresión poco a poco comienza a mostrar alcances inéditos en las latitudes de nuestra lengua española; para ello véanse las proximidades del sistema nicoliano con las obras que, desde la década de 1980, la filosofía de Jean Luc-Nancy, Roberto Esposito, Giorgio Agamben y Antonio Negri ha generado a propósito de la problemática sobre *comunidad* (problemática desatada en Europa por condiciones históricas de sobra conocidas en esa década de 1980; pero que para el habla hispana estalló con el exilio colectivo de 1939).

En la vida y obra de Nicol —nos aventuramos a escribir aquí después de lo escrito— podemos ver algo que la idea de comunidad prevaleciente no nos permite: el exiliado no es un individuo, un átomo resultante de lo abstracto de una descomposición, una figura simétrica tomada como origen y absoluta certeza de algo más grande y más importante que él mismo. Exilio y comunidad o comunidad y exilio, bajo los cuales se traza el horizonte problemático de la acción e interrupción de la comunidad y de sus dinámicas de relación, supuso en Nicol cuestionar no sólo una realidad histórica de índole política, sino también cómo han hecho frente los singulares, entre ellos el filósofo, al despliegue de la exclusión, la marginación y la violencia, así como la reconstrucción impolítica de la comunidad misma *más allá* de la comunidad conocida. Piénsese en esto cuando las cuotas de exclusión, desplazamiento e inquietud son cada vez más altas, cuando la violencia sistemática se extiende entre nosotros, es decir, en el *entre de nosotros*; piénsese en español, asumiendo la responsabilidad de innovación, de filósofo creador; asúmase la vocación filosófica ante un sistema de calificación y producción ciencista. Porque habrá que releer el acervo crítico de una tradición cercana en habla hispana, la del exilio, sin la sumisión que acarrean los ismos, militancias o escuelas; porque habrá que hacer filosofía con serenidad ahí donde se tenga que hacer pero de la manera como debe hacerse (revolucionariamente) en una época cada vez más intrusa. En esta clave presentamos la obra de Nicol, y de tal manera, comprendemos, es posible, entonces sí, hablar discretamente de la vida de Nicol; porque, en verdad:

> no elegimos el lugar de nuestro nacimiento (país, clase social), ni la dirección, ni cualidad de nuestra educación básica. No podemos impedir ni eludir las grandes transformaciones sociales, las revoluciones y las guerras que ocurren en nuestro lugar. Luego decimos que *nuestros tiempos* son agitados, porque en el *lugar* donde estamos presentes se producen agitaciones que repercuten en nosotros, si no es que intervenimos activamente en su producción. En todo caso, nuestra situación en el mundo viene caracterizada por los acontecimientos que se producen en el lugar donde estamos. Y si nos trasladamos de lugar ocurrirá lo mismo. Hay lugares en donde nuestra iniciativa puede desplegarse con mayor holgura,

derivaría hacia los campos de la estética, la psicología, la estética, la historia, etc. La selección de lo que se incluye está determinada por el objetivo principal, que es el de establecer el fundamento de la ciencia primera, como ciencia del ser y el conocer, y por ende, el de toda ciencia posible". Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, 2ª vers., *o. c.*, p. 134.

como hay tiempos en que el medio penetra menos coactivamente en el curso de nuestra vida; y esto, en ambos casos, no hay razones legislativas o políticas, sino acaso mucho más, por razones de costumbres y el modo como la gente ha venido a organizar su existencia. Hay épocas intrusas y épocas respetuosas y discretas, lo mismo que personas.[34]

Bibliografía de Eduardo Nicol

1.1. *Psicología de las situaciones vitales*, México, El Colegio de México, 1941. Nueva ed. con modificaciones: 1.8.
1.2. *La idea del hombre*, México, Stylo, 1946. Nueva versión: 1.12**.** Nueva ed., México, Herder, 2004.
1.3. *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950.
1.4. *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953. Nueva ed., México, CNCA, 1997.
1.5. *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957. Nueva versión: 1.11
1.6. *Historicismo y existencialismo*, Madrid, Tecnos, 1960. Reelaboración de 1.3. Nueva ed., México, FCE, 1981.
1.7. *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961. Nueva ed., México, FCE, 1998; nueva ed., Sevilla, Espuela de Plata, 2008. Trad. al italiano por Michele Porciello, Napolés, La Città del Sole, 2007.
1.8. *Psicología de las situaciones vitales,* México, FCE, 1963. Reed. de 1.1 con nuevo prólogo y nuevas notas.
1.9. *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965.
1.10. *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.
1.11. *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974. Nueva versión de 1.5. Trad. al italiano por María Lida Mollo, Napolés, La Città del Sole, 2007.
1.12. *La idea del hombre*, México, FCE, 1977. Nueva versión de 1.2.
1.13. *La primera teoría de la praxis***,** México, UNAM, 1978. Nueva ed., México, UNAM, 2007.
1.14. *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980.
1.15. *La agonía de proteo*, México, UNAM, 1981. Nueva ed., México, Herder, 2004.
1.16. *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, FCE, 1982.
1.17. *Formas de hablar sublimes: Filosofía y poesía*, México, UNAM, 1990. Nueva ed., México, UNAM, 2007.
1.18. *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990.
1.19. *Las ideas y los días. Artículos e inéditos (1939-1989)*, A. Aguirre (comp.) México, Afínita, 2007.
1.20. *Símbolo y verdad. Cuatro ensayos de filosofía*, A. Aguirre (comp.) México, Afínita, 2007.

Recibido: 25 de Enero de 2012
Aceptado: 6 de marzo de 2012

[34] Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, *o. c.*, p. 106.

Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna

Accidents and Modi in Suarez. The Relevance of the Counter-Reformed Baroque in the Configuration of Modern Metaphysics

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada
obarroso@ugr.es

Resumen: A través del estudio de las nociones de "accidente" y "modo" en la metafísica de Suárez pretendo arrojar luz sobre una tesis: el paso del Renacimiento a la Modernidad, en perspectiva metafísica, sólo es comprensible tras la fractura del Barroco, en sí mismo, momento inaugural de la modernidad. El Barroco no es un paréntesis entre el humanismo y las tendencias panteístas del Renacimiento y la modernidad idealista, sino la primera síntesis de lo tradicional y lo renaciente. Nos referimos aquí al Barroco en una forma bien concreta: la hispánica contrarreformista. Subrayamos, así, el papel que la filosofía católica ha desempeñado en la modernidad, frente a la tendencia generalizada que ve la clave religiosa de la modernidad sólo en el protestantismo.

Palabras clave: Suárez, metafísica, accidente, modo, Barroco.

Abstract: In this paper I shall expose the thesis that the transition of the Renaissance into the Modern Age can only be understood after the break of the Baroque, which is, as such, the inaugural moment of the Modernity; the aim I reach by the analysis of notions of "accident" and "modus" in the metaphysics of Suarez. The Baroque is not a bracket between the humanism and the pantheist traditions of Renaissance on the one side, and the idealist Modernity, on the other; it is the first synthesis of the tradition and the renaissance. The Baroque is understood here in a specific way, that is, with reference to its Hispanic and Counter-reformed meaning. The role of catholic philosophy in the Modernity is therefore highlighted, in opposition to the common standpoint that the Protestantism is the only key religion in the Modernity.

Key words: Suarez, metaphysics, accident, modus, Baroque.

1. Suárez[1], moderno por Barroco

Que Suárez es un autor fundamental para entender la constitución de la filosofía moderna es algo que ha sido bien estudiado en el siglo XX al menos desde la lectura esencialista de Gilson y la ontológica de Heidegger[2].

En lo que se refiere a Gilson[3], dado que Suárez elimina la distinción real entre esencia y existencia, el historiador tomista no duda en afirmar que Suárez ha procedido a dar un importante paso en la historia de la esencialización de la metafísica, restando con ello valor a la existencia. La definición que propone del ente como *esencial real*, aquello que tiene aptitud para existir, apunta a una equiparación de lo real y lo esencial.

En lo que se refiere a Heidegger[4], situó a Suárez en un lugar privilegiado en el marco de la historia de la metafísica entendida como onto-teología. En esencia, lo que pretende demostrar es que aunque para Suárez la efectividad (el ámbito de la existencia) queda en un segundo plano, ello no se debe a una consideración esencialista del mundo real, sino al comienzo del proceso de ontologización de la metafísica; es decir, el paso de la metafísica como teología natural a la metafísica como ciencia del ente u ontología. Esta línea de comprensión ontológica de la metafísica de Suárez ha sido explorada con bastante éxito por Courtine[5]. En cualquier caso, en estas líneas interpretativas, lo teológico, el orden de la esencia y la existencia divina y la relación del tema con el ser creado, queda en un segundo plano. Dicho de otra manera, lo ontológico ocupa el lugar privilegiado de la metafísica, frente a la hegemonía de la teología natural en el Medioevo. Pero como ha sido certeramente señalado, en Suárez podría

[1] Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Rábade, S,. Caballero, S., y Puiggerver, A., *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-66. Citaremos en el cuerpo del texto, utilizando, entre paréntesis, tres números, que indican, sucesivamente, la disputación, la sección y el parágrafo.

[2] He analizado las distintas interpretaciones que se han ofrecido en el siglo XX de la ontología de Suárez en "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento*, 232 (2006), pp. 121-138. También puede verse mi trabajo sobre la interpretación heideggeriana de las *Disputationes*: Barroso, O.,"De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez", en Saez, L. Higuera, J. de la y Zúñiga, J. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 65-84. Para el estudio de las interpretaciones de la metafísica de Suárez es también muy recomendable el trabajo de Esposito, C., "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporánea", en Lamacchia, Ada (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinacimento spagnolo*, Bari, Levante Editori, 1995, pp. 466-573. Respecto a la interpretación en concreto de Heidegger, pueden consultarse también los siguientes trabajos: Noreña, C. G., "Heidegger, on Suárez: the 1927 Marburg Lectures", *International Philosophical Quarterly,* 23 (1983) pp. 407-442, Esposito, C., "Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia", *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, 1 (2001) pp. 407-430.

[3] Gilson, E., *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan, 1913; *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1981 (1ª ed. 1948); *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 1979 (1ª ed. orig. 1949).

[4] Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, vol. 24, Frankfurt, Klostermann, 1975, pp. 108-171 (trad. esp. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 109-157); *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, vols. 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983, § 13-14 (trad. esp. Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 73-84).

[5] Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

hablarse, a lo sumo, de una "ontología impura"[6], en la que el orden existencial sigue teniendo una importante presencia y donde la sumisión de la ontología a la teología sigue resultando a todas luces evidente.

El problema, tanto de Heidegger como de Courtine, es que miran la metafísica de Suárez no en sí misma, sino desde su alcance histórico en tanto incentivadora de su proceso de ontologización. Desde aquí, el peso de lo teológico es visto casi como una molestia, con lo que se pierde de vista que es precisamente lo teológico, el exacerbado catolicismo de la contrarreforma, lo que da a la metafísica de Suárez su aspecto original.

El resultado (una metafísica que se mueve dentro de los límites del objetivismo y la representación) es obviamente barroco, pero también lo es la intención misma, intención, como ha visto Constantino Esposito, profundamente jesuítica[7]. El propósito que guía tal metafísica no es otro que el de mostrar, "representar", la gloria de Dios en el orden del ser. Se trata de plasmar el ideal de Ignacio de Loyola, haciendo coincidir la revelación divina, extensivamente, con el puro dato natural. Frente a Lutero, la visibilidad divina en el mundo debe pasar a un primer plano.

Lo que entiendo por Barroco en Suárez, coincide, precisamente, con su carácter contrarreformista y jesuítico. El Barroco, en la península ibérica, constituye la inspiración ideológica de la contrarreforma, del absolutismo, de la colectividad religiosa y nacional; honda espiritualidad; humanismo devoto, a diferencia del humanismo renacentista, más pagano.

El Barroco surge del Renacimiento continuando el humanismo de éste, pero cambiando el artificial mundo platónico de los humanistas renacentistas por el mundo de los eternos y angustiosos problemas del hombre y, en primer lugar, los de su libertad y salvación, su responsabilidad y su miseria. Potenciación de la ideación, respeto de la tradición y continua reapropiación de la misma, mentalidad práctica, cierta dosis de escepticismo y una concepción de la realidad dinámica, interconectada y con tendencia a la unidad. He aquí los aspectos más significativos del Barroco filosófico jesuita[8].

El Barroco europeo y protestante desarrolla un racionalismo autónomo, distanciándose más de la tradición cristiana y abriendo perspectivas que encontrarán su cumbre en la Ilustración: la ideación entendida como cálculo, la tendencia panteísta y unitaria, el dinamismo de lo real, etc. Aquí, como viera Heidegger, la ideación comporta una concepción del mundo como imagen, representación y objetividad, donde la verdad coincide con la certeza y el hombre pasa a ser el único *subjectum*, fundamento de todo saber[9]. Es lo que resumida y escolarmente llamamos idealismo racionalista.

---

[6] Forlivesi, M., "Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez", en VV.AA., *Francisco Suárez: "Der ist der Mann". Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2004, pp. 161-207.

[7] Esposito, C., "Ritorno a Suárez", *o. c.*, pp. 568-573.

[8] He tratado los caracteres generales del Barroco jesuita a partir de la metafísica de Suárez en Barroso, o., "La metafísica de Suárez en la filosofía barroca", en *Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV. Ciencia, Filosofía y Religión*, Junta de Andalucía, 2009, pp. 17-26.

[9] Heidegger, M., "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, Gesamtausgabe, vol. 5, Frankfurt, Klostermann, 1984, pp. 69-104 (trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63-90).

Por el contrario, en el Barroco español destacarán los tratadistas empeñados en la salvaguarda de la tradición y en la apertura a la trascendencia. Aquí, como en el Barroco en general, se participa de la visión unitaria del cosmos, pero ignorando el apogeo del "yo" como elemento fundamentante y perseverando en el esquema teocéntrico[10]. Es el pensamiento inspirador de la contrarreforma y el absolutismo, basado en la colectividad religiosa y moral, el orden espiritual y el humanismo devoto y jesuita.

Si en las principales interpretaciones de Suárez en el siglo XX este aparece no como pensador moderno, sino como una clave para entender dicha modernidad en sus inicios en tanto que en él ya se atisba el ontologismo tal como será consumado en la escolástica alemana de Wolff y Baumgarten, aquí mantendré que la filosofía de Suárez constituye una pieza fundamental en el inicio mismo de la metafísica moderna, en tanto que entiendo que los inicios de la Modernidad coinciden con la época barroca. Suárez, a mi juicio, representa la cumbre del Barroco metafísico español y a su vez dicho Barroco es un pilar fundamental de lo que será el Barroco europeo, representado en las figuras de Descartes, Leibniz y Spinoza. Intentaré mostrar, más allá de la visión antitética, cómo a partir de Suárez podemos considerar el Barroco filosófico europeo como un desarrollo de tendencias ya inherentes al Barroco tridentino español, representado en Suárez.

La intención de Suárez es contraria a lo que será la estricta separación de la ontología general y la teología natural (entendida como ontología especial) en que culminará la Modernidad. Desde una mirada histórica retrospectiva, Suárez inició este camino, pero, paradójicamente, sólo fue el resultado de su exacerbado catolicismo, de la absoluta intromisión de asuntos de fe en el ámbito de la razón, rompiendo todos los retenes tomistas que permitían que los Misterios quedaran al margen de la teología natural.

La euforia de la religiosidad barroca es totalmente respirable en las *Disputationes*, como se deja ver en la exaltación de la contingencia de la criatura a través de su extrema singularidad o en el papel que desempeñan los Misterios a la hora de resolver importantes problemas filosóficos, como el de los modos y las distinciones modales, la diferencia entre la potencia y el acto o el estatuto de algunos accidentes, como la materia.

Suárez es ante todo un teólogo, y por ello su metafísica tiene una motivación profundamente teológica. Por ello, las palabras con las que abre el "Motivo y plan de toda la obra" que constituye las *Disputationes Metaphysicae* no deben entenderse en un sentido meramente retórico. No se puede llegar a ser buen teólogo sin conocer la metafísica, porque la teología divina exige la teología natural. Por ello hay que estudiar metafísica, sin olvidar que ésta tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina.

Las *Disputationes* están motivadas por una finalidad práctica y jesuita, ya que para Suárez el cultivo de la ciencia y su enseñanza tienen un fin religioso y apostólico. Este fin exige la utilización de todas las armas posibles para la edificación de la gran síntesis que esperaba la compañía. Jerónimo Nadal, al que se le ha llamado incluso cofundador de la Compañía de Jesús, esperaba que se hiciera un compendio doctrinal de

[10] Rivera de Ventosa, E., "El barroco español dentro de la cultura europea", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 16, 1989, pp. 89-105.

síntesis que superara las "viejas, facciones de tomistas, escotistas y nominalistas"[11]. El espíritu de los tratadistas jesuitas de los siglos XVI y XVII está imbuido por esta finalidad, que exige conocimiento de la tradición, pero libertad doctrinal y apertura intelectual, por supuesto, dentro de los límites de la escolástica cristiana. Este es el sentido en el que, también en el "Motivo y plan de toda la obra", Suárez afirma que ha tomado "elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada".

En el "Proemio" insiste de nuevo en que la teología divina se ayuda de las verdades conocidas por la luz natural; y es necesario estudiar la filosofía primera porque es la que ayuda a la teología sobrenatural, ya sea porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas (teología natural), ya sea porque abarca los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia.

En el hecho de que la metafísica de Suárez esté poseída por el espíritu tridentino y jesuita podría querer verse una razón de peso para negar de base sus caracteres modernos[12]. Por el contrario y como vengo indicando, voy a intentar mostrar que gracias a este espíritu se desarrollarán algunos de los aspectos más importantes para entender la configuración de la metafísica moderna.

A causa de las interpretaciones esencialista y ontologizante, se ha tendido a ver la modernidad de la metafísica de Suárez en referencia a la primera parte de las *Disputationes*, es decir, aquella que trata los asuntos más estrictamente ontológicos, marginando la segunda parte, dedicada a la distinción entre los seres infinito y finito, y el estudio de ambos. Pero lo cierto es que en esta segunda parte, dedicada a lo que la Modernidad llamará "ontología especial", aparecen multitud de aspectos que permiten apoyar la modernidad de las *Disputationes*. Así se puede observar cómo comienza a desvanecerse el esquema orgánico dual heredado por la tradición aristotélico-tomista; se puede observar cómo las distinciones que la tradición medieval había mantenido entre la potencia y el acto, entre la materia y la forma, o entre la sustancia y el accidente, pierden fuerza[13].

Aquí vamos a mostrar, en concreto, cómo se resiente la distinción entre sustancia y accidente, y cómo ello está a la base de la importancia que van a adquirir los modos. Ello nos permitirá concluir que la manera de concebir la sustancia y sus atributos en la Modernidad es dependiente de una observancia tridentina de los dogmas de fe.

---

[11] Nadal, J., *Monumenta Paedagogica*, pp. 93-99. Cit. por Martínez Gómez, L., "Para una evaluación histórica de Francisco Suárez filósofo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7, 1980, pp. 5-25.

[12] Esta ha sido la actitud del suarismo español. Como ejemplos de tal perspectiva pueden verse los siguientes trabajos: Martínez Gómez, L., "Lo existencial en la analogía de Suárez", *Pensamiento*, 4, 1948, pp. 215-243; Roig, J., "La síntesis metafísica de Suárez", *Pensamiento*, 4, 1948, pp. 169-213; Hellín, J., "Existencialismo escolástico suareciano", *Pensamiento*, 12, 1956, pp. 157-178; *Ib*., "Suarezianismus", *Archivo Teológico Granadino*, 63, 2000, pp. 191-197; Fernández Burillo, S., "Suárez y el ontologismo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20 (1993), pp. 213-224; *Ib.*, "Metafísica de la creación en Francisco Suárez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 25 (1998), pp. 5-55; Uscatescu, J., "El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio", *Pensamiento*, 51, 1995, pp. 215-236.

[13] Martínez Gómez, L., "Para una evaluación histórica de Francisco Suárez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7, 1980, pp. 5-25.

2. La "entificación" del accidente

Partamos de una afirmación rotunda: es constatable en la metafísica de Suárez una debilitación de la diferencia entre la sustancia y el accidente.

A esta tesis se puede objetar que el mundo de Suárez sigue siendo un mundo de sustancias estáticas, en el que el movimiento recae en los accidentes; y como lo accidental no es realmente definitorio, el mundo está compuesto de núcleos esenciales estáticos. En esto Suárez parece poco barroco y bastante tradicional. Si nos fijamos, además, en la filosofía de la naturaleza moderna, sabemos que los accidentes han sido literalmente barridos del panorama. Para ello era necesario el paso de la consideración accidental a la sustancial en el tratamiento de la cantidad (accidente absoluto que termina la materia).

Pues bien, aunque Suárez no ha consumado este cambio, sí que ha dado pasos fundamentales hacia él, y lo más importante, el motivo de tales pasos es profundamente barroco, en el sentido contrarreformista del término que he explicado más arriba.

Por los *Misterios* (y en particular por el *Misterio de la Eucaristía*), de los que el Concilio de Trento ha desterrado toda lectura alegórica, Suárez *sabe* que hay un accidente, la cantidad, que de hecho puede existir con independencia de la sustancia que le es propia. Y, en consecuencia, "la razón del accidente no puede ser la inhesión misma" (37, 2, 1).

Suárez procede a la demostración de esta tesis:

> La consecuencia se prueba porque, o bien se trata de la inhesión actual, y no es el caso, ya que ésta no es esencial para muchos accidentes, sobre todo de acuerdo con nuestra fe, que enseña que en ocasiones se conservan los accidentes sin la inhesión actual, siendo así que es evidente que una cosa no puede conservarse sin su razón esencial; o bien se trata de la inhesión aptitudinal, y esto tampoco puede afirmarse; primero porque hay algunos accidentes a cuya razón pertenece la inhesión actual, de tal manera que no pueden existir sin ella por potencia alguna, como la figura y el donde; por consiguiente, para éstos es esencial, por tanto, la razón común de accidente no se explica suficientemente por la inhesión aptitudinal (37, 2, 1).

Pero afirmar que la inhesión no es la razón común del accidente está palmariamente en contra de lo que ha mantenido la tradición, así que Suárez se ve en la necesidad de aclarar su tesis.

Para ello, lo primero que hace es rechazar aquella opinión que mantiene que la inhesión actual es la razón esencial de todo accidente. Esta parece ser la posición de los "filósofos paganos", con Aristóteles y Averroes a la cabeza. Suárez ve que esta tesis es verdadera "sobre todo si, —tal como parecen opinar los antiguos filósofos— los accidentes no son realidades propias, sino solamente modos de un único sujeto primero" (37, 2, 3).

Ahora bien, tal opinión entra, a juicio de Suárez, en palmaria contradicción con los dogmas de la fe católica resultante del Concilio de Trento, para la que los Misterios han de ser entendidos al pie de la letra. Suárez acepta que lo que suscriben Aristóteles y Averroes podría mantenerse quizás si se hiciera excepción de la cantidad, que por la Eucaristía puede permanecer separarla de la sustancia material del pan y del vino.

A continuación afirmará algo de sumo interés para entender lo que la modernidad hizo con la cantidad:

> Y el que opinase de este modo, podría aducir alguna razón de la diferencia entre la cantidad y los demás accidentes, a saber, que está más próxima a la sustancia y es más semejante a ella. Por lo cual, parece que es peculiar de ella ejercer sobre sí misma su propia función; pues la cantidad misma es cuanta; más aún, de ahí parece resultar que no tenga su razón esencial en orden a la sustancia, sino en orden a sí misma. Por esto, en las ciencias matemáticas es estudiada de un modo tan abstracto como si existiese por sí, sin ningún orden a la sustancia (37, 2, 3).

Obviamente, Suárez va a matizar esto, y la cantidad será finalmente una razón accidental, y no sustancial. Pero, en la duda, ¿no está ya abriendo el espacio a la manera moderna de considerar la cantidad?

Suárez tiende a restar importancia a esta consideración de la cantidad al presuponer que también algunas formas de la cualidad "puedan conservarse sin inhesión actual" (37, 2, 4). Y concluye: "tratándose de todos los accidentes distintos realmente de la sustancia y entre sí, suponemos como cierto que la inhesión actual no pertenece a su esencia, sino que es un modo distinto de ellos *ex natura re*, concretamente, el modo de unión de la forma con la materia o el sujeto" (37, 2, 4).

Con ello, el discurso sobre la cantidad pierde protagonismo al no tener características especiales con respecto al de la cualidad.

En lo que se refiere al fundamento de la distinción real de la cantidad y la cualidad respecto de la sustancia, Suárez, *filósofo*, no podía quedarse solamente en la razón teológica, sino que necesitaba mostrar que tal razón no era contradictoria con la razón natural, es decir, tenía que mostrar que "no repugna que el accidente se conserve separado del sujeto" (37, 2, 4). Y a continuación escribe:

> Sobre todo, siendo así que tampoco la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia puede demostrarse suficientemente con la sola razón, como diremos después; además, parece imposible a algunos incluso católicos la separación de las cualidades respecto de todo sujeto. Por tanto, puede solucionarse satisfactoriamente los argumentos que pueden mostrar aparentemente que eso es imposible, y solucionados éstos, inmediatamente por sí mismo se hace verosímil que puede ser hecho por Dios lo que no aparece contradictorio. A esto pueden añadirse las razones probables con que se muestra la distinción real del accidente respecto del sujeto, y que no hay entre ellos una dependencia intrínseca y esencial por tratarse de realidades de géneros diversos (37, 2, 4).

Que para algunos católicos pareciera imposible la separación de las cualidades respecto del sujeto, era algo que tenía que ser rebatido, porque estaban en pugna las interpretaciones protestaste y tridentina del asunto. Es un tema interesante que (por escapar a las propias *Disputaciones* y entrar en arduos problemas teológicos) he dejado al margen. Solamente constatar que para Suárez no se trata de algo contradictorio el que el accidente absoluto no implique inherencia actual. Si se dice que con eso se destruye la razón de accidente, Suárez matiza que con la inherencia aptitudinal es suficiente para mantener dicha razón. Y respecto a que los accidentes absolutos puedan

mantenerse en la existencia sin la sustancia que les es propia, esto se sigue del concepto de ser de Suárez en términos de "esencia real": si el accidente absoluto es un ente, un ser real, ha de tener su propia esencia, su razón de entidad en sí mismo. Con ello el accidente absoluto pasa a ser *ens in se* y deja de ser *ens in alio*.

Suárez está en disposición de responder a la pregunta sobre si la razón de accidente consiste en la inhesión, conformándose con una tesis en apariencia coherente con la tradición: "todos tienden a completar y adornar la sustancia o a servirle de alguna manera". Y, en realidad, si se prescinde de que la inhesión sea actual (que es en la que obviamente pensaba Aristóteles) o aptitudinal (novedad suarista), "pertenece a la esencia del accidente predicamental en común" (37, 2, 13). Pero con ello la diferencia entre el accidente y la sustancia parece desvanecerse. Y si tenemos en cuenta, como veremos más adelante, que Suárez considera que de las dos razones de sustancia que se dan, "estar debajo" y "subsistir", sólo la segunda es una razón adecuada (33, 1, 1-2) está prácticamente servida la eliminación de las propiedades accidentales o, en todo caso, el comienzo de su consideración sustancial, como ocurre, singularmente, en el caso de la cantidad.

Lo más paradójico es que sea la intervención de los Misterios, de lo *irracional*, en la metafísica, lo que debilita la oposición sustancia-accidente. Suárez es plenamente consciente de esta intervención, ya que considera que la distinción real del accidente respecto a la sustancia es indemostrable desde la mera razón:

> una cosa es hablar de inseparabilidad natural y otra hablar de inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios. Pues si sólo se parte de la primera no es posible construir un argumento suficiente para la indistinción real, considerada de manera absolutamente propia y rigurosa (7, 2, 7).

Suárez insiste en estos argumentos también al situarse entre los nominalistas, que se niegan a aceptar la diferencia entre materia y cantidad, y los paganos, que parecen indicar que la cantidad es un modo de la materia:

> aunque con la razón natural no pueda ser demostrada suficientemente, sin embargo se prueba como verdadera con los principios de la teología, sobre todo por causa del misterio de la Eucaristía separó Dios de las sustancias del pan y del vino la cantidad, conservándola y convirtiendo a aquéllas en su cuerpo y sangre; ahora bien, no hubiera podido hacer esto si la cantidad no se distinguiese realmente de la sustancia. Y no podría bastar una distinción modal, porque la sustancia no puede ser un modo de la cantidad, como es claro por sí; luego, debería la cantidad ser un modo de la sustancia; ahora bien, el modo no es separable de aquella realidad de la que es modo de tal manera que pueda existir sin ella, como se ha mostrado en lo que precede, por consiguiente, la cantidad no es solamente un modo, sino una realidad distinta de la sustancia (40, 2, 8).

Creo que desde pasajes como estos no es nada descabellado concluir que la posición moderna representada por Descartes ha de ser entendida como una continuación de la suarista mezclada con elementos nominalistas: nominalista en tanto que la cantidad no se distingue de la materia, pero suarista en tanto que la materia no es un elemento del compuesto sustancial, junto a la forma, sino una sustancia en sí misma.

Para que ocurriera esto, era preciso que materia y cantidad ganaran entidad —como ocurre en Suárez—, para después pasar a identificarse. No es una casualidad que el fundador de la modernidad filosófica, Descartes, se formara filosóficamente a través del estudio de las *Disputationes metaphysicae*.

3. La "modalización" de la realidad

Aunque podemos remontarnos al menos hasta San Agustín para descubrir ya cierto tratamiento de los modos, y aunque también empezaron a tener cierto protagonismo en tiempos de Escoto, lo cierto es que sólo en la metafísica de Suárez adquieren el estatus y sentido que los caracterizará en las filosofías barrocas del siglo XVII[14], sobre todo en la de Spinoza.

La primera definición de los modos, ofrecida por Suárez en las *Disputationes*, es la siguiente:

> en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir (7, 1,18).

Entonces, los modos no son entidades realmente distintas de las cosas a las que modifican, sino más bien lo que permite las visibles modificaciones de estas cosas:

> siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas (7, 1,19).

Como ha visto Luis Martínez, aquí encontramos "un resquicio para mirar la realidad en su movilidad y dinamicidad de un modo más congruente que la antigua concepción substancialista; habrá que decir que la definición de las cosas por sus esencias, como unidades conclusas, es inadecuada; los modos (hablamos de los accidentes) no habría que considerarlos como algo advenido o complementario sumado al núcleo estable sino como el natural desarrollo, desde dentro de sí mismo, de ese mismo supuesto núcleo substancial"[15]. Si pensamos en el movimiento aristotélico o el tomista, vemos que la acción que provoca una causa es distinta de la causa misma. En cambio, gracias a la consideración modal de la realidad, Suárez puede introducir una nueva causalidad, la causalidad por resultancia, que precisamente se caracteriza porque la acción resultante permanece en la entidad que ejerce la causalidad:

[14] Zubimendi, J., "La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes", *Pensamiento*, 40, 1984, pp. 179-202; Noreña, C. G., "Suárez and Spinoza: the metaphysics of modal being", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 1, 1985, pp. 163-182.

[15] Martínez Gómez, L., "Para una evaluación histórica de Francisco Suárez", *o c.,* p. 17.

> no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal, si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanan de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias (30, 5, 10).

En lo que se refiere al lugar que los modos ocupan en la metafísica de Suárez y la clasificación que de ellos puede hacerse, la cuestión es problemática. A causa de la inclusión de los modos, Suárez se ve obligado a introducir importantes cambios en su metafísica, lo que le distancia en una medida importante de la tradición escolástica tomista. Lo más interesante, para los efectos del presente trabajo, tiene que ver, de nuevo, con el debilitamiento de la distinción, en orden a los seres creados, entre sustancia y accidente. Obviamente, Suárez no es tan moderno como para renunciar a esta distinción tradicional, pero los modos ya empiezan a minarla desde dentro, al constituir un tipo de entidad que escapa a la distinción misma.

Así, nos encontramos con que los accidentes pueden dividirse en absolutos y modales. Con lo que surge la pregunta de si esta distinción no es más radical que la de los nueve géneros. A ello apunta Suárez en el siguiente pasaje:

> el accidente puede dividirse muy bien en el que es una forma propia real inherente a la sustancia y el que solamente es un modo real que modifica a la sustancia fuera de su razón y complemento. Pues que se den estos dos modos de accidentes es cierto para nosotros, y se ha probado antes. Y que sean muy diversos entre sí es manifiesto por la misma manera de modificar a la sustancia y por el diverso modo como se distinguen de la sustancia; y, finalmente, por la razón misma de entidad, y de modo real, que pertenece a las diferencias primarias del ente, como hemos explicado antes en la disputación VII […]. De lo cual resulta, finalmente, que el bloque de los nueve géneros de accidentes queda contenido en dichos miembros, los cuales, por lo mismo, podrán subdividirse en éstos. Luego, igualmente, por esta razón dicha división no es inmediata, sino mediata (39, 1, 3).

Suárez presenta este argumento sólo como una dificultad de la que debe hacerse cargo antes de confirmar la validez de la distinción tradicional del accidente en nueve géneros. Pero el espíritu escolástico, en forma de respeto reverencial a la tradición, impide dar a Suárez el salto que más tarde darán los filósofos racionalistas. Suárez llegará a la conclusión, tras un vaivén de argumentos, de que efectivamente es más inmediata la distinción entre accidentes absolutos y modales "si se habla de un modo absoluto acerca de cualquier división de menos miembros y más generales" (39, 1, 8); pero tal distinción, nos dice, resultaría tremendamente compleja en tanto que, primero, incluiríamos en la clasificación de los accidentes algo que no es sólo accidental, sino también sustancial, ya que también hay modos sustanciales, y, en segundo lugar, porque los modos no respetan el sistema de las géneros: hay modos que terminan a un accidente absoluto del mismo género (como el hábito volitivo, modo de la cualidad, termina a la potencia, accidente absoluto de la cualidad), hay modos de un género que terminan accidentes absolutos de otro género (como la figura, modo de la cualidad, termina a la cantidad), y por último, hay modos que constituyen géneros por sí mismos (como la ubicación).

Si tenemos, como hemos visto en el apartado anterior, que Suárez ha dado pasos importantes hacia la consideración sustancial de los accidentes absolutos (precisamente también como resultado de la interpretación literal de los dogmas de fe), ¿qué le impide entonces hacer referencia sencillamente a sustancias y modos, eliminando definitivamente los accidentes?

Quedaría aún el problema de que, como acabo de mencionar, junto a los modos accidentales Suárez se refiere a los modos sustanciales; pero lo cierto es que esta distinción está también abocada a desaparecer. Es cierto que Suárez sigue inmerso en la concepción medieval de la sustancia; sigue concibiendo la realidad como una pluralidad de sustancias acabadas intrínsecamente y estáticas. Por ello, para explicar el dinamismo y las terminaciones últimas no esenciales son precisos los modos accidentales, que se distinguen de los modos sustanciales, en que mientras que los primeros acaban a la sustancia sólo de forma extrínseca, los segundos la acaban intrínsecamente. Pero cuando esta idea estática y acabada de la sustancia caiga, la distinción misma entre modos sustanciales y accidentales carecerá de sentido. Simplemente, todos acabarán a la sustancia, sin distinción entre carácter intrínseco y extrínseco.

Es el paso que definitivamente dará Spinoza. Curiosamente, en *Pensamientos metafísicos*, texto que sigue claramente la metafísica suareciana, Spinoza aún no ha dado el salto a considerar, como hará en la *Ética,* que hay una sola sustancia, sino que reserva el concepto de sustancia para el ámbito del ser finito o contingente. Así, afirma que hay que dividir el ser en "ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. Este último se divide en *sustancia* y *modo*"[16]. Lo que sí que ha desaparecido ya del panorama de la metafísica de Spinoza es el accidente, del que nos dice que no es nada real, sino sólo un modo de pensar, es decir, un ente de razón. Recordemos que en Aristóteles el accidente tenía un sentido lógico y otro ontológico. Spinoza reduce el accidente al sentido lógico y reserva, para el ámbito ontológico, la noción de "modo". El accidente no es una propiedad real, ya que no hay nada que se distinga realmente de la sustancia.

En fin, buscando asiento de nuevo en los propios textos suarecianos, manteniéndonos en lo que es y no en los futuribles que serán, decimos que los modos pueden acabar tanto a las sustancias como a los accidentes, así que hay tanto modos sustanciales como accidentales, y, en este último caso, pueden ser modo de otro género o constituir un género por sí mismos.

Constituiría un trabajo excesivo, para los propósitos del presente artículo, analizar exhaustivamente la clasificación de los modos de Suárez. A este respecto, además, sigue teniendo vigencia la obra de Ignacio Alcorta, aun los más sesenta años transcurridos desde su publicación. Siguiendo aquella clasificación, los modos sustanciales son: la dependencia, la unión y el supuesto o subsistencia. En lo que se refiere al accidente, nos encontramos con la inherencia, la acción transeúnte e inmanente, el conocimiento, la volición, la pasión, la ubicación, la figura y el movimiento[17]. Aquí nos basta con ha-

[16] Spinoza, B., "Pensamientos metafísicos", en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, edición y traducción de Atilano Domínguez , Madrid, Alianza, 1988, p. 246. La primera edición es de 1663.

[17] Alcorta, I., *La teoría de los modos en Francisco Suárez*, Madrid, CSIC, 1949.

cer referencia a aquellos modos que aparecen como consecuencia de la interpretación tridentina, no alegórica, de los Misterios. Empecemos con los modos accidentales.

3.1. Modos accidentales

En el caso de los modos accidentales es bastante fácil demostrar su dependencia respecto de la interpretación tridentina de los artículos de fe. Sencillamente, la diferencia que hay entre un accidente absoluto y un accidente modal es que el primero puede ser mantenido en la existencia sin inherencia actual y el segundo no. Los modos accidentales son aquellas entidades que, dicho llanamente, ni siquiera Dios podría mantener en la existencia de forma separada, aún la asistencia de los Misterios. Si de hecho hay accidentes que pueden existir separadamente, hace falta un nombre para estas entidades mínimas:

> las cosas que […] no pueden conservarse mutuamente separadas sólo se distinguen modalmente. La razón es que si uno de aquellos dos extremos es tal que no puede conservarse sin el otro por la potencia absoluta de Dios, constituye un argumento muy convincente de que aquel extremo únicamente es, por esencia, un cierto modo, y no una verdadera entidad; porque si fuese una verdadera entidad le sería imposible tener una dependencia tan intrínseca de otra entidad que Dios no pudiese suplir a aquélla con su potencia infinita; luego esta imposibilidad sólo puede provenir de que dicho extremo, en su intrínseca esencia, no es una entidad, sino únicamente un modo[18].

Como hemos visto, hay accidentes, como la cantidad, que pueden mantenerse en la existencia, gracias a la intervención divina, sin inherencia actual.

Es fácil deducir que cuando los Misterios dejen de intervenir en metafísica, desaparecerán los accidentes absolutos y los modos serán suficientes para terminar a las sustancias. El propio Suárez es consciente de esto. Así se ve en una crítica a Auréolo, quien, a juicio de Suárez, consideraba toda terminación sustancial como modal. La única razón que Suárez encuentra para rechazar la posición de Auréolo se encuentra en la observancia tridentina de los Misterios:

> afirma que ningún accidente posee la entidad propia de la forma mediante la cual modifica formalmente al sujeto, sino que es la actuación misma. Mas apenas puede entenderse qué es lo que quiso decir, a no ser que, por ventura, haya entendido que ningún accidente es algo realmente distinto de la entidad de la sustancia, sino que es únicamente un modo, cosa que está en contradicción y disonancia con las verdades de la fe por muchos conceptos. ¿Pues quién sería capaz de comprender que los accidentes estén separados en la Eucaristía y que permanezcan sin la entidad de la sustancia, y que no posean entidad alguna propia, realmente distinta de la entidad de la sustancia? ¿Cómo, igualmente, puede entenderse debidamente toda la doctrina que defiende la fe sobre las cualidades infusas, si éstas no tienen sus entidades propias, distintas de la entidad natural de la sustancia? (16, 1, 2).

[18] DM, VII, 2,8.

Y ésta es la razón por la que en otro pasaje afirma que

> para la razón de accidente basta el que sea un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia, que afecte a ésta completamente fuera del género de sustancia, como es, por ejemplo, el 'donde' y algún otro semejante, si lo hay (32, 1, 21).

Para entender nítidamente lo que es un modo accidental, tomemos, a modo de ejemplo, los modos de ubicación y movimiento. En el siguiente pasaje se muestra, además, la concepción estática de la sustancia por parte de Suárez y, en consecuencia, la dependencia del dinamismo de la realidad respecto de su carácter modal:

> la sustancia angélica, verbigracia, ya completa en la razón de supuesto por su subsistencia, se da el modo de presencia local en este o aquel espacio o lugar, y a esa presencia corresponde el movimiento local proporcionado al ángel, movimiento que también es un modo del sujeto en que se encuentra; sin embargo, ninguno es modo sustancial, ni se estima que al cambiar ellos, cambie algo sustancial en el ángel, ya que ninguno pertenece a la constitución o complemento de la sustancia angélica (32, 1, 15).

Lo mismo vale para la presencia de la sustancia corpórea, y para la presencia sacramental del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Que el movimiento queda entonces fuera de la consideración sustancial queda probado por lo que dice a continuación acerca del modo accidental:

> una vez que la sustancia se encuentra ya plenamente constituida en su género, todo lo que se le añade, ya sea realidad, ya sea modo, es accidente de ella; pero el modo la supone plenamente constituida en su género, luego es accidente (32, 1, 16).

En conclusión, hay que decir que para Suárez los modos accidentales son aquellas terminaciones extrínsecas de la sustancia que, a diferencia de los accidentes, no pueden ser separados de la sustancia que modalizan sin ser destruidos, ni siquiera a través de la intervención divina. Tienen, por ello, un carácter entitativo menor que los accidentes; se distinguen de las sustancias y los accidentes sólo modalmente, no realmente.

3.2. Modos sustanciales

En el caso de los modos sustanciales, también es posible constatar su dependencia respecto de una interpretación no alegórica de los Misterios.

En la *Disputatio* XX, "La primera causa eficiente y su primera acción, que es la creación", encontramos el primer modo sustancial de la criatura: la *dependencia* respecto de la acción creadora.

Tras afirmar y demostrar que la razón natural puede probar que la creación es posible, incluso que existe de hecho, Suárez pasa a analizar qué tipo de realidad es la dependencia de la criatura respecto de Dios. Aceptará la opinión según la cual "la creación es algo en la cosa creada, distinto de ella no realmente como dotado de enti-

dad propia, sino *ex natura rei* como un modo de ella" (20, 4, 10), aunque afirma que ningún autor ha explicado esto correctamente.

Para proceder a una explicación adecuada, en primer lugar, Suárez ofrece varios ejemplos con la intención de demostrar que la dependencia de la criatura constituye una propiedad intrínseca en ella. En la simple observación empírica de la naturaleza, podemos encontrar ejemplos del modo de la dependencia. Por ejemplo, la dependencia de la luz respecto al sol es algo real en la misma luz. Llegados aquí, no es complicado demostrar que la dependencia en la producción es un modo de la criatura:

> si en otros efectos la dependencia es algo en ellos, se debe a que la dependencia expresa un modo o condición del efecto, no de la causa; pero esta razón tiene igual validez, o mayor, en el caso de la dependencia total (20, 4, 11).

En segundo lugar, afirma que la dependencia no sólo existe en la criatura, sino que además "*es realmente distinta de ella*" (20, 4, 12). Y aunque Suárez afirma que la simple razón bastaría para probar esta tesis, "haciendo una inducción en todas las otras dependencias de los efectos con respecto a sus causas eficientes", encuentra una prueba teológica definitiva: "esta dependencia es mudable y variable en la criatura, permaneciendo idéntica la cosa que se produce; luego se distingue realmente" (20, 4, 12). La demostración de este argumento reza como sigue:

> Se prueba el antecedente porque la dependencia por la que Dios conserva ahora la cantidad sin el sujeto en el Sacramento es distinta de aquella por la que conservaba la misma cantidad en la sustancia del pan; pues la primera dependía de la materia, pero la otra no, sino que es por modo de creación; luego, si se crease desde el principio la cantidad fuera del sujeto, y después la uniese al sujeto y la conservase en dependencia de él, permanecería la misma cantidad sin la primera dependencia de la creación; pues es improbable, como demostraré más abajo, que en tal caso permanezcan simultáneamente dos dependencias totales; luego la dependencia de la creación es separable del término creado (20, 4, 12).

En realidad, la naturaleza de la cosa exige que "todo lo que es creado propiamente por Dios de la nada es conservado perpetuamente por la misma acción" (20, 4, 13). Pero la posibilidad del milagro (es decir, de nuevo los Misterios), exige la distinción real:

> No puede, empero, tomarse de aquí un argumento de omnímoda identidad e inseparabilidad; pues basta que, por intervención de un milagro u obra sobrenatural, pueda variarse la dependencia sobre la misma criatura, ya que esto mismo no podría realizarse sin alguna distinción real (20, 4 ,13).

El segundo modo sustancial al que hemos de hacer referencia es el de *subsistencia*, tratado en la *Disputatio* XXXIV, que lleva por título "La sustancia primera o supuesto y su distinción de la naturaleza".

Como es sabido, etimológicamente sustancia hace referencia al estar debajo o al subsistir. Pero sólo la segunda es, a juicio de Suárez, la razón de sustancia, ya que la primera es una denominación extrínseca y relativa que procede de nuestro co-

nocimiento sensible pero que, en realidad, no se da en Dios, sustancia perfectísima (33,1,1-2). La desviación latina respecto al *υποχειμενον* aristotélico es clara.

Suárez abre esta disputación haciendo referencia a la importancia del tema que va a tratar. Estamos ante "una disputación de más envergadura, eminentemente propia de esta disciplina y necesaria en alto grado para muchos misterios teológicos". De hecho, como veremos, el que el supuesto se considere modo de la naturaleza singular depende en gran medida del Misterio de la Encarnación.

Entrando en materia, aunque en principio parecería que las nociones de "subsistencia" y "supuesto" son sinónimas, Suárez se ve obligado, por razones teológicas, a distinguirlas:

> en la naturaleza divina, no es absolutamente lo mismo según la razón el ser subsistente por sí y el supuesto; porque en Dios se da una naturaleza subsistente por sí y comunicable a varios supuestos; y pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable a otro supuesto (34, 1, 1).

Suárez comprende que si no tuviéramos esta razón en cuenta, si sólo atendiéramos al ser creado, al ser finito, nunca habríamos llegado a comprender esta diferencia entre subsistir y supuesto. Quizás, desde nuestra perspectiva, podamos llegar a considerar que una interferencia teológica ha provocado una distorsión racional, pero para Suárez ocurre lo contrario. No es que la teología ponga obstáculos al desarrollo metafísico racional, sino que más bien, viene en su ayuda: "expresiones teológicas, en la presente materia, pueden aportar gran luz en orden a entender estos términos cuando se aplican a las criaturas" (34, 1, 1).

Y desde el punto de vista de la verdad revelada, en Dios encontramos una sustancia singular con tres personas, supuestos o *hipóstasis*:

> Y en esto consiste la diferencia propia entre Dios y las criaturas; porque en Dios se da tal distinción de razón entre la sustancia primera y los supuestos divinos, que en Él se comprende una sustancia singular y completa en toda su razón esencial, sin incluir en su concepto esencial la incomunicabilidad, lo cual es propio de Dios por causa de su infinitud (34, 1, 12).

"Hipóstasis" es en griego el supuesto que subsiste de manera incomunicable. Es decir, *hipóstasis* y supuesto son la misma cosa, ya que pertenece a la razón de supuesto el subsistir de esta manera. Pero Suárez ve que etimológicamente *hipóstasis* significa "estar debajo o subyacer" (34, 1, 14), aunque derivó hasta significar la sustancia.

La sustancia primera, que es la singular, individual y subsistente por sí, es convertible con el supuesto:

> en las cosas creadas, no puede haber una naturaleza sustancial singular e individual que sea comunicable a muchas personas; porque esto es propio de una naturaleza infinita. En consecuencia, mucho menos puede haber una naturaleza creada singular y subsistente y realmente comunicable a muchos, ya que, siendo la subsistencia de la criatura proporcional a su naturaleza, si la naturaleza individual es incomunicable, también lo será su subsistencia (34, 1, 9).

Por ello toda sustancia primera es supuesto, es decir, incomunicable; e inversamente, todo supuesto creado es sustancia primera. No sólo son convertibles, sino que a juicio de Suárez, sustancia primera y supuesto, en las cosas creadas y

> atendiendo a la realidad concebida, propiamente no se distinguen, ni aun por la razón; no obstante, atendiendo al modo de concebir o de explicar una propiedad de manera más o menos distinta o confusa, pueden distinguirse según la razón por parte del que concibe (34, 1, 12).

En la sección segunda de esta *disputatio*, Suárez enfrenta la cuestión de si el supuesto es distinguible realmente de la naturaleza creada. Suárez está tratando de conceptuar la distinción que se puede establecer entre el supuesto y la naturaleza o sustancia singular de la criatura. A juicio de Suárez, quienes concibieron que la distinción sólo fuera de razón, incluido el propio Aristóteles, lo hacían por desconocimiento de la fe. Pero, de nuevo, el conocimiento de los Misterios obliga a establecer una distinción mayor que la meramente racional entre supuesto y naturaleza creada:

> Tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano (34, 2, 5).

De hecho, Suárez es consciente de que la crítica de la Patrística a las filosofías paganas tenía como trasfondo los Misterios de la fe, y de estos Misterios, el de la Trinidad y el de la Encarnación debían resultarles incomprensibles porque no distinguían entre naturaleza y persona. La conclusión está servida:

> Lo que el supuesto creado añade a la naturaleza creada individual pertenece a la perfección y complemento de la sustancia creada; luego no es una simple negación, sino algo positivo, ya que la negación no dice perfección, sino que la supone (34, 2, 16).

Una vez que Suárez ha demostrado que hay una diferencia real entre la naturaleza creada y el supuesto, pasa a analizar en qué consiste la subsistencia.

La subsistencia es algo que el supuesto creado añade a la naturaleza y realmente distinto de esta naturaleza. Pero, ¿qué es esto que se añade y cuál es su grado de distinción respecto de la naturaleza?

Suárez comienza al respecto constatando que para muchos pensadores la subsistencia no se distingue de la existencia sustancial de la naturaleza creada y completa. Quienes así piensan, lo hacen porque consideran que la razón de la existencia sustancial no es otra que la misma subsistencia. Suárez encuentra que hay dos maneras de entender esto.

Por un lado, Capreolo piensa que

> el supuesto añade ciertamente a la naturaleza la sola existencia, pero no la incluye intrínsecamente, sino sólo de manera extrínseca, es decir, una relación con ella […] El fundamento, en cuanto a esta parte, puede ser que, así como la existencia está fuera de la razón de la sustancia o naturaleza, igualmente está fuera de la razón del supuesto; porque, del mismo modo que la naturaleza, también el supuesto es indiferente a existir y a no existir (34, 4, 3).

En cambio, Cayetano, el Ferrariense, y otros tomistas consideran, con razón, tal como matiza Suárez, "que es una contradicción palmaria afirmar que el supuesto no añade a la naturaleza nada que sea intrínseco al mismo supuesto, sino sólo algo connotado extrínsecamente" (34, 4, 4). Así, según otros autores, "la existencia sustancial constituye intrínseca y formalmente al supuesto" (34, 4, 8), "siendo lo único que el supuesto añade a la naturaleza", y por ello "la existencia es la subsistencia misma".

En lo que estas dos opiniones concuerdan, a saber, "que la existencia sustancial es intrínseca, formal y esencialmente la subsistencia misma" (34, 4, 9), serán impugnadas por el propio Cayetano, ya que parece que a juicio de Tomás

> el sujeto receptivo próximo de la existencia no es la naturaleza, sino el supuesto […], luego la existencia no es el acto inmediato de la naturaleza, ni la naturaleza es el sujeto receptivo próximo de la existencia, no que entre ellas media la subsistencia, que, juntamente con la naturaleza, constituye el sujeto receptivo próximo de la existencia (34, 4, 9).

A juicio de Suárez, esta sería la opinión verdadera: si entre esencia y existencia mediara una distinción real, cosa que, como es bien conocido, Suárez rechaza. Por ello se une a la idea de que "el supuesto no abstrae de la existencia actual en menor medida que la naturaleza" (34, 4, 13). Una vez más, Suárez dará una razón teológica: "el Anticristo es ahora un supuesto con ser posible sin existencia actual" (34, 4, 13), por ello "no hay duda de que el supuesto abstrae de lo posible y de lo existente" (34, 4, 13).

Pero, al final, el rechazo de esta opinión está relacionada con la distinción sólo de razón entre esencia y existencia, lo que implica que la existencia no puede ser la subsistencia, ya que "la subsistencia se distingue realmente de la esencia actual" (34, 4, 15). De nuevo encontramos una razón teológica:

> La existencia de la naturaleza no es separable de la naturaleza, si ésta permanece en la realidad o en la razón de entidad actual […], pero la subsistencia es separable de la naturaleza, permaneciendo ésta en su entidad actual, como se realizó en la humanidad de Cristo (34, 4, 15).

También se puede demostrar que no se identifican partiendo de las razones propias de existencia y subsistencia:

> Porque la razón de existencia consiste en constituir a aquello de que es existencia como ente en acto; en cambio, a la subsistencia le compete el constituir al ente por sí independiente de todo sustentante (34, 4, 15).

Pero, podemos preguntarnos, ¿no podría responderse que las existencias son proporcionales a aquello de que son existencias de tal forma que la existencia de la sustancia sería la misma subsistencia? Creo que para superar esta posible crítica es para lo que Suárez escribe lo siguiente:

> Pero me refiero a la existencia de la naturaleza; porque en la subsistencia misma puede considerarse la propia existencia, como también la propia entidad o modo real, que no se distingue realmente de la misma subsistencia. Y con respecto a esta existencia será verdad que el supuesto añade a la naturaleza alguna existencia, pero no aquella por la que existe

> la naturaleza misma, sino aquella por la que existe el supuesto en cuanto supuesto, o más bien aquella por que se completa la existencia íntegra de todo el supuesto, a la manera como toda forma o modo real añade alguna existencia a aquella realidad de la que es forma o modo (34, 4, 16).

Ahora Suárez se encuentra en condiciones de aportar su solución a la cuestión. Dicha solución procede en tres pasos:

En primer lugar, Suárez afirma que

> la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza (34, 4, 23).

Para probar esta tesis acude, de nuevo, a las razones de existencia y subsistencia:

> "'existir"' sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, 'subsistir' expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante […] Este modo completa la razón de sustancia creada; él es, pues, el que tiene razón propia de personalidad o supositalidad. Por eso se dice justamente que es término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, pues, según el ser de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad" (34, 4, 23).

En un segundo paso, Suárez encuentra una explicación de esto proporcional a lo que supone el existir en otro propio del accidente:

> aunque en virtud de su existencia tiene aptitud e inclinación para inherir, sin embargo, no es inherente en acto en virtud de su sola existencia, sino que necesita de un especial modo de inhesión, que viene a ser como el último término de la existencia misma. Así, pues, de una manera opuesta, pero ciertamente proporcional, debe entenderse que la naturaleza sustancial, aun cuando sea entidad actual por su existencia, en virtud de esa existencia considerada precisivamente no es subsistente, sino que necesita del modo de existir por sí, en virtud del cual adquiere su término último la existencia de la naturaleza, para existir en sí sin dependencia de ningún sustentante; por tanto, ese modo completa al supuesto y tiene razón de supositalidad (34, 4, 24).

En tercer lugar, Suárez acude al misterio de la Encarnación:

> entendemos que a la humanidad de Cristo no le falta, para no subsistir con su subsistencia propia, otra cosa que un modo de existir tal que en virtud de él exista por sí, y no en otro. Pues en dicha humanidad se encuentra íntegramente toda la esencia actual y creada y, en consecuencia, se da también la existencia sustancial de la naturaleza humana; sin embargo, porque esa existencia está modificada de tal manera que se apoya en el Verbo, por el cual es sustentada y del cual depende, por eso la humanidad carece del modo de existir por sí; lue-

> go no es subsistente ni persona creada únicamente porque le falta semejante modo; luego tal modo es el que tiene razón de personalidad creada (34, 4, 25).

Mientras que para Tomás de Aquino la existencia dota a la sustancia de subsistencia, con lo que el mismo acto de ser volvería superflua toda la cuestión modal planteada por Suárez, en este último, al haber negado la distinción real de esencia actual y existencia, se requiere un modo que explique cómo es posible que en Cristo la humanidad sea subsistente.

Se puede concluir entonces que "lo que el supuesto añade a la naturaleza se distingue ciertamente en la realidad de la naturaleza misma, mas no de manera absolutamente real, como una cosa de otra, sino modalmente" (34, 4, 32).

Sin duda, la razón más profunda que se puede encontrar para la postulación de los modos reales es una razón teológica, pero también tiene peso el principio de economía, que Suárez recibe de Occam:

> Esta distinción basta para salvar todos los argumentos que demuestran que estas cosas se distinguen *ex natura rei*, y en especial las enseñanzas de la fe acerca del misterio de la Encarnación, que han constituido el principal motivo de que se introdujese esta distinción; luego no hay razón para inventar una distinción mayor (34, 4, 32).

Podemos concluir que los misterios de fe actúan como la razón teológica de fondo para que se produzcan ciertas distinciones, y que, una vez que estas distinciones son necesarias, hay dos razones para que sean sólo de tipo modal: en primer lugar, ni la potencia absoluta podría separarlas de aquello de lo que son modos; en segundo lugar, actúa el principio de economía, es decir, no es necesario suponer una distinción mayor (real) si la distinción modal resulta suficiente para explicar la cuestión.

Por último, tratemos brevemente del modo de *unión sustancial*. En primer lugar, algunas aclaraciones conceptuales. La sustancia material es la que consta tanto de materia como de forma. Esta última puede, a su vez, ser una forma material o espiritual. Respecto a si la esencia de la sustancia material es sólo la forma o también la materia, Suárez afirmará que también la materia pertenece a la esencia de la sustancia material, ya que sólo podemos llamar sustancia material al compuesto de materia y forma.

La problemática en torno al modo de unión surge cuando Suárez se pregunta "si la sustancia material es algo distinto de la materia y la forma, consideradas simultáneamente, y de la unión de ambas". Así reza el título de la sección tercera de la *Disputatio* 36. La respuesta a la pregunta será positiva:

> la sustancia compuesta se distingue realmente de la materia y de la forma tomadas simultáneamente o por agregación, como incluyendo a ambas cosas y añadiendo la real unión sustancial de éstas entre sí, lo cual es algo distinto realmente de ellas y del agregado de ellas, no al modo de una cosa realmente diferente, sino como un modo real (36, 3, 8).

Y una vez más, la prueba principal es teológica:

> Y que añada en la realidad algo sobre aquel agregado, se prueba porque puede existir en la realidad el agregado de dichas partes sin que exista el todo; como en el triduo [tres días

entre la muerte de Cristo y su resurrección] existía el agregado o reunión del cuerpo y alma de Cristo y no existía su humanidad (36, 3, 8).

***

Manteníamos, al comienzo de este trabajo, que la metafísica de Suárez nos permitía entender las raíces católicas (contrarreformistas) de la metafísica moderna. Ello posibilita ver al Barroco español no como una respuesta reactiva a la Modernidad, sino como una de sus claves religiosas fundamentales. No es posible seguir un esquema lineal "protestantismo-modernidad", ya que la propia reacción al protestantismo proporcionó elementos fundamentales a la modernidad. Al respecto, ha sido destacado a lo largo del siglo XX el peso que la concepción del ente como "esencia real" ha tenido en el proceso de ontologización de la metafísica moderna. En esta interpretación se despreciaba el análisis de la segunda parte de las *Disputationes*, que constituía el intento de desarrollo de ontologías regionales. En cambio, en este trabajo hemos demostrado, a través del estudio del accidente y el modo, que en esa segunda parte hay elementos fundamentales para comprender la constitución de la metafísica moderna. La consideración sustancial de la extensión por parte de Descartes y la eliminación de los accidentes y la consecuente consideración modal de la realidad por parte de Spinoza pueden ser entendidos como resultados de la interpretación literal, contrarreformista, de los Misterios de fe por parte de Suárez.

Recibido: 19 de octubre de 2010
Aceptado: 6 de marzo de 2012

Elementos que definen la posición filosófica de Luis Antonio Verney a partir de su crítica a la Universidad portuguesa del siglo XVIII

Elements that explain the Luis Antonio Verney`s philosophical position from his criticism to Portuguese University

HELENA NADAL SÁNCHEZ
Universidad de Burgos
hnadalsanchez@hlna.org

Resumen: En 1746 el portugués Luis Antonio de Verney publicó en Nápoles su tratado pedagógico *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia proporcionado al estilo y necesidad de Portugal*. En 1760 sale a la luz en España su traducción llevada a cabo por el abogado José Maymó y Ribes. Esta obra abarca en dieciséis cartas las ciencias que integraban el cuerpo de conocimientos que recibían los estudiantes de las universidades portuguesas.

Su autor, miembro de la Congregación del Oratorio, reacciona contra el estado de involucionismo característico del sistema educativo de Portugal, dominado por los jesuitas y caracterizado por el predominio del formalismo escolástico. Frente a esta situación Verney propone para su país una metodología novedosa enfocada desde la corriente empirista que convierte su tratado pedagógico en una obra interesante desde el punto de vista filosófico.

La publicación del *Verdadero método* causó un gran impacto entre los jesuitas portugueses y en los círculos intelectuales y su posterior difusión en nuestro país provocó una conmoción si cabe aún mayor. Esta razón, junto con el hecho de que hay en ella un trasfondo filosófico explícito justifica un trabajo de presentación de la obra en el ámbito del pensamiento español.

Palabras clave: Portugal, Ilustración, universidad, jesuitas, empirismo, aristotelismo.

Abstract: In the year 1746 the Portuguese Luis Antonio de Verney presents in Napols his work about his *True method of education to be used by the Church and the Republic acording to*

the needs and style of Portugal[1]. In 1760 there appears in Spain the translation by the layer José Maymó y Ribes. This work covers sixteen letters on knowledge to be taught to the universtity studens of Portugal at that time.

Its author, a member of the Saint Felip Neri Congregation, wrote against the style of paralysis caracteristic of education system of Portugal, which was in the hands of jesuits and caracterized by the importance of scolastic formalism.

In the face of this situation Verney presents for his country a new methodology to be foundated on principles of empiricism which is even more interesting from a philosophical point of view. The publication of the *True Method* causes impact among the portuguese jesuits and also among intelectual circles; with his latter difusion in Spain provoked even more conmotion. For this reason and also because of its philosophic importance this justifies the presentation of the work in the Spanish thought field.

Key words: Portugal, Enlightenment, university, jesuits, empiricism, aristotelism.

A Pedro Ribas Ribas

En 1760 se publicó en España la traducción al castellano del *Verdadeiro Método de Estudar*[2]. El trabajo fue llevado a cabo por el abogado Maymó y Ribes[3], doctor además en Teología y principal defensor en España de la obra y del autor.

Este tratado sobre pedagogía es la obra más notable de cuantas escribió el oratoriano Luis Antonio de Verney, de seudónimo el Barbadiño. Está redactada en dieciséis cartas dedicadas a cada una de las ciencias que integraban el cuerpo de conocimientos que recibía un estudiante portugués de la época. La obra, después de pasar por diversas vicisitudes hasta su publicación[4], pudo ver la luz al amparo del rey

[1] Traducción propia.

[2] *Verdadeiro método de estudar, para ser util a República e a Igreja proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal.* Primera edición, Imprenta de Genaro e Vincenzo Muzio, Nápoles, 1746. Segunda edición: António Balle, Valensa, 1746 (verdadero editor: Genaro e Vincenzo Muzio, Nápoles, 1746). Tercera edición: António Balle, Valensa, 1746 (verdadero editor: Convento dos Loios, Lisboa, 1951. Vid. síntesis de la obra de Andrade, A. A., *Vernei e a cultura do seu tempo,* Coimbra, Universidad de Coimbra, 1996, llevada a cabo por Payans Martins, T. en *Verdadeiro Método de Estudar*, p. 20. http://www.fcsh.unl.pt/chc/pdfs/VERNEY.pdf. Fecha de última consulta: 12 de julio de 2011.

[3] "La traducción del libro por el valenciano José Maymó y Ribes, a su vez, posterior del furibundo texto antisemita, atribuido al fiscal portugués, *Deducción cronológica y analítica*, recibió tales ataques de los jesuitas que Maymó tuvo que redactar en 1758 una *Defensa del Barbadiño en obsequio de la verdad*, donde afirmaba que Verney debía ser un modelo para la reforma de la enseñanza en España". Cfr. Giménez López, E., "Gregorio Mayans y la Compañía de Jesús. Razones de un desencuentro", Departamento de Historia Medieval y Moderna, Universidad de Alicante, 1999. http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4044/1/Papeles%20Historia%20Moderna%2003.pdf.

[4] Una vez concluido el manuscrito del *Verdadero método*, escrito durante la estancia de Verney en Roma, su autor lo llevó a Nápoles para que fuera impreso. Las posibilidades de que su publicación se llevase a cabo con éxito en la ciudad papal eran muy escasas. En ella los jesuitas controlaban el tribunal censor de la Inquisición y no hubieran permitido la difusión de una obra en la que abundasen las críticas contra los métodos pedagógicos empleados por la Compañía. Por el contrario, en el reino de Nápoles las circunstancias eran favorables. Su soberano, Carlos VII (1734-1759), llevaba a cabo una política que limitaba los privilegios de la Iglesia, que posteriormente sería continuada por su hijo Fernando IV (1759-1825). El despotismo ilustrado en este país, encarnado por los dos monarcas pero llevado a la práctica

Joâo V[5] (1706-1750). Este monarca, que dio nombre al periodo ilustrado de las "Luzes joaninas"[6], mostró gran interés por el nuevo rumbo que iban tomando las artes y las ciencias en Europa y en consecuencia favoreció el desarrollo de estas actividades en Portugal. La postura del rey se vio respaldada por un sector de la aristocracia (familia de los Ericeiras, por ejemplo) y secundada por un sector del clero compuesto en su mayor parte por miembros de la Congregación del Oratorio a la cual Joâo V protegió debido a su carácter progresista y renovador. Con esta actitud perjudicó a la Compañía de Jesús, clara defensora de la tradición más conservadora y que, hasta entonces, había disfrutado del beneplácito de los monarcas portugueses.

Este fue el momento oportuno para que los Padres de San Felipe Neri[7] diesen los primeros pasos en la lucha contra los jesuitas, encargados hasta entonces de dirigir la enseñanza oficial y vinculados directamente con el Vaticano. Después, con el acceso

realmente por el ministro Bernardo Tanucci (bajo su regencia durante la minoría de edad de Fernando IV), concedió especial importancia a la lucha anticlerical; derivaron de ella el rechazo de la soberanía del Sumo Pontífice y la persecución de los jesuitas, hecho que culminaría con su expulsión en 1767. La Universidad de Nápoles se renovó durante este periodo y sus cátedras fueron ocupadas por profesores partidarios de la filosofía empirista. Con algunos de ellos Verney mantuvo correspondencia desde Roma: Jacopo Facciolati, que regentaba la cátedra de Lógica, y Antonio Genovesi, discípulo de Giambattista Vico, profesor de Metafísica en esta institución desde 1741 y quien desde 1745 había pasado a ocupar la cátedra de Ética que su maestro perdiera. Verney aprovechó la situación favorable que le proporcionaba el clima de aperturismo en Nápoles y decidió publicar allí la primera edición del *Verdadero método*. Lo hizo en la imprenta de Gennaro y Vicenzo Muzio, después de que éstos presentaran al monarca la obra que pretendían imprimir para que procediera a su revisión. El 25 de Febrero de 1746 desde el Arzobispado se respondió que no había en ella nada que se opusiera ni a la fe católica, ni a los derechos reales. Es más, se la reconocía como un excelente método de enseñanza aplicado a cada ciencia y se recomendaba su publicación por ser de mucha utilidad, no sólo para Portugal, sino para todas las naciones. El día 27 de Abril, con la autorización de Su Majestad, la Cámara Real de Santa Clara concedió la licencia para la impresión del *Verdadero método*. La autoridad eclesiástica también examinó la obra de Verney y dio su beneplácito. Fue el Padre Nicolau Carcani, miembro de la Orden de las Escuelas Pías y profesor de Matemáticas, Física y Griego, quien se encargó de la revisión y quien se mostraría de todo punto favorable a su difusión, argumentando que nada había en ella contrario a la fe católica ni a las buenas costumbres y recomendaba su lectura para seguir el camino adecuado en la enseñanza de las artes y las ciencias. De esta manera el *Verdadero método* obtuvo la licencia eclesiástica. Una vez que la obra estaba en las dos tipografías, en cada una un volumen, Verney regresó a Roma. Los dos volúmenes impresos fueron enviados a Lisboa, pero a la llegada del barco que transportaba esta edición, un miembro de la Inquisición subió a bordo y la retuvo con la excusa de examinarla.

En 1753, dos sentencias de la Inquisición en la capital portuguesa condenaron esta edición clandestina y prohibieron su venta. Verney al conocer la situación no admitió la resolución del tribunal y volvió a imprimir el libro, utilizando nuevamente las licencias que lo habían amparado en Nápoles. Finalmente, esta nueva edición que se imprimió con identidad falsa (Imprenta de Antonio Balle en Valença) se puso a la venta en Lisboa y se agotó con rapidez. Vid. Nadal Sánchez, H., *Luis Antonio de Verney: el empirismo en Portugal*, Proyecto de Investigación, Universidad Autónoma de Madrid, 1997 (inédito), pp. 93-97.

[5] Hijo de Pedro II (1683-1706), heredó el trono con dieciocho años y en una situación política extremadamente delicada: la Guerra de Sucesión de España. La temprana edad a la que comenzó a ejercer su cargo, unido a una formación deficiente, hicieron que los primeros años de su reinado (hasta el nacimiento de su hijo José) constituyeran una etapa caótica en la que el monarca desempeñó con escasa seriedad sus funciones, hecho que ha fundamentado opiniones críticas desde el enfoque de la historiografía moderna. Consúltese de Dos Santos, C. A.; Cidade, H.; Selvagem E., *Cultura portuguesa*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidad, 1973, vol.10, "João V".

[6] Primer periodo de la Ilustración portuguesa.

[7] De la Congregación del Oratorio.

al gobierno del Ministro Carvalho e Melo, Marqués de Pombal, la polémica entre ambas congregaciones se radicalizaría y los ignacianos acabarían siendo acusados abiertamente de monopolizar la enseñanza e impartirla con métodos atrasados. Esta circunstancia, amén de la posición del ministro en contra de la sumisión de la Iglesia portuguesa con respecto al poder de la Santa Sede, culminó con la expulsión de la congregación ignaciana —mediadora entre ambas instituciones— fuera de las fronteras de Portugal en 1759.

Con el ascenso al trono de José I (1750-1770), hijo de Joâo V, comienza el segundo periodo de la Ilustración portuguesa, también llamado de las "Luces pombalinas" por coincidir con los años durante los cuales fue Primer Ministro del monarca el Marqués de Pombal (1750-1777).

Desde su ministerio Carvalho e Melo intentó una transformación radical de su país, poniendo en marcha dos grandes reformas: la pedagógica y la social. Su nueva mentalidad encontraba identidad y fundamento en los principios teóricos[8] de los filósofos e intelectuales portugueses que, como él, se habían inspirado en el pensamiento ilustrado europeo. La reforma pedagógica[9] de ellas dio como resultado la progresiva secularización de la enseñanza como consecuencia de la intervención directa del Estado en las instancias educativas oficiales, mediante una política que reducía la influencia de las órdenes religiosas en las escuelas y en las universidades.

En estas instituciones, la Filosofía no fue sino una disciplina sometida a la Teología, ajustada todavía a las conclusiones de la ortodoxia impuesta por el Concilio de Trento,

[8] "Em tempos pombalinos triunfam oficialmente as novas preeminências que já desde muito antes se iam desenhando: do livre exame relativamente à tradição; da observação relativamente à especulação; do físico relativamente ao metafísico; do natural relativamente ao sobrenatural e ao artifical; do numérico relativamente ao indefinível; do geométrico relativamente ao grandioso; do novamente planeado relativamente ao instalado; da tecnica relativamente ao formalismo; da práctica relativamente à teoria (...)". Cfr. Serrão, J., *Diccionario de Historia de Portugal*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1979. "Luzes".

[9] A este respecto es ilustrativo el siguiente fragmento de Hermano Saraiva: "(...) en 1772 fueron promulgados los nuevos estatutos de la Universidad, que aún se regía por la reforma de tiempos de don João III. (...) La reforma pombalina fue radical tanto en lo que respecta al planteamiento de los cursos como en la alteración de los métodos de enseñanza y de la filosofía que debía presidirla. Se crearon dos nuevas facultades, la de Matemáticas y la de Filosofía. La asistencia a algunas cátedras de la primera era exigida como materia preparatoria para cualquiera de los otros cursos. La facultad de Filosofía correspondía a las actuales facultades de Ciencias e incluía cursos de Ciencias Naturales, Física Experimental y Química. La preocupación racionalista y experimentalista dominó los métodos (por lo menos en la letra de los estatutos). Se prohibió el viejo hábito de estudiar por apuntes, fueron traducidos algunos manuales extranjeros y se hizo obligatorio el uso de los libros. Especialmente importantes fueron las modificaciones introducidas en el estudio del Derecho y la Medicina. En el primero se abandonó el comentario de las glosas y se adoptó el método histórico (explicación de las instituciones jurídicas a través del estudio de su formación histórica). Este hecho tuvo como consecuencia el desarrollo de los estudios de Historia portuguesa. En la segunda se impuso la enseñanza práctica y el contacto de los estudiantes con los enfermos del hospital público, que fue integrado en la universidad. Se crearon también laboratorios de física, jardín botánico, sala para autopsias, observatorio astronómico e imprenta universitaria. Se contrataron (únicamente en cinco casos) profesores extranjeros, para las cátedras que no tenían nadie que pudiera regirlas. Los antiguos profesores fueron mantenidos en las nuevas cátedras, donde consiguieron mantener su antigua enseñanza. En conjunto, la reforma pombalina de la universidad fue audaz y progresista, incluso en relación con las demás universidades de su tiempo." Cfr. Hermano Saraiva, A. J., *Historia de Portugal*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 300-301.

adoptadas en Portugal en 1564 y que los profesores debían jurar no sólo para acceder al ejercicio de su cargo, sino varias veces a lo largo de su etapa en activo[10].

La Compañía de Jesús, que fue una de las instituciones que más impulsó el desarrollo de la Contrarreforma, se había instalado en Portugal en 1540, el mismo año en el que se instauró el Santo Tribunal. Con las circunstancias a su favor, los jesuitas controlaron progresiva y rápidamente la educación. El momento simbólico de este hecho no fue otro que la expulsión del profesorado del Colegio das Artes, un grupo de humanistas de origen bordelés encabezado por su director, André de Gouveia[11].

En lo que respecta a los planes educativos, la *Ratio Studiorum* obligaba a volver a la interpretación tomista de Aristóteles y condenaba todo cuanto la extralimitase; quedaban excluidos de la formación académica todos los estudios filosóficos o los avances científicos que veían la luz en los países de la Reforma. Paralelamente y por censura inquisitorial[12], Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Harvey, Bacon o Spinoza, cada uno en su área de investigación, fueron quedando excluidos del ámbito cultural portugués.

El resultado no se hizo esperar y en poco tiempo desaparecieron los últimos ideales de la época renacentista, sobre todo aquellos que fomentaban el espíritu crítico y la libertad en el ámbito de lo intelectual y, en su lugar, constituyen progresivamente la enseñanza las más rigurosas propuestas de obediencia a la ortodoxia.

Tanto la Universidad de Coimbra como la de Evora, instituciones representativas de la enseñanza más conservadora de su país, reciben el ataque de Verney en su obra que, en palabras de Arriaga, "produjo en Portugal más ruido e irritación que el *Método* de Descartes en Francia"[13]. La primera con respecto a sus facultades de Jurisprudencia, Medicina, Teología y Cánones y, la segunda, con respecto a su facultad de Teología. Verney[14], con la protección del Marqués de Pombal, critica de estas instituciones su estatismo y rigidez, causados por el predominio del formalismo escolástico que todavía

[10] Consúltese de Figueiredo, F., *Historia de la literatura portuguesa*, Barcelona, Lábor, 1927, pp. 99-106.

[11] Consúltese de Dos Santos, C. A.; Cidade, H.; Selvagem, E., *o. c.*, vol. 6, "Universidade, Colégio das Artes e Mosteiro de Santa Cruz".

[12] En relación a la Inquisición portuguesa entre los reinados de João III y João V, consúltese de Lopes Praça, J. J., *História da filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988, segundo período, Secção ii, Cap. 5; de Dos Santos, C. A.; Cidade, H.; Selvagem, E., *o. c.*, vol. 6, "Inquisição"; y de Rebello da Silva, L. A., *Historia de Portugal nos séculos xvii e xviii*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1871, Tomo 5, Caps. iii y iv.

[13] "Os inquisidores e jesuítas levantaram–se em grande alvoroço, como se no meio deles tivesse aparecido o verdadeiro demónio, inimigo de Deus e da humanidade, o demonio em carne e osso. Verney foi o alvo de todos os ataques e das atençoes exclusivas dos jesuitas, que principiaram a defender a sua querida filosofia, ensinada em Portugal há tantos séculos sem contestação e com assentimiento geral. Travou-se uma luita curiosa, e ao mesmo tempo útil. Quanto mais atacavam Verney, mais ele se saía triunfante e coberto de aplausos pelas suas defesas brilhantes e enérgicas". Cfr. de Arriaga, J., *"A Filosofia Portuguesa". 1720-1820*, Lisboa, Guimarães Editores, 1980, p.36.

[14] Verney, que sólo vivió en este Portugal de las "Luzes joaninas" desde su nacimiento, el 23 de Julio de 1713 en Lisboa, hasta el momento de su partida hacia Roma, supo con detalle del movimiento cultural de su país y participó en él desde la distancia. La muerte de João V, la subida al trono de su hijo José I, el ministerio de Pombal o la expulsión de los jesuitas portugueses, fueron acontecimientos que ocurrirían en Portugal durante su estancia en Italia, desde 1733 hasta el fin de sus días y que siguió con gran interés desde el extranjero hasta el punto de involucrarse personalmente en algunos de ellos. Cfr. Nadal Sánchez, H., *o. c.*, p. 33.

continuaba vigente en el ámbito de la docencia. En palabras de Hermano Saraiva: "el atraso de los estudios superiores era grande; se ignoraba todo movimiento de renovación de la filosofía y de las ciencias de los últimos siglos, y Newton, Descartes, Leibniz o Locke. La enseñanza se basaba en el análisis de comentarios aristotélicos aprendidos de memoria y era, además de obsoleta, elemental"[15].

Frente a este modelo tradicional Verney propuso una modernización del sistema, según un criterio metodológico nuevo, que afectase a todas las disciplinas impartidas; intentó que el estudio fuera una actividad realmente útil para el provecho y la mejor formación de alumnos y también de profesores.

En el *Verdadero método*, obra con la que se aparece la idea de *método* de estudios, dedica su atención a las diferentes materias que se impartían y también a las que, no estando incluidas en el sistema, debían ser ahora tomadas en cuenta. En esta obra Verney expone su ideología sobre el estudio de las distintas manifestaciones lingüísticas, la estética literaria, la filosofía y las cuestiones que conciernen a la organización de una sociedad.

Verney dedica las cuatro primeras cartas a los métodos de enseñanza de las lenguas, tanto de las clásicas como de las modernas, e introduce el estudio de la gramática latina en lengua vernácula y no en latín como se había venido haciendo tradicionalmente.

En las academias literarias de la época defendieron el idioma portugués (es decir, su propia lengua) como el mejor vehículo de acceso a todo conocimiento y Verney abundó sobre esta cuestión en su Carta I al señalar, no sólo la importancia del uso de dicha lengua, sino también del conocimiento de su gramática. Esta primera carta recibió duras críticas a pesar de que en ese momento ya existía una cierta preocupación por la enseñanza analítica y sistemática de la lengua portuguesa y había personajes que no calificaron, en modo alguno, de exageradas las pretensiones de Verney. En ella propone, además, una teoría renovadora de la enseñanza de la Gramática Latina[16], en la que presenta un método diferente y revolucionario, basado primero en una exposición nueva de las reglas gramaticales y segundo en la utilización de textos clásicos como recurso didáctico. Introduce además la Geografía y la Historia en el estudio de la lengua clásica. Con todo ello Verney ofrece una alternativa a los sistemas que habían venido siendo empleados por los jesuitas[17].

Las Cartas V, VI y VII contienen un estudio sobre las cuestiones de Poesía y de Retórica. Verney considera muy convenientes los estudios de esta última disciplina, de la que reconoce su utilidad no sólo para convencer desde la cátedra de la universidad o desde el púlpito del orador, sino porque es la disciplina que muestra el modo de expresarse ordenadamente. Combate la afectación y la ornamentación del discurso y la inexactitud de los términos (referidos sobre todo a los excesos de la oratoria sagrada[18]).

[15] Cfr. Hermano Saraiva, J. : *O. c.*, p. 300.

[16] Gallego Moya, E. analiza específicamente esta cuestión en "La enseñanza del latín en el *Verdadero método de estudiar* de Verney", Universidad de Alicante, http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/66ad06ab82156b410e9cc109d45b551c.pdf.

[17] Esta situación de inmovilismo característica de la pedagogía de las instituciones de la Compañía en el siglo XVIII ha sido destacada desde nuestros días por el propio jesuita Miquel Batllori. Consúltese de Batllori, M., en su obra *A través de la història i la cultura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1979, pp. 305-306.

[18] El personaje que recibe los ataques más contundentes en esta materia es, sin duda, el jesuita Antonio Vieira (1608-1697), de estilo barroco y formación escolástica y cuyos sermones son los propios de los predicadores del Medioevo.

El autor del *Verdadero método* defiende la simplicidad del discurso porque así se facilita la comprensión del contenido y propone ésta como la condición esencial que debe cumplir en sus razonamientos todo buen orador. Además, Verney participa de las tesis ilustradas que definen a la Retórica como la forma de comunicar un pensamiento en el que la palabra se subordina a la idea y ésta a la verdad; en contra de la concepción tradicional que la había concebido como la forma de persuadir a un auditorio con la ayuda de técnicas que lo impresionen. Sin embargo, para Verney es la verdad la que se impone sin necesidad de más artificios.

En cuanto a la Poesía, no pasa de calificarla de elocuencia ornamentada, que en ningún caso debería estar guiada por la fantasía o la imaginación. Sólo admite la enseñanza de la poética en su versión de ciencia rigurosa que se adapta a la naturaleza. Verney mantiene al respecto la teoría aristotélica de la "mímesis", que identifica lo bello como la adecuación de la cosa a la razón y con aquello que produce una sensación íntima que agrada al intelecto. Se aparta con ello de las teorías que dan prioridad a las imágenes plásticas y a las impresiones estéticas que se reciben por los sentidos.

No debe tomarse esta apreciación sobre la poesía como la propia de una postura clasicista, sino más bien como una manifestación típica del periodo ilustrado que, otorgando primacía a modos de expresión como la comedia o la novela moralista, no fue pródigo en las manifestaciones poéticas.

El ideario filosófico de Verney y la forma en la que debe ser impartida la disciplina correspondiente componen las cuatro cartas siguientes. Su criterio sobre este asunto está bastante alejado, como en tantos otros casos, de la postura escolástica tradicional. Con su postura supera al cartesianismo (al que acusa de fundarse en conceptos no experimentables) y al atomismo de Gassendi y toma como referencia, sobre todo, las teorías de Locke. En consecuencia adopta una actitud de corte empirista alejada del idealismo que comenzó a sentirse a final de siglo, así como de las corrientes de pensamiento que empezaban a otorgar importancia a las inclinaciones sentimentales y a la imaginación.

Por lo tanto, defiende un tipo de actitud filosófica útil, que enseñe a pensar, a juzgar y a conocer correctamente para alcanzar la verdad, con medios muy distintos de los que se había venido sirviendo la filosofía oficial. Considera inconvenientes tanto el ideario de la tradición escolástica como el método acostumbrado para impartir lecciones de Filosofía y de las materias que comprende esta ciencia. El principal motivo por el que así lo propone Verney no es otro que el escaso provecho que obtienen de ellos los estudiantes.

> (...) Lo que sé es que en estos Países [se refiere al Reino de Portugal] no se sabe, de qué color sea ésto, à que llaman buena Filosofía. Este nombre, ò bien entendamos por él *Ciencia*, ò con rigor gramatical *amor de la Ciencia*, es bien Griego en estos Países. Verá V. P. que se dà este nombre à cosas muy galantes: Universales, Signos, Proemiales, y otras cosas de éstas. Los pobres rapaces pasan sus tres, ò quatro años leyendo arengas muy largas; y salen de allí, sin saber lo que leyeron, ni con lo que se divirtieron[19].

[19] Cfr. Verney, L. A., *Verdadero método de estudiar, para ser útil a la República y a la Iglesia, proporcionado al estilo, y necessidad de Portugal, expuesto en varias Cartas, escritas en idioma portugués, por el R. P. Barbadiño, de la Congregación de Italia, al R. P. Doctor en la Universidad de*

En el *Verdadero método*, Verney se manifiesta en contra de la situación involucionista en la que se encontraba un sistema educativo impermeable a las nuevas influencias, encerrado en sí mismo y aferrado al pensamiento medieval y cuyos métodos estaban formulados en un paradigma que negaba a los autores que se mantenían críticos al respecto y que eran ajenos a la formulación aristotélica interpretada exclusivamente a la luz de la tradición católica.

> Pero ésto serìa nada [la inutilidad de la Filosofía que se viene impartiendo]: lo peor de la fiesta està en la satisfacción, con que quedan de haver estudiado todo aquello [escolásticos y seguidores de su tradición]. Si alguno les contradice un punto; si alguno quiere tomar el trabajo de demostrarles, que nada de aquello vale un higo, ò que Aristoteles no hablò en aquel sentido, ò que la Filosofia se debe tratar de otra manera; y que assi la tratan en quellos Paìses [Francia, Inglaterra y Holanda], que dàn leyes à el mundo en materia de erudicion y aun en Roma à las barbas del Papa, &c. allí se acabò todo, y se viene el mundo abaxo con griterìas. La tal proposición es una heregìa, contraria *ex diametro* à la Escritura, à las definiciones de Concilios, y Padres, y à la costumbre de la Iglesia Católica, que canonizò las Obras de Aristoteles; y tambien la doctrina de los Arabes. Galilei, Descartes, Gasendo, Newton, y otros de éstos, que no la siguieron, huelen à Atheistas, ò à lo menos, estàn a un palmo distantes de error. Estas Filosofias solo reynan en Paìses de Hereges. Los Estrangeros, que defienden esto, son quatro tontos, que impugnan lo que no entienden, y no entienden lo que hablan. Esto, y otras cosas semejantes he oìdo algunas veces.[20].

Desde las instituciones educativas oficiales se fomentaba el sentimiento de rechazo hacia lo que no se ajustaba a los cánones establecidos, hecho que propiciaba un clima generalizado de ignorancia. Era frecuente, y así lo constata Verney, que se desconocieran las verdaderas doctrinas de los autores que condenaba la Iglesia; se rechazaban sin haber sido leídas las obras que las contenían y se emitían juicios descalificativos sin haberlas sometido a una reflexión rigurosa, solamente por una cuestión de obediencia a la ortodoxia.

> (...) Si estos Censores huviessen leido la Historia de las Ciencias, y de el Restablecimiento de ellas, desde el Concilio de Trento à esta parte, formarian otro concepto de estas cosas, y no vomitarian tantos improperios contra los Modernos Filosofos, como yo vèo todos los días en varios Autores, que pudiendo mostrar su mérito, lo pierden todo quando entran à hablar en estas materias, con tanta seguridad como si las tuviessen bien estudiadas. Dicen mil falsedades que nunca sucedieron: fingen definiciones, que nunca se soñaron: confunden la doctrina revelada con las opiniones de la Escuela; y quieren que los Santos Padres aprobassen profeticamente la Escolastica, que se inventò algunos siglos despues de muertos ellos. Esta es la célebre canción de estos Maestros, principalmente de este Reyno [Portugal]: la qual proviene de la grande ignorancia en que se vive de la Historia Antigua, y Moderna, y de los estilos de otros Paìses: de el poco conocimiento, que tienen de libros; y finalmente, de querer ser Maestros en una Materia, en que aun no fueron discipulos[21].

Coimbre. Traducido al castellano por Don Joseph Maymó y Ribes, Doctor en Sagrada Teología y Leyes. Abogado en los Reales Consejos, y del Colegio de esta Corte, Madrid, J. Ibarra, 1760. Carta VIII, *3*.

[20] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *6*.

[21] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *10*.

El clima de estatismo que regía los procedimientos pedagógicos portugueses, no era exclusivo en esta nación sino que, junto con los sistemas españoles, constituían una barrera para todo proyecto modernizador que intentase traspasar las fronteras de la Península.

Eminentemente conservadoras, las instituciones oficiales de estos dos países vecinos (Portugal y España) frenaron el avance del nuevo modo de pensar que emergía en Europa, sobre todo en Francia, en Inglaterra y en Holanda.

> Sè que la mayor parte de los hombres vive muy satisfecha de los estilos, y singularidades de su Paìs; pero no sè si hay quien requinte este perjuicio con tanto excesso, como los Españoles, y Portugueses. Observo, que los Franceses, Ingleses, Olandeses, que no son los que tienen peor opinión de sí y con razón, se aprovechan con todo cuidado de los excessos, que les llevan las otras Naciones.[22]

Como única alternativa válida a la situación anteriormente descrita, Verney propone un nuevo método para enseñar Filosofía que muestra cierta inclinación hacia la concepción ecléctica, al incluir en la preparación del alumno una reseña de las principales teorías filosóficas que aunaba las doctrinas que se venían impartiendo tradicionalmente con las que habían quedado excluidas del sistema oficial, tal es el caso de las Galileo o Bacon. Sin embargo, la actitud que adopta al confeccionar el mapa de los autores y corrientes filosóficas no encubre la clara preferencia que mantiene por la tradición empirista inglesa.

> (...) Hàllo, que el mejor modo de desengañar à esta gente, y manifestarles sus errores, es ponerles à la vista una breve historia de la materia, que tratan, y crèo, que éste es el mas necessario Prólogo en todas las Ciencias. Crea V. P. que con esta noticia se escusa mucho trabajo, y mucho estudio: se adelanta un hombre mucho en la inteligencia de la materia; y solo assi queda capaz de oir lo que debe, y de desengañarse por sí mismo. Assi lo entiendo, y que por esta historia se debe comenzar. No digo que el Estudiante deba saber las opiniones de todas las Sectas Filosoficas; pero à lo menos quándo comenzaron, quáles comenzaron, quáles fueron las mas famosas, en què comunmente se distinguian, y cómo se continuaron.[23].

Aparte de la influencia decisiva que recibe Verney del empirismo inglés, también enriquece su pensamiento con las teorías de los científicos que inspiraron esta corriente. Por ejemplo, Galileo, cuyas ideas sobre la moral y sobre la autonomía entre fe y ciencia contribuyen definitivamente a conformar la línea del pensamiento verneyano. En el *Verdadero método* se analizan estas cuestiones y el autor adopta la perspectiva que el científico italiano manifiesta en la *Carta a Cristina de Lorena* (1615): para Galileo dos son los tipos de verdades de las que el hombre puede llegan a tener conocimiento y cada una de ellas se somete a una clase de revelación, a saber: aquellas que se refieren a la existencia de cada individuo y a las prácticas morales[24]

[22] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *11*.

[23] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *13*.

[24] Verney apoya la tesis que confiere a las prácticas morales una dependencia de la revelación sobrenatural, pero circunscribe la Ética dentro de la Filosofía, puesto que confirma con un método racional los principios

se encuentran mediatizadas por la revelación religiosa y sobrenatural, y aquellas que tratan asuntos científicos y especulativos provienen de una revelación racional y científica.

Esta independencia entre ciencia y fe, esta defensa de la incomparabilidad entre lo que Galileo denomina "sensatas experiencias" y las verdades que aparecen en las Sagradas Escrituras, es ampliamente defendida por Verney en su *Verdadero método*, junto con la idea —también galileana— de que el progreso de la ciencia moderna se ve dificultado tanto por la intromisión continua de la autoridad eclesiástica en la investigación científica como por la hegemonía de la filosofía aristotélica en todo ámbito del saber.

> Tantos años de disputas, tantas sutilezas, no dexan una ochava de verdadero espiritu Filosofico: quiero decir, de un juicio prudente, y critico, capàz de hacer observaciones útiles, y discurrir con fundamento sobre las causas de qualquiera natural efecto. A tres ò quatro palabras se reduce toda su Filosofia natural. Pasma à un hombre el vèr la facilidad con que explican qualquiera fenómeno que se ofrece. Habla V. P. de el Rayo, y le responden, que se compone de *Materia*, *Forma* y *Privacion*. La materia son los vapores igneos, en los cuales se introduxo la forma de fuego, que le ace romper ácia la tierra. Esto es quanto puede decir, segun sus principios, un Peripatetico. Dice la verdad: pero no llega à explicar, què cosa es Rayo; ni nos hace la merced de decir, por què razon la forma de fuego, que en todos los individuos es la misma, en la *llama* sube ácia arriba, y en el Rayo cae ácia baxo. Y que se llamen Filosofos estos tales! y que condenen à los que observan escrupulosamente la naturaleza! si la Fisica es el conocimiento de la naturaleza quièn observò jamàs la naturaleza con aéreos discursos? Tanto sabe un puro Peripatetico de los efectos naturales, como un ciego de colores: ambos hablan de lo que no vieron; uno, porque no tiene ojos; otro, porque no los quiere tener[25].

Además, las numerosas referencias a los filósofos ingleses de tradición empirista en la obra de Verney suponen una confirmación del reconocimiento que tiene el autor hacia las teorías de esta corriente.

> Pero ninguno diò tanta luz à la Fysica, como Francisco Bacon de Verulamio, Chancillèr Mayor de Inglaterra: el qual en fin del mismo siglo [XVI], y principios del siguiente, apuntó el verdadero método de adelantar la Fysica, en bellisimas Obras, que à este intento nos dexò; principalmente *de Augmentis Scientiarum*, y *de Novo Organo*. Yo considéro las especulaciones de este gran hombre, como la más famosa Epoca de la verdadera Filosofia: porque observo desde entonces en adelante una total mutación, y adelantamiento, siempre à lo mejor.[26].

Verney propone una nueva enseñanza de la filosofía siguiendo las tesis de la gnoseología de Locke: prescindiendo de la lógica tradicional y de la metafísica. Por esta razón, resulta particularmente interesante, más que examinar los nuevos métodos pedagógicos que se proponen en el *Verdadero método*, analizar la ideología que cimienta la propuesta educativa que en él se expone.

---

morales que emanan de la Ley Divina y que el hombre intuye a través del alma. Vid. *o. c.*, Carta XI, *5*.

[25] Cfr. Verney, L. A., *o. c.*, Carta X, *7*.

[26] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *21*.

La concepción verneyana de la filosofía como "el conocimiento de las cosas que hay en este mundo y de nuestras mismas acciones y modo de regularlas para conseguir su fin"[27] remite a dos de los ejes principales en torno a los cuales se articula la teoría de Locke sobre la formación de las ideas:

Por una parte, el esfuerzo constante por delimitar el alcance verdadero del conocimiento humano, circunscrito siempre al ámbito de lo mundano, de lo observable o de lo perceptible y, en definitiva, de lo que fuere susceptible de un verdadero análisis racional: prescindiendo de las verdades reveladas, que deben permanecer en el ámbito de la fe, rechazando la metafísica como forma de conocimiento verdadero y negando la existencia de ideas innatas al ser humano.

Por otra, la idea de utilidad, que aparece como base fundamental de la ética, y que la convierte en un marco regulador de los comportamientos, para el que la consecución de un estado de felicidad justifica la aprobación o rechazo de las conductas. Aunque la ética debe coincidir esencialmente con la ley divina, la razón humana debe descubrirla por sí misma.

Verney concibe la Filosofía como un saber compilador de varias disciplinas que, juntas, ayudan a la consecución del verdadero conocimiento. Su gnoseología, como ya se ha apuntado, es esencialmente la que propone Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la expresa en el *Verdadero método* en los siguientes términos: La mente humana posee dos facultades que le permiten, en primer lugar, la formación de ideas, a la que se denomina Percepción[28]; y en segundo, la comparación entre diversas ideas para reconocer así la "conveniencia y disconveniencia de ellas"[29], llamada Consentimiento o Juicio[30].

Verney comienza su tesis explicando la facultad de la Percepción, ocupándose, así mismo, de las ciencias relacionadas con dicha capacidad: la Física y la Metafísica. Constituye la base de su argumentación la crítica de la teoría innatista con la que demuestra una vez más su alejamiento de la doctrina de Descartes y su afinidad con la filosofía de Locke.

> Nosotros no sacamos de el vientre de la madre conocimiento alguno: todos los adquirimos despues de nacidos. Basta mirar lo que hace un muchacho pequeñito, para vèr su ignorancia, y que nace desnudo de todo conocimiento. El aprende su lengua como nosotros aprendemos una lengua extrangera: quiero decir; assi como nosotros, aprendiendo una lengua estranjera, solo formamos idèa de los nombres, que vámos aprendiendo, y no solo de aquellos, que aún no hemos oìdo: así tambien un muchacho solo tiene idèa de las palabras que oye, y ninguna de las otras, que nunca oyò. Pero ademàs de ésto, ni menos tiene idèa de las cosas que significan los tales nombres, sino de las que vè, ù oye. Un muchacho no profiere sino las palabras que oye; solo entiende, y habla de aquello, que le han dicho, ò ha visto. Lo qual demuestra claramente, que no tiene otros conocimientos, que los que entran por los sentidos. Los que defienden idèas inatas, que muestren alguna, que no entre por los sentidos, ò no se deduzca de las idèas, que entraron por ellos. Estoy cierto de que no aparecerà alguna, en que no podamos descubrir este origen[31].

[27] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *14*.
[28] Cfr. *Ib.,* Carta VIII, *70*.
[29] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *70*.
[30] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *70*.
[31] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *60*.

En un principio, la mente confecciona ideas simples[32] a partir de la recepción de los datos que desde el exterior le proporcionan los sentidos. También forma ideas simples como resultado de la meditación o la reflexión, o por medio de las denominadas "causas privativas"[33]. Finalmente existe un tercer tipo de ideas simples que pueden constituirse en unas ocasiones por sensación y en otras por reflexión.

Posteriormente, de las diferentes combinaciones que pueden realizarse de las ideas, nacen todas las ideas compuestas. El alma está dotada de la capacidad para combinarlas y para formar: ideas de los modos, ideas de las substancias e ideas de las relaciones y de todas estas ideas, el alma forma generalmente ideas universales por medio de la inducción

Considera Verney la Física como parte principal de la Filosofía, pero no se refiere a la disciplina de corte escolástico, un estudio vano y vacío, que intenta probar la existencia de lo que previamente se ha imaginado y cuyas conclusiones nada aportan ni nada prueban acerca de la realidad; una Física que no pasa de dar a luz tratados sobre los acontecimientos de la naturaleza, prescindiendo de las referencias empíricas.

Por el contrario, Verney introduce en su propuesta pedagógica el estudio de la Física moderna basada en el método científico, único recurso fiable del que se dispone para conocer los fenómenos naturales; y, consecuentemente, frente al método deductivo que propone Descartes para alcanzar el verdadero conocimiento[34], Verney se inclina[35] por el sistema inductivo de la física de Newton.

> Los que no se han internado en esta especie de estudios, y no han leìdo lo que deben, juzgan à todos los modernos por una misma medida: una vez que hablen de Cartesio, y Gasendo, à todos llaman Modernos; como observè mil veces en este Reyno [Portugal]. Hasta aqui los Religiosos que seguian la *moderna*, casi todos eran Gasendistas, y muchos Cartesianos. Oy el metodo de Cartesio casi no tiene sequaces: el de Gasendo aún existe en parte: pero muchissimos Religiosos siguen la modernissima estrada, cuyo numero cada vez aumenta mas. Los Seglares, que entienden, comunmente son Newtonianos[36].

El físico inglés afirma que los sentidos proporcionan la única información válida sobre el mundo natural. Por tanto, todo científico debe utilizar dicha información para llegar a formular los principios que rigen los acontecimientos de la naturaleza.

[32] Verney no ofrece una definición específica del concepto "ideas simples" en el *Verdadero método*. Toda la explicación sobre dicho término se reduce a la enumeración y clasificación de este tipo de ideas. Sin embargo, la forma en la que aparecen clasificadas y la denominación que atribuye a cada clase permite inferir que la concepción de "idea simple" es en Verney idéntica a la que había propuesto Locke. Consúltese de Verney, L. A. *o, c.* Carta VIII, *61* y de Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, Libro segundo, Capítulo III, §1.

[33] Cfr. Verney, L. A, *o. c.*, Carta VIII, *61*.

[34] Consúltese de Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, (1701), Madrid, Alianza Editorial, 2004, Regla II-365.

[35] "(…) Verney não quis também impelir os espíritos para a reacção que se operou em França contra as funestas consequências do cartesianismo, isto é, não achou conveniente iniciar os portugueses nas escolas materialistas daquele país, tão culpadas como a metafísica, com a qual se tocam em muitos pontos. O nosso filósofo achou mais útil e racional inspirar o movimiento filosófico português nas escolas práticas e positivas dos ingleses". Cfr. Arriaga, J., *o. c.*, p. 31.

[36] Cfr. Verney, L. A., *Op. cit.*, Carta X, *18*.

Esta idea es plenamente suscrita por Verney, junto con la tesis -también de Newton- que limita radicalmente la Física al ámbito de lo perceptible y de lo que puede ser comprobado empíricamente. De esta manera, la ciencia va acumulando una serie de conocimientos fundamentados y provechosos, en los que la verdad ya no es un problema de adecuación a la doctrina impuesta, sino de adecuación a los hechos objetivos.

> No tenemos nosotros inmediato conocimiento de las naturalezas: unicamente tenemos dos medios para conseguirlo: observar las propiedades, y vèr si mediante alguna resolucion podemos llegar à conocer los principios, de que se compone esta, ò aquella entidad fisica. Este debe ser el primer emplèo de el fisico, observar, y dicurrir. No hemos de querer, que la naturaleza se componga segun nuestras idèas; sino que debemos acomodar nuestras idèas à los efectos, que observamos en la naturaleza. Este es el defecto grande de el Peripato. Preocupados con su Materia, Forma, y Privacion, juzgan que son capaces de disputar en toda materia: creen poder explicarlo todo con aquellas expresiones, y todo lo enredan con ellas[37].

Verney llega a afirmar que la felicidad de la República depende en gran medida de la Física, puesto que es útil en la agricultura, el comercio y las artes, y esto contribuye al progreso de los pueblos y a la satisfacción del Estado.

Esta disciplina, que se practica con rigor en las nuevas academias[38] de corte ilustrado, da a la luz obras utilísimas para los estudiantes, quienes deben comenzar a leerlas y consultarlas para obtener un beneficio real de lo que aprendan.

> El fin de el fisico es, descubrir la verdadera causa de los efectos naturales; y para conseguir este fin, no debe hacer aprecio de lo que dicen los otros, sino de lo que muestra la experiencia: y como en las obras de las academias públicas, y de sus miembros, se expone simplemente lo que se ha observado, y quando mucho, se juntan algunas experiencias, las mas verosimiles; de estos libros debe usar el fisico, que no tiene comodidad para hacer las experiencias. V. P. no ignora, que para hacer aquellas experiencias se requiere mucho dinero, mucho juicio, mucho tiempo, mucha paciencia, y mucha gente. Allí se hallan observaciones hechas en distintas materias, y en diferenctes partes de el mundo, y con increìbles gastos; de que no es capàz un hombre solo. ademàs de esso, alli no hay peligro, de que aleguen una cosa falsa por verdera: porque antes que se publìcan, son vistas, revistas, y aprobadas por el cuerpo de la academia. Pobres de ellos, si alegassen falso! saldrìan luego mil criticas, que les destruirìan. y assi me persuado, que aquellas obras se deben considerar como el mejor thesoro de la fisica[39].

---

[37] Cfr. *Ib.*, Carta X, *11*.

[38] Desde principios del siglo XVII hasta los albores del XVIII florecieron academias y sociedades científicas que se extendieron por toda la geografía portuguesa y por el Brasil colonial (Academia dos Renascidos, Bahía, 1759). De todas ellas la más relevante fue la Academia Real das Ciências fundada en 1779, ubicada en Lisboa y dedicada a diversos temas. Otras instituciones de este tipo que se especializaron en el estudio de un tema determinado, como es el caso de la Academia Real da Historia (Lisboa, 1720-50) dedicada a la historia o la Academia Médico-Portopolitana (Oporto, 1751-56) dedicada a la medicina. DE OLIVEIRA MARQUES A. H. ofrece en su *Historia de Portugal desde os tempos mais antigos até à presidência do Sr. General Eanes*, Lisboa, Palas Editores, 1977, vol. II, pp. 329-331, una relación detallada de las academias portuguesas desde 1620 hasta 1802.

[39] Cifr. VERNEY, L. A., *o.c.*, Carta X, *19*.

En conclusión, Verney otorga un lugar sobresaliente al estudio de la Física por ser la disciplina que se ocupa de las cosas más cercanas, a través de ella es posible condensar una buena parte de los acontecimientos naturales que suceden en el mundo y explicarlos con un método racional. En cuanto a los hechos alejados de la comprensión humana, de las que tanto se ocupó la filosofía escolástica, ni el filósofo ni ningún otro pueden entrar a dilucidarlos.

En la Carta IX, Verney expone su idea de la Metafísica; en contra de la concepción escolástica, manifiesta su idea de que ésta es una disciplina y no una ciencia separada. No admite siquiera la diferenciación que hicieron cartesianos y gassendistas[40] entre la "Metafísica Intencional", referida al Ente, sus propiedades, sus divisiones... y *la* "Metafísica Real", que trata de las cosas separadas de la materia, a saber: Dios, el alma, los ángeles...; porque para Verney, lo que fuera realmente útil de la primera no es más que una parte de la Lógica, y de la segunda, una parte de la Física, en concreto la que se ocupa del estudio de los espíritus o más conocida como *Pneumatología*[41]. En esta apuesta por la Lógica como ciencia que se ocupa de la estructura lingüística en virtud de la cual ordenamos lo real y por tanto "sustitutiva" de la metafísica se deja sentir la influencia de Ockham por cuanto para éste se desplaza el centro de gravedad del problema del conocer hacia un terreno netamente proposicional[42].

La Metafísica para Verney no pasa de ser un trabajo puramente especulativo que ofrece explicaciones complejas e indemostrables acerca de cuestiones que, o bien escapan por su carácter trascendental al entendimiento humano, o bien no aportan nada al conocimiento humano por la excesiva profusión y dificultad con que tratan los temas más triviales. Critica también la excesiva confianza que se había depositado en este tipo de disciplina de corte escolástico, a la que considera poco apta para fundamentar el conocimiento de la realidad y que a su juicio había llegado a perjudicar a quienes aprenden según sus modos. Califica de irreparables las consecuencias que se derivan de este tipo de enseñanza, basado sobre todo en el dogma como principio científico.

La Metafísica entendida como Ontología es necesaria en la medida en que la mente humana no tiene conciencia de los objetos como una totalidad, sino más bien como la suma de aspectos diferentes y en este caso ayuda al conocimiento de ciertas primeras verdades de las que participan todas las ciencias y es más útil para los estudiantes, que para quienes están ya habituados a la práctica de la razón.

El examen de la Metafísica, que lleva a cabo Verney en el *Verdadero método*, se articula en torno a la revisión de las cuatro cuestiones clave de esta disciplina: los universales, el ente, la substancia y las causas.

Verney enfoca el problema de los universales desde postulados del nominalismo ockhamista por cuanto no admite la concepción escolástica de universal como el resultado de un proceso de abstracción mediante el cual se llega a captar la esencia

[40] Vid. *Ib.*, Carta IX, *5*.

[41] Vid. *Ib.*, Carta X, *7-8*.

[42] Cfr. de Andrés, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1960, p.260.

misma del objeto. La idea verneyana acerca de dicho concepto no pasa de considerarlo como la representación general de una serie de ideas relativas a un objeto.

> Los Metafisicos, que proceden con mas metodo, empiezan su Metafisica por los Universales: porque como esta trate de el Ente en comun, y de otras razones genericas, explican primero, què cosa es Universal, y cómo se hace. Pero de estos Universales, creo he dicho lo que basta, para saber lo que valen. Toda la harenga eterna de las *Precisiones*, para nada sirve, que para entender, que el entendimiento tiene facultad para considerar muchas idéas, como si fuessen una; separando las particulares diferencias de los objetos, y considerando en què convienen. V.g. Todos los hombres discurren, y sienten: Y en virtud de esta semejanza, nuestro entendimiento, que tiene una facilidad admirable, para considerar el objeto en cien distintos modos, forma la idèa de una cosa que siente, y discurre: y a esto llaman Naturaleza humana[43].

Con respecto al ente, acusa a los escolásticos de oscurecer el significado del término, dedicándose a atribuirle una variedad de divisiones y propiedades inútiles, que no hacen sino entorpecer la labor del estudiante y de elaborar teorías acerca de asuntos desconocidos y tratarlos como verdades de sobra probadas[44].

Pero, de todos, el comentario a la noción de substancia es quizá el más interesante del concepto de metafísica que defiende Verney, porque en él pone claramente de manifiesto la influencia de Locke acerca de este asunto. En el *Verdadero método* asume como punto de partida la incapacidad de la mente humana para conocer la substancia de las cosas (el fondo permanente e invariable que confiere unidad al objeto) y, por tanto, para afirmar siquiera que ésta exista. Reconoce la tendencia a atribuir un fundamento sobre el cual se produzcan las modificaciones de los accidentes, pero no lo admite como prueba de su necesidad:

> Viendo que los accidentes se alteran en el mismo sujeto; y no pudiendo entender, que cosas tan mudables no estriven sobre algun fundamento, imaginan una cierta basa de los accidentes, à la qual dàn el nombre de substancia[45].

Por tanto, es evidente que se pierde el tiempo en discusiones sobre lo que se desconoce y no hay posibilidad de llegar a conocerlo y en caso de que una disciplina hubiera de interesarse por esta cuestión habría de ser la Física.

En conclusión, y como Verney afirma que se desconoce la esencia de las cosas, las ciencias no deben tratar de las cuestiones "indisolubles"[46], que son las que necesitan del conocimiento de la esencia de las cosas, sino de las "solubles"[47], que dependen, según el tipo, de la razón, de la experiencia y del testimonio de los autores.

Finalmente, y en cuanto a la idea de causa, Verney rechaza la división aristotélica entre "material, formal, final y eficiente"[48]. Si por causa se entiende "lo que produce una

---

[43] Cifr. Verney, L. A., *o. c.*, Carta IX, *9*.
[44] Cifr. *Ib.*, Carta IX, *13-36*.
[45] Cifr. *Ib.*, Carta IX, *30*.
[46] Cifr. *Ib.*, Carta VIII, *83*.
[47] Cifr. *Ib.*, Carta VIII, *83*.
[48] Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, Libro Quinto, II.

cosa"[49], entonces parece claro que de todas las clases de causas sólo lo son realmente las eficientes, y es al conocimiento de ellas a lo que se debe dedicar la Física.

En su *Verdadero método* Verney no ofrece una justificación detallada de esta teoría, sin embargo, parece que nuevamente su idea remite a la filosofía de Locke desde el punto y hora en que parece definir la "causa" como aquello que provoca la existencia de otro (que es su efecto) y que ambos, la causa y el efecto, se originan a partir de las ideas que percibimos a través de la reflexión y de la sensación.

En consecuencia, los límites que Verney señala a la Metafísica la sitúan más como un estudio aclaratorio de algunos términos filosóficos o de algunas proposiciones que como una ciencia separada, a la que además impone la condición de que realmente constituya una tarea clarificadora, que ofrezca explicaciones concisas sobre lo que "sea cierto, y lo que es dudoso entre los Filósofos"[50].

Una vez explicada la tesis sobre la facultad de la Percepción, la siguiente argumentación concierne a la segunda capacidad de la mente humana, a saber: el Juicio. Esta capacidad es la que debe estar fundamentada en una nueva Lógica desprovista de dificultades inútiles, al alcance de cada persona y con una función clarificadora y organizadora para el pensamiento humano.

> Ciertamente la Logica no fuè hecha para Clerigos ò Frayles, ò personas de una exquisita erudicion; debe servir a todos los que háblan, y raciocinan: y no solo en discursos estudiados, sino en qualquiera especie de discurso, público, ò particular; serio, ò jocoso. Si ella sirve para enseñar à discurrir bien, debe dar dictamenes, que puedan servir en toda parte, en que se discurre, ò se debe discurrir bien. Importa poco lo que dixo éste, ò aquel, de la Lógica: lo que importa es facilitar los medios, para no engañarse: y buscar para esto un metodo, que la buena razón perfunde ser útil, y los hombres, que tienen voto en la materia, reconocen con razón, y experiencia, ser el unico medio para conseguir aquel fin. Ademàs de ésto, proponerlo de un modo, que qualquiera persona de juicio se capacite de aquella verdad[51].

La nueva lógica, pues, que propone Verney quedaría resumida en los siguientes, términos: una *proposición* o *enunciación* es el resultado de "explicar con voces"[52] un juicio. Si la mente considera la "conveniencia entre dos proposiciones"[53], entonces se está emitiendo un juicio afirmativo y, en caso contrario, un juicio negativo.

Existen juicios: "nominales", si el predicado de la proposición se refiere a un nombre, "ideales", si se refiere a la idea que se tiene sobre algún asunto y "reales" si hacen referencia a alguna cosa concreta[54].

[49] Cifr. Verney, L. A., *o. c.*, Carta IX, *37*.
[50] Cfr. *Ib.*, Carta IX, *40*.
[51] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *57*.
[52] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *70*.
[53] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *70*.
[54] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *72*.

Los juicios además pueden ser: "simples" y "compuestos", "singulares" y "universales", se reconocen por las propiedades del sujeto de cada uno[55].

El entendimiento elabora "juicios verdaderos" y "juicios falsos". Si la proposición es evidente sin necesidad de pruebas, entonces es un "axioma", si resulta evidente a medida que se prueba su contenido, entonces es una "ilación" o "conclusión evidente" y dicha evidencia puede ser de varios tipos según la cuestión que se trate en ella: "evidencia médica", "metafísica", "física" o "moral"; finalmente existen los "juicios dudosos", que pueden ser "verosímiles" o "inverosímiles". Al resto de los juicios, a pesar de que en el *Verdadero método* no aparece explícita la idea, parece que Verney los considera "falsos"[56].

El entendimiento realiza las dos operaciones: "percepción" y "juicio" de una forma que podría calificarse a la luz del texto original como "simultánea", es decir, que a la vez que elabora las ideas ya reconoce la conveniencia o la disconveniencia entre ellas y las dispone en un orden determinado que proporcione la clave para reconocer su conformidad o su disconformidad.

Por lo tanto una vez que la mente ha confeccionado una serie de ideas, entonces el Raciocinio o Discurso, que es "la principal operación libre de la mente"[57], examina dicha serie para analizar si la primera conviene a la segunda, la segunda a la tercera y así sucesivamente hasta la última, que, una vez que se haya reconocido su conveniencia con la primera, se le da el nombre de "conclusión" o de "inferencia" entre otros.

> Lo que importa, es juzgar primero bien, y no engañarse en las premisas; porque solo assi no se engañarà en la conclusión. Para hacer esto es necessario notar con infinito cuidado las causas, y ocasiones de nuestros errores, para poderlos evitar[58].

Verney apunta cuatro motivos de engaño, elementos que distorsionan el proceso del raciocinio y que conducen a la mente por caminos equivocados. Tanto la enumeración de dichas fuentes de engaño como la definición que ofrece de cada una de ellas[59] bien recuerdan a los Ídolos o conocimientos que se supone intocables y que han conducido a los hombres por caminos equivocados que Bacon denuncia en la *Pars destruens* de su *Novum Organum* (1620). Las que se tratan en el *Verdadero método* son: "Las palabras de que nos valemos"[60]: desde el punto y hora en que se consideran como sinónimos términos que no lo son entre sí, se producen errores frecuentes cuando se trata de ofrecer una explicación. "Nuestras mismas ideas"[61]: a pesar de ser nuestra fuente principal fuente de conocimientos, los propios sentidos proporcionan a menudo datos erróneos sobre todo en cuestiones relacionadas con la Física. Las "Ideas que formamos, en virtud de las cuales nos engañamos mil veces"[62]:

---

[55] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *74*.
[56] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *75*.
[57] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *77*.
[58] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *77*.
[59] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *78-81*.
[60] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *30*.
[61] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *78*.
[62] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *79*.

tales son las suposiciones que sirven para explicar fenómenos de la naturaleza, cuyo motivo, desarrollo o efecto desconocemos, ya que una vez que se formula una teoría explicativa se admite sin duda alguna. Finalmente, "Los afectos del ánimo"[63], que condicionan en muchas ocasiones el análisis concienzudo e influyen frecuentemente hasta un punto en el que pueden hacer que se considere como cierto aquello que no pasa de ser dudoso.

Una vez que se conocen los motivos de engaño, es necesario adoptar un "método"[64] que los evite y que conduzca a la verdad. Dicho método es necesario en cada una de las ciencias y consiste en una operación del entendimiento imprescindible para "discurrir bien"[65], es decir, es el que "prepara la materia al *discurso*"[66] ordenando las ideas correctamente.

Existen dos clases de métodos que demarcan la diferencia entre las ciencias: el "analítico" o "resolutivo" y el "sintético"[67]. Las leyes del primero son necesarias para ciencias como la Historia, la Geografía y la Física entre otras. Las del segundo son necesarias para la "buena lógica"[68].

En su propuesta de lo que Verney denomina "Buena Lógica" destaca su rechazo del empleo constante de los silogismos como herramienta eficaz en el proceso cognoscitivo porque a través de ellos no se alcanzan conocimientos fundamentales, y tampoco admite la utilidad de este proceso argumental para detectar y descubrir errores en los discursos, que además, al tomar la forma de estructura silogística, resultan excesivamente complejos.

> De suerte, que examinando bien el silogismo, èl no da idèas, que son los principios de nuestros conocimientos; ni dá la buena disposicion, y de la percepcion; porque esto lo hace el alma por sì sola.[69]

El entendimiento funciona sin la necesidad de recurrir a este tipo de procedimientos, puesto que es un acto natural el ordenar correctamente las ideas, conocer la relación entre ellas y emitir una conclusión correcta. Por tanto es inútil la utilización del silogismo en la ciencia, puesto que supone más un freno que una ayuda; es un artificio superfluo que ha venido configurando la estructura de la lógica tradicional.

> No hay cosa mas desagradable, y confusa, que un largo discurso Dialectico; y no hay discurso, que reducido à el metodo de la Escuela, no sea larguisimo. Un paragrafo de discurso familiar muy breve, y claro, reducido à silogismo, ocupa media foja de papèl, larga. Se oyen cien mil veces unos mismos terminos: porque cada silogismo debe repetir una de las proposiciones de el antecedente. Y todo aquello se puede decir en breves palabras, y con mucha claridad, sin introducir ni un silogismo. Al contrario, quando entra éste, es necesario recurrir à proposiciones generales, que ni suenan bien, ni prueban

[63] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *81*.
[64] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *82*.
[65] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *82*.
[66] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *82*.
[67] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *82*.
[68] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *85*.
[69] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *46*.

> mucho, y tienen mas apariencia de declamacion, que de prueba filosofica, y de discurso juicioso[70].

La Filosofía, en fin, debe dejar de pertenecer exclusivamente al círculo de eruditos, teólogos, profesores de universidades y alumnos, para penetrar en todos los ámbitos de la vida y en cada lugar donde sea necesaria y útil conocer la verdadera causa de las cosas.

La Ética, que también concierne al Juicio, debe dedicarse al estudio de la moral cotidiana, de la utilidad o la inconveniencia de los actos y prescindir de especulaciones complejas e inservibles. De ella ha de ser posible extraer una serie de principios básicos a la vez que sólidamente fundamentados, que procuren tanto en la vida pública como en la privada una regulación de los deberes que moderen las acciones y las conductas.

> No entiendo por *Etica* aquella infinita especulación, que no establece maxima alguna util para la vida civil, ò religion; sino que passa el tiempo en disputar mil questiones curiosas, y superficialmente toca las necessarias: y en lugar de demonstrar à el hombre sus obligaciones, es causa de perder tiempo con cosas ridiculas, y metafisicas sumamente no necessarias. Lo que entiendo por Etica, es aquella parte de la Filosofía, que muestra à los hombres la verdadera felicidad, y regùla las acciones para conseguirla[71].

El objeto de la Ética no es otro que la regulación de las conductas para conseguir la felicidad, esta disciplina no puede concebirse a juicio de Verney como un trabajo exclusivamente teórico sin conexión con la realidad, sino al modo empirista, como una parte de la Filosofía que apoyándose exclusivamente en la consecuencia del obrar emita leyes cuyo cumplimiento procure la "verdadera felicidad"[72]. Considerando que el estado de felicidad es uno concreto, la Ética debe encargarse de mostrar en qué consiste.

En su ataque contra la Filosofía moral escolástica asume una postura ecléctica que aúna las teorías de Grocio de manera especial y Pufendorf, de los que adopta su positivismo divino. A pesar de reconocer la filosofía de Hobbes por su defensa del nominalismo en cuestiones de ética lo rechaza por no agradarle su positivismo humano[73], llegando a calificarle negativamente de ser "un verdadero epicúreo"[74].

Verney destaca que la Filosofía moral como disciplina no debe incluirse en la Teología ya que su objetivo es la regulación de las conductas para conseguir una sociedad civil en la que sus miembros sean felices, ha de referirse, según esto, a las acciones del ámbito de lo cotidiano: a la familia, a la sociedad, a uno mismo. Debe mostrar cuál es la virtud para intentar alcanzarla y cuál es el comportamiento vicioso para rechazarlo. La creencia en un derecho natural y de las gentes, que es inteligible

[70] Cfr. *Ib.*, Carta VIII, *49.*

[71] Cfr. *Ib.*, Carta XI*, 1.*

[72] Cfr. *Ib.*, Carta XI, *1.*

[73] Vid. Andrade, A. A., *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Imprensa de Coimbra por Ordem da Universidade, 1966, pp. 195-196.

[74] Cfr. *Ib.*, Carta XI, *1.*

a la luz de la razón e independiente de la revelación divina, sustenta toda la teoría verneyana sobre esta disciplina.

La Ética contiene dos partes bien diferenciadas: una se ocupa de definir cuál es el sumo bien y trata de la manera de alcanzarlo, y se conoce comúnmente con el nombre de "Ética"; la otra parte muestra cuáles son las obligaciones del hombre que desea comportarse con arreglo a los dictados de la buena razón. Dichas obligaciones son analizadas bajo dos aspectos: unas son útiles a la sociedad y pertenecen a la Política; las segundas se refieren a los deberes que tiene cada uno consigo mismo, con los otros y con Dios en términos de "honestidad", y son el contenido de la "Jurisprudencia Natural o Universal"[75].

Verney reserva una parte de esta carta dedicada a la Ética, al examen de la aristocracia. Su crítica contra la "nobleza hereditaria"[76], a la que no concede valor alguno, deja entrever la conciencia burguesa de este portugués ilustrado. Las virtudes de esta clase privilegiada no las da el pertenecer a ella; sus honores solamente recuerdan el hecho de descender de un hombre noble. Por esta razón, los hijos de los aristócratas deben recibir una instrucción que les haga virtuosos, ya que no lo son desde su nacimiento.

Incluye en su tratado dos disciplinas más, que a su vez se derivan de las dos anteriormente citadas: la Medicina, que depende de la Física y la Jurisprudencia, que a su vez depende de la Ética[77]. Verney trata de ellas, en las cartas XII y XIII respectivamente.

La Medicina es la ciencia que "*enseña à conservar, y recobrar la vida perfecta, y salud de el cuerpo humano*"[78], afirmación de la que deduce que a todo médico deben exigírsele los siguientes requisitos:

En primer lugar debe saber "què cosa es cuerpo"[79], para lo cual necesita dominar la Física moderna, ya que —escribe Verney—: "sin este conocimiento nunca llegarà a conocer què cosa es cuerpo, y quáles son las fuerzas de los cuerpos duros, y elasticos; como también de los fluidos, y mútua concurrencia de ellos"[80].

Y en segundo lugar el médico debe conocer necesariamente "què cosa es cuerpo humano"[81] con la ayuda inexcusable de la anatomía, ya que "sin un perfecto conocimiento de la anatomía no se pueden saber las causas de muchas enfermedades"[82]. En su continua defensa del método experimental califica de indispensables los estudios de cirugía para hacer de la medicina una verdadera ciencia que relacione la observación de las alteraciones corporales con la dolencia.

Esta segunda condición es la que pone de manifiesto más claramente el espíritu innovador de Verney porque con ella se muestra contrario a la medicina tradicional portuguesa, basada en los presupuestos de Galeno. La concepción mecanicista del

[75] Cfr. *Ib.*, Carta XI, *25.*
[76] Cfr. *Ib.*, Carta XI, *11-18.*
[77] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *1.*
[78] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *2.*
[79] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *2.*
[80] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *3.*
[81] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *2.*
[82] Cfr. *Ib.*, Carta XII, *11.*

cuerpo humano es suscrita sin reservas en el *Verdadero método* y con ella sus máximos representantes, como Harvey o Boyle[83].

> Quien no tiene este conocimiento de la Anatomìa, y los que de èl se siguen, no es capaz de saber medicina. Discurra el Galénico quanto quisiere sobre las quatro qualidades, si no llegasse à conocer la circulacion de la sangre, ignorarìa lo que son muchas enfermedades, y còmo se curan. (...) Conceden los mismos Galénicos, que despues que Harvèo descubriò la circulacion de la sangre, se ha adelantado, y aumentado mucho la Medicina: Pero si quisiessen considerar mejor la materia, hallarìan que si no se continuára el estudio de la Mecanica de el cuerpo, siguiendo el mismo metodo de Harvèo, no se podrian saber las causas de otras enfermedades. Finalmente, en esto convienen todos los que tienen juicio[84].

Verney es contrario a la medicina galénica que se practica en Portugal por sustentarse en principios equivocados y por emplear técnicas poco eficaces, pero sin duda por ser heredera de la física aristotélica. Critica a la Universidad de Coimbra por no haber abandonado el antiguo método, que sigue principios filosóficos (entiéndase: escolásticos) regidos por la práctica galénica en el reconocimiento y dictamen de las enfermedades. Para acabar con la concepción tradicional de esta ciencia, a la que califica de saber meramente teórico y especulativo, Verney presenta en el *Verdadero método* una reforma metodológica desde los mismos planes de estudios.

El Derecho Civil es otra disciplina que se imparte de un modo equivocado (Carta XIII). La teoría que Verney expone sobre la Jurisprudencia revela una vez más su postura ilustrada, por cuanto su interés principal radica en la defensa de un derecho natural con una proyección universal, que sirva a los pueblos para establecer contactos con otras naciones e incluso con otras civilizaciones. La necesidad de un marco legal mucho más general de lo que había sido el derecho romano —que, por otra parte, apenas sí tenía una utilidad real para la sociedad- responde a la defensa del cosmopolitismo característico del pensamiento del Siglo de las Luces.

Verney, que está influido notablemente por Muratori también en sus opiniones sobre el Derecho, confía como él en la razón, facultad universal por excelencia y que Dios otorga al hombre como el único instrumento del que dispone para procurarse un marco legal que le convenga y que le ayude a impartir justicia.

Partiendo de esta idea, Verney llega a defender el iusnaturalismo al modo de Pufendorf y defiende las ideas que sostiene dicho filósofo sobre el Derecho de Gentes. Por eso considera que el derecho natural debe depender directamente de la razón si es que se desea que llegue a tener un carácter universal y no puede derivarse, en modo alguno, de postulados religiosos, ya que cada pueblo tiene sus propias creencias.

[83] William Harvey había publicado en 1628 su obra *De motu cordis* en la que enuncia y explica su teoría sobre la circulación sangínea. Con ella no sólo se producía un serio revés a la tradición galénica, sino que además de haber sido suscrita por Hobbes y Descartes dotaba de justificación plena a la tradición mecanicista en biología y por supuesto constataba una vez más la eficacia de las ciencias experimentales. Un año más tarde, Boyle consiguió observar la trayectoria de la sangre en los capilares mediante la inyección de líquidos de colores en estos conductos. Consúltese de Mason S. F., *Historia de las ciencias*, Madrid, Alianza Editorial, vol. 3, cap 8.

[84] Cfr. Verney, L. A., *o.c.*, Carta XII, *7.*

También coincide con Pufendorf al considerar necesaria la objetividad del Derecho en su intención de dotarlo de un carácter científico.

Verney recomienda en los planes de estudio de esta disciplina la inclusión de lecciones sobre otras materias auxiliares que la fundamenten, como la Historia del Derecho por ejemplo; éstas deben ser tratadas siempre desde una perspectiva moderna. Por contra, prescinde de otras a las que considera inútiles a la hora de administrar justicia, tal es el caso de la Lógica Formal.

Censura a la teología escolástica en la Carta XIV por no tomar como principal documento la Sagrada Escritura y convencer al estudiante de que carece de utilidad para un teólogo. A este modo de entender la disciplina, impregnada de teorías peripatéticas, lo califica de meramente especulativo y vulgar. No se libra de la crítica Tomás de Aquino, personaje que no sólo había sido reconocido como el Patrón de todas las escuelas, sino que el estudio de su obra *Summa Theológica* imperaba en todas las aulas de los cursos de Teología. Verney, que pertenece al movimiento jansenista, critica la autoridad papal y las normas del Concilio Tridentino y define la Teología como el estudio riguroso de lo que atañe al ámbito divino y de todo lo que afecte a la suprema felicidad humana.

El estudio de la situación del Derecho Canónico ocupa la Carta XV. A pesar de que reconoce que tiene puntos de conexión con el Derecho Civil puesto que los dos pueden considerarse como una consecuencia de la Teología, denuncia en esta Carta el hecho de que en la Universidad de Coimbra se estén impartiendo de un modo muy similar las clases de estas dos disciplinas.

La última Carta (XVI) está dedicada exclusivamente a cuestiones de carácter organizativo: la regulación de los estudios y las prácticas que deben realizar los alumnos que estudien Medicina o Derecho. Se incluye también en ella un método de enseñanza para las mujeres, que si bien todavía no está elaborado desde una perspectiva realmente igualitaria, no obstante es digno de mención, porque con él Verney pretende el acercamiento del conocimiento científico a la mujer.

Todo lo expuesto justifica que el *Verdadero método de estudiar* sea considerada una obra ejemplar dentro de las que canalizaron las filosofías modernas en Portugal. La crítica verneyana al notorio atraso de la universidad que diferenciaba a aquel país de otros más cultos como Inglaterra, Holanda y Francia llevada a cabo en el tratado pedagógico convirtió a su autor en una de las figuras más representativas del movimiento de los *estrangeirados*[85]. Este tratado de pedagogía no pasó desapercibido

[85] Los primeros movimientos de reforma en Portugal durante la época "(…) partieron principalmente de portugueses establecidos en el extranjero, unos en misiones diplomáticas (como Cuhna Brochado, Cavaleiro de Oliveira, don Luís da Cuhna, Alexandre de Gusmão, el propio Pombal); otros, huídos de los peligros que para los intelectuales continuaba representando la Inquisición, sobre todo cuando podían ser acusados de judaizantes (caso de Jacob de Castro Sarmento, de Ribeiro Sanches). A estos intelectuales, concienciados en el extranjero y defensores de la adopción de ideas, métodos y corrientes literarias extranjeras, se les dio el nombre de *estrangeirados* (extranjerizados).

La actitud mental de los *estrangeirados* se caracterizaba por el iluminismo, por el empirismo y por el utilitarismo. Creían que el atraso portugués era consecuencia de la falta de cultura; para conseguir el progreso era necesario difundir las luces de la moderna razón: las dos ideas —progreso e iluminismo— a duras penas se distinguen.

Por otro lado piensan que la falta de cultura se debía a la enseñanza teórica, especulativa y dogmática que se proporcionaba en las escuelas portuguesas. Por ello los *estrangeirados* eran adversarios de los

ni en Portugal ni en España a quienes tuvieron la ocasión de leerlo, ni a quienes tuvieron el deber de juzgarlo, hecho que queda probado en la serie de obstáculos que su autor hubo de vencer hasta conseguir su publicación[86].

Las discusiones entre escolásticos e ilustrados en nuestro país tuvieron frecuentemente la obra de Verney como trasfondo. Su *Verdadero método* se leyó con interés en los nuevos círculos intelectuales, contribuyó a la modificación de ciertas coordenadas culturales y puede decirse que fue uno de los cauces más importantes a través de los cuales nuestros científicos y pensadores del momento conocieron la verdadera revolución ideológica que se imponía en Europa.

Sin embargo, y a pesar de la confianza depositada en su propósito, como apunta Bahna de Andrade[87], Verney encontró el fin de su vida en un estado de decepción, al comprobar que el cambio que anhelaba para su país no se había llevado a cabo en la forma como él había vislumbrado.

Referencias

Andrade, A. A., *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Imprensa de Coimbra por Ordem da Universidade, 1966.

Andrés, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1960

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994 D.L.

De Arriaga, J., *"A Filosofia Portuguesa". 1720-1820*, Lisboa, Guimarães Editores, 1980.

Bacon, F., *Novum Organum* (1620), Buenos Aires, Losada, 2004 D.L.

Bahna de Andrade, A. A., *Verney e a projecção da sua obra*, Amadora, Instituto da Cultura Portuguesa, 1980, p. 100.

Batllori, M., *A través de la història i la cultura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1979.

Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, (1701), Madrid, Alianza Editorial, 2004 D.L.

Figueiredo, F., *Historia de la literatura portuguesa*, Barcelona, Lábor, 1927.

Galilei, G. *Carta a Cristina de Lorena*, (1615), Madrid, Alianza Editorial, 2006 D.L.

Gallego Moya, E., "La enseñanza del latín en el *Verdadero método de estudiar* de Verney", Universidad de Alicante,

— http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/66ad06ab82156b410e9cc109d45b551c.pdf.

Giménez López, E., "Gregorio Mayans y la Compañía de Jesús. Razones de un desencuentro", Departamento de Historia Medieval y Moderna, Universidad de Alicante, 1999.

— http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4044/1/Papeles%20Historia%20Moderna%2003.pdf.

jesuitas, que mantenían el monopolio de la enseñanza de las humanidades y continuaban fieles a la autoridad aristotélica y a la formación conceptualizante". Cfr. Hermano Saraiva A. J., *o. c.*, pp. 287-288.

[86] Vid. nota 4 del presente trabajo.

[87] Vid. Bahna de Andrade, A. A., *Verney e a projecção da sua obra*, Amadora, Instituto da Cultura Portuguesa, 1980, p. 100.

Hermano Saraiva A. J., *Historia de Portugal*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Lopes Praça, J. J., *História da filosofia em Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988.

Mason, S. F., *Historia de las ciencias*, Madrid, Alianza Editorial, 2001 D.L., vol. 3.

Nadal Sánchez, H., *Luis Antonio de Verney: el empirismo en Portugal*, Proyecto de Investigación, Universidad Autónoma de Madrid, 1997 (inédito).

De Oliveira Marques, A. H., *Historia de Portugal desde os tempos mais antigos até à presidência do Sr. General Eanes*, Lisboa, Palas Editores, 1977.

Payans Martins, T., "*Verdadeiro Método de Estudar"*. http://www.fcsh.unl.pt/chc/pdfs/VERNEY.pdf. Fecha de última consulta: 12 de julio de 2011.

Rebello da Silva, L. A., *Historia de Portugal nos séculos xvii e xviii*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1871, Tomo 5.

Dos Santos, C. A.; Cidade, H.; Selvagem, E., *Cultura portuguesa*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1973.

Serrão, J., *Diccionario de Historia de Portugal*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1979.

Verney, L. A., *Verdadero método de estudiar, para ser útil a la República y a la Iglesia, proporcionado al estilo, y necessidad de Portugal, expuesto en varias Cartas, escritas en idioma portugués, por el R. P. Barbadiño, de la Congregación de Italia, al R. P. Doctor en la Universidad de Coimbre. Traducido al castellano por Don Joseph Maymó y Ribes, Doctor en Sagrada Teología y Leyes. Abogado en los Reales Consejos, y del Colegio de esta Corte*, Madrid, J. Ibarra, 1760.

Recibido: 4 de mayo de 2011
Aceptado: 6 de marzo de 2012

Waldo Frank
Foto: Alfred Stieglitz (1920)
Art Institute of Chicago

16 cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank[1]

16 unpublished letters of Maria Zambrano to Waldo Frank

MARÍA I. ELIZALDE FREZ
Universidad Autónoma de Madrid
Universitat de Barcelona
maria.elizalde@gmail.com

Resumen: Reunimos 16 cartas inéditas escritas entre 1938 y 1941 por la filósofa María Zambrano, dirigidas al periodista norteamericano Waldo Frank. En ellas Zambrano relata su primer exilio en México, la posterior estancia en Cuba y Puerto Rico, así como su visión sobre el exilio y el papel de Hispanoamérica, vinculándose al ideario americanista de Frank.
Palabras clave: Cartas inéditas, María Zambrano, Waldo Frank, Exilio, Panamericanismo, *Isla de Puerto Rico*.

Abstract: We collected 16 unpublished letters written by the Spanish philosopher María Zambrano to the Northamerican journalist Waldo Frank between 1938 and 1941. Zambrano describes her first exile in Mexico and the subsequent stay in Cuba and Puerto Rico, as well as her vision of exile and the Latin America's role.
Key words: Unpublished letters, María Zambrano, Waldo Frank, Exile, Pan-Americanism, *Isla de Puerto Rico*.

En las siguientes páginas presentamos las cartas inéditas que han sobrevivido al paso de los avatares históricos, escritas por María Zambrano al escritor y periodista Waldo Frank[2]. Estos papeles forman parte del extenso archivo personal del escritor norteamericano que se conserva en la biblioteca de la University of Pennsylvania. Siendo Zambrano una autora tan prolífica, no es de extrañar que todavía se encuentren en lugares insospechados cartas con su peculiar mecanografiado,

[1] Son muchos los agradecimientos para este trabajo. En concreto al profesor José Luis Mora, quien me ha alentado a publicar este epistolario y, desde hace algún tiempo, a la recuperación del archivo de Miguel Pizarro en cuyos trabajos y pesquisas me encontré con este pequeño "tesoro" zambraniano; al profesor Christopher Maurer (Boston University) a quien expreso mi gratitud por las pistas documentales, las discusiones sobre búsquedas en archivos y los consejos sobre el arduo trabajo de la edición crítica; y, finalmente, al profesor Javier Gacharná (Universidad de Barcelona) le agradezco las conversaciones clarificadoras, las revisiones y los ajustes filosóficos.

[2] Lamentablemente no hemos podido encontrar ninguna de las cartas enviadas por el propio Frank a su interlocutora española. Ojalá puedan encontrarse pues ayudarían mucho a entender el contenido de las escritas por Zambrano.

mezclado con frases manuscritas y comentarios en las cabeceras de las cartas. Con la intención de arrojar luz, también penumbras, sobre el primerísimo exilio sufrido por Zambrano, presentamos este parcial epistolario que la filósofa malagueña envió a su interlocutor entre 1938 y 1941.

Tras el corto periodo en Chile, desde octubre de 1936 a junio de 1937, a su regreso a España y cuando ya el gobierno republicano había trasladado su sede a Valencia a comienzos del invierno de 1936, María Zambrano residió en la ciudad levantina, incorporándose al consejo de redacción de *Hora de España*[3], entre otras actividades relacionadas con la cultura y la política. Más adelante, ya en 1938, junto al gobierno, partió hacia Barcelona con un extenso número de intelectuales, donde ya residían sus padres, por fin jubilados tras un penoso proceso administrativo[4], alojándose en la actual Avenida Diagonal (entonces Avda. 14 de abril), 600 donde continuó su labor en *Hora de España*, además de sus labores junto al gobierno legítimo de la República y como profesora de la Universidad de Barcelona.

Es seguro que fue en la capital catalana donde María Zambrano se relacionó con Waldo Frank, aunque no podemos precisar en qué momento se conocieron. Tampoco hemos podido aclarar las razones de la estancia del periodista neoyorquino en la ciudad condal porque en sus memorias no aparece mencionada explícitamente su estancia en dicha ciudad —ni en el país— durante la Guerra Civil española. Aún así, encontramos en una obra sobre Machado[5] la noticia de Waldo Frank alojado en el céntrico Hotel Majestic. Pero a Frank se le conocía ya en España desde finales de los años veinte del siglo XX; su ideario americanista llamó la atención de, entre otros, Unamuno, creó discusión, fue publicado en Revista de Occidente y Espasa-Calpe, para después cruzar el océano y dispersarse por Latinoamérica con gran fortuna según narran las crónicas de los periódicos locales.

El epistolario que damos a conocer se inicia con el membrete de *Hora de España*, apartado de correos de Barcelona. Se trata de una carta sin fechar, pero aún así no es difícil deducir que está escrita en 1938 pues la revista *Hora de España* había trasladado su sede desde Valencia a Barcelona a principios de ese mismo año, como antes hemos dicho, y la salida hacia el exilio de nuestra pensadora se produjo en enero de 1939, horas antes de la entrada de las tropas franquistas en Barcelona. En esta primera carta le hace llegar Zambrano la petición de colaboración a Frank para el número de octubre de 1938, pues los redactores de *Hora de España*, entre los que figuraba la propia María Zambrano[6], habían "pensado dedicar el número de octubre a América, a nuestra América española. Nos parece imposible hacerlo sin que vaya

[3] *Revista española* publicada entre 1937 y 1938.

[4] Aunque no sabemos con exactitud la fecha en que sus padres se desplazaron a Barcelona, sí tenemos constancia de una carta firmada por Blas J. Zambrano desde la ciudad catalana, con fecha de 20 de enero, dirigida a la Dirección General de Primera Enseñanza solicitando la jubilación. Esta no llegaría hasta la primavera de 1938. [Expediente de Blas J. Zambrano. Archivo de clases pasivas]

[5] Alonso, M. y Tello, A., *Antonio Machado, poeta en el exilio*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 273.

[6] En realidad, María Zambrano, junto a Serrano Plaja, se había incorporado a la revista a mediados de 1937, medio año después de ser fundada por quienes fueron sus primeros redactores: Rafael Dieste, Antonio Sánchez Barbudo, Ramón Gaya y Juan Gil-Albert. Más adelante el grupo aumentó notablemente con nombres muy conocidos: Antonio Machado, León Felipe, José Moreno Villa, Joaquín Xirau, etc. V. Caudet, F. (Selección y prólogo), *Hora de España*. *Antología*, Madrid, Turner, 1975.

un ensayo de Ud." ¿Creyeron verdaderamente imposible publicar en *Hora de España* sobre Hispanoamérica sin un ensayo de Frank? Por una parte así podría deducirse del interés suscitado por las cuatro traducciones al español, publicadas entre 1927 y 1932 en España, entre los intelectuales de este grupo. Sin embargo no parece que fuera así pues sólo hemos encontrado un artículo con alusiones a México en la revista[7].

Waldo Frank (New Jersey, 1889 — New York, 1967), periodista, crítico, ensayista, dramaturgo y novelista, publicó en 1919 su primera obra relacionada con el ideario americanista que iría desarrollando en los siguientes años: *Our America*[8]. Esta obra ha sido considerada por la crítica estadounidense como un manifiesto para los nuevos artistas de esa generación. Ricardo Borchardt define *Nuestra América* como "una obra de popularización en la que mediante una lúcida interpretación histórica de la sociedad americana trata el autor de proyectar luz sobre su proceso de alienación cultural y espiritual, facilitando la comprensión y toma de conciencia del que lee"[9].

Esta primera obra americanista de Waldo Frank se centraba en la sociedad a la que más acceso y sobre la que más conocimiento tenía el autor: la norteamericana. Las nuevas generaciones se sentían incómodas con el pragmatismo sin imaginación de las clases dirigentes norteamericanas: "nos consideramos los nuevos realistas —escribe Frank en el prólogo—, nosotros que insistimos en que en la esencia de toda realidad yace el ideal"[10]. Enseguida, en 1921, tras una gira por el sur del país, Frank entraba en contacto con la comunidad hispana de California. Fue un viaje decisivo para poner frente a un espejo a la sociedad norteamericana que tan bien iba conociendo: "Este descubrimiento —como nos dice el traductor de su obra— iba a espolear la imaginación de Waldo Frank: si la variedad cultural y étnica de Norteamérica es la mejor promesa del potencial creador del Nuevo Mundo, ¿cuánto más rico no sería si pudiera englobar a los pueblos que se extienden al sur del Río Grande? Hay en ellos, por otra parte —piensa— un *algo indefinido* de lo que nosotros carecemos, como a ellos parece faltarles el enérgico dinamismo que a nosotros nos sobra"[11]. Ese *algo indefinido* lo buscaría Frank en España, siendo su primer viaje en 1921, auspiciado por el político y escritor Luis Araquistain. En su primera toma de contacto, que tan bien narra en sus *Memorias*[12], fue introducido en las tertulias madrileñas de Maeztu, Ortega y Gasset y Ramón Gómez de la Serna. "Veía a menudo —nos cuenta— a Ortega y Gasset en su casa o en su tertulia… El gran poeta Juan Ramón Jiménez no acudía a tertulias a causa del aislamiento que se había impuesto a sí mismo. Los otros dos descollantes poetas de la época perdida de España eran Antonio Machado y el joven García Lorca… No asistían a tertulias; los conocí más tarde"[13]. Y por su

[7] *Hora de España*, n. XXII, octubre 1938.

[8] La traducción española corrió a cargo de Eugenio Garró para la editorial Babel de Buenos Aires en 1929.

[9] Fernández Borchardt, R., *El ideario americanista de Waldo Frank y su proyección en Hispanoamérica.* Tesis doctoral leída en 1977 en la Universidad de Barcelona. Está publicada con el siguiente título: *Waldo Frank: un puente entre las dos Américas,* Universidade da Coruña, 1997.

[10] Frank, W., *Our America*, NY, Boni and Liveright, 1919.

[11] Fernández Borchardt, R., *Waldo Frank: un puente entre las dos Américas,* La Coruña, Universidade da Coruña, 1997. p. 35.

[12] Frank, W., *Memorias,* Buenos Aires, *SUR*, 1975.

[13] *Ib*.

testimonio sabemos también que conoció en Madrid a intelectuales latinoamericanos como Alfonso Reyes, con quien lo uniría una fructífera amistad; al colombiano Sanín Cano y a otros. Gracias a Reyes, Frank pudo mandar un mensaje a los escritores mexicanos que le abriría el paso hacia la América de habla hispana.

Pero regresando a su relación con la intelectualidad española, destaquemos por ejemplo la impresión que Unamuno le causó: "Unamuno es el moralista más potente de nuestros días. Las voces de Wells y de Shaw suenan aflautadas junto a su rugido certero. No había entonces en España quien pudiera responder a Unamuno y tuvo que responderse a sí mismo"[14].

El resultado de este primer viaje, y el siguiente en 1924, fue *Virgin Spain,* libro publicado en 1926 en Nueva York[15], y sólo un año más tarde se publicaba ya la traducción española, por León Felipe, en la editorial Revista de Occidente; aparecía también en noviembre de 1927 la traducción del último capítulo por Miguel de Unamuno, dentro de un largo artículo, "Hispanidad", en la revista *Síntesis* de Buenos Aires.

España virgen fue un libro celebrado a ambos lados del océano, monografía que recibió buenas críticas en la prensa y que los intelectuales españoles corrieron a leer. También los latinoamericanos elogiaron el texto, tal como cita Fernández Borchardt, citando a su vez a Arnold Chapman: *"*Ninguna obra norteamericana pudo tener en Hispanoamérica mejor acogida que este libro, parte del cual tuvo el inusitado privilegio de ser traducido al español antes de que su original saliera de las prensas neoyorquinas"[16]. *España virgen* es un retrato de la realidad social y cultural de la España que Waldo Frank va conociendo en sus viajes por las tierras de la península. Y así le llegó el éxito en España: se publicaron en Revista de Occidente, además del libro citado, *Primer mensaje a la América hispana* (1930) y *Redescubrimiento de América* (1930); asimismo, Espasa-Calpe editó *América Hispana: un retrato y una perspectiva* (1932). Durante años el ideario americanista de Frank se recoge en la prensa y publicaciones periódicas del país. Por ejemplo, en *Hora de España* encontramos una noticia sobre su conferencia, recogida por Ramón Gaya[17] y también el comentario de Alfonso Rodríguez Aldave[18] sobre sus ensayos.

Fue un largo trayecto el que Frank iniciaba con su viaje a España en 1921, pues su implicación con los intelectuales españoles, así como sus fuertes vínculos más allá de los ideales americanos, le llevarían a colaborar en la salida de España de los republicanos durante los últimos tiempos de la Guerra Civil española[19] y a escribir en *The Nation* al fin de la Guerra: "*Hora de España* —dirá— fue, en mi opinión, el mayor

[14] *Ib.*, p. 254.

[15] Frank, W., *Virgin Spain: scenes from the spiritual drama of a great people,* New York, Boni & Liveright, 1926.

[16] Fernández Borchardt, R., *Waldo Frank: un puente entre las dos América*, *o. c*., p. 72.

[17] Gaya, R., "Conferencias (notas)", *Hora de España*, n. 5, mayo 1937, pp. 78-80.

[18] Rodríguez Aldave, A., "Descanso en la guerra: comentario a dos ensayos (notas)", *Hora de España*, n. 20, agosto 1938, pp. 59-64. Como es sabido, se trata del marido de María Zambrano.

[19] En Sánchez Barbudo, A., *Una pregunta sobre España*, México, Centauro, 1945, se da noticia de las gestiones de Frank junto con los cuáqueros para la liberación de algunos redactores de *Hora de España* del campo de internamiento francés de Saint Cyprien. También el peruano José Carlos Mariátegui deja testimonio de esta cuestión, pero no así el propio Frank en sus *Memorias.*

esfuerzo literario nacido de una guerra, y prueba de que la lucha de España contra la traición del mundo dio nacimiento a una cultura que no debe morir"[20].

Como ya hemos señalado, la primera carta de María Zambrano a Waldo Frank de la que disponemos lleva el membrete de *Hora de España*, y en ella Zambrano da a entender lo imprescindible del ideario americanista de Waldo Frank en un número dedicado al continente, y preguntábamos por qué era imprescindible que la firma de Waldo Frank apareciera en tal número de la revista Hora de España. Por la sucesión de traducciones desde 1927 hasta 1932 —cinco títulos traducidos, nada menos— nos preguntamos también qué debía contener el ideario americanista del escritor estadounidense. La dedicatoria de *España virgen* es bien explícita: "A mis hermanos de América que hablan español y portugués, y cuyos hogares se alzan entre el Río Grande y la Tierra del Fuego, pero cuya América, como la mía, se extiende desde el Ártico hasta el Cabo de Hornos". Tras la publicación de tan exitoso libro, Frank consiguió, en 1929, organizar su primer viaje a Latinoamérica: México, Argentina, Perú, Chile, Bolivia y Cuba fueron sus destinos entonces y en todos ellos sus palabras causaban conmoción, tanto en la prensa como en los intelectuales de cada localidad que visitaba. Posteriormente Frank recopiló sus conferencias en *Primer mensaje a América*[21]: la narración de una América del Norte distinta de los tópicos al uso daba paso a la esperanza tan semejante a la bolivariana[22], esperanza de una América única pero que en este caso unía norte y sur a pesar de la frontera lingüística, un "Mundo nuevo" nacido de su propia esencia y que abandonaba el objetivo de ser "la tumba de Europa". Escribía José Luis Abellán en *La idea de América: origen y evolución*: "La esperanza de Waldo Frank es que, siguiendo esta tradición mística, América del Norte pueda convertirse en una nación sinfónica, guiada por elementos conscientes y que deje de ser una masa ciega y arrolladora. De cualquier manera, el porvenir del mundo está en América, de lo que en ella ocurra, tanto en el Norte como en el Sur. No deja, sin embargo, Waldo Frank, como hemos visto, de expresar su confianza y su esperanza en el poder creador de los países hispanoamericanos"[23]. Su análisis partía de la filosofía de la sospecha de Nietzsche, Marx, Freud y Darwin, y desde ella criticaba la razón occidental como causa de un capitalismo capaz de provocar que "los valores del confort físico, la fuerza de la expansión física"[24] dominaran el mundo. Del lado norteamericano engrandecía el individualismo libertario de Thoreau, seguía la estela de Emerson y Whitman para mostrar una Norteamérica distinta, y analizaba el papel de los pioneros, negros e indios en la conformación de esa Norteamérica más allá de los tópicos. Del lado iberoamericano, partía de la tradición española en su base y la vinculaba con algo nuevo: el ser humano americano que reconcilia. Políticamente, partía de un neomarxismo que otorgaba a los intelectuales el papel revolucionario que Marx había dado al proletariado, pero Frank iba más allá queriendo encontrar un ideal humanista, es decir, la renovación íntegra del ser humano[25]. Los discursos solían

[20] Frank, W., "Death of Spain's poet: Antonio Machado", *The Nation*, New York, 15 de abril de 1939.

[21] Frank, W., *Primer mensaje a América,* Madrid, Revista de Occidente, 1930.

[22] En 1951 Frank publicaba *Nacimiento de un mundo*, biografía de Simón Bolívar.

[23] Abellán, J. L., *La idea de América: origen y evolución,* Madrid, Istmo, 1972, p. 186.

[24] Frank, W., *Primer mensaje a América*, *o. c*., p. 268.

[25] Con más detalle podrían buscarse los elementos similares entre este humanismo americanista de Frank y el socialismo humanista de Fernando de los Ríos.

comenzar con las mismas palabras, como nos explica el autor en *Primer mensaje a América*, palabras que a continuación transcribimos porque creemos fundamentales para comprender los vínculos que María Zambrano debía sentir con Waldo Frank:

> Estoy aquí, amigos míos, en primer lugar porque soy un artista. No he venido a predicar, ni a escudriñar. Vengo aquí porque lo que más me importa en el mundo es la *creación*: la creación estética, espiritual. Y hace tiempo que vengo sintiendo la necesidad de crear algo aquí, entre vosotros, con mis propios medios y a mi humilde manera. América es un organismo potencial: un todo latente. Hasta ahora apenas puede decirse que sea algo más que una palabra. Y América tiene que ser creada por los artistas. Quiero decir artistas de todo orden: artistas del pensamiento y de la palabra, de la arquitectura, de las formas plásticas, de la música; y también artistas de la ley, de la concordia y de la acción. Sólo los artistas pueden crear América, y sólo en la medida en que ellos hayan cumplido su tarea de creación podrán los políticos y los críticos llevar adelante lo que haya sido creado. Sólo en la medida en que los artistas hayan creado a América podrán los pueblos de América sentir y disfrutar su propia América. Y esta es, para mí, la nota final: una América que pueda ser concebida, sentida y disfrutada por todos los pueblos americanos.[26]

Leamos bajo la luz del ideario panamericanista el texto de María Zambrano *Isla de Puerto Rico*, como el lugar donde confluyen las dos Américas y, por ello, lugar de reconciliación. Con estas palabras este sentimiento: "Esta reconciliación es, sin duda, la de las dos Américas. La unidad necesaria hoy más que nunca, en cada instante más urgente. Unidad de propósito y destino; unidad de espíritu y acción."[27]

Este texto de María Zambrano nos recuerda las afirmaciones de Waldo Frank que ella y Rodríguez Aldave, según escribe Zambrano en las primeras cartas que presentamos, tanto releyeron en Barcelona y Morelia. Desde La Habana, el 28 de septiembre de 1940, escribe: "Le mando por correo ordinario unos artículos que publiqué recogidos ahora en folleto: "Isla de Puerto Rico". Espero su juicio que me interesa doblemente por tratarse de temas en los cuales Ud. tanto ha ahondado".

Pero muchos otros asuntos unían a los corresponsales. Aconsejamos, para un conocimiento más detallado de la biografía e ideario de Waldo Frank, consultar las Memorias del autor, así como el libro de Fernández Borchardt[28], que ya hemos citado. El texto "Isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)", así como los muchos artículos que María Zambrano fue escribiendo en estos primeros años de su exilio, son fundamentales para la comprensión de este epistolario y, podríamos añadir, que, a su vez, estos textos nos ayudan a leer estas cartas. Para ello resulta de mucha ayuda el estudio preliminar que Jorge Luis Arcos ha escrito a estos textos y a los demás que ha reunido en su volumen: *Islas*[29].

En estas cartas mantiene Zambrano una proximidad y, en ocasiones, un acercamiento angustioso relatando su propia angustia frente a la falta de noticias de su madre y su hermana residentes en la Francia de la ocupación nazi. Sin embargo, el mayor interés de este epistolario reside en la narración sobre el primer exilio, y las circunstancias

[26] Frank, W., *Primer mensaje a América, o. c.*, pp. 16-17.
[27] Zambrano, M., "Isla de Puerto Rico", *Islas,* Madrid, Verbum, 2007, p. 15.
[28] Fernández Borchardt, R., *Waldo Frank: un puente entre las dos Américas, o.c.*
[29] Zambrano, M., *Islas,* Ed. de Jorge Luis Arcos, Madrid, Verbum, 2007.

acaecidas, que sufre Zambrano en Morelia y en La Habana; las dificultades que se van transparentando a lo largo de las cartas frente a las instituciones académicas, la situación política alrededor de la II Guerra Mundial y, lo que es más grave, frente al mismo exilio español: "Soy", escribe en febrero de 1940, "la única mujer intelectual que ha llegado, soporté la guerra y mi marido estuvo de verdad en el frente y para ninguno de los dos ha habido nada. ¿Comprende?" Es decir, no sólo sobre María Zambrano arroja luz este epistolario, sino también sobre la organización del primer exilio en los países de América[30].

[1]

[membrete:] HORA DE ESPAÑA
Revista mensual
Apartado de correos 597
Barcelona

Mi admirado y buen amigo:
Desde que salió de España[31] apenas he sabido de Vd. Sé que escribió a Dieste[32], pero no llegué a ver la carta, sé también que le envió v. un artículo para "Hora"[33] que por diversos motivos se ha ido retrasando en publicar, "Hora" misma se retrasa terriblemente. Pero le escribo para algo que considero muy importante: de la revista vamos a ocuparnos de ahora en adelante más intensamente un pequeño grupo de escritores y hemos pensado dedicar el número de octubre a América, a nuestra America española. Nos parece imposible hacerlo sin que vaya un ensayo de Ud. sobre el tema que a Ud. le parezca, siempre que sea alrededor de España y su destino americano, de este nuevo mundo hispano del cual Ud. ha sido un nuevo profeta[34]. Sentimos el no poder retribuir los trabajos sino en pesetas, porque no nos son concedidas divisas extranjeras. Díganos Ud. si quiere que le compremos libros o alguna otra cosa, pues nos hacemos cargo de que nuestra humilde peseta para nada le será necesaria.

[30] Hemos respetado fielmente la grafía de María Zambrano, añadiendo solo las tildes, prácticamente inexistentes, y poniendo alguna coma que facilite la lectura.

[31] Como hemos anteriormente señalado (nota 5) hay noticia de la presencia de Frank en Barcelona. "Machado fue recibido en el Ministerio de Instrucción Pública por Wenceslao Roces. Se instaló al poeta en el Hotel Majestic, sito en el Paseo de Gracia, y donde se alojaban también León Felipe, Waldo Frank y José Bergamín", Alonso, M. y Tello, A., *o. c*., p. 273.

[32] Rafael Dieste (1899-1981), escritor cofundador de *Hora de España* junto a A. Sánchez Barbudo, M. Altolaguirre, R. Gaya y J. Gil-Albert. Durante su exilio en Buenos Aires trabajó como director literario en la editorial Atlántida. Encontramos una perspectiva del escritor en Zambrano, M., "Rafael Dieste y su enigma", *Las palabras del regreso,* Madrid, Cátedra, 2009, pp. 234-238.

[33] Se trata de la revista *Hora de España*, publicada en España entre enero de 1937 y noviembre de 1938, con un total de 23 números.

[34] Los títulos traducidos al español de Waldo Frank en los años previos son: *Nuestra América* (Buenos Aires, 1929), *España virgen* (Madrid, 1927), *Primer mensaje a la América hispana* (Madrid, 1930), *Redescubrimiento de América* (Madrid, 1930) y *América Hispana: un retrato y una perspectiva* (Madrid, 1932).

Ahora hablo mucho de Ud., a diario, con mi marido[35] *que estaba en el frente de Levante cuando Ud. vino y que por cierto, al volver me preguntó enseguida por Ud. pues el creía que iba a llegar ahora. Releemos juntos sus obras porque él va a escribir un ensayo sobre su idea de América. No sé si le dije estaba casada con un diplomático español que ahora pertenece al ejército, y que tiene una verdadera pasión por América y una grandísima admiración por la obra de Ud.*
Le agradecería infinitamente que nos enviara el ensayo: sería muy triste que saliera el número sin su firma, sin sus palabras.[36]
Un saludo con mucho afecto de su amiga.
María Zambrano [firma]

[2]

Morelia México, 6 de julio de 1939
María Zambrano
B. Juárez, 179

Sr. Don Waldo Frank
Querido amigo; ¡tan imposible que nos ha sido verle a mí y a mi marido en Nuewa [sic] York[37]*! —nadie nos dio sus señas— y teníamos auténtica necesidad (de verle) [añadido a mano] para hablar, simplemente para hablar en el seno de un amor verdadero hacia nuestra España. Ahora el mundo es más mezquino que nunca y tengo inmensa nostalgia de aquellas noches de Barcelona ¿las recuerda?, en que los aviones pasaban bajo la luna, en que la muerte lo llenaba todo. No sé si será un [sic] enfermedad el no poder olvidar esta cercanía de la muerte como la mejor experiencia de la vida.*
Ahora en Méjico [sic] caímos en Morelia, ciudad preciosa, muy dorada y que recuerda levemente a Salamanca: las mismas piedras doradas, idéntica desolación espiritual, pero más pesada, más gravitante. Fuimos a la capital, el mes pasado a dar yo unas conferencias (Pensamiento y Poesía en la vida española[38]*), llevábamos la esperanza de verle y ya se había marchado. ¡Qué lástima por tantas cosas que hubiéramos dicho!*
Hoy le escribo en un momento de angustia privada. Perdón, pero ahora un español tienen [sic] que aceptar como parte integrante de su destino que ha de apurar (hasta el fin) [añadido a mano] el pedir socorro. Mi madre que junto con tres personas más corren de mi cuenta en la espantosa Francia, está enferma de gravedad y también otra de las personas de mi familia; esto quiere decir que he de enviarles más dinero y mi sueldo es muy limitado (no sé si sabe que soy profesora de Filosofía en la Universidad de Morelia). Le envío el original de mis conferencias por correo ordinario, por si Ud. cree que en alguna parte

[35] Se trata de Alfonso Rodríguez Aldave (1911-2008), ya mencionado anteriormente, quien tenía formación como historiador. Una primera aproximación a su figura está pendiente de publicación en la revista *Antígona*, de la Fundación María Zambrano: Sueiro Rodríguez, V. M., "Por tierras de América: el exilio del filósofo, historiador y diplomático Alfonso Rodríguez Aldave" (en prensa).

[36] A pesar del ruego, no hay aportación alguna de Waldo Frank ni existe un número dedicado a América en la revista *Hora de España*.

[37] No hay una referencia cronológica exacta, en las biografías consultadas, sobre el período de estancia en New York. Tampoco es clara la información de la procedencia, desde París o bien desde La Habana.

[38] De estas conferencias resulta el libro *Pensamiento y poesía en la vida española,* México, La Casa de España, 1939.

pueda ser que las traduzcan y las publiquen. La Casa de España[39] *las editará en breve en castellano en sus ediciones. También me atrevo a pedirle una cosa: ¿sería posible para mí alguna colaboración sobre temas de pensamiento español y de poesía y literatura o en algún magazín de mujeres? Serían los dólares soñados para mantener a mi madre en Francia, por eso me decido a molestarle con estos problemas privados, pero está uno tan desnudo hoy;*
Escribo mucho: la Casa de España creo me editará también: "La crisis de la objetividad" y la Universidad un librito sobre el estoicismo actual[40]*; tengo también un libro sobre Unamuno*[41] *y otro sobre poesía moderna española moderna que no sé quién me podrá editar. Trabajo mucho en este aislamiento tremendo, pero que tiene otro sentido que el de España, que no tiene más sentido creador que el del trabajo.*
Mi marido que desea tremendamente el conocerle, le envía saludos y [mecanografiado hasta aquí] yo también le saludo como a algo muy próximo, muy cercano.
María Zambrano [firma]

[3]

Morelia 27 de octubre de 1939
Corregidora 365

Mi buen amigo Waldo Franck [sic]: ¡Cuántas cosas han sucedido en este tiempo! Qué claro está todo y de qué poco sirve, por el momento… Y España cada vez más lejos, cada vez más imposible para nosotros cualquiera que sea el camino; qué deshecha ha quedado y qué a la cola de los de siempre. De Europa me alegra tan sólo el que haya tenido al fin arrojo y valor para lanzarse a la guerra aunque sea tan tarde… pero al fin, demostró nervio, pulso, decisión, si no me engaño. Quizá sea de nuevo Europa, la Europa de una nueva razón, recobrada de su disipación, entrada en sí misma, y sobre todo vuelta a lo que hizo un día su grandeza.
Mi vida ha seguido igual, es decir, vida de ermitaño verdadero, sin más palabras que las de la clase y las que cambio con los alumnos de la Universidad, he trabajado mucho con ellos y eso me conforta. También he escrito mucho. El libro de la Casa de España ya salió, pero no me mandaron sino diez ejemplares que se me fueron el mismo día… he pedido más y no me

[39] Sobre la organización y gestión de La Casa de España debe consultarse Lida, C. E., *La Casa de España en México*, México, El Colegio, 1988.

[40] Únicamente publica en La Casa de España *Pensamiento y poesía en la vida española*. También este año publicará en México *Filosofía y poesía* (Publicaciones de la Universidad Michoacana).

[41] La profesora Juana Sánchez-Gey en "La mirada zambraniana en Unamuno*",* en la revista *Cuaderno Gris*, 6, UNED, 2002, pp. 197-205, da cuenta de la siguiente información: "Ana I. Salguero en su tesis doctoral recoge un dato que se anunció en el 'I Congreso Internacional sobre la Vida y Obra de María Zambrano' acerca de un libro inacabado, que Zambrano habría titulado *D. Miguel de Unamuno y su obra.* Salguero, A. I., *El pensamiento político y social de María Zambrano,* Madrid, Universidad Complutense, 1994, p. 73." En carta a Mariano Quintanilla , escrita medio año antes (6.1.1939) María Zambrano le decía en añadido a mano: "Te agradezco lo que me dices de mis trabajos. No sé si los coleccionaré pues tengo ante mí lo menos tres libros que me acucian. Uno sobre Unamuno. Otro sobre poesía en el que iría lo de D. Antonio. Te los mandaré si los hago." V. Mora García, J.L., "Correspondencia entre María Zambrano y Mariano Quintanilla", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 15, 2010, p. 207. Con seguridad se trata del proyecto que dio lugar al libro recuperado por Mercedes Gómez Blesa: Zambrano, M., *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003.

los mandan. Pero, yo creo que a Ud. se lo mandarán ellos directamente; de todas maneras, en cuanto reciba más, le enviaré un ejemplar. Aquí me hacen otro: "Filosofía y poesía"[42], un tema para mí tan obsesionante que después de escribir sobre él, me he quedado tan llena como si no hubiera escrito y es que tal vez sea el tema central de mi espíritu.
Me contestaron muy gentilmente de "The Nation"[43]. Me decían que de momento, tenían ya mucha colaboración, después vino la guerra[44] y yo pensé que esto les haría tal vez, reorganizar las colaboraciones y les he dejado tiempo. Hasta ayer no he escrito; les mando dos artículos y le ofrezco lo que creo puedo hacer. Una serie: "Figuras del mundo hispánico" de escritores españoles e hispanoamericanos. Hago una "Breve historia de la mujer" que puedo darle en capítulos sueltos, y también artículos ocasionales como uno que le mando. Ni qué decir tiene que le agradecería enormemente que Ud. volviese a hablar a Miss Marshall, para que se interese en hacer un esfuerzo; si no le gusta lo que le he mandado puede indicarme algún otro tema. Estoy en plan de escribir y además sigo necesitándolo casi de un modo apremiante. Le [a]gradeceré en el alma lo que haga. He sabido que Dieste está con Carmen en Buenos Aires; le hice llegar sus recuerdos por un amigo común, pues desconozco su dirección. Aquí en México s[ur]gen editoriales a granel ahora; una, "Séneca"[45] que dirige Bergamín y que no creo que sea sino un grupo muy restringido y muy afecto a Negrín… ¡qué terrible todo!
Iremos a Cuba en el mes de diciembre a dar unas conferencias en la Universidad, pero no pasaremos por Nueva York, ¿no le dije que me recordó por su "temperatura vital" a Madrid?
Con todo afecto y una muy honda amistad le saluda su amiga
María Zambrano [firma]
Mi marido como siempre le saluda con toda admiración.

[4]

Morelia 8 de noviembre de 1939
Corregidora, 465

Mi buen amigo Waldo Franck [sic]
Por fin, puedo hoy enviarle el libro que me ha publicado la Casa de España. No sabe cuánto me alegra el que pueda llegar a sus manos; es Ud. una de las pocas personas para quienes lo he escrito. Ahora se cuenta únicamente con personas sueltas, aisladas. Únicamente las conciencias libres entienden de verdad y ¡son tan pocas! Ni qué decir tiene lo que me alegra poder saber su opinión verdadera.
Las cosas de Europa, ya ve Ud. qué sombrías van, cada vez más. Cada día siento más nostalgia por el siglo diez y nueve; romanticismo, libertad. En mis descansos leo de nuevo los viejos autores queridos de esa época y me da cierto miedo este mirar incesante hacia atrás, pero ¿a dónde mirar si no?[46]

[42] Publicaciones de la Universidad Michoacana, 1939. Existe edición reciente: México, FCE, 1987.

[43] Revista norteamericana semanal inaugurada en 1865 que aún se sigue publicando. En ella colaboraba Waldo Frank.

[44] La II Guerra Mundial se había iniciado el 1 de septiembre de 1939 con la invasión de Alemania a Polonia.

[45] La editorial Séneca fue fundada por exiliados españoles en 1939, dirigida por José Bergamín. Contaba con Emilio Prados como un estrecho colaborador.

[46] En *Isla de Puerto Rico,* publicado en La Verónica en 1940, escribe a este respecto: "Mas, como ya se ha dicho, no todo se halla en el pasado. Del ayer nos ha de venir la fuerza." Citamos por la ed. de Jorge

Me atrevo a decirle que ahora más que nunca me hace falta la colaboración de The Nation, o algo así. Las condiciones en que vivimos son angustiosas y no es propio de una carta el extenderse en su enumeración. Todo es terriblemente duro y amargo[47]. Mi familia sigue en París y a mi madre no puedo traerla por estar muy enferma del corazón y luego, ¡tanta cosa más! Todas las mañanas, hago esta oración que he inventado: "Dame, Señor, la fuerza y la gracia del pájaro que sólo necesita del aire y de las alas". … tal es la desolación en que estamos.
Dentro de dos días le mandaré mi otro libro que me publica esta Universidad[48]; ya lo están cosiendo. A ver si le gusta. Es casi una confesión, algo como la propia esencia de mi vida.
Mi marido le saluda con la admiración y el afecto de siempre y yo también, con el recuerdo inolvidable de aquello lejano y felices días de Barcelona, cuando aún había esperanza.
[Hasta aquí mecanografiado]
Cordialmente
María Zambrano [firma]

[5]

Habana 8 de febrero 1940

Mi querido Waldo Frank.
Acaba de llegar su carta a mis manos; salimos de México y ahora estoy dando conferencias; ya he dado una serie de seis en la Universidad sobre "Estoicismo español"[49] y ahora daré otras en diferentes lugares. Después iré a Puerto Rico; después… quién sabe!
No sabe cómo me ha llegado su oferta tan generosa, tan suya¡. [sic] Pero verá no debo, ni puedo: no sé inglés suficiente para traducirle a Ud. con decoro y además aunque lo supiera no lo haría en esas condiciones, es decir aceptando su renuncia a los derechos de su libro en español[50]. Verá mi buen amigo Waldo, eso no debe hacerlo, permítame que se lo diga; Ud. es escritor y vive de la pluma. Todavía sería aceptable si los escritores españoles, como debiéramos, estuviésemos agrupados y se repartiera entre todos[51]. Pero no, no es así. Solo

---

Luis Arcos, *o.c.*, p. 13. En este epistolario, como ya hemos anticipado, se pueden rastrear algunas de las ideas que fraguarán en *Isla de Puerto Rico,* pues deben ser escritos, cartas y texto, paralelamente.

[47] Se refiere a las condiciones en las que estaba viviendo María Zambrano en Morelia —que cuenta más adelante, en las cartas 5 y 6, así como las noticias que le llegaban de su familia desde Francia.

[48] *Filosofía y poesía* ya citado.

[49] "Posiblemente el 10 de enero, imparte su primera conferencia, "El estoicismo ante el punto de vista filosófico". Le escribe a Alfonso Reyes (…): "Parece que [las conferencias] han gustado mucho pues de cuatro que iba a dar daré seis" del estudio preliminar de Jorge Luis Arcos en Zambrano, María*, Islas, o.c.*, p. LII. Enríquez Perea, A.(comp.), *Días de exilio. Correspondencia entre María Zambrano y Alfonso Reyes 1939-1959*, El Colegio de México, 2006.

[50] Por la fecha podemos deducir que Waldo Frank ofrecía a María Zambrano la traducción de *Chart for rough water; our role in a new world*, New York, Doubleday, Doran & co., 1940, así como los derechos de la publicación en español.

[51] Bien podría ser ésta otra "Lección de ética" como señalaba la nota que puso J. L. A. a la carta que María Zambrano envió a José María Chacón: "Una lección de ética. Sobre una carta inédita de María Zambrano" [publicada en *La Gaceta de Cuba* mayo-junio, 1993, p. 30] que dirigió María Zambrano a José María Chacón y Calvo el 4 de marzo de 1940 rechazando impartir unas conferencias sobre Ortega y Gasset: "(…) Se trata de que me es completamente imposible el dar las conferencias sobre Ortega y Gasset según le había dicho. (…) Espero que Ud. tan inteligente y delicadamente comprensivo no dejará de entender esto que a mí me pasa, esta congoja, esta angustia imposible hoy de vencer y que me obliga

existe en México un grupito, cuya cabeza más visible es Bergamín. Ya Ud. sabe, ya Ud. sabe a quién obedecen y cómo exigen de cada uno de aquellos a quienes ayudan la entrega de lo mejor, es decir, de la independencia. Nada nuevo, nada que Ud. no sepa personalmente voy yo a decirle. Este grupo tiene medios de desenvolverse[52] *y además ¿quién sabe si le traducirían a Ud. y esa obra tan verdadera, tal [sic] fiel como suya, y sobre los temas que trata?*

Luego están, estamos, los escritores españoles, desterrados, independientes, los que a costa de todo conservamos nuestra integridad de criterio. Entre ellos está Rafael Dieste en Buenos Aires quien tiene por Ud. y por su obra una enorme devoción. Está creo, en relación con la editorial Losada para quien traduce algo. ¿Por qué no ofrecérselo a él, si Ud. no piensa otra cosa? Yo no sé su dirección, pero escribiéndole a Losada le llegará. Pero, amigo Waldo resérvese Ud. sus derechos, los derechos de su trabajo, pues Ud. también está solo y tiene que luchar.

No volveré a México seguramente; sufrí mucho allí. Morelia es una tumba donde estuve a punto de enloquecer. Ir a México capital es difícil, (…) posible por la Casa de España, y fuera de ella está ese grupo español que tiene el dinero y los medios de trabajar; más, para mí nada ha habido. Soy la única mujer intelectual que ha llegado, soporté la guerra y mi marido estuvo de verdad en el frente y para ninguno de los dos ha habido nada. ¿Comprende? Dentro de poco tiempo ya esa gente solo tendrá el dinero y nada más, ni un átomo de amor de nadie; la esperanza se habrá dirigido hacia otro lado y se encontrarán las espaldas vueltas de los mejores y aún de los más. La impostura es demasiado grande, demasiado grande esa mentira, esa sumplatanción [sic] de la revolución. La sede de ella ya ha arrojado la máscara. Pero todo es largo y nuestra vida corta. Por eso es tan difícil el escribir, el hablar y hasta el durar simplemente, pues cada día estamos más desamparados, más sin asidero[53].

---

mientras tanto al silencio. A un silencio que es el mejor homenaje que yo puedo hacer a mi maestro y a lo que me considero obligada por todo cuanto le debo. Cuando no se entiende a los que se ha admirado y querido, lo mejor, lo único, es callar… y tal vez, esperar todavía." Zambrano, M., *La Cuba secreta y otros ensayos* [edición e introducción de Jorge Luis Arcos] Madrid, Endymion, 1996, p. 256. Sin embargo, gracias a Luis Miguel Pino sabemos que en la edición de *La Cuba secreta* se omitió un párrafo importante de esta carta, el que aludía a las razones que motivaron esta supuesta suspensión: "Y ahora, una Ud. a esto el que *ha llegado a mí la posición franquista de Ortega* y ya es algo muy por encima de mis fuerzas el hablar sobre él. No me lo imagino, ¿qué quiere Ud.?, al lado de ellos, *no puedo componer su figura, tan venerada,* junto con tanta y triste vaciedad espiritual. No, no puedo. *Mi primera conferencia iba a ser esto precisamente: "Ortega, figura de la vida y el pensamiento español"* y su figura se me desdibuja y se me rompe… Quizá cuando pase algún tiempo me sea posible el componerla de nuevo, pero hoy se me ha hecho polvo y no quiero tampoco, en modo alguno, que se me trasluzca." El propio Luis Miguel Pino realiza un exhaustivo estudio de las condiciones en que se produjo esta carta, el juicio emitido sobre la supuesta complacencia con el franquismo de su maestro Ortega y la más que probable impartición de las cuatro conferencias de que se componía el ciclo. Pino Campos, L.M., "Ortega en los epistolarios de María Zambrano" en AA.VV., *María Zambrano. Razón poética: nuevos senderos de convivencia*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2011, pp. 112-122.

[52] Las críticas a la organización del exilio en México se suceden en varias cartas de esta serie. V. Caudet, F., *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2007.

[53] En la síntesis biográfica, realizada por Jesús Moreno Sanz para el catálogo *María Zambrano 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética* (Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2004), expone la siguiente opinión sobre el trato sufrido por María Zambrano en México: "Sin embargo, Zambrano no puede quedarse como residente en la Casa de España; había sido comisionada en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia. Algunos testigos han adivinado espurios motivos en tal remisión y que, tal como afirma F. Giner, 'sus colegas no le dieron su verdadero sitio entre nosotros'."

Le deseo Waldo de todo corazón ánimo, aliento y esperanza para que siga su hermosa obra. Le diré una cita de San Pablo que me repito con mucha frecuencia: "Las tribulaciones producen paciencia; la paciencia experiencia y la experiencia esperanza"… Me gustaría que encontrase tiempo para leer mi librito[54] *y me gustaría saber lo que le hace pensar y sentir, pues Ud. sabe como nadie de esa España que busco*[55].
[Hasta aquí mecanografiado]
Saludos de mi marido, y míos
Con toda mi amistad verdadera
María Zambrano [firma]
Mi dirección [regresar] es: Marazul. Varadero. Cuba

También Abellán en *El exilio español de 1939* (Madrid, Taurus, 1977) hace alusión a la situación en Morelia a través de una carta de Octavio Paz que reforzaría la idea planteada por Jesús Moreno, y la confrontaba a la de Giner y Ana Bundgaard. Esta última afirma, según cita Abellán (o.c., p. 159): "Habría que recordar que María Zambrano antes del exilio se había señalado como militante comprometida en tareas culturales al servicio de la República, pero no como investigadora a nivel internacional, que era precisamente el nivel que exigía la dirección de La Casa. Zambrano no tenía doctorado y La Casa de España, desde su fundación fue, desde un punto de vista académico, muy elitista y selectiva". Por otro lado, Clara E. Lida, en su libro sobre La Casa de España, pp. 65-66 —que Bundgaard utiliza también para referirse al episodio—, enumera a los doce miembros residentes de La Casa de España, entre los cuales figura, por ejemplo, Jesús Bal y Gay, que "llegaba a México sin un curriculum impresionante, muy joven y con mucho que hacer"; es decir, sin doctorado, como León Felipe o José Moreno Villa, dos miembros residentes más. Tampoco es del todo acertado afirmar que Zambrano hubiera colaborado únicamente en tareas culturales durante la República: había publicado ya cuando llegó a México *Horizonte del liberalismo* (1930*);* en 1937, en la editorial Panorama, *Los intelectuales en el drama de España* y prologó y seleccionó una *Antología* de Federico García Lorca (1937); fue profesora auxiliar de Metafísica en la Universidad Central de Madrid y durante la Guerra Civil Española impartió cursos en la facultad de filosofía de la Universidad de Barcelona. A todo ello se deben sumar los múltiples artículos en revistas y prensa. Recordemos también, por ejemplo, que Eduardo Nicol comenzó su carrera como profesor en la UNAM en 1940 y en 1941 presentó su tesis doctoral, y que el grupo de Bergamín, como la misma Zambrano cuenta en este epistolario, le había cerrado las puertas de la editorial Séneca o de cualquier ayuda. Por último, tengamos en cuenta la voz de María Zambrano en este epistolario narrando esos *espurios motivos* que menciona Moreno Sanz para no imaginarlos, las causas por las que abandonaba México son claras y no tienen visos de misticismo o religiosidad, como afirmaba Bundgaard en su tesis doctoral, sino más que ver con las penurias económicas y emocionales de quien ha sido ignorada por sus propios compañeros de exilio y abandona el aislamiento de Morelia. Aún en el Discurso del Premio Cervantes, en 1988, recordaba María Zambrano sus clases en Morelia y después añadía, sin aparente relación: "Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie pueden arrebatarnos. Y este género de fracaso era entonces y sigue siendo ahora la garantía de un renacer más completo. El que adviene cada vez que un hombre íntegro vuelve a salir, al alba, al camino" (Zambrano, M., *María Zambrano: Premio Miguel de Cervantes 1988,* Barcelona, Anthropos, 1989*).* También en la antología de José-Miguel Ullán, *Esencia y hermosura* (Barcelona, Círculo de Lectores, 2010), leemos: "Sentada en su sofá, hablaba todavía de México, donde no fue feliz: '¿Y cómo iba yo a serlo?'", p. 28.

[54] *Pensamiento y poesía en la vida española* ya citado.

[55] Entre los especialistas en María Zambrano está la pregunta sobre la España, a la cual se refiere en esta carta. V. Mora García, J. L. y Moreno Yuste, J. M. (eds.), *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano: 1904-1991, contribución de Segovia a su empresa intelectual*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005. También está esa España en los textos de Blas J. Zambrano. Ed. de José Luis Mora, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Badajoz, 1998.

[6]

Habana 19 de marzo de 1940

Mi querido amigo Waldo Franck [sic]: Recibí su última carta que, como todas las suyas, tanta alegría me ha traído. Y voy a decirle una cosa y no se extrañe de mi aparente versatilidad porque le explicaré: si todavía no tiene Ud. traductor para su libro, me atrevo a aceptar la oferta que me hizo de que yo lo tradujera al castellano[56]. Estudio inglés y además tengo quien me asesore, sabiendo mucho[57], y yo cuidaré especialmente del castellano y de que su estilo tan vivo y jugoso no se seque al pasar a otro idioma. Dígamelo pronto, y si está conforme, si todavía es tiempo, puede mandar el original a la dirección que le doy más abajo, pues no sé la mía próxima, ya que estamos buscando casa para mudarnos pronto; espero a mi madre enseguida[58] y quiero tenerle preparado para cuando llegue un pequeño techo.
Y le agradezco infinitamente lo que me dice de mandarle un ensayo para que Ud. me lo traduzca y se publique donde "El Hacha"[59]. Por correo aparte le mando el último ensayo que publiqué en "Hora de España", se llama "Misericordia"[60] y es sobre Galdós y la España del siglo diez y nueve, puede tener interés. Como me parece un poco largo y contiene alguna referencia a la guerra entonces inacabada, lo recortaré algo.
Aquí en Cuba me encuentro bien aunque la salud no siempre responda. Creo que mi marido por fin encontrará medio de montar una pequeña editorial, dedicada por el momento a la revisión de los valores de la cultura cubana, con alguna colección aparte para obras de ensayo y de literatura; editorial que contará con su pequeña librería. Esto me entusiasma y cuando llegue mi madre ella trabajará también, montará un taller de bordados populares castellanos, segovianos, que son más bonitos que los célebres de Lagartera y menos falsificados. Así además tendremos algo de España con nosotros, algo material… Y Ud. ya sabe lo que significa todo lo "material" en España. ¡Y cómo me gustará mandarle alguno para que lo mire y recuerde, viéndolo, nuestra España, aquel color de tierra y aquellas manos huesudas, resecas que tejen y giran la rueca todavía!
Escríbame largo cuando pueda, me alegrará mucho y saber lo que le hace pensar mi libro, si tiene tiempo, pues cada día son menos las voces que nos importan y menos las gentes capaces de escuchar, mirar y comprender. Y Ud. sigue siendo de esos pocos. Le agradezco infinito, en lo que vale, que me haya citado.[61]
Muchos saludos de admiración verdadera de mi marido. Y de mí la amistad más sincera, más honda. Hasta pronto.
María Zambrano [Firma]

---

[56] De esta traducción se da noticia en Abellán, J. L. *El exilio español de 1939,* Madrid, Taurus, 1976-1978, vol. 5, p. 335.

[57] Más adelante veremos que es Lydia Cabrera la persona que la ayudó con la traducción.

[58] Como sabemos, nunca llegó.

[59] No hemos encontrado noticia alguna de la publicación de un ensayo de María Zambrano en Norteamérica.

[60] Zambrano, M., "Misericordia", *Hora de España,* XXI, Barcelona, septiembre 1938. V. Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Ed. de Jesús Moreno, Madrid, Trotta, 1998, pp. 228-248.

[61] Efectivamente, Waldo Frank cita a María Zambrano al inicio de *Rumbos para América* [*Chart for rough water; our role in a new world]*, tras un epígrafe de Goethe. La cita es la siguiente: "Y la mente va allí donde el amor la lleve". Agradecemos a Enrique Rodríguez, estudiante mexicano de doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid, la búsqueda de esta cita en la Biblioteca Nacional de España.

Dirección para el original y para cuando me escriba: Calle 17 y J. n. 207. Casa de la señora viuda de Rojas. Vedado. Habana
P.D. En cuanto a aquel dinero que tenía León Felipe, creo recordar que ya le dije que no me parecía debía yo aceptarlo y desde luego nada de ello le dije, es decir, sí: escribí a Berta[62] *diciéndole su generosa oferta, pero que no podía aceptarla.*

[7]

Habana 13 de abril de 1940

Mi querido y admirado Waldo Frank. Tengo que pedirle perdón por tanta tardanza por mi parte que puede parecer descuido; comprenderá cuando sepa que he estado enferma, con una infección bucal y bajo la ley del dentista. Pero no le he olvidado. Le escribiré más des[p]acio hoy todavía sigo algo mal y en vísperas de viage [sic], de un viage [sic] que no puedo aplazar a Puerto Rico[63]*, ya sabrá que voy a dar conferencias al Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad. Y quiero únicamente que sepa que he recibido también su libro tan sugerente y lleno de atractivos. Trabajaré en él a mi vuelta que será dentro de tres semanas. Muchas, infinitas gracias por todo, amigo Waldo. No merezco que me cite al frente de su libro, pero me conmueve mucho que me asocie a sus pensamientos, a su obra. Ojalá todavía el destino, a pesar del feo cariz de todas las cosas, nos haga posible una cierta acción común, un esfuerzo regido por principios claros, de esos que solamente el amor descubre y respeta. Pero aun así, hay que seguir siempre, ¿verdad?*
Me alegro que le gustara el "San Juan de la Cruz" que salió en Sur[64]*. Si le gusta traducirlo será para mí una inmensa alegría.*
Le devuelvo la carta de Mallea. Con Losada[65] *no habrá dificultades creo, estoy precisamente en relación con ella: Romero me tiene anunciado un libro para la Col. Filosófica y Guillermo de Torre dos más para otras colecciones. Yo le escribiré a ellos directamente y creo no habrá dificultad según lo que Mallea dice.*
Hasta muy pronto que le volveré a escribir. Que le hagan mucho bien sus vacaciones. Y ahora y siempre, mi amistad mi gratitud verdadera.
[Hasta aquí mecanografiado]
María Zambrano [Firma]
Mi dirección sigue siendo:
Calle 17. nº 207. Casa de la Sra. Viuda de Rojas, Vedado, Habana, Cuba.
Saludos de mi marido, llenos de respeto y afecto.

---

[62] Berta Gamboa, esposa de León Felipe.

[63] Jorge Luis Arcos da noticia de este viaje a Puerto Rico en la cronología que precede a los textos de *Islas*: "Entre mayo y julio, invitada por "Pro-democracia española", bajo el patrocinio de Ramón Lavandero, Tomás Blanco y Jaime Benítez, imparte numerosas conferencias." O.c., p. LIV.

[64] Zambrano, M., "San Juan de la Cruz (de la "noche oscura" a la más clara mística)", o. c., pp. 47-51.

[65] En 1942 Waldo Frank publicaba, en la editorial Losada, *Ustedes y nosotros; nuevo mensaje a Ibero-América.* A su vez, María Zambrano publicó, en 1941, *El freudismo, testimonio del hombre actual*, e *Isla de Puerto Rico*; en 1944 *Pensamiento vivo de Séneca* y en 1950 *Hacia un saber sobre el alma.* Posteriormente ambos publicaron de nuevo en la editorial de Buenos Aires.

[8]

habana [sic] 3 de junio 1940
[manuscrito] The Savoy F. y 15. Vedado

Mi querido y buen amigo Waldo Frank:
He recibido su última carta, yo le había escrito desde Puerto Rico, sin duda algo no estuvo bien en la dirección que no le ha llegado.. [sic] Después de aquella carta han pasado muchas cosas y mi ánimo está terriblemente acongojado. Imagínese que mi madre y mi única hermana (con su marido) estaban en París y aunque me escribieron diciéndome su propósito de abandonar Francia viniendo hacia México, nada he vuelto a saber de ellas. Los días alrededor de la toma de París sufrí tan espantosamente como en España. Más, porque lo de España dejaba una esperanza; al fin resistimos, se vio al hombre, se vio su rostro y su esfuerzo, su heroísmo entre tanta bajeza… Hoy Francia ha caído dejándonos un bochornoso vacío, ¿dónde está Francia? La Francia que ha creado tanta cosa admirable. Claro que esa pregunta nos la veníamos haciendo desde su conducta terrible con España, aquello ha sido el paso que ha hecho posible esta catástrofe, ya bien lo veíamos. Pero mentiría si dijera que tal extremo de humillación no me lo esperaba [.] El aniquilamiento ha ido más allá de todo lo que podía suponerse. Y todo sería soportable si se sacara de ello una lección para el porvenir, pero lo terrible de ahora es que la gente ante la magnitud de la catástrofe se encierra en su pequeñísimo mundo, se aferra a su manía particular, a su mezquindad y son muy pocos los que crecen y entienden[66].
De mí le diré algo que voy a expresar casi sin enterarme yo misma, tal miedo tengo¡ [sic]… veo todo muy negro, muy pavoroso y sin embargo [sic] esta negrura se me desgarra por algún lado sin que yo sepa por qué. Inesperadamente me llega la esperanza y hasta la alegría… pero se lo digo en voz muy baja[67].
De su libro, ya le dije en la carta perdida. No lo llevé a P. Rico y es ahora cuando trabajo en él. Me ayuda una amiga extraordinaria, Lydia Cabrera[68], *de quien sería Ud. amigo enseguida. Ha vivido diez años en Francia al lado de una escritora encantadora de Venezuela: Teresa de la Parra*[69]. *Lydia publicó "Cuentos negros"*[70] *en la biblioteca de N. R. F. Ella sabe muy bien inglés y yo pongo el castellano. Creo saldrá bien y estará pronto. Dice Ud. verdades amargas y actualísimas, terriblemente actuales. Creo que hará mucho bien su lectura. Lo ofrecí a Losada…*
Temo como Ud. por esta América, por toda… me gustaría poder hablar con Ud. largamente de todo ello. Puerto Rico me ha hecho pensar mucho. Por cierto es un pueblo de una enorme avidez, lleno de hambre y de afán por conocerse a sí mismo. He dado muchas

[66] Corre paralela esta descripción a la que encontramos en el capítulo "13 de junio de 1940" en *Delirio y destino.* V. Zambrano, M., *Delirio y destino. Los veinte años de una española,* edición completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998. También: Madrid, Horas y Horas, 2011.

[67] De nuevo encontramos la alusión en *Isla de Puerto Rico*: "Y desde el fracaso de nuestro pasado de españoles y desde la angustia de nuestro presente de europeos, nace surgiendo por sí misma, en secreto como siempre hace, la esperanza. (…) Por eso la esperanza corre al porvenir, porque quiere salvar al pasado y al presente juntos", *o.c.* pp. 10-11.

[68] María Zambrano escribió "Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis. Está recogido en *Anthropos*, n. 2, Barcelona, 1987, pp. 32-34. Tenemos conocimiento de que Madeline Cámara está realizando en estos momentos un estudio sobre los vínculos entre Zambrano, Cabrera e Inés M. de Mendoza.

[69] Teresa de la Parra (1889-1936), escritora venezolana.

[70] Cabrera, L., *Cuentos negros*, La Habana, La Verónica, 1940.

conferencias y parecen [sic] que han sido absorvidas [sic]. Ud. les podría hacer mucho bien… Me han querido tanto, que un grupo de profesores ha propuesto que me quede un año enseñando Filosofía en la Universidad. Pero está regida por una Junta de Síndicos, y tiene recelo porque soy "roja" y española y creen que todo español intelectual va a avivar la hoguera del independentismo. Y no es cierto, pues la gente más inteligente que antes era independentista está dejando de serlo y en mis conversaciones con ellos les he hecho ver que ahora sería una locura. Si Norteamérica no defiende a Hispano América no la defenderá nadie[71]*. Y hasta hemos soñado allí un grupo de ex — independentista [sic] y yo en un entendimiento de Hispano América con Norteamérica, desde la raíz española de la primera, precisamente. El hombre de habla española es necesario como savia, como producto humano y… porque es el que hay. Estados Unidos tiene el poder, la técnica, pero no basta para atraerse a este hombre hispánico hoy receloso y sin fe ante la palabra "democracia", Ud. ya sabe que el nombre Rousselvet [sic] no es querido en P. Rico. Por eso digo que la palabra y la presencia de Ud. les haría bien. A mí me gustaría ir de Profesora, podría hacer una labor en la Universidad y tendría un año de tranquilidad económica, pero el Canciller, creo, teme que mi presencia sea peligrosa para Estados Unidos.*
¿No le hace gracia?
[Hasta aquí mecanografiado. A partir de aquí manuscrito]
Su amiga de verdad,
María Zambrano [Firma]
[a la izquierda del texto mecanografiado] Saludos de mi marido.
[arriba a la derecha de fecha y lugar] Gracias, gracias por la cita inmerecida.

[9]

habana [sic] 6 de junio de 1940
[manuscrito] The Savoy F. y 15.
Vedado

Mi querido Waldo Frank.
Supongo que mi carta de hace tres días no se habrá perdido esta vez. Me puso el sobre mi marido que está "especializado". Ahora me atrevo a pedirle un favor. He tenido noticias de Puerto Rico. La Junta de Síndicos de la Universidad rechazó mi nombramiento para la Escuela de verano porque alguno de sus componentes me declaró "enemiga de la democracia" (1). Debo decirle a Ud. que en las 16 conferencias[72] *que he dado, algunas en la Universidad, ante el propio Canciller, siempre, viniese a cuento o no, he hablado de la democracia, de los valores morales, humanos que encierra y durante todo el tiempo de mi estancia allí, he batallado por eliminar de la cabeza de los jóvenes la idea de "que las democracias están fracasadas en su raíz". Es más, dejé el encargo a uno de ellos, Profesor de Sociología, de que escribiera una serie de artículos examina[n]do las causas de la escasa eficiencia de las democracias frente al totalitarismo, practicando así una especie de "catharsis"… En fin, es absurdo; me prometen que se reconsiderará el asunto, pero alguien me dice confidencialmente que sólo una indicación de gente de Wasigthon [sic]*

[71] La defensa de Norteamérica vinculada a Latinoamérica está en "Isla de Puerto Rico", como las que siguen sobre la necesidad del "hombre de habla española". Son ideas que aparecen en la obra de Waldo Frank y dan forma a su idea americanista.

[72] Ver la nota 57 al respecto de sus conferencias en Puerto Rico.

podría decidirlo a mi favor[73]*. Para mí sería extraordinario el poder quedarme un año en esa Universidad, sería un año de tranquilidad económica y de fructífera labor intelectual, pues hay en general un [sic] gran avidez por saber y aprender; podría efectivamente defender la democracia… Por eso me atrevo a molestar su atención, por si Ud. puede hacer que alguien "oficial" indicara algo al Sr. Canciller de la Universidad de Puerto Rico" [sic] que se llama Don Juan B. Soto y que hará lo que le diga el más fuerte. … En P. Rico mandan en realidad mis compatriotas falangistas que tienen el dinero y de quien prácticamente, económicamente, dependen en sus negocios algunos Síndicos de la Universidad. El Canciller teme por mi calidad de española contraria, a su modo de ver, a la posición de Estados Unidos en P. Rico. Pero mi labor ha sido contraria, no por que [sic] yo no simpatice con la independencia de P. Rico, sino porque en estos momentos a más de ser suicida, hay otras cosas en el mundo mucho más importantes. Y así he logrado hacérselo compartir a un grupos [sic] de independentista [sic]. Hoy me escribe uno de ellos: "Por fin respeto el día de hoy, 4 de julio y no trabajo. Antes me burlaba de esta celebración-fiesta de independencia de los invasores en la colonia-[.] Hoy la siento como fecha de libertad en la historia del mundo. El triste estado colonial, ¿qué es? frente a lo otro. Hasta he ido a ver los tanques yanquis. Los soldados, las unidades médicas y las ambulancias me dieron ganas de llorar y me vine a escribirte'… (es una mujer). Un amigo me dice en otra carta: 'La independencia de P. R. No se puede rechazar a base de que no le conviene a P. R. Por el contrario, hay que afirmar que le conviene. Pero no le conviene al mundo y el mundo es mucho más importante que Puerto Rico. Lo que hay que salvar hoy es la libertad que vale más que ninguna independencia"… Y creo que es lo justo, pero las autoridades oficiales tienen por obligación no enterarse".*

Si no tiene a nadie que pueda llegar al canciller de la Universidad y sí en cambio al *Depto. De Educación de P. Rico, sería en último término igual, aunque siempre mejor la Universidad… tengo tanto empeño en volver allí porque allí me quieren y me necesitan.*

Con la amistad de siempre le saluda

[Hasta aquí mecanografiado]

y mucho cariño,

María Zambrano [Firma]

[arriba a la derecha de la hoja] (1) Dicen q. fui comunista en España. Ud. me vio. ¡voilà [?], y hoy ando así, Ud. sabe? por no haberme doblegado al grupo Negrín de México.

---

[73] Lida, C. E., *La Casa de España en México, o.c.,* menciona la importancia de Federico de Onís (pp. 39-40) desde Nueva York (EUA) para la elaboración de listas de exiliados recomendados a "la gente de Washington". Por otra parte, antes de saber esta información ofrecida por Lida, y relacionada con la investigación que estoy llevando a cabo sobre el exilio español de 1939 en Nueva York, había hallado en el epistolario inédito entre Federico de Onís y Ángel del Río algunas cartas en las que mostraba cómo se elaboraban esas listas de recomendación. Incluimos a continuación un fragmento de Federico de Onís a Ángel del Río, como prueba documental de la importancia del criterio de áquel en las decisiones que el gobierno estadounidense podía tomar en relación con exiliados concretos, tanto en sus permisos de entrada como en los puestos de trabajo que debían ocupar: "[Membrete:] Hispanic Institute in the United States, Casa Hispánica, Columbia University (…) / 8 febrero 1942 / Recibo una carta con la de Mr. Riggins. Creo que debe decirle que la mayoría de los españoles intelectuales que están en Hispanoamérica han resuelto o resolverán su problema con más facilidad allí que en los E.U. No creo que deba usted darle nombres de los que no han expresado su deseo de venir aquí. / Entre estos últimos se encuentran los siguientes: Dr. Ulrich Leo [resumen de su biografía y curriculum profesional] / Bernardo Clariana / Manuel Altolaguirre / José Luis Sánchez Truncado / Pedro Grases / [Da hasta 10 nombres con los datos completos] (…) / No creo que deba confundir al Sr. Riggins dándole muchos nombres, y sobre todo, no debe hablársele de personas que no tengan necesidad urgente o que no puedan después encontrar un puesto aquí (…)." Agradecemos la atenta amabilidad de todo el personal de la biblioteca de la Hispanic Society of America, (Nueva York).

[10]

Habana 20 de agosto de 1940

Mi buen amigo Waldo; ¡qué mal estoy quedando con Ud.! Quería haberle enviado tres capítulos de la traducción de su libro, pero no los he copiado, en esta semana irán para que los vea. Paso tan tremendos momentos que días enteros se me van como bajo una pesadilla. Sigo sin saber de mi madre y hermana, ni de mi cuñado- En cambio, se ha sabido que la Gestapo persigue en el territorio ocupado de Francia a los españoles de modo implacable. … La situación es horrible.
Muchas, muchas gracias, por la intervención de su amigo MacLeish [en] mi asunto de Puerto Rico. He sabido que al recibir la carta suya el Canciller dispuso la consideración de mi nombramiento ante la Junta de Síndicos el miércoles pasado, 14 de agosto, con grandes probabilidades de resultado positivo. Luego tuve un cable de mis amigos diciéndome que el asunto había sido "pospuesto indefinidamente"… no sé, no sé por qué esta resistencia. Esto me contraria enormemente pues aquel ambiente me sería muy favorable. Voy a ir de todas maneras pues mis amigos me invitan a pasar una temporada de descanso con ellos y como aquí nada tengo que hacer, iré encantada. Además hay allí probabilidades de que mi marido pueda establecer un pequeño negocio de librería.
Me disgusta también mucho otra cosa; tuve carta de la Editorial Losada diciendo que no puede aceptar la traducción de su CHART[74] por "tratar de asuntos muy objetivos de Norteamérica"[75]. Me ha sosprendido [sic] y disgustado pues daba por segura la aceptación; lo creo una equivocación editorial, pues pienso que se vendería. ¿Ud. cree que se podría ofrecer a alguna editorial de México, tal la del "Fondo de Cultura Económica" que dirige Cossio Villegas?. [sic] ¿Alguna otra?
Por hoy nada más. Una vez [más] infinitas gracias por tanta gentileza, como siempre mi amistad más verdadera. Querría escribirle más largo, pero estoy deprimida y no le diría cosas agradables. (Acabo de ver SUR con su [Hasta aquí mecanografiado. A partir de aquí manuscrito] ensayo Nuestra culpa en el fascismo[76], que ahora mismo voy a leer).
Saludos de mi marido.
Muy cordialmente
María Zambrano [Firma]

[74] Waldo, F., *Chart for rough water; our role in a new world*, New York, Doubleday, Doran & co., 1940.

[75] Efectivamente, no sería Losada la que publicara la traducción sino la editorial Americalee de Buenos Aires, en 1942.

[76] Se trata de un capítulo de *Chart…* Se publicó en la revista *Sur*, con la que Waldo Frank tenía una larga relación. Victoria Ocampo publicó en 1931 "Carta a Waldo Frank", en el primer número de *Sur*, narrando cómo la idea de la creación de la revista surgió, al parecer, a propuesta de Waldo Frank, y de Ortega y Gasset.

[11]

Habana 28 de septiembre 1940[77]

Sr. Don Waldo Frank.
Mi admirado y querido amigo: hace bastantes días escribí a Ud., una breve carta incluyéndole una de LOSADA en que decía no interesarle de momento los derechos de la obra suya que yo traducía. No tuve contestación suya. Hoy me llega esta carta de Zigzag de Chile que le envío adjunta. Desde luego, debe ser Ud. mismo el que se entienda con ellos, si le parece bien que la traduzcan. Ya le dije que le agradecía infinitamente el que me regalase los derechos de traducción, pero que no podía aceptarlos, dado que Ud. es un escritor que vive también de su pluma. Así que yo no me considero con derechos ningunos sobre su obra. Contésteles, pues, Ud. mismo, si le interesa la oferta.
Nada me hablan de la traducción, tal vez ya ellos tengan traductor. A mí desde luego, me gustaría hacerla, pero si ya ellos tienen nada digo, pues por otra parte, no quedé nada bien impresionada de las editoriales chilenas en mi estancia en Chile[78] *y prefiero no trabajar con ellas. Este tiempo ha sido terrible para mí, lleno de angustias que no tienen término, pues mi familia sigue sin dar señales de existencia y ahora el terrible temor de que los alemanes ocupen toda Francia me hace desesperar de que si acaso están ahí puedan salvarse. La vida se me ha convertido en una pesadilla: es la verdad.*
Los amigos de Puerto Rico gestionan me concedan el visado de entrada (ya sabrá que la cátedra fue imposible) y parece ser que hay muchísimas dificultades... Creo se vencerán.
Ya vi que el Ensayo de SUR "Nuestra culpa en el Fascismo" correspondía a la CHART, me alegro se publicara; supongo que también este otro. Que se anuncia ahora. Le repito que me encantaría poder firmar la traducción pero que he tardado en hacerla por tanta dificultad que he tenido. Si acaso pudiese salir en otra editorial que no fuera Zig Zag podría estar dentro de un mes terminada. Ahora si ellos ya la tienen, nada digo. Ya traduciré alguna otra cosa que Ud. publique próximamente.
Con saludos de mi marido le mando los míos llenos del cariño y la amistad más honda y verdadera.
María Zambrano [Firma]
Le mando por correo ordinario unos artículos que publiqué recogidos ahora en folleto: "Isla de Puerto Rico". Espero su juicio que me interesa doblemente por tratarse de temas en los cuales Ud. tanto ha ahondado.

[77] En este mes de septiembre de 1940, Zambrano publica, en la revista *Sur* de Buenos Aires, el artículo "La agonía de Europa" que luego formará parte del libro de mismo título, y que lleva la siguiente dedicatoria: "A mi madre, en el corazón de Europa". Madrid, Trotta, 2000.

[78] María Zambrano residió en Chile junto a su marido Alfonso Rodríguez Aldave desde octubre de 1936 hasta junio de 1937. Publicó en 1937, en la editorial Panorama, *Los intelectuales en el drama de España* e hizo una *Antología* prologada de la obra de Federico García Lorca quien había sido asesinado en agosto de 1936, tal como ya hemos recordado anteriormente.

[12]

Habana 4 de octubre de 1940

Mi querido Waldo Frank; esta vez sí recibí su carta rápidamente, además. He comprendido que tal y como están las cosas, si yo no contestaba enseguida a Kopp & Company podía perjudicar a la obra. He contestado pidiendo lo que Ud. me indica el 10% sobre la venta y a cuenta 250 dólares diciéndoles que yo he hecho la traducción y que Ud. desea se publique esa traducción mía. He dicho también que quiero firmar contrato y que el dinero deben entregárselo a Ud. ahí.
Ahora bien, querido Waldo, insisto en que ese dinero no debe, no puede ser para mí. Yo le acepto ciend [sic] dólares por la traducción, si es que no me la pagan aparte, de lo cual nada he dicho. Pero no puedo, se lo aseguro, no puedo aceptar más. Compréndalo. Yo nunca pensé en que fuera de otro modo. En cuanto a la traducción va a estar enseguida. Creo que no le disgustará a Ud. a quien se la enviaré en cuanto esté la copia.
Le agradezco mucho todo Waldo, mucho, infinitamente, pero más que nada su amistad tan verdadera; también le agradezco el que quiera que vaya mi nombre junto con el suyo en el libro, mi castellano para su inglés. Tengo que escribirle otro día más largamente. Hoy quería que se tranquilizara sabiendo esto.
Recuerdos de mi marido y mío mi afecto, mi amistad muy honda,

María Zambrano [Firma]

[13]

Habana 3 de noviembre de 1940[79]

Mi buen amigo Waldo Frank: inmediatamente que recibí su carta con la de Marinello[80]*; se la entregamos. Él nos conoce muchísimo de España y durante algún tiempo le hemos creído amigo nuestro, pero desde nuestra llegada a ésta, enero del 40, no ha tenido tiempo de visitarnos ni de ocuparse denostros [sic] para nada; la razón es sencilla, él es un comunista absolutamente en manos de las directrices de Moscú, que ha justificado en una conferencia la invasión de Finlandia y toda la política internacional de Stalin. Y aunque nosotros nada hacemos políticamente, nuestra misma abstención y silencio no les parece bien a los que están en esa línea… Alfonso, mi marido, fue a su propia casa a llevarle su carta, la dejó en manos de su madre pues él no estaba; hemos esperado estos días para ver si él nos contestaba pues sabe muy bien nuestro teléfono y nuestra dirección. Nada nos ha dicho. Pienso que no hará nada por traerle por los motivos que le acabo de indicar. En la misma situación está Nicolás Guillén*[81]*. Pienso que para Ud. estaría abierto el camino de la Universidad, que podría traerle, pero mi relación con el Rector es nula y escasa*

[79] En el margen izquierdo superior de la página, escrito a mano y subrayado: *Unanswered*, suponemos que de Waldo Frank.

[80] El poeta y ensayista Juan Marinello (1898-1977) viajó junto a Nicolás Guillén a España y presidió la delegación cubana en 1937 en el Congreso de Escritores por la Defensa de la Cultura (Valencia), también participó en el número XXIII (no publicado) de *Hora de España* con el artículo "Vida española de Pablo (coordinar la creación)", ocasiones en las que probablemente haya coincidido con María Zambrano.

[81] Nicolás Guillén (1902-1989), poeta y periodista cubano. Ver nota 73.

con Agramonte el Vicerrector[,] catedrático de Filosofía, a pesar de que él me invitó en enero para dar seis conferencias sobre Estoicismo Español; en estos días los Alumnos me han invitado a dar otra conferencia que Agramonte presidió, pero por lo mismo que los alumnos se interesan enormemente por oírme ellos, los profesores, temen y se cierran herméticamente, pues no quieren competencia. El caso de Ud. es diferente pues con Ud. no temen que vaya a quedarse aquí; Ud. tiene país donde regresar. Siento mucho no poder hacerle yo las gestiones en la Universidad; mi amistad y relación más cordial es con don Fernando Ortiz [,] Presidente de la Hispano Cubana de Cultura[82]*; dígame si quiere que le diga algo y en qué condiciones o si Ud. quiere escribirle directamente, o como Ud. quiera. La Casa de Nueva York que me pidió los derechos para Zig zag, entendió mal mi carta y me contestó diciendo que Ud. le había dado por teléfono otras condiciones; inmediatamente yo les contesté diciéndole que eran exactamente las mismas que yo les decía, no me han vuelto a contestar. Desde luego no conozco al Sr. Agosti*[83] *de Buenos Aires que Ud. me dice. Pienso que Ud. debe decidir. Ya sabe mi opinión y decisión de no aceptar más que el importe de traducción y no los derechos que le corresponden a Ud. La traducción estará hecha enseguida y yo se la enviaré a Ud. directamente.*
Quedo en espera de sus noticias y le saludo con el cariño y amistad de siempre. Mi marido le envía susmejores [sic] saludos.

María Zambrano [Firma]
[Junto a lugar y fecha, manuscrito:] Savoy F Y 15 Vedado Habana

[14]

[Membrete:] The Savoy
F. y 15 Vedado Habana

21 de noviembre de 1940

Mi querido amigo Waldo Frank.
Llegó a mis manos su última carta, al día siguiente fue mi marido a ver a don Fernando Ortiz, persona la más amiga de las esferas oficiales o semioficiales que tenemos aquí. Le habló de sus deseos de venir a esta ciudad una temporada y se mostró encantado y dispuesto a hacer todo lo posible para convertirlo en realidad. Quedó en escribirle a Usted directamente; creo lo habrá hecho o lo hará enseguida. Pero yo quiero decirle que la situación actual en la Hispano Cubana de Cultura es mucho peor que la que usted conoció; ahora pagan muchísimo menos. Me imagino que realizan un esfuerzo para darle a U. las condiciones más favorables; a mí me han pagado a razón de cincuenta pesos por conferencia y di cuatro; creo que a U. naturalmente le darán más, pero se lo digo para que compare y se haga cargo de la situación.

[82] Fernando Ortiz (1881-1969), hispanista cubano, en 1926 fundó —y dirigió hasta la década de los años 50 del siglo XX— la Institución Hispano-Cubana de Cultura, donde María Zambrano impartió numerosas conferencias, recogidas por J. L. Arcos en la cronología adjunta a *Islas*. Añadiremos que Fernando Ortiz era cuñado de la gran amiga de María Zambrano, Lydia Cabrera.

[83] José B. Agosti es el cotraductor, junto a Zambrano y Luis Orsetti, de *Rumbos para América*, el libro que Waldo Frank ofrece a María Zambrano para su traducción al español. La cita completa es: Frank, W., *Rumbos para América, nuestra misión en un nuevo mundo*, Buenos Aires, Americalee, 1942.

En cuanto a Chacón y Calvo[84], Alfonso irá mañana mismo, antes no ha podido [ir] a verle para hablarle de sus deseos, a pesar de que él se ha portado bastante mal con nosotros, no hemos perdido la relación de cortesía. De todas maneras tal vez fuera bueno que U. directamente le escribiese a él, ya sabe, es Director de Cultura en la Secretaría de Educación.
En la Universidad no podemos hacer nada, como ya le dije. Le quiero dar la noticia de que Jorge Mañach[85] es ahora Profesor de Filosofía en la Escuela de Filosofía y aunque tan poco se ha preocupado de mí para nada y no tengo por tanto ocasión de tratarle, meimagio [sic] que le será grato el hacer que le inviten a usted, pues me imagino que tendrá por su obra el respeto y admiración que es lógico suponer en un hispano americano inteligente. El actual Secretario de Educación es el señor Remos [,] catedrático de Literatura. Este camino sería también bueno pero yo tampoco le conozco. Chacón podría hacerlo, hablarle a él de usted y creo lo vería bien. Estas son las informaciones que creo necesario darle para el buen éxito de la cuestión.
Por mi parte yo espero que se arregle en Wasigthon [sic] nuestra entrada a Puerto Rico que vienen tramitando hace tiempo. Parece ser que se ha interesado Mr. Patee, pero hasta ahora nada hay en concreto. Lo necesitamos enormemente, ya que aquí nada ten[e]mos para vivir y en Puerto Rico por el pronto tengo amigas que me tiene[n] en su casa y además hay perspectiva de poder vivir con un Club del Libro que se ha fundado, análogo a unos que existen en Norte América; hay ahora depués [sic] del triunfote [sic] Muñoz Marín[86], algunos horizontes para mí en la Enseñanza… en fin Puerto Rico, es nuestra esperanza y el que no podamos entrar en él nostiene [sic] muy desesperados (1) [Añadido a mano]
Otro día le escribiré hablándole de otras cosas; hoy sólo quería darle esas noticias acerca de la posibilidad de su visita a esta isla. La traducción marcha. También [sic] ami [sic] me entristece el que no se encuentren editores. Y es que no son buenos tiempos para nada.
Con la amistad sincera de siempre le saluda su amiga
[Hasta aquí mecanografiado]

María Zambrano [Firma]
(1) Una vez allí, me encantaría que Ud. fuera, pues [ilegible] bueno para Pt. Rico

[84] José María Chacón y Calvo (1892-1969), hispanista cubano, pasó una larga temporada en España como secretario de la legación de Cuba en Madrid (1918-1923), ciudad en la que frecuentó a la intelectualidad del momento. Tras su regreso a Cuba fue nombrado en 1934 Director de Cultura en la Secretaría de Educación, cargo que ocupó hasta 1944.

[85] Jorge Mañach (1898-1961) fue el primer catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de La Habana.

[86] Luis Muñoz Marín (1898-1980), miembro del Partido Popular Democrático, fue nombrado Presidente del Senado de Puerto Rico en las elecciones de 1940 y en 1948 sería elegido Gobernador de Puerto Rico. Según Jorge Luis Arcos, en la edición que venimos citando, el texto "Isla de Puerto Rico" sería después utilizado por este [Muñoz Marín] en la confección de la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en 1952" (*Islas,* p. LIV). Para más información sobre la relación entre Zambrano y Muñoz: Abellán, J. L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 164-170.

[15]

Mi querido Waldo Frank: ayer por la tarde me llegó su carta[87], a continuación fui a ver a Don Fernando Ortiz quien me dijo que todavía no le ha escrito por que [sic] está tratando de resolver ciertas dificultades, que lo hará desde luego. Hoy ha ido mi marido a ver a Chacón y Calvo quien ha dicho que con infinito gusto tratará de que Ud. venga, que él le escribirá enseguida. Mañana volverá Alfonso a hablar con él para ver si le ha escrito. También hemos hablado con un periodista, Luis G. Wanguemer de la Dirección de la Revista "Carteles" [,] hombre muy relacionado políticamente quien ha dicho que hablaraia [sic] con elementos de la Universidad y que vería de llegar hasta Batista. También mi marido ha hablado con el DR. Elías Entralgo[88], profesor de Historia de la Universidad, quien se tomó mucho interés y quedó en avisarnos del resultado de sus gestiones, pero la Universidad está pasando por una tremenda crisis que no sé si Ud. desde ahí conoce; la situación es sumamente grave; hay huelga estudiantil.
Don Fernando Ortiz está distanciado de Chacón y no están encomunicación [sic] para ningún asunto. Si viene Ud. encontrará una Cuba muy diferente de la que conoció y que quizá le haga sufrir, el momento es de gran dispersión, todo el mundo está solo y apartado y no hay grupo coherente alguno en nada.
Nada más por hoy, a medida que sepa noticias que puedan interesarle se las iré comunicando con toda brevedad.
Y por último le ruego que no se moleste en decirle nada de nuestro asunto de Puerto Rico a Onís, no le creo muy amigo de hacer nada, al menos, en mi favor[89]. Tampoco se moleste usted en ninguna otra gestión, creo que es un asunto que sigue su marcha y que ya desde Puerto Rico lo están planteando. Muchas gracias por su preocupación y cuidado por mí.
La traducción está ya hecha el primer capítulo, el segundo y eltercero [sic] quees [sic] el más largo, los dos últimos estarán enseguida.
Con todo afecto y amistad le saluda
[Hasta aquí mecanografiado]
María Zambrano [Firma]
Hoy 29 noviembre

[16]

La Habana 23 deenero. [sic] 1941

Mi buen amigo Waldo Frank
Recibí su carta; meex [sic] ha extrañado mucho, era yo quien no tenía hace much[í]simo tiempo notivicias [sic] suyas: estaba ya muy preocupada; sin duda, se pierden cartas por estos Correos.

[87] Parece ser, según la cronología que el profesor Ricardo Fernández Borchardt detalla en *Waldo Frank: un puente entre las dos Américas*, o.c., las gestiones de Zambrano y su esposo fueron infructuosas, pues Frank no regresó a Cuba hasta 1950 para impartir la conferencia "Necesitamos crear un nuevo mundo" en el marco de la Conferencia Interamericana Pro Democracia y Libertad.

[88] Elías Entralgo (1903-1966), pedagogo, historiador e intelectual cubano.

[89] Se da también noticia de la mala relación entre Onís y Zambrano en el epistolario *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón. Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*. Edición de Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García, Madrid, Ediciones UAM, 2011, pp. 84, 88, 164.

La traducción ya está hecha del todo; sólo falta acabar de ponerla a máquina, cosa que como he de hacer yo misma melleva [sic] un poco de tiempo, pero no tardará unasemana [sic] en salir. Lo mandaré a Mallea por correo ordinario, siento no poder por aéreo pero me imagino pesará mucho.
A usted le mandaré otra copia para que lo vea.
Siento infinitamente lo que sucede aquí con su venida. Pero no me extraña. La situación del país es sumamente delicada, como ya le dije. Económicamente es todo un desastres [sic], según dicen los que entienden y están pendientes de esos cincuenta millones que Estados Unidos va a prestarles. La Universidada [sic] pasa por una situación sumamente complicada; ha estado cerrada dos meses, todavía la huelga estudiantil no ha cedido del todo; la situación de la Hispano Cubana de Cultura es mala económicamente; ahora yo estoy dando en ella un curso de Filosofía Griega en ocho lecciones, pero ha sido subvencionado por unas amigas. Le digo todo esto para que no crea que se trata defalta [sic] deinterés [sic], si no de la mala situación del país. Aparte de eso si los políticos se interesaran lo harían, pero yo estoy al margen de todo eso y si podemos vivir es por los amigos de Puerto Rico y por esta [sic] amigas de aquí que subvencionaron mi curso. Ni la Universidad, ni ningún otro Centro me ha dado el menor trabajo en este tiempo[90].
Otro día, querido Waldo, le escribiré más despacio, hoy me encuentro algo mal y un tanto deprimida, este trópico deprime y a veces suspiro por el frío; sería feliz pudiendo ponerme un abrigo y mis nervios irían mejor.
Con todo afecto de verdadera amistad un saludo de

María Zambrano [Firma]

Recibido: 12 de enero de 2012
Aceptado: 6 de marzo de 2012

[90] Nos da cuenta Jorge Luis Arcos de que a partir del 15 de enero [1941] impartió un curso de ocho lecciones de filosofía griega en la Institución Hispanocubana de Cultura, y que este fue reseñado por Miguel Jorrín y Fabián en *Ultra*. [Se trataría del curso subvencionado por las amigas]. Publicó en *Revista Cubana* "La agonía de Europa", una síntesis del ciclo de conferencias ofrecido en marzo en el Instituto de Investigaciones Científicas y Altos Estudios de la Universidad de La Habana (…). El ciclo constó de "La agonía de Europa", "La violencia europea", "La influencia de Grecia en la vida europea" y "San Agustín, padre de Europa".

Colección
Heteroclásica | Pensar en Español

Miguel de Unamuno. ***Antología.*** *Poesía, narrativa, ensayo*

Octavio Paz. ***El laberinto de la soledad.*** *Postdata / Vuelta a "El laberinto de la soledad"*

María Zambrano. ***El hombre y lo divino***

GOBIERNO DE ESPAÑA · MINISTERIO DE CULTURA

PENSAR EN ESPAÑOL

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

PREMIO PRÍNCIPE DE ASTURIAS DE COMUNICACIÓN Y HUMANIDADES

Las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset: nueva edición (Madrid, 2004-2010)

The Complete Works of José Ortega y Gasset: new edition (Madrid, 2004-2010)

JOSÉ RAMÓN CARRIAZO RUIZ
Universidad Nacional de Educación a Distancia
carriazo@flog.uned.es

Resumen: La aparición de la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (Madrid, 2004-2010) ha supuesto la culminación de una larga labor editorial cuyas consecuencias para el conocimiento del pensamiento y la lengua del filósofo madrileño, así como para su difusión y divulgación, aún están por calibrar. En este artículo se expone el método seguido para fijar el texto y construir el aparato crítico que lo acompaña, con especial atención al apéndice de variantes y a la noticia bibliográfica. El empleo de herramientas informáticas y la voluntad de transparencia convierten a este proyecto editorial en una apuesta decidida por poner el corpus textual orteguiano en limpio.
Palabras clave: edición, pensamiento, Obras Completas, cotejo, variantes, bibliografía, Ortega y Gasset

Abstract: The new edition of the *Complete Works* of José Ortega y Gasset (Madrid, 2004-2010) is the culmination of a long work which target was a better understanding of the philosophy and style of the philosopher, as well as the release of his texts. The achievement of this target is still to be calibrated. This article describes the method used to set the text and build the critical apparatus that accompanies it, with special attention to the appendix of variants and bibliographical notes. This project is made a solid editorial commitment to achieve a new and clean corpus of Ortega's works by the use of digital applications and its aim for transparency.
Key words: edition, philosophy, complete works, collation, variants, bibliography, Ortega y Gasset

1. Introducción

En su prólogo a la obra de Guillermo Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, Gregorio Marañón reivindicó a los autores de cambio del siglo con, entre otros, el argumento de su inmortalidad gozada en la forma de ese curioso producto editorial llamado *opera omnia*:

> Todos los grandes escritores que he nombrado gozan hoy de esa forma editorial de la inmortalidad que son las *Obras Completas* y, en ellas, lo que más conmueve es seguir la evolución de su pensamiento, unas veces en parábolas de regularidad solemne, otras, en círculos contradictorios, pero siempre girando en torno de una preocupación central que era el amor a España.[1]

Las ediciones de las obras reunidas, más o menos completas, de un mismo autor son un invento moderno, una de las consecuencias de la aparición del libro tras el hallazgo técnico del orfebre de Maguncia. El hecho aconteció en Venecia, más concretamente en los talleres tipográficos de Aldo Manuzio, a fines del siglo XV.

> La caída de Bizancio había llevado a muchos sabios griegos a refugiarse en Italia. Fue entonces cuando Aldo concibió el proyecto de crear un taller tipográfico especializado en ediciones griegas, que Pico de la Mirándola podía costear. La mayoría de los refugiados griegos se había establecido en Venecia, donde abundaban los impresores y libreros, y como la comunicación era fácil, resolvió abrir allí su oficina. Eligió como correctores, y probablemente como cajistas, a antiguos calígrafos cretenses, y muy pronto […]. A partir de 1494 no hubo año que no viera salir de las prensas aldinas grandes ediciones de autores latinos y sobre todo griegos, en particular la monumental edición de las obras de Aristóteles, cuyos tomos se sucedieron sin interrupción[2].

Al morir Aldo, en 1515, la lista de autores de los que había publicado ediciones príncipe era muy extensa; entre ellos Aristóteles, Aristófanes, Tucídides, Sófocles, Herodoto, Jenofonte, Demóstenes, Esquines y Platón, por no citar sino a los griegos.

En otro lugar[3] ya me he ocupado del proceso de elaboración de esa "forma editorial de la inmortalidad que son las *Obras Completas*" en la parte de textos aparecidos en vida de Ortega. En aquel artículo mío irrumpían con fuerza las "herramientas informáticas" y los "archivos electrónicos de texto", ya entonces poco novedosos, pero que aún, a mí al menos, me seguían causando admiración. Esa admiración es la que trasparece en la frase final subrayada del siguiente párrafo donde, a propósito del concepto de *malas lecturas*, se describía cómo el cotejo electrónico era siempre capaz de encontrar erratas y variantes que el lector hubiera pasado por alto:

> En un segundo plano se encuentran las malas lecturas, que se diferencian de las anteriores por encerrar un cierto sentido. No son meras alteraciones de la literalidad de la obra, sino que encierran una interpretación, casi siempre errónea, que no puede ser atribuida a un deseo del autor, pues resultan ajenas o contrarias al estilo, contenido o a la lengua misma en cuanto repertorio de normas gramaticales y reglas léxicas. […] Para distinguirlas es necesario recurrir al cotejo, porque en muchas ocasiones la simple lectura resultaría insuficiente, *puesto que el lector tiende a cometer el mismo error que dio origen a la errata y, con ello, esta pasa desapercibida*.

---

[1] Marañón, G., "Ensayo sobre la generación del 98", prólogo a G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951 (*OC*, I, pp. 799-807, cita p. 803). López Vega, A., *Gregorio Marañón. Radiografía de un liberal*. Madrid, Taurus, 2011, p. 387.

[2] Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*. Madrid, FCE, 2005, p. 166. (1.ª ed. en francés: 1958).

[3] Carriazo Ruiz, J. R.: "Historia de un texto: las *obras completas* de Ortega y Gasset". *Revista de Estudios Orteguianos*, 18, 2009, pp. 9-48.

En resumen, igual que en el siglo XV la imprenta consiguió que el libro llegara donde los *scriptoria*, amanuenses, escribanos y copistas nunca hubieran sido capaces de hacerlo llegar, el cotejo electrónico nos permitió a los editores de las nuevas *Obras completas* de Ortega y Gasset ver cosas que nuestros ojos no veían, principalmente debido a nuestros hábitos lectores. Las herramientas informáticas, más en general las tecnologías de la información y el conocimiento, han sido, sin duda, las absolutas protagonistas de la elaboración de la nueva edición orteguiana, y lo serán, asimismo sin duda, de su recepción, difusión y conocimiento por los lectores del futuro.

En este artículo voy a narrar la fascinación que nos produjo la herramienta de los cotejos electrónicos (*Collate*), y lo que supuso tanto para la selección de variantes, como para la fijación del texto. El uso combinado de Macintosh (OS) y PC (Windows), las comunicaciones por correo electrónico, la elaboración de un protocolo de manipulación de textos (fotocopiado, escaneado, transcripción, corrección) presidido por la trasparencia y la información, que ha permitido convertir el proceso en casi impersonal, dotándolo a la vez de un fuerte componente humano y espiritual (cualquier miembro del equipo de edición e investigación podía redactar una nota a la edición, basándose en documentos no anónimos pero sí estandarizados, en los que resultaba muy fácil recuperar la información precisa en cada fase del procedimiento); la composición de las tablas de variantes o notas bibliográficas finales de cada tomo, verdadera tarea artesanal de adición de partes discretas pero homogéneas, que habían de encajar perfectamente y debían pulirse cuidadosamente para que el resultado del ensamblaje fuese perfecto, en una suerte de más o menos fina tarea.

Este modo de trabajo colectivo e interdisciplinar no hubiera sido posible sin las herramientas informáticas y las tecnologías de la información y la comunicación, o al menos no hubiera sido posible obtener estos resultados en un plazo tan corto de tiempo.

2. Biografía de las *Obras completas* de Ortega y Gasset: los cotejos electrónicos (*Collate*), la selección de variantes, la fijación del texto

En una de sus magistrales síntesis de lo que entiende por vida, afirma Ortega rotundo:

> No creo que mejore mi situación ante lectores tan herméticos resumir toda una manera de pensar diciendo que el sentido *primario y radical* de la palabra vida aparece cuando se la emplea en el sentido de biografía y no en el de biología. Por la fortísima razón de que toda biología es en definitiva sólo un capítulo de ciertas biografías, es lo que en su vida (biografiable) hacen los biólogos. Otra cosa es abstracción, fantasía y mito. (IV, 422, nota)[4]

La vida es, por tanto, un hecho biografiable, el hecho biografiable por excelencia. Ahora bien, hay otros hechos que admiten el mismo tipo de análisis. Veamos un ejemplo. En conversación con Fernando Vela, quien le pregunta, cual fiel discípulo platónico, —*Pero ¿es que los temas tienen su biografía?*, responde Ortega:

[4] En las referencias a las *Obras completas* de Ortega (Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010) indicaré el número de volumen en romanos y en cifras las páginas.

> *—Claro que sí —me respondió. Viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros, como a nosotros con nuestra circunstancia. Unos son afortunados; otros, desgraciados. Los temas tienen, como los hombres, su destino. Tienen su niñez, su* akmé *o flor, su decrepitud. Comienzan por ser un juego mental,* "*una ocurrencia*"*; luego, son un fervor, cuando no una obsesión. Más tarde pierden saturación de sí mismos y se quedan exangües, anquilosados, y actúan en nosotros sólo mecánicamente.* (V, 110)

Tomémosle la palabra a Ortega y, puesto que el tema de este trabajo es la nueva edición de sus *Obras completas*, intentemos trazar la biografía de esta, su historia como la narración de su vida en cuanto idea del propio Ortega que vive *en* él, y a la que le pasan cosas *con* él, del mismo modo que a él *con* su circunstancia *en* el mundo.

La edición ha supuesto una reelaboración del corpus orteguiano, que alcanza con ella una complejidad mayor de la presentada en ediciones anteriores. Estas contaban con la ventaja de que fueron realizadas en vida del autor (1932, 1936, 1943, 1946-55) o bajo la supervisión estricta de sus más directos discípulos (Paulino Garagorri, Fernando Vela) o familiares (hijos), personas en todo caso que habían compartido con Ortega inquietudes, complicidad, aulas, universidades, vida hogareña… y que conocían, por tanto, muy bien los deseos y anhelos del filósofo madrileño.

En contraste, la nueva edición del siglo XXI ha sido elaborada íntegramente por personas que no conocieron personalmente al filósofo, casi todas de ellas nacidas después de octubre de 1955. Es cierto que se contó con el asesoramiento de los derechohabientes y de algunos discípulos (en especial Paulino Garagorri), así como con el fruto del trabajo de décadas en la organización del archivo, la Fundación y el Instituto Universitario Ortega y Gasset, sin cuyo apoyo y fondos no hubiera sido posible llevar adelante la obra tal como ha resultado. Por ello, cuando los dos primeros volúmenes salieron de las prensas, en el ya lejano 2004, no se trató de un comienzo, sino más bien de un final, de una culminación de años de esfuerzos realizados no sólo por Soledad Ortega y Paulino Garagorri, principalmente, sino también por todos los miembros del consejo asesor, los directores, gerente e investigadores del Centro de Estudios Orteguianos, los trabajadores de la *Revista de Estudios Orteguianos*, de la *Revista de Occidente*, de la Fundación José Ortega y Gasset y del Instituto Universitario, por solo mencionar los principales actores de esta fase previa fundamental.

Ahora bien, el reto de los editores era algo más que el de rescatar y reunir obra dispersa (tareas en gran parte realizadas por sus antecesores), el de ordenar de acuerdo con su cronología todo lo conocido para la publicación, el de separar lo publicado en vida del filósofo de lo aparecido *post-mortem*, o el de pulir y depurar de erratas lo ya publicado (objetivo insoslayable de cualquier empresa editorial, sea esta del tipo que sea). En realidad, se trataba de sistematizar, a partir de un método transparente que permitiese trabajar a todos los miembros del equipo, un proceso por el que habrían de pasar todos los textos de Ortega, tanto los publicados como los inéditos, los que vieron la luz bajo la supervisión del autor y los que aparecieron de la mano de sus discípulos después de octubre de 1955. Las herramientas informáticas disponibles impondrían también un novedoso *modus operandi*. La abundante bibliografía crítica,

desde la biografía de Javier Zamora Bonilla[5] (2002) o los estudios publicados en la *Revista de Estudios Orteguianos* a las abundantes monografías, antologías, traducciones, epistolarios, aportaba un aluvión de datos, muchos de ellos novedosos, casi todos sistemáticos, que no podían soslayarse. El trabajo no estaba ni mucho menos hecho, pero sí que se sabía lo que había que hacer, y se contaba con los recursos y las herramientas para llevarlo a cabo. Cuando el grupo quedó constituido y la obra echó a andar, allá por el año 2003, daba la impresión de que todo estaba hecho y al tiempo todo por hacer. Veamos cómo se fue resolviendo esta aparente paradoja.

2.1. La edición de la obra publicada en vida

La importancia de la variación, puesta de relieve por la *New Philology* para los textos antiguos, en la edición filológica[6] de una obra como la que Ortega publicó a lo largo de su vida, muy plegada a la actualidad del momento y, al tiempo, con una alta vocación de perennidad, es sustancial para conocer la formación del pensamiento orteguiano, su estilo literario y las peculiaridades de la lengua española de la primera mitad del XX.

Además, gracias a la inclusión de las variantes relevantes en el apéndice del aparato crítico, el lector puede elegir la lectura del texto canónico recogido por Ortega en sus *Obras completas*, el texto que ocupa el cuerpo, o de sus versiones anteriores: podemos leer *España invertebrada* como una serie periodística combinando el texto del cuerpo con las variantes del apéndice; también podemos leer la primera y la segunda ediciones en volumen de la obra, si elegimos las variantes de estas versiones. Esta parte del aparato es un verdadero *instrumentum philologicum* para la preparación de ediciones críticas de los textos singulares del corpus orteguiano.

Idéntico valor tienen, por su parte, los datos bibliográficos y documentales, recogidos en la noticia bibliográfica, y las vicisitudes editoriales, resumidas en las notas a la edición. Ambos apartados, junto con los anexos e índices, completan el aparato de cada tomo dedicado a la obra publicada por Ortega en vida. Veamos en detalle cómo se allegaron los datos que aparecen en este aparato crítico.

2.1.1. La fijación textual y la noción de versión definitiva

La crítica textual es la parte de la filología que enseña cómo advertir los errores de copia, enmendarlos y editar un texto con fidelidad al original. Dada esta premisa, la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega bien merece el calificativo de crítica, pues pretende la construcción del corpus completo de la obra orteguiana a partir de la tradición textual conservada, si bien se prescinde del concepto de arquetipo, sustituido por el de *versión definitiva*.

---

[5] Zamora Bonilla, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

[6] La primera acepción del término *edición* designa la acción de establecer un texto a nivel científico con vistas a difundirlo. Más tarde, por extensión pasa a designar la acción de reproducir este texto bajo forma impresa en un cierto número de ejemplares. Por metonimia, la *edición* designa el conjunto de ejemplares de un texto impreso como un todo y de una sola vez (*primera edición*, etcétera). Barbier, Frédéric, *Historia del libro*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 14. (1.ª ed. en francés 2001).

Para la *New Philology* y el nuevo historicismo, la existencia de un texto arquetípico que correspondiera a la imagen ideal que el autor tenía en mente al crear la obra resulta quimérica: irreal y sin fundamento. La filología lachmaniana y romántica, en un alarde de idealismo que hubiera escandalizado hasta al propio Ortega, concebía la obra literaria como una proyección de la perfección en la imperfecta textualidad de los testimonios, a través de los cuales, mediante el cotejo, se podía llegar a atisbar aquella, raramente a alcanzarla. Los prejuicios sobre el anonimato de la poesía popular y épica medieval, o la gran distancia de los textos clásicos al momento en que se abordaba su edición, justificaban esta manera de actuar. No obstante, la edición de textos modernos y contemporáneos no puede emplear esta metodología, pues la gran mayoría de las versiones de un texto (todas las publicadas en vida del autor, supervisadas por este: en el caso de las orteguianas, todas las ediciones prácticamente, a excepción de las piratas americanas y de las póstumas) constituyen versiones autorizadas y, por tanto, tienen carta de derecho para aparecer en unas obras completas. Este hecho ha llevado a los editores de la *opera omnia* orteguiana a incluir las variantes de los textos en apéndices, para poner de manifiesto la presencia de todas las versiones en la recopilación. Sin embargo, para ocupar el cuerpo de la edición, era necesario privilegiar alguna de las versiones, pues nunca se pretendió hacer una edición genética del *corpus* orteguiano. Las ediciones genéticas, que pretenden recoger todas las redacciones de un texto, incluidas las preparatorias, son las que más próximas están de alcanzar este ideal totalizador. Para el cuerpo de la edición, se eligió la última redacción publicada en vida de Ortega y supervisada por él, la que quizá impropiamente denominamos *versión definitiva*, en el sentido de texto que decide, resuelve o concluye la cadena de ediciones dadas por el autor a las prensas, y autorizadas por él. Quedaban fuera, por supuesto, las ediciones piratas, sobre cuya problemática volveré en las conclusiones a este trabajo.

Los criterios que han guiado el proceso de edición han sido la limpieza de ese texto *definitivo* (de erratas, errores y malas lecturas), la fijación (como consecuencia de la anterior) y la transparencia, tanto en los materiales utilizados, como en los resultados del proceso de cotejo de los testimonios. Como he apuntado, la dificultad a la hora de privilegiar una de las ediciones de cada obra por encima de las demás se ha subsanado recurriendo al criterio cronológico: aquel texto más próximo a la muerte del filósofo ha de ser el más revisado y, por tanto, el más cercano al texto final, decisivo y concluyente. Si atendemos a la historia de las *Obras completas* de Ortega, el texto definitivo es el de la edición de 1953-55, la tercera en vida del filósofo y la última que pudo contar con su supervisión más o menos directa. Esta versión fue, por tanto, la elegida para ocupar el cuerpo en la nueva edición, si bien se incluyeron en el apéndice de variantes las discrepancias entre esta versión y las dos anteriores (1946/47 y 1950/52), así como todas aquellas variaciones en las ediciones anteriores de *Obras* (1932, 36, 43), además de algunos testimonios anteriores.

La primera aparición periodística de un determinado texto, su inclusión en un libro o su versión manuscrita tienen, por tanto, un valor relativo, en virtud del cual sus diferencias con el texto elegido se recogen en el apéndice de variantes. De este modo se ha perseguido la transparencia a la hora de fijar el texto y se posibilita la lectura cronológica de los escritos orteguianos, además de la reconstrucción, a grandes rasgos, de las versiones autorizadas anteriores de cada ítem textual.

2.1.2. Los cotejos electrónicos (Collate)

La noticia bibliográfica y documental permite conocer, en cada caso, cuál es el modelo de tradición textual que nos transmite una obra y, con ello, establecer cuál ha sido el cotejo necesario para corregir las erratas y malas lecturas del texto considerado base, es decir, el último revisado por Ortega, sea este el de las *Obras completas* 1953/55, el de alguna monografía (*Rectificación*), el de algún diario (*La Prensa* de Buenos Aires), o el manuscrito preparado para una conferencia o curso.

Pero, ¿qué es un *cotejo electrónico*? ¿Cómo funciona *Collate*? La Real Academia define, en su diccionario, el término *cotejo* como la "Acción y efecto de cotejar", con una de esas fórmulas lexicográficas que a los legos, y no tan legos, nos dejan sin saber qué significa la palabra en cuestión y nos obligan a seguir consultando la obra académica. Bajo *cotejar* dice la docta y casi tricentenaria institución: "Confrontar algo con otra u otras cosas; compararlas teniéndolas a la vista". En el mundo de la ecdótica y la edición de textos, se emplea el tecnicismo *cotejar* para referirse a la *collatio* de los clásicos. Se denomina *collatio* o colación, en crítica textual, a la fase preparatoria para la realización de una edición crítica que sigue a la *recensio*.

La *collatio* consiste en la comparación sistemática entre sí del contenido de todos los materiales existentes de la tradición diplomática directa de un texto, uno por uno, para jerarquizar y relacionar dichos materiales. En este proceso, deben anotarse minuciosamente las variantes ofrecidas por los distintos materiales y todos los detalles que puedan resultar de interés, para así poder establecer las relaciones de dependencia entre ellos: saltos de igual a igual, trasposiciones de palabras o de líneas, lagunas y diversos errores. Si se presentan dificultades en la comparación de los textos en toda su extensión, se seleccionan una serie de *loci critici*, es decir, una serie de fragmentos que sean especialmente significativos por sus destacadas corrupciones textuales.

La recensión o *recensio*, por su parte, consiste en recopilar todos los materiales existentes de la tradición diplomática directa de un texto del que se va a realizar una edición crítica, para, posteriormente, jerarquizar y relacionar dichos materiales. Para ello deberán reunirse todos los manuscritos, impresos, fotocopias, fotografías, microfilmes y, más recientemente, medios electrónicos del texto sobre el que se va a realizar la edición crítica. A veces, se denomina también *recensio*, en oposición al término *emendatio*, al conjunto de acciones previas a esta última: es decir, la recensión propiamente dicha, la *collatio*, la *eliminatio codicum descriptorum*, eliminar los códices que son copia de otro, y la clasificación de los materiales.

En resumen, para afrontar la edición de un texto, ya desde los filólogos alejandrinos, tienen que completarse cuatro etapas previas: la *recensio*, la *eliminatio*, la *emendatio* y la *collatio*. Por estos cautro procesos han tenido que pasar los textos orteguianos antes de llegar al cotejo electrónico. Veamos un par de casos, empezando por el más sencillo.

Cuando un artículo de Ortega y Gasset no había pasado a las distintas ediciones de sus obras completas en el siglo XX (1932, 1936, 1943, 1946-47, 1950-52, 1953-55, 1969, 1983) se debía, generalmente, a que se había perdido el original, y a veces hasta la misma memoria de su escritura. En estos casos, la *recensio* se llevaba la mayor parte de los esfuerzos de los editores, pues lo principal era rescatar el texto perdido. Es el

caso de "El tablero de Marruecos" (I, 571-577), aparecido en el periódico *La Prensa*, de Buenos Aires, el 4 de octubre de 1912 (I, 961). Como se nos informa en la nota a la edición general del primer volumen de la nueva edición, "El tablero de Marruecos" pasa por primera vez al corpus de *Obras completas* (I, 935). En casos como este, una vez completada la *recensio*, es decir: una vez recuperado el único testimonio del texto existente, en este caso en una hemeroteca de Buenos Aires, la labor de los editores consistió en transcribir el ejemplar y aplicar la *emendatio*, es decir adaptar el texto a las normas ortográficas vigentes e identificar los nombres propios mencionados en el artículo. En textos como este, no fue necesario hacer cotejo electrónico.

En otros casos, el proceso de edición crítica o fijación textual resultaba más problemático, aunque la investigación era, sin duda, mucho más sencilla. En los textos que, como *España invertebrada* o *La rebelión de las masas*, formaban parte del corpus de *Obras* desde su primera constitución en 1932, las dificultades pasaban por reunir todos los materiales necesarios para establecer o fijar el texto (*recensio*), pues aunque estos estaban en parte depositados en la biblioteca o el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset gracias a la encomiable labor de sus herederos, hubo que localizar bastantes más no disponibles. La labor de los editores entonces podía empezar por la fase que los clásicos denominan *eliminatio*: se trataba de seleccionar los testimonios que iban a ser pertinentes para llevar a cabo la *emendatio* y la *collatio*. Como principio general, se tomó la decisión de eliminar todos aquellos testimonios editados después de 1955, fecha de la muerte de Ortega, por considerar que en su publicación no había intervenido el propio autor; pero en los casos mencionados aún quedaban muchas versiones que tomar en cuenta.

En la noticia bibliográfica de cada texto podemos ver todos los testimonios editados en vida de Ortega que están disponibles. Así, en el caso de *La rebelión de las masas* la *recensio* consiguió reunir más de catorce versiones de la monografía, más los artículos publicados previamente en Madrid, *El Sol*, en Buenos Aires, *La Nación*, y en Londres, en el caso del "Epílogo para ingleses" (IV, 905-908). De este aluvión de testimonios era necesario distinguir aquellos que contuviesen variantes importantes, incluidas interpolaciones o correcciones de calado, de los que eran meras reimpresiones, para lo cual se manejaba el concepto de *testimonios pertinentes para la fijación del texto*. Estos son los que en la noticia bibliográfica de cada texto, al final del tomo correspondiente, se señalan mediante un asterisco (*). En el ejemplo elegido, una vez aplicada la *eliminatio* sobre el resto, los siguientes textos serían los pertinentes para la *emendatio* y la *collatio*:

La rebelión de las masas, Madrid, Revista de Occidente, 1930.*

La rebelión de las masas; con un nuevo prólogo, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1937.*

La rebelión de las masas; con un nuevo prólogo, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1938[2].*

La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1939[3].*

La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses, Madrid, Revista de Occidente, 1948.* [Se señala "Undécima edición española"].

"Prefacio para franceses. Límites de la palabra. La homogeneidad creciente", *La Nación* (Buenos Aires), 18-VII-1937.*

"Prefacio para franceses. Unidad de Europa", *La Nación* (Buenos Aires), 25-VII-1937.*

"Prefacio para franceses. El 'viejo liberalismo'. Los doctrinarios", *La Nación* (Buenos Aires), 1-VIII-1937.*

"Prefacio para franceses. La 'variedad de situaciones'", *La Nación* (Buenos Aires), 8-VIII-1937.*

"Prefacio para franceses. Europa como termitera. Los demagogos", *La Nación* (Buenos Aires), 15-VIII-1937.*

"Prefacio para franceses. El método de la revolución y el de la continuidad. Final", *La Nación* (Buenos Aires), 22-VIII-1937.*

"Dinámica del tiempo. Masas", *El Sol*, 7-V-1927.*

"La rebelión de las masas I. El hecho de las aglomeraciones", *El Sol*, 24-X-1929.*

"La rebelión de las masas II. La subida del nivel histórico", *El Sol*, 25-X-1929.*

"La rebelión de las masas III. La altura de los tiempos", *El Sol*, 27-X-1929.*

"La rebelión de las masas IV. El crecimiento de la vida", *El Sol*, 31-X-1929.*

"La rebelión de las masas V. Un dato estadístico", *El Sol*, 3-XI-1929.*

"La rebelión de las masas VI. Comienza la disección del hombre masa", *El Sol*, 10-XI-1929.*

"La rebelión de las masas VII. Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia", *El Sol*, 15-XI-1929.*

"La rebelión de las masas VIII. Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente", *El Sol*, 16-XI-1929.*

"La rebelión de las masas IX. Primitivismo y técnica", *El Sol*, 22-XI-1929.*

"La rebelión de las masas X. Primitivismo e historia", *El Sol*, 24-XI-1929.*

"La rebelión de las masas XI. La barbarie del 'especialismo'", *El Sol*, 11-I-1930.*

"La rebelión de las masas XII. La época del 'señorito satisfecho'", *El Sol*, 19-I-1930.*

"La rebelión de las masas XIII. La barbarie del 'especialismo'", *El Sol*, 25-I-1930.*

"La rebelión de las masas y XIV. El mayor peligro, el Estado", *El Sol*, 8-II-1930.*

"La rebelión de las masas I", *La Nación* (Buenos Aires), 1-XII-1929.*

"La rebelión de las masas II", *La Nación* (Buenos Aires), 8-XII-1929.*

"¿Quién manda en el mundo? I", *El Sol*, 23-II-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? II", *El Sol*, 2-III-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? III", *El Sol*, 16-III-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? IV", *El Sol*, 20-IV-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? V", *El Sol*, 27-IV-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? VI", *El Sol*, 25-V-1930.*

"César, los conservadores y el futuro I", *El Sol*, 22-VI-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? VII. Estado-ciudad, Estado nacional, Estado continental", *El Sol*, 13-VII-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? VIII. Estado nacional, Estado continental", *El Sol*, 27-VII-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? IX. El Estado continental", *El Sol*, 3-VIII-1930.*

"¿Quién manda en el mundo? y X. La dispersión de la soberanía histórica. El comunismo", *El Sol*, 10-VIII-1930.*

"Peligro en Europa", *La Nación* (Buenos Aires), 20-VIII-1930.*

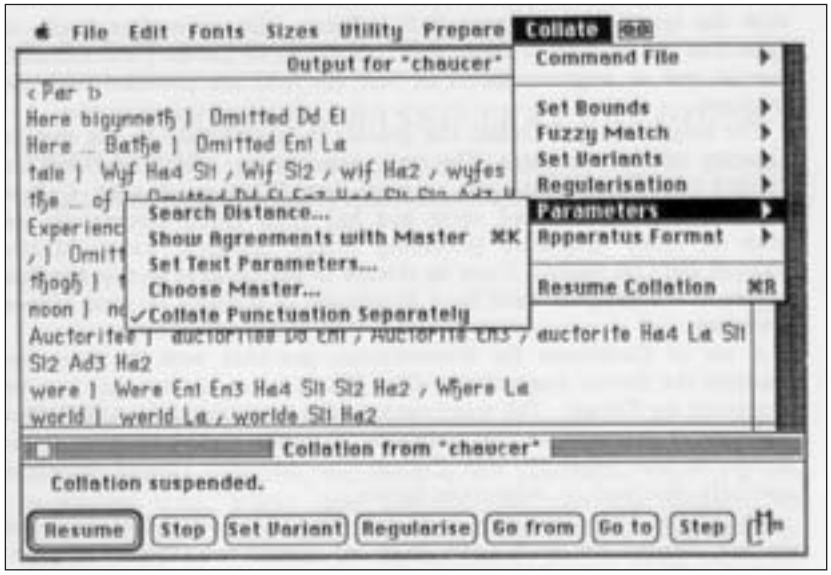
En todas las monografías se tendrían en cuenta los artículos publicados en Madrid y Buenos Aires, por tratarse de la primera versión de los textos editada, así como la edición *prínceps* de cada una (en este caso *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930). Sistemáticamente se considerarían también las versiones incluidas en las distintas ediciones de las *Obras* y *Obras completas* (1932, 1936, 1943, 1946-47, 1950-52, 1953-55). Después, en cada texto, se eligieron las ediciones intermedias que, según las vicisitudes de cada monografía, pudieran introducir variantes, enmendar erratas o añadir interpolaciones, bien porque se señalara así en la portada o el prólogo, bien mediante un preciso cotejo visual (como *La rebelión de las masas; con un nuevo prólogo*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1937; *La rebelión de las masas; con un nuevo prólogo*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1938[2]; *La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1939[3]; *La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses*, Madrid, Revista de Occidente, 1948, en el caso de *La rebelión de las masas*). Una vez finalizada la *eliminatio* los editores ya disponíamos de una nómina de testimonios en la que basarnos para comenzar la *emendatio* y la *collatio*. En este momento estaba lista ya, también, la *noticia bibliográfica* de cada texto, primer producto finalizado del proceso con el que contábamos al redactar cada volumen de la nueva edición.

Los testimonios elegidos debían pasar entonces a formato electrónico, pues la *collatio* y la edición moderna exigían que dispusiésemos de documentos digitales para poder alimentar tanto el programa de cotejos como las prensas de la editorial. En la mayoría de los casos, cuando el original era suficientemente legible, este proceso se realizaba mediante un escáner. Si el original presentaba manchas o estaba deteriorado por el paso del tiempo, entonces era necesario mecanografiar el texto en un ordenador. Por uno u otro sistema de digitalización, el resultado era que el documento en formato electrónico podía tener nuevos errores no presentes en el original en soporte papel, por lo que la transcripción o digitalización se hacía como etapa previa a la *emendatio* o corrección de originales. Una vez que los archivos de texto estaban revisados y las erratas o errores de transcripción corregidos, entraba en escena el programa de cotejo electrónico *Collate* como paso necesario para iniciar la *collatio* y dejar preparado el texto para su edición crítica.

La primera versión de *Collate* fue una herramienta novedosa desarrollada por el profesor Peter M.W. Robinson, investigador principal del proyecto *Computers and Manuscripts*, del *Computing Service* de la Universidad de Oxford[7], a partir de sus experiencias con la tradición literaria medieval. *Collate* pretendía ayudar a los investigadores en la preparación de ediciones críticas basadas en varias fuentes o testimonios. Podía cotejar simultáneamente hasta un centenar de textos, así como manejar testimonios con marcas (con un tratamiento especial para los comentarios y notas insertados en los textos, marcas de localización, añadidos editoriales y signos de puntuación). Proporcionaba, además, muchas facilidades para que el editor pudiese recortar los textos y obtener los resultados en diversos formatos.

[7] Robinson, Peter M.W., "*Collate*. A new program for interactive collation of large manuscript traditions", http://helmer.aksis.uib.no/humdata/2-91/robin.htm [consulta el 31 de enero de 2012].

El diseño de *Collate* se basó en la experiencia adquirida por el profesor Robinson al cotejar cuarenta y seis manuscritos de los dos poemas compuestos en nórdico antiguo *Gróugaldr* y *Fjölsvinnsmál* o *The Sayings of Fjölsvinnr*. *Collate* funciona interactivamente mostrando el cotejo en una ventana para que el investigador controle el proceso, lo detenga cuando precise, intervenga en cualquier momento para alterar el cotejo, ajustarlo, eliminar los tramos coincidentes o comparar los signos de puntuación por separado. Este es el aspecto que presenta la pantalla cuando se está elaborando un cotejo electrónico con *Collate*:



Los textos de Ortega muestran una mayor uniformidad ortográfica y gramatical que los poemas escritos en nórdico antiguo que el profesor Robinson utilizó para desarrollar la herramienta. No obstante, las dificultades en el caso de la obra orteguiana provenían de la gran cantidad de testimonios y extensión de los fragmentos que había que cotejar. En *La rebelión de las masas* se trataba de cinco monografías, con sus dos antecedentes en prensa por capítulo, más las seis ediciones de *Obras completas* supervisadas por el autor; en total trece testimonios. Y cada uno de los capítulos de la obra orteguiana, sucesores de los correspondientes artículos de prensa, es en muchas ocasiones mucho más largo que los poemas medievales cotejados por Robinson: *Gróugaldr* consta de dieciséis estrofas de seis versos cada una y *Fjölsvinnsmál* cincuenta; es decir, 396 versos entre los dos textos. Un capítulo de *La rebelión* ocupa entre seis y siete páginas de media, con cuarenta líneas cada una, lo que hace un total de entre 240 y 300 líneas de texto en prosa. La consecuencia de todo esto es que fue necesario dividir cada monografía en las partes correspondientes a los artículos de prensa, esto es: en capítulos, para poder utilizar *Collate* y realizar el correspondiente cotejo electrónico. La unidad de cotejo o *collatio* de la nueva edición de *Obras com-*

pletas fue el artículo de prensa, y en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan todas estas unidades de hasta seis o siete páginas en las que fue necesario trocear el corpus completo para poder cotejarlo. Además, se cotejaron separadamente las notas al pie, pues presentaban muchas divergencias de unas ediciones a otras, y el cuerpo del texto, que en algunos casos debió a su vez dividirse en fragmentos más pequeños, pues el programa de cotejo electrónico solo soporta un determinado número máximo de variantes en cada proceso. La primera parte de *La rebelión*, por continuar con nuestro ejemplo, se dividió en trece pedazos y la segunda en once. Este es el aspecto que presenta el resultado del cotejo electrónico con *collate* para una línea solamente del capítulo titulado "El hecho de las aglomeraciones":

```
      000-OC83-4.TXT     llena  .  Y  lo  mismo  los  asientos  el
ferrocarril
      001-OC55.TXT
      006-RM48.TXT
      002-OC47.TXT
      007-RM45.TXT
      003-O43.TXT                          sus
      008-RM43.TXT
      009-RM37.TXT
      004-O36.TXT                          sus
      005-O32.TXT                          sus
      010-RM29.TXT
      012-PRENSA.TXT

      000-OC83-4.TXT  y sus cuartos el hotel . Sí ; no tiene duda .
      001-OC55.TXT
      006-RM48.TXT
      002-OC47.TXT
      007-RM45.TXT
      003-O43.TXT
      008-RM43.TXT
      009-RM37.TXT
      004-O36.TXT
      005-O32.TXT
      010-RM29.TXT
      012-PRENSA.TXT
```

En este cuadro podemos observar que en las ediciones de *Obras* de 1932, 1936 y 1943 en lugar de "Y lo mismo los asientos el ferrocarril" podía leerse "Y lo mismo sus asientos el ferrocarril". El cotejo completo de ese capítulo (IV, 375-381) ocupa nada menos que setenta páginas; es decir, para cada página de la nueva edición de *Obras completas* se han generado, aproximadamente, diez páginas de texto cotejado con ese formato; más de cien mil páginas en total para el conjunto de la obra. En este caso, como puede observarse en el extracto, no se pudo cotejar electrónicamente la versión bonaerense, posiblemente por albergar muchas divergencias con el original, por lo que la comparación de este testimonio debía llevarse a cabo visualmente.

Por su parte, cada miembro del equipo de edición se hacía cargo de uno de estos fragmentos correspondientes a capítulos y artículos de prensa, para el que tenía que redactar un informe, llamado *hoja de edición*, en el que detallar todas las incidencias que observase en el proceso de *emendatio* y *collatio*. Para facilitarle la construcción del texto definitivo, junto a las fotocopias de todos los testimonios considerados per-

tinentes, recibía las variantes arrojadas por el programa al cotejar los testimonios del cuerpo del texto y de las notas al pie, así como la última versión revisada por Ortega, la incluida en la edición de *Obras completas* de 1955, en formato de texto digital, que debía utilizar como texto base para proponer la versión definitiva. Si todos los testimonios cotejados coincidían con esta última versión electrónica (no había variantes, ni erratas, ni errores), entonces el editor no modificaba el texto. Pero si el programa había detectado algún tipo de variación, el editor debía detenerse en el pasaje, comentar las discrepancias entre los testimonios y, en caso de divergencia, optar razonadamente por una de las lecturas, haciendo constar al margen el resto de las versiones, identificadas documental y cronológicamente, para que los revisores del proceso de edición pudiesen compulsar las diversas lecturas con los originales y, en su caso, llevar aquellas variantes relevantes al aparato crítico, a la sección titulada apéndice o, si era el caso, a las notas a la edición. El resultado de la *emendatio* y la *collatio* presentaba este aspecto en la pantalla de ordenador de los editores:

A partir de esta versión comentada con el texto fijado podía empezarse ya la edición crítica del texto en concreto. El cotejo permite contemplar la variación textual y elegir la mejor lectura en caso de que haya discrepancias, así como recoger la información relevante para el conocimiento de la lengua, el estilo o el pensamiento de Ortega. Una vez editados todos los fragmentos, estos debían unirse para su última revisión en conjunto. La nueva edición completa del texto de cada volumen se acompañaba entonces del aparato crítico cuyo objetivo era dotar de transparencia al proceso. En él se incluye la historia de los textos problemáticos de cada tomo (notas a la edición), la lista de todas las publicaciones de una obra en vida del autor con la indicación de cuáles se han cotejado para realizar la nueva edición (noticia bibliográfica), y el apéndice de variantes, donde se reseñan todas las variaciones textuales achacables a la voluntad de Ortega en el momento de publicar un texto.

Se ha tratado, en resumen, de aunar la fijación de un texto legible y garantizado, que se ofrece libre de notas al lector, y la trasparencia a la hora de reflejar el proceso llevado a cabo para lograrlo. El lector dispone, junto al texto, de toda aquella información que se ha considerado relevante en cuanto a la materialidad de los libros (ediciones, apariciones en prensa de los capítulos) y a la textualidad de las obras (variantes de autor).

2.1.3. La selección de variantes y su significado

Como se explica en la introducción de la obra, la selección de las variantes representa también una suerte de segunda *eliminatio*, pues por decisión editorial se optó por dejar fuera del *apéndice* toda aquella variación que, a juicio de los editores, no encerrase ninguna información relevante sobre la evolución del estilo, la lengua o el pensamiento orteguianos. Así se enuncia este criterio:

> El "Apéndice" recoge las variantes allegadas a lo largo del proceso de fijación textual, es decir, aquellas diferencias entre los testimonios examinados que afectan al sentido: cambios en el orden de las palabras, adiciones y supresiones de texto y permutaciones de términos. Quedan fuera de esta consideración las erratas y los textos que dan cuenta de ellas, las remisiones internas, los cambios en los nombres propios (Anatole/Anatolio), las diferencias en los títulos de obras citadas, las variantes de puntuación y los cambios gramaticales de menor entidad (ortográficos —*fué>fue*, *amiba>ameba*—; morfológicos —morfología flexiva: género, número, tiempo, modo, aspecto—, y sintácticos —cambios de número o de género que afectan a las concordancias pero no al sentido). (Antepenúltimo párrafo de la introducción titulada "Esta edición…" en los tomos I-VI).

Los motivos para tal determinación fueron fundamentalmente aligerar el texto de erudición sin utilidad ninguna, así como de informaciones excesivas que, por su poco interés, solo servirían para ocultar en medio del aluvión de erratas y cambios ortográficos menores aquellas otras variantes de mayor trascendencia, sea desde el punto de vista formal o del contenido.

Una parte de las variantes textuales recogidas en la nueva edición tiene que ver con sustituciones léxicas: 596 de las 2786 entradas de los apéndices corresponden a cambios de un término por otro (*lejos > lejanos*, *peculiar > secular*, *forma > figura*, *supremo > superno*, *vidrieras > claraboyas*, *agarran > aferran*, *dioses > divinidades*, *devoción > piedad*, *conscientes > mentales*…). En algunos de estos casos (*superno*, *aferran*) la variación en el estilo es evidente, pero en la mayoría de ellos la variante no parece encerrar ningún valor estético.

En cuanto a las sustituciones léxicas, es muy ilustrativa la de *coger* y *prender*, empleados muchas veces como sinónimos en los textos de Ortega. Si nos remitimos a las concordancias lematizadas[8], las formas de *prender* (106) superan a las de *coger* (55).

[8] Fresnillo Núñez, J., *CONCORDANTIA ORTEGIANA. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz. Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004.

Ahora bien, si buscamos estos verbos en el apéndice de variantes de las nuevas *Obras completas* recogemos este ejemplo en el apéndice del tomo II:

> Pág. 689, líneas 39-40 "…—coger algo, acercarse, huir—…"
> LN (9-VIII-25) "…—prender algo, acercarse, huir—…"

Es obvio que la sustitución de *coger* por *prender* en *La Nación* de Buenos Aires del 9 de agosto de 1925, en "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", es eufemística, por cuanto el primero de los verbos resulta una palabra malsonante en América.

La adaptación de los textos a los lectores argentinos va más allá de las sustituciones léxicas. Muchas veces se altera la redacción para concederle un protagonismo a la república austral; así, por ejemplo, "Los Estados Unidos o la Argentina pertenecen a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto…" se transforma en "La Argentina pertenece a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes argentinos advierte pronto…" para *La Nación* del 25 de marzo de 1923. Por la misma razón, "…por ejemplo, en Alemania, en Francia y en España…" pasa a ser "…por ejemplo, en Alemania, en Francia y en la Argentina o en España…", o "…más diferente. Al punto advertimos que el español se siente dentro de su oficio…" se transforma en "…más diferente. Al punto advertimos que el argentino o el español se siente dentro de su oficio…" en *La Nación* del 10 de marzo de 1935.

Los ejemplos más significativos son los de contenido histórico o político: los casos de autocensura o cambio en la redacción. Por ejemplo: "…científica —y perdóneme el señor Menéndez y Pelayo que ose discrepar de su opinión— es la escuela laica" aparecido en *Europa* el 20 de marzo de 1910, se transforma en "…científica, es la escuela laica" al pasar el texto a *Personas, obras, cosas* en 1914; o "…la intimidad del espíritu de Ramón y Cajal debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su histología. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita Ramón y Cajal…" en *La Lectura* de diciembre de 1915 cambia por "…la intimidad de un sabio debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su ciencia. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita el sabio…" y se mantiene al pasar el artículo al *Espectador* I en 1917. En otros casos puede hablarse incluso de censura o autocensura para no irritar al censor; es el caso de "…la tierra como astro es una abstracción física. Esto mismo que llamamos España es una abstracción política e histórica. No cabe de ella una imagen adecuada; para representarla tenemos que acudir al símbolo o la alegoría, que son construcciones mentales. Y, en consecuencia, puesto que es España una construcción mental nuestra, influimos nosotros en ella más que ella en nosotros. Frente

a todas esas entidades abstractas…", que se convierte en "…la tierra como astro es una abstracción física. No cabe de España una imagen frente a todas esas entidades abstractas…" en la edición de *Obras* de 1943.

2.2. La edición de la obra póstuma

En el caso de la obra orteguiana editada después de 1955, esto es póstumamente, se considera que la versión publicada no pudo contar con la aprobación del filósofo, a excepción únicamente de "La Edad Media y la idea de nación", texto de la última conferencia que Ortega pronunció pocos meses antes de su muerte, el cual, como se explica en la nota a la edición "aunque se publicó en 1956, ya fallecido Ortega, se ha podido constatar que lo había preparado y enviado para su publicación, por lo que se coloca en la fecha del acontecimiento" (VI, 1000). Todo lo aparecido con posterioridad a esa fecha se ha considerado obra póstuma y como tal se ha alojado en los últimos cuatro tomos, estrictamente separado de los textos dados a la imprenta por el propio autor, por lo que en el tomo VII vuelve a iniciarse el orden cronológico en 1902, después de haber llegado a 1956 en el anterior.

Para los textos publicados después del fallecimiento del filósofo se ha prescindido del cotejo electrónico, pues las discrepancias observadas entre los manuscritos originales de Ortega, los textos mecanografiados corregidos y las ediciones póstumas, o bien se han considerado cambios de redacción, adiciones o correcciones de autor (si eran de la mano del propio filósofo) o bien alteraciones o modificaciones no debidas a él sino a sus editores posteriores, y por tanto debían quedar fuera de las *Obras completas* orteguianas. En el caso de estos textos, la mayoría conservados en forma manuscrita, o como borradores muy elaborados para impartir un curso, dar una conferencia o enviar a la imprenta, se ha privilegiado siempre la versión más completa, revisada, corregida y anotada por el autor, enmendado siempre los errores de lectura, alteraciones o deturpaciones, generalmente bienintencionadas, que han introducido sus editores posteriores.

Este criterio es el que ha dado lugar a cambios de título como el de *Sistema de la psicología*, texto publicado por Paulino Garagorri en 1982 con el de *Investigaciones psicológicas* (Madrid, *Revista de Occidente*, Alianza Editorial, 1982, pp. 13-161), como se detalla en la correspondiente nota a la edición (VII, 886). Esa búsqueda y respeto del original orteguiano explican asimismo la separación de textos refundidos anteriormente en una sola monografía por sus discípulos, como es el caso de *El hombre y la gente*, título que ahora corresponde no a una obra, sino a cuatro, de las incluidas en las completas: *El hombre y la gente.— [Conferencia en Valladolid]*, de 1934 (IX, 166 y siguientes); *El hombre y la gente.— [Conferencia en Rotterdam]*, de 1936 (IX, 203 y siguientes); *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (IX, 279 y siguientes); y *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (X, 137 y siguientes).

La estricta separación de lo que Ortega publicó en vida de aquello que quedó inédito a su muerte ha obligado a la desmembración de algunos textos, como en el caso de "Los problemas nacionales y la juventud" (1909), cuya primera parte apareció publicada en la revista *Vida Socialista*, n.º 6, el 6 de febrero de 1910, y por tanto ahora ha

quedado incluida en el volumen I, páginas 321-325, de la nueva edición con el título "Las revoluciones". Mientras que el resto, titulado "Los problemas nacionales y la juventud" y que Ortega dejó inédito, ocupa las páginas 121-129 del tomo VII.

En resumen, esta separación establece una frontera entre los seis primeros tomos y los últimos cuatro. La obra aparecida después del fallecimiento del autor ocupa los volúmenes VII, VIII, IX y X. Para su ordenación interna se ha atendido el mismo criterio cronológico, si bien no referido a la fecha de una inexistente publicación, sino a la de escritura (sea esta conocida precisa o aproximadamente), a la del acontecimiento (conferencia, curso, discurso, etc.) o a la que se ha obtenido en la investigación, cuando no consta ninguna de las dos anteriores.

3. Objetivos y resultados: la obra *completa*

El resultado final de estos procesos y tareas es la nueva edición de *Obras completas* en diez tomos publicados entre 2004 y 2010 en coedición entre la Fundación José Ortega y Gasset y la editorial Taurus. El equipo humano que ha hecho posible la investigación llevada a cabo para la consecución de tal objetivo ha estado compuesto en sus distintas fases por Carmen Asenjo Pinilla, Ignacio Blanco Alfonso, Cristina Blas Nistal, Enrique Cabrero Blasco, José Ramón Carriazo Ruiz, María Isabel Ferreiro Lavedán, Iñaki Gabaráin Gaztelumendi, Patricia Giménez, Felipe González, Alejandro de Haro Honrubia, Azucena López Cobo, Juan Padilla Moreno, Mariana Urquijo y Javier Zamora Bonilla, director de Centro de Estudios Orteguianos.

El punto de partida fue la compleja historia editorial del corpus orteguiano, con la guía de la tradición, instaurada por el propio autor, de la edición de sus *Obras* (1932, 1936 y 1943) y *Obras completas* (1946-47, 1950-52 y 1953-55). Es un tópico recurrente, a la hora de hablar de las *Obras completas* de Ortega, dar por sentado que su edición fue cosa de poco interés para el filósofo. Esta idea surge de la pluma del propio Ortega en el prólogo a sus *Obras* (1932), y recorre desde entonces la mayor parte de los balances filológicos que se hacen de sus *Obras* y, por extensión, de sus *Obras completas*. Así comienza el prólogo de 1932:

> La aparición de mis obras, que hasta ahora volaban como bandada fortuita de volúmenes, en una edición compacta es idea y voluntad de un editor, no mías. Yo no he sentido todavía el deseo íntimo de reunir mi obra. Ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado significa una altitud decisiva en la trayectoria de una vida. Tal vez se llega en él a la divisoria entre el modo ascendente y el descendente de la vitalidad. El escritor advierte angustiado que pierde peso actual, que las ideas afluyen a su torrentera interior con menos abundancia, borboteo y delicioso atropellamiento. Esto le lleva a compensar su déficit presente recogiendo su pasado, poniéndolo sobre sí para que conste y complete la sensación gravitatoria que antes tenía.
> Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo…

Ortega se desvincula, *ab initio*, del proyecto de reunir sus obras en volumen, mostrando un rechazo visceral mediante el símil del sentimiento de asco extraño. En los años posteriores a su muerte, las polémicas en torno a la aparición, muy pronta, de

muchos escritos editados, evidentemente, sin su revisión, así como la publicación de los escritos de tema político del filósofo en 1969, posibilitada por la nueva legislación en materia de censura, sirvieron para afianzar entre los lectores y estudiosos de la obra de Ortega la idea de que la edición de sus obras era cosa de poca trascendencia y, desde el principio, dejada de lado por el propio autor. Este tópico resulta absolutamente falso: la afirmación de Ortega no es iluminadora, sino más bien veladora de la realidad de un escritor muy preocupado, quizá el más preocupado de su época, por la reunión de sus textos en unas *Obras completas*.

Después de la desaparición del filósofo, la labor infatigable de sus continuadores posibilitó la adición de varios tomos más a los seis en los que las *Obras completas* habían quedado en 1955. Así se imprimieron los volúmenes VII-IX, Revista de Occidente, Madrid, 1961-1962; X y XI, Revista de Occidente, Madrid, 1969; y XII, Revista de Occidente en Alianza, Madrid, 1983.

La nueva edición se ha guiado por las tres premisas siguientes: "Ortega en limpio", "Ortega se presenta por sí mismo" y "Todo Ortega"; de suerte que esta edición dio en llamarse jocosamente las *completísimas* mientras estábamos afanados en su consecución. Estos tres axiomas o premisas se tradujeron en una rigurosa investigación de las fuentes para seleccionar todos los testimonios, en la utilización de las nuevas tecnologías para allegar variantes que permitieron depurar erratas y malas lecturas, y fijar canónicamente el texto y en el hecho de que el texto aparezca limpio de toda anotación de los editores, cuya labor solo se percibe en el aparato crítico al final de cada tomo.

Los objetivos concretos alcanzados pueden enunciarse así: la recopilación de toda la obra conocida, su ordenación según criterios rigurosos (primero, la separación de lo que Ortega publicó de aquello que quedó inédito a su muerte y, después, su estricta ordenación cronológica), la fijación del texto con criterios filológicos, repasados en el apartado anterior de este artículo, con la pretensión de lograr una edición canónica del corpus textual orteguiano; y la redacción de un aparato crítico, renunciando a una edición anotada.

La recopilación de toda la obra conocida había de incluir tanto los textos incorporados en las *Obras completas* como aquellos publicados pero ajenos a la tradición de estas (artículos y otros textos desconocidos no vueltos a publicar desde su primera edición, textos editados en la colección *Obras de José Ortega y Gasset* de Alianza Editorial/Revista de Occidente y otros publicados por R. Senabre, J. L. Molinuevo, B. Fonck, J. de Salas...). A este núcleo de la obra ya conocida, debían sumarse los inéditos no impresos hasta este momento.

Las principales novedades de las *Obras completas* respecto a las recopilaciones anteriores de su naturaleza son las siguientes: incorporación de 262 nuevos textos, entre 155 obras no incluidas en las anteriores *Obras completas* (60 no publicados desde su primera edición) y 107 inéditos (81 inéditos en toda su extensión y el resto solo parcialmente publicados); la cronología exhaustiva de toda la producción orteguiana, con noticias bibliográficas en cada tomo; completos índices onomásticos, toponímicos y de conceptos del conjunto de las *Obras completas*; un índice alfabético de títulos, pensado para facilitar la localización a todos los estudiosos de la obra orteguiana familiarizados con las anteriores ediciones de aquellos artículos y capítulos de monografías que han cambiado de ubicación.

Además, en los archivos del Centro de Estudios Orteguianos han quedado a disposición de los investigadores y editores futuros las digitalizaciones, transcripciones y ediciones anotadas de los manuscritos pertinentes para la obra póstuma (en total se ha trabajado con 728 manuscritos: 362 inéditos a la muerte de Ortega y 366 de la obra publicada en vida). Se aportan, también, datos de autoría, fecha, título, relación con la obra publicada o inédita, etc. A la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset se han incorporado, en microfilm o fotocopias, todas las ediciones de textos de Ortega en revistas y periódicos españoles y extranjeros que faltaban al iniciarse el trabajo; así como ejemplares de todas las ediciones en vida de los distintos libros publicados por Ortega y de las ediciones póstumas pertinentes. Además, se cuenta con los textos digitalizados, transcritos y transformados para su edición con un procesador de texto y marcados para su cotejo electrónico y edición, de las ediciones de sus *Obras* (1932,1936 y 1943) y *Obras completas* (1946-1947, 1950-1952 y 1953-1955) cuya supervisión llevó a cabo el propio filósofo, y de los textos recopilados en la última edición disponible hasta la fecha (1983). Se dispone, asimismo, de todos los cotejos electrónicos entre las ediciones consideradas pertinentes para la edición de los seis primeros tomos, tanto del grueso de los cotejos de cada texto con todas las variantes entre distintos testimonios, cuya información puede ser utilizada en ediciones críticas, etc., como de los que han pasado al apéndice de los seis primeros tomos de las *Obras completas*. Están a disposición de los investigadores también las pre-ediciones de cada texto incluido en las *Obras completas* con sus comentarios y una versión en papel con correcciones manuscritas al margen, que ahora está siendo digitalizada; la edición definitiva en pdf de todos los textos de las nuevas *Obras completas*; una ficha de materiales por cada texto publicado en las *Obras completas* que incluye información sobre manuscritos relacionados, publicación en prensa y distintas versiones del mismo, inclusión en libro y sus sucesivas ediciones, incorporación en anteriores ediciones de *Obras* y *Obras completas*, ediciones póstumas, notas introductorias y/o aclaratorias de editores anteriores, y otra información acumulada durante la investigación previa a la edición.

4. Conclusiones. Ortega y la construcción del "autor" a través de sus *Obras completas*

En este trabajo, he tratado de mostrar cómo se ha fijado el texto de la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (2004-2010), cómo se han reunido todos los testimonios textuales pertinentes para ello, y lo que ha supuesto el desarrollo del proyecto para el conocimiento de la obra y el pensamiento orteguiano. La aplicación sistemática y rigurosa de los principios de la *New Philology* al corpus de los escritos orteguianos demuestra la ductilidad de los métodos de edición filológica, y su aplicabilidad a textos de una naturaleza muy diferente a la de códices y manuscritos, pero textos en fin, "enunciado estable y acabado"[9]. Frente a la filología clásica tradicional y *lachmanniana*, que se ocupaba, sobre todo, de crear y fijar arquetipos a partir de tradiciones textuales generalmente manuscritas:

[9] Cerquiglini, Bernard, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, París, Seuil, 1989, p. 58.

> The "New Philology" no longer sees different versions of a text as witnesses of a lost original which has to be reconstructed from the variants found in the extant copies: not a reconstructed text, but a diplomatic transcription of an extant manuscript or printing, has to be the basis of an edition.[10]

Tras años de interés por la historia social de la literatura, muy influidos por la crítica marxista, la teoría literaria volvió a centrar los problemas textuales en la búsqueda del texto canónico de una obra, el "texto seguro"[11] con el afán de rescatar incluso su proceso de construcción, en el caso de las ediciones genéticas. Los trabajos sobre la historia material del libro y la historia de la lectura han contribuido también a recuperar el interés por la variación textual más allá de las cuestiones iniciales sobre las técnicas de la imprenta y los condicionantes económicos de la producción, difusión y recepción del libro.

La noción de autor se desarrolla muy vinculada a la idea del texto fijo o autorizado, de la cual es un formante central: como bien dijo Foucault "l'idée d'auteur s'installe au centre de la notion du texte, qui devient de façon constitutive l'"oeuvre de": le texte moderne est génitif"[12]. Como es habitual, el legislador ha venido después a traducir en términos jurídicos lo que era un hecho: la emergencia completa y aparentemente definitiva de la noción de autor literario. La evolución ha sido lenta desde fines de la Edad Media hasta la Ilustración y la Revolución francesa[13].

Dos logros jalonan la génesis y desarrollo del concepto contemporáneo de autor y texto: la inclusión del nombre del escritor en la portada, junto al del editor, como prueba de conformidad y autorización del texto: "el nombre que se pone sobre la hoja destinada a la imprenta *autoriza*"[14] y la corrección de las pruebas de imprenta[15]. La modernidad conocerá el proceso por el cual el autor vivo, precedido por el traductor, se impone al editor, que poco a poco se va plegando a sus deseos como creador, expresados en el manuscrito de autor: "el manuscrito autógrafo se convierte en significativo"[16]. La dependencia entre los "autores" y los libreros va cambiando de orientación a lo largo de la modernidad[17]. La culminación de este proceso llega con la controvertida "revolución de la lectura"[18] del siglo XVII:

---

[10] Ott, Wilhelm: "Textual Criticism / Scholarly Editing", *Literary and linguistic studies* [http://www.allc.org/reports/map/lls.html]

[11] Cerquiglini, B., *o.c.,* p. 18.

[12] Foucault, M., "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXIV, 1969, pp. 73-104.

[13] Cerquiglini, B., *o. c.,* p. 26.

[14] *Ib*., p. 11.

[15] Chartier, Roger, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 63. Trad. Víctor Goldstein, edición original: *Inscrire et effacer*, París, Éditions du Seuil/ Gallimard, 2005.

[16] Cerquiglini, *o. c*., p. 23.

[17] Chartier R., *o.c.,* pp. 227-229.

[18] Wittmann, Reinhart, "¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?", en Cavallo, Guglielmo y Chartier, Roger (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Trad. de Cristina García Olrich. Madrid, Taurus, 1998, pp. 495-537.

> En toda la Europa ilustrada, a pesar de la estabilidad de las técnicas y del trabajo tipográficos, profundas mutaciones transforman la producción impresa y las condiciones de acceso al libro. En todos los países, el crecimiento y la laicización de la oferta impresa, la circulación de los libros prohibidos, la multiplicación de los periódicos, el triunfo de los formatos pequeños y la difusión de los gabinetes literarios y de las sociedades de lectura, donde es posible leer sin necesariamente comprar, permiten e imponen nuevas maneras de leer. Para los lectores y lectoras más cultivados, las posibilidades de lectura parecen ampliarse y suponen prácticas diferenciadas según los tiempos, los lugares, los géneros[19].

El autor se diviniza y aparece una nueva concepción de la autoridad o autoría: "la índole casi religiosa otorgada al libro implica una nueva figura del autor […] [que] se expresa por el deseo reiterado del encuentro con el escritor, cuya persona es garante de la autenticidad y autoridad de su texto"[20]. Ortega era muy consciente de la existencia de ese "autor metafísico" con el que dialoga y espera encontrarse alguna vez el lector moderno, como lo pone de manifiesto la siguiente anécdota:

> Cuando estos días alguna amable señora se acercaba a mí y me preguntaba: "¿Es usted el señor Ortega?", me daban ganas de contestar: "Señora, nada más que vagamente, lo soy sólo *à peu près*, porque siento demasiado que soy sólo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser". Para aquella señora el vocablo "Ortega" es el nombre de una leyenda y ante su pregunta yo me encontraba, como un filólogo, ante un problema de crítica histórica: el de no confundir mi leyenda conmigo mismo. Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad. (X, 28)

Pero el autor moderno se concibe, desde la Ilustración y ante todo, como un trabajador[21]. Trece años después de la redacción de la *Lettre sur le commerce de la librairie* (1763-1764) de Diderot[22] Condorcet ataca los privilegios perpetuos de impresión concedidos a los libreros con un panfleto titulado *Fragments sur la liberté de presse*[23]:

> Condorcet percibe claramente el peligro de una posición semejante para todos aquellos cuya existencia depende de los ingresos que pueden extraer de la venta de sus obras: "Un hombre de genio no hace libros por dinero; pero si no es rico y sus libros no le producen nada, se verá obligado a tener una ocupación para vivir, y el público saldrá perdiendo".
> La respuesta a la objeción cabe en dos argumentos. Por un lado, la libertad de imprimir, si se baja el precio de los libros, garantizará la mejor salida de la edición original, "hecha bajo la mirada del autor", y desalentará toda veleidad de publicar ediciones rivales del mismo texto. Por lo tanto, los escritores recibirán un justo precio por obras cuyo beneficio no estará ya amenazado por las ediciones piratas, "que no son comunes sino por el precio exorbitante de las ediciones originales, precio que a su vez es obra de los privilegios"[24].

[19] Chartier, R., *o.c.* p. 198.
[20] *Ib.,* pp. 213-214.
[21] Chartier, R., *o. c*., p. 212.
[22] *Ib*., p. 231.
[23] *Ib.,* p. 232, nota 12.
[24] *Ib.,* p. 234.

El reconocimiento jurídico de los derechos de autor contribuye a dar forma a la propia modernidad de modo paralelo a la historia de la edición y constituye aún hoy motivo de un intenso debate.

El texto en cuanto tal se concibe a partir de entonces como algo más fijo, fundamentalmente debido al reconocimiento de los derechos de autor y a las posibilidades técnicas de reproducción mecánica, muy perfeccionadas desde la invención de la imprenta tres siglos antes. La articulación de ambos hechos explica el invento del copyright, que pasa a ser una mercancía a lo largo del siglo XX. El nuevo concepto de texto se extiende a lo largo de las dos últimas centurias, justo cuando se desarrolla la filología moderna como ciencia del texto[25]. A lo largo del XIX y XX nacen también las fundaciones públicas o privadas que custodian los archivos autoriales y funcionan como centros de investigación[26].

En este contexto, el devenir de la obra y el legado documental de Ortega y Gasset podría tomarse como paradigma de la textualidad en la primera mitad del siglo XX. Los conceptos modernos de autor y obra se entienden a la perfección a través del ejemplo del filósofo madrileño en su lucha contra los editores clandestinos chilenos desde el exilio parisino. En su artículo "Ictiosaurios y editores clandestinos", publicado en noviembre de 1937 en la revista argentina *Sur* por encargo de Victoria Ocampo[27], Ortega arremete contra los editores clandestinos chilenos, que inundan el mercado americano de ediciones piratas, entre otros, del propio filósofo madrileño[28].

[25] "Comme le notait Michel Foucault, ce privilège de l'auteur, sur lequel nous voyons fondée la philologie positive, sera, après Mallarmé, globalement reversé sur le texte et l'écriture mêmes, préparant ainsi l'épiphanie textuelle finale que sont pour nous les théories littéraires depuis le *New Criticism*" CERQUIGLINI, B., *o. c.,* p. 91.

[26] *Ib.,* p. 24

[27] Se conservan al menos tres cartas en las que la editora argentina habla del artículo para *Sur*. El 16 de noviembre de 1937 dice: "Ayer volví a hablar con el Intendente. Me dijo que si por algún lado o en alguna forma podías tocar el tema Buenos Aires en tu trabajo, sería más conveniente que lo hiceras. Fuera de eso nada. Es decir, tienes plena libertad en cuanto al tema…". Dos semanas después, el 30 de noviembre, el artículo ya estaba en Argentina: "Nous avons reçu, lu et relu, en compagnie de María, tes pages sur les éditions clandestines. Nous ne pouvions (nous = *Sur*) rèver rien de meilleur!". La publicación del número de noviembre de la revista se retrasa para poder incluir el artículo del filósofo madrileño. Victoria Ocampo le comunica que se ha publicado ya en carta del 11 de diciembre de 1937: "Ton article a paru dans *Sur* —dont nous avons dû retarder *l'apparition* de quelques jours pour ce faire— et j'espère que tu n'y découvriras pas un surplus ou une manque de virgules… ni même un déplacement de ces signes de ponctuation.

Nous avons (María et moi) pensé qu'il valait mieux suprimer les lignes où tu faisais allusion à *La Nación* parce que comme ce journal est en train de servir la notre cause (la guerre contre les éditions clandestines) d'une façon *absolument inusitée*, ces lignes, publiées dans *Sur*, eussent pu refroidir un tant son feu, son ardeur. Si nous avons besoin de cette ardeur, pour le moment. Je t'ai envoyé des coupures de *La Nación* ayant trait à la question soulevée par mon article".

[28] La situación legal entonces era muy diferente en España y en las repúblicas de la América hispana. La Ley de la Propiedad Intelectual se promulgó en España el 10 de enero de 1879 (*Gaceta de Madrid*, n.º 12, de 12 de enero de 1879). En ella se establecía la protección de los derechos de propiedad sobre "las obras científicas, literarias o artísticas que pueden darse a la luz por cualquier medio." (Artículo 1º). Los artículos 50º y 51º se ocupan de las cuestiones relativas al derecho internacional, el segundo de ellos especifica: "Dentro del mes siguiente al de la promulgación de esta ley denunciará el Gobierno los Convenios de propiedad literaria celebrados en Francia, Inglaterra, Bélgica, Cerdeña, Portugal y los Países-Bajos, y procurará en seguida ajustar otros nuevos con cuantas naciones sea posible, en armonía con lo prescrito en esta ley, y con sujeción a las bases siguientes". De hecho, España fue uno de los primeros signatarios del

El artículo apareció con el significativo subtítulo de "Urgencia de una rectificación moral", para subrayar desde el principio que el problema de las ediciones no autorizadas era una cuestión de ética, de derecho y no de economía:

> Por fin, se ha dado en América la embestida generosa y brava contra esa gran bellaquería de las ediciones clandestinas. Desde hace hartos años la perduración —digámoslo, la consolidación— del hecho bochornoso deshonraba a las dos Américas, del Centro y del Sur. Porque si bien carga la máxima responsabilidad sobre Chile, casi todo el resto de la América hispana participaba en ella. En Chile se hacen las ediciones criminales; pero en casi toda América se venden y donde no se venden, o se venden menos, como creo que pasa en la Argentina, no se protestaba del delito y en esa medida se colaboraba con él. […] el hecho es, ante todo y sobre todo, asqueroso. Es un crimen a mansalva. Un crimen sin exposición del criminal. Un crimen abrigado por una complicidad ilimitada. (IV, 433)

Las *Obras completas* de Ortega son, en los años 40 y 50 del siglo pasado, su forma más intensa de hacerse presente en el "campo cultural"[29] y de constituirse como "autor locuaz" (*auctor loquens*) en medio de lo que ha dado en llamarse "el silencio de Ortega" después de 1939. Esta nueva edición de las *Obras completas*, las *completísimas*, coloca a Ortega en el campo cultural del siglo XXI y lo presentan como un autor con mucho que aportar en esta centuria al pensamiento y a la filosofía, presente y futura, que se hace y ha de hacerse en español.

Ediciones de las O.C. de José Ortega y Gasset:

Ortega y Gasset, José , *Obras*. Madrid, Espasa-Calpe, 1932.
Obras, Madrid, Espasa-Calpe, 1936.
Obras, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.
Obras completas, Tomos I-VI, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1947.
Obras completas, Tomos I-VI, Madrid, Revista de Occidente, 1950-1952.
Obras completas, Tomos I-VI, Madrid, Revista de Occidente, 1953-1955.
Obras completas, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983.
Obras completas, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

Recibido: 1 de febrero de 2012
Aceptado: 6 de marzo de 2012

tratado de la Convención de Berna el 5 de diciembre de 1887, junto a Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Reino Unido, Suiza y Túnez. Los países hispanoamericanos sólo se sumarán muy tarde a la Convención de Berna: Argentina en 1967 y Chile en 1970, por citar sólo aquellos a los que se refiere Ortega en su artículo. Desde el 11 de abril de 1910 existe también la Convención de Buenos Aires, que agrupa a algunos de los países iberoamericanos, aunque también desde distintas fechas: Argentina desde 1950 y Chile desde 1955. En definitiva, en 1937 tanto Argentina como Chile aún no se habían sumado a las convenciones internacionales sobre derechos de autor, a diferencia de España.

[29] Bourdieu, P., *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 2001.

NOTAS

Socialismo y Republicanismo en los años treinta

ANTONIO GARCÍA SANTESMASES
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Se trata de un tema sobre el que llevo reflexionando muchos años y al que no dejo de darle vueltas. Volver a aquellos años ayuda a entender muchas de las cosas que han ocurrido después. Creo, por lo demás, que socialistas y republicanos realizaron, en los largos años de exilio, una continua reflexión acerca del sentido de la nación, de la patria que habían dejado atrás y en torno a la identidad que debía tener el socialismo de cara al futuro. ¿Qué lugar debería jugar la república en todo el proyecto de ruptura con la dictadura y de acceso a la democracia? Este es un tema de singular interés que no se puede despachar alegremente como, desgraciadamente, se hizo en demasiadas ocasiones durante los años de la transición.

I) Una primera mirada a unos años dramáticos

Quizás convendría comenzar diciendo que, a pesar de todo lo publicado, no podemos llegar a entender lo que significó para el movimiento obrero europeo asistir a la destrucción de las organizaciones, las instituciones y las tradiciones que tanto había costado construir. El socialismo alemán seguía siendo una referencia esencial para toda la izquierda europea. En la mente de los viejos cuadros socialistas permanecía el recuerdo del debate de principios de siglo entre Bernstein, Kautsky y Rosa Luxemburgo sobre la reforma y la revolución. Igualmente estaba presente el debate entre Lenin y Kautsky acerca de la democracia y la dictadura del proletariado. Estas viejas querellas, que habían dividido al movimiento socialista acerca de la vía democrática y la vía insurreccional, volvieron a aparecer en los años treinta con toda intensidad.

Tras la consolidación del Fascismo en Italia y el avance del Nazismo en Alemania, comenzó a prevalecer la tesis de que lo prioritario era preservar las instituciones democrático-parlamentarias. Ello provocó el giro de la Internacional Comunista que comenzó a defender la necesidad de crear grandes alianzas antifascistas que tenían como objetivo preservar la democracia liberal frente a la dictadura fascista. Este giro sólo se produjo a partir de 1935 y comenzó a visualizarse en los triunfos del Frente Popular en España y en Francia en 1936. Hasta llegar a ese momento el movimiento obrero vivió dramáticamente el derrumbe de la socialdemocracia en Alemania y en Austria y el fracaso de la huelga general insurreccional de 1934 en España.

Antes de llegar a la política de los Frentes populares hay un gran debate en el socialismo español que se puede conocer estudiando la evolución de la revista *Leviatan*. Esta revista, dirigida por Luis Araquistain, reflexiona acerca de la experiencia de Italia en los

años veinte y de las masacres producidas en Alemania y en Austria y se preguntaba si todo ello no viene a demostrar la imposibilidad de una vía democrática al socialismo. Es en ese contexto en el que comienza a cuajar la idea de Largo Caballero de que ante la violencia sólo caben tres actitudes: la actitud pacifista del que está dispuesto a poner la otra mejilla; la actitud beligerante del que cree que, llegado el momento, hay que saber responder y utilizar la legítima defensa; y la tercera actitud, por la que optará Caballero: hay que saber adelantarse, hay que actuar preventivamente antes de que el enemigo dé un paso adelante y arrumbe con todas las conquistas de los trabajadores.

Esta violencia preventiva es la que no ejercieron los socialistas alemanes y los socialistas austríacos y es la que provocó que fueran derrotados estrepitosamente. Largo Caballero se conjuró para que no le ocurriera lo mismo al proletariado español. Había que adelantarse e impedir que la CEDA entrara en el gobierno republicano. También Hitler había ganado el poder a través de las urnas y había acabado con cualquier vestigio de parlamentarismo. No era momento de esperar con los brazos cruzados a que los verdugos se encaramaran en el poder y suprimieran las libertades.

Hacer uso de la violencia preventiva implicaba dos cosas; en primer lugar, romper con la estrategia desarrollada por el partido socialista desde sus orígenes, y en segundo caracterizar a la CEDA como un partido equivalente al nazismo, es decir con un partido capaz de arrumbar con el sistema de libertades. Las dos cuestiones provocarán largos y apasionados debates en el mundo del socialismo en los años posteriores a octubre del 34, en los años anteriores a la guerra civil y en las lecturas sobre el origen del conflicto y sobre las causas de la derrota producidas en el exilio, en la transición a la democracia e incluso en el momento actual.

¿Por qué aquella estrategia rompía con la tradición del PSOE? El Partido fundado por Pablo Iglesias era un partido fundamentalmente obrero. Iglesias siempre tuvo la preocupación de mantener la identidad específica del partido frente a los republicanos y frente a los anarquistas. Frente a los republicanos, porque quería defender la especificidad de un partido de clase que no quedara subsumido en la polémica entre republicanos y monárquicos por la forma de Estado o por el lugar de la religión; siendo el socialismo republicano y contrario al clericalismo, era algo más, era un partido anticapitalista. Un partido anticapitalista que combatía en el mundo sindical para organizar a los trabajadores a través de la UGT pero que, a diferencia de los anarquistas, no quedaba circunscrito a la tarea sindical, al propiciar un entendimiento entre el campo sindical y el campo político-institucional.

Sólo a partir de los sucesos de 1909 autorizará Iglesias una aproximación a los republicanos y sólo entonces se producirá la alianza que permitirá al propio Pablo Iglesias llegar por primera vez a diputado. Este aislamiento obrerista y su marcado carácter internacionalista alejarán del partido socialista a muchos intelectuales que querían un compromiso más activo en relación con los asuntos nacionales. Pensemos en el joven Ortega que, tras elogiar a Pablo Iglesias como un santo laico, propone al partido socialista que asuma el papel europeizador que España necesita, que olvide el internacionalismo proletario y articule un proyecto nacional.

Cuando se produce la huelga general de 1917, y llegan a nuestro país los ecos de la revolución de octubre, una nueva generación va tomando el poder en el PSOE aunque Iglesias no fallezca hasta 1925. En esta nueva generación aparecen tres posiciones que

van a marcar la política socialista hasta el trágico final de la guerra civil. La primera posición es la que defiende Julián Besteiro. Besteiro representa la continuidad más estricta con el pensamiento de Iglesias: lo fundamental es organizar a la clase trabajadora y no distraer la atención de los socialistas en tareas que corresponden a los políticos burgueses, aunque éstos sean liberales o republicanos.

En segundo lugar, tenemos la posición de Largo Caballero, que coincide con Iglesias y con Besteiro, que da primacía a la organización de los trabajadores, que entiende que el papel de los socialistas en las instituciones parlamentarias es utilizarlas para propagar las ideas socialistas, para que hagan de caja de resonancia del mensaje de los trabajadores, pero que, a partir de un determinado momento, va a coincidir con la posición de los socialistas propicios a un entendimiento con los republicanos para posibilitar el cambio de régimen político. Esto sólo se producirá a finales de los años veinte.

La tercera posición es la que defienden aquellos socialistas, como Fernando de los Ríos o como Indalecio Prieto, que apuestan por una combinación entre la organización de los trabajadores y el entendimiento con los republicanos para ir transformando la estructura política de nuestro país: para afrontar no sólo el cambio en la forma de Estado sino también la cuestión religiosa, la cuestión catalana, la cuestión militar, la reforma agraria; para hacerse cargo en definitiva del programa que dará sentido a la segunda república española.

A partir del 14 de abril de 1931 la posición de Besteiro va quedando en minoría. Bien es cierto que, dada su gran personalidad, es el presidente de las Cortes Republicanas durante el primer bienio y que sigue siendo diputado en las distintas convocatorias; Besteiro participa en algunos de los debates intelectuales que agitan al socialismo español, pero su posición de rígida independencia de cualquier compromiso con las fuerzas republicanas no es secundada por el conjunto de la organización.

El acuerdo mayoritario se va a dar entre las dos almas del socialismo español, entre el sector que representa a la Unión General de Trabajadores en la persona de Francisco Largo Caballero y en el sector que representa a los socialistas más cercanos al republicanismo, en la persona de Indalecio Prieto. Prieto como ministro de Hacienda y de Obras Públicas; Fernando de los Ríos como ministro de Justicia; y Francisco Largo Caballero como ministro de Trabajo son las figuras que van encarnando la colaboración de los socialistas con las instituciones republicanas. Los tres son reformistas y los tres consideran que hay que ir consolidando reformas en el campo de los derechos cívicos y en el mundo de los derechos económico-sociales.

Son los momentos de esperanza, de ilusión, de optimismo. Momentos en los que cree derrotada políticamente por mucho tiempo a la derecha española. Y es aquí donde está uno de los temas sobre los que tenemos que reflexionar: ¿Cómo llegó la CEDA a encarnar la representación política de la derecha española? ¿Qué tipo de partido era la CEDA? ¿Era un partido fascista que justificaba la convocatoria de una huelga general revolucionaria que impidiera su llegada al poder?

Si uno piensa en lo ocurrido después de la segunda guerra mundial y en la esperanza en acabar con la dictadura de Franco mediante un pacto entre socialistas (Prieto) y democristianos (Gil Robles) que posibilitara la vinculación de España a la victoria de los países democráticos frente al nazismo, no cabe duda que esa caracterización de la CEDA le puede parecer sorprendente. ¿Cómo imaginar que el aliado de los años

cuarenta fuera el temible adversario de octubre del 34? Esta perplejidad aumenta si pensamos en que uno de los ministros que entró en el gobierno en aquellos momentos fue Manuel Giménez Fernández que, con el tiempo, evolucionaría hasta convertirse en un insigne representante de la oposición moderada al franquismo en los años sesenta.

Por ello es imprescindible situarse en aquellos momentos, en los terribles años treinta. La percepción que tenían los socialistas era que dar paso a la CEDA significaba permitir la entrada en el gobierno de la república de un partido que no aceptaba la constitución del 31, que era antirrepublicano. Todos coincidían en esta repulsa. Las diferencias se planteaban a otro nivel: ¿Había que responder a esa entrada con una protesta parlamentaria? ¿Había que ir a una huelga obrera? ¿Cuál era el paso a dar para transitar de una huelga general a una actividad insurreccional?

II) La prueba de fuerza en octubre del 34

Para los protagonistas octubre del 34 se saldó con un fiasco en el conjunto del país con la excepción de los sucesos ocurridos en Barcelona y en Asturias. En Barcelona los hechos terminaron pronto, mientras en Asturias la resistencia de los trabajadores y la represión de los militares duró mucho más tiempo. Pero Asturias quedó aislada, la revolución fracasó y a partir de ese momento las dos interpretaciones que habían dominado el debate dentro del socialismo volvieron a aparecer en toda su intensidad.

Para la interpretación de los socialistas proclives a un acuerdo con el republicanismo todo lo ocurrido mostraba la necesidad de no volver a incidir en el error del otoño del 33: había que volver a conseguir el entendimiento con los republicanos de izquierda; no se podía ir por separado a las elecciones. Esta perspectiva va a adquirir una gran relevancia a partir de lo ocurrido en Barcelona y de la actitud ignominiosa de la derecha contra Manuel Azaña. Quien se acerque a las páginas de *Mi rebelión en Barcelona* puede entender mucho de lo que pasó en España en aquellos meses de octubre del 34 hasta que, desenmascarada la operación contra Azaña, éste emerge como la gran figura de 1935 y sus *Discursos en campo abierto* muestran su enorme capacidad para movilizar a las masas republicanas, para recuperar el espíritu de la república del 14 de abril, para volver al espíritu fundacional, para derrotar en las urnas a los que han utilizado las instituciones republicanas para pervertir el sentido de los principios constitucionales. Para los que pensamos que con el tiempo va quedando claro que la gran figura política de la España del siglo veinte es Manuel Azaña, esta perspectiva era la que había que haber seguido. Volver a la alianza entre socialistas y republicanos de izquierda y afianzar el sistema democrático ante unos enemigos potentes.

No cabe duda que esta perspectiva inspiró el Frente Popular pero nos engañaríamos si pensáramos que fue la única perspectiva. La otra perspectiva, la de aquellos que pensaban que los socialistas tenían que mantener su independencia, que había que afianzar la unidad de acción de los dos grandes sindicatos y que a su vez había que proceder a una bolchevización del partido socialista para expulsar a los elementos más tibios, más centristas, más liberales y concentrar la energía en un partido llamado a realizar la revolución obrera, está presente en los seguidores de Largo Caballero y en la radicalización de las juventudes socialistas.

La historia de ese desencuentro entre prietistas y caballeristas tiene momentos decisivos tanto en la primavera del 36, tras la victoria del Frente Popular, como en mayo del 37 en plena guerra civil con la salida de Caballero de la presidencia del gobierno. La derrota en la guerra civil y la experiencia amarga de aquella generación de socialistas exiliados provoca que, para ellos, octubre del 34 sea sólo un momento más de una historia trágica donde aquellos sucesos hay que conectarlos con el golpe del 18 de julio del 36, el abandono de las democracias europeas con la política de no intervención y el final dramático de la guerra civil con los sucesos ocurridos en marzo del 39 con la Junta de Casado.

Tras la guerra mundial, cuando se lanzan a la reconstrucción del partido socialista, lo que quieren tanto prietistas como caballeristas es pasar la página. No quieren volver a las querellas del pasado, quieren concentrar los esfuerzos en no perder la posibilidad de conseguir traer la democracia a España y de ahí el pacto entre antiguos caballeristas como Rodolfo Llopis con Indalecio Prieto para buscar una estrategia común. Una estrategia en la que también participarán besteiristas como Andrés Saborit. No es tiempo de reproches; es tiempo de unidad. Los reproches se dejan para los de fuera: fundamentalmente para los comunistas a los que nunca dejarán de recordar su política de enaltecimiento del liderazgo de Caballero para dejarlo caer; a los que tampoco perdonarán su evolución drástica desde la crítica a la política de los socialistas durante el bienio reformista, hasta su responsabilidad en los sucesos de mayo del 37 en Barcelona.

Pero todo ello queda en el pasado porque sueñan con volver a España, con acabar con la pesadilla y terminar con la dictadura de Franco. La terrible y larga espera provoca que vayan muriendo aquellos grandes líderes socialistas y que sea muy difícil reconstruir su legado. No obstante, es evidente que la perspectiva que va a imperar es la que defiende Indalecio Prieto. Prieto, ya en el año 1942, expresa su crítica a lo ocurrido en octubre del 34 y entona su *mea culpa*. Asume su responsabilidad en hechos que considera completamente desacertados.

Caballero también da su versión en su obra *Cartas a un amigo,* pero su influjo será mucho menor. Caballero sale del campo de concentración en 1945 y muere en 1946. Prieto vive hasta 1962 y es el que marca la línea. Curiosamente una línea donde la discusión no se va a situar entre los que reivindican la república del 14 de abril y los que piensan que ha llegado el momento de la revolución obrera; la discusión se ha desplazado y ahora de lo que se trata es de intentar acabar con la dictadura aunque ello implique no imponer como condición *sine qua non* una salida republicana. Esta posición de autocrítica a la perspectiva revolucionaria del 34 y de defensa del entendimiento con la derecha democrática para facilitar la transición es la que Prieto auspicia en los años cuarenta y es la perspectiva que, fracasando entonces, triunfa en los años setenta al producirse la transición a la democracia.

III) El significado de los años treinta durante la transición

A partir de las obras de Gabriel Jackson, de Paul Preston, de Malefakis y de historiadores españoles como Santos Juliá va a imponerse el planteamiento prietista y la crítica a los hechos de octubre del 34. En esta perspectiva se trata de enfatizar

lo que lúcidamente había señalado Azaña: no se podían consolidar las instituciones republicanas si se procedía a romper el pacto constitucional. Ello pasaba por reconocer los resultados electorales, por respetar la alternancia en el poder, por dirimir pacíficamente los conflictos, por evitar que las disputas entre partidos derivasen en conflictos existenciales donde no cupiera ningún acuerdo y sólo fuera posible vencer o morir.

La transición española a la democracia no hacía sino recoger lo que era la experiencia de los países europeos tras la segunda guerra mundial. Para todos ellos fue posible conectar la democracia competitiva de partidos con un Estado del bienestar keynesiano, donde imperara un gran consenso acerca de la compatibilidad entre las exigencias empresariales y el poder de los sindicatos; entre la lógica de acumulación privada y la legitimación pública. El modelo estaba funcionando en Europa hacía años y no había que ser demasiado originales; la especificidad española viene de que no se puede asociar este modelo al consenso antifascista de los años cuarenta.

Pensemos que si se hubiera producido la transición a la democracia en España en los años cuarenta el significado de la experiencia republicana hubiera sido muy distinto. Largo Caballero hubiera aparecido como el Presidente de un Gobierno recluido durante años en un campo de concentración, y hubiera devenido uno de los símbolos más potentes del antinazismo; al igual que Besteiro hubiera aparecido como víctima de la crueldad del franquismo y Prieto como símbolo de la lucidez democrática; Gil Robles hubiera subrayado su identificación con los valores de las democracias cristianas que aparecían en Europa con figuras críticas con el nazismo como Adenauer en Alemania o De Gasperi en Italia. Para poder ser homologable a las nuevas fuerzas políticas, que estaban realizando la construcción europea, Gil Robles hubiera subrayado su alejamiento de cualquier proclividad autoritaria o dictatorial y hubiera entonado todo tipo de *mea culpa* sobre su conducta en el pasado.

Nada de eso ocurrió y por ello sólo cabe hacer una historia contrafáctica que muestre que aquellos hombres hubieran sido recibidos como héroes del antifascismo, como luchadores que se batieron frente a la pasividad o la impotencia del proletariado alemán, de los trabajadores austríacos o del Frente Popular en Francia. Pero para que hubieran podido aparecer como héroes a nuestros ojos era imprescindible haber podido acabar con la dictadura en los años cuarenta.

No fue así y sólo mucho tiempo después comenzamos a tener una nueva perspectiva sobre lo ocurrido, una perspectiva que está vinculada a todo el debate sobre la recuperación de la memoria histórica. Durante años se pensó que echar al olvido las querellas era una de los mayores aciertos de la transición política española. Ese echar al olvido los agravios no implicaba carecer de una interpretación de la historia de España. La que fue prevaleciendo es la que se basaba en la interpretación de Salvador de Madariaga y en el proyecto del joven Ortega.

Para Madariaga la historia de la España de los años treinta había quedado marcada por los extremismos de dos franciscos y por la marginación de un tercer francisco. Había dos franciscos cegados por su extremismo (Francisco Largo Caballero y Francisco Franco) y un tercer Francisco marginado y sensato (Francisco Giner) que había sido olvidado por unos y otros. Madariaga reivindicaba así el papel de la tercera España frente a las dos Españas extremistas y cegadas por la violencia.

Esta interpretación de los males de la historia de España proponía un remedio. Evitar los excesos, la violencia, el dramatismo en el que todos habían incurrido y seguir la senda de la paz, de la concordia, de la razonabilidad, de la cordura.

Ese discurso iba unido al proyecto del joven Ortega de pensar que España era el problema y Europa la solución. Si en Europa, a pesar de las guerras mundiales, habían encontrado el camino del consenso, del acuerdo, de la concertación, este debía ser también nuestro proyecto dejando atrás una historia negra de violencia y de crueldad.

Pienso que esa perspectiva duró muchos años en España; quizás hasta mitad de los años noventa del siglo pasado. Es a partir de ese momento, con el renacer del interés de los nacionalismos por avivar su identidad y por la reacción de los grupos conservadores por reconstruir su visión de la historia de España, como vamos dándonos cuenta de las carencias de la transición y de la necesidad de dar mayor relevancia a nuestra propia interpretación de la historia. La izquierda comienza a reaccionar lentamente cuando se da cuenta de que la pugna por el pasado marca a la propia democracia española. Digamos algo de esto para terminar.

IV) La memoria republicana perdida

De alguna manera, octubre del 34 o mayo del 36, o mayo del 37 o marzo del 39 son sucesos que al provocar interpretaciones tan enconadas en el mundo de las izquierdas son siempre vistos con cautela y precaución, con cierta prevención. Son acontecimientos que acaban mal: una huelga general que no es secundada en el resto del país; una división de los socialistas que impide que Prieto acceda a la presidencia del gobierno; una crisis del gobierno que provoca la salida de Caballero demonizado por sus antiguos aliados; un final catastrófico de la guerra donde los conflictos internos van acompañados del final trágico de la guerra civil.

La catarata de acontecimientos de signo trágico es de tal dimensión que sólo cabe pensar en dos opciones: o seguir profundizando en las razones de cada uno de los actores del drama o pasar la página y situar aquello como un mundo lejano que poco tiene que ver con nosotros.

Por eso me parece tan importante la perspectiva contrafáctica. No porque no sea necesario e imprescindible el trabajo de los historiadores sobre cada uno de estos hechos; no porque no sea inevitable que cada uno nos decantemos por uno u otro de los protagonistas, pero lo importante es que los hechos no nos impidan ver el bosque.

Frente a una interpretación del drama español como algo vinculado a una maldad específica de nuestra forma de ser que nos haría propensos a la violencia y al odio, a la enemistad y al exterminio, hay que decir que es tal la cantidad de información acumulada de lo que fue el Fascismo en Italia y el Nazismo en Alemania que es imprescindible volver a enmarcar nuestro drama en un contexto más amplio. El drama español se jugó en un contexto donde las potencias democráticas nos abandonaron frente a Italia y a Alemania y nos volvieron a abandonar por imperativos de la guerra fría. Si no hubiera sido así, si hubiéramos podido engarzar con el viento democrático de los años cuarenta, el significado de los hechos más dramáticos de los años treinta,

incluso de octubre del 34, sería el recuerdo de unos héroes que fueron derrotados pero que vieron el peligro más claro que los alemanes y que los austríacos, que no pudieron vencer pero que merecieron ser justamente honrados en las calles de España a partir del triunfo de las democracias. Esa es la historia que no pudo ser pero que es la que no debemos olvidar a la hora de pensar aquellos terribles años treinta.

Adolfo Sánchez Vázquez
Diario *La Jornada* (México D.F.), sábado 9 de julio de 2011
Foto: Luis Humberto González

Adolfo Sánchez Vázquez: Republicano, filósofo y humanista

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
UNAM

Adolfo Sánchez Vázquez es una de las grandes figuras intelectuales del mundo iberoamericano. La trascendencia de su vida y obra se puede apreciar de muchas maneras entre las que podríamos destacar tres ámbitos: marxismo crítico, humanismo y filosofía. Estos tres ámbitos están estrechamente vinculados, son interdependientes y tienen un fundamento común, que en términos del propio Adolfo Sánchez Vázquez podemos resumir en la "Congruencia de un intelectual comprometido" con la emancipación de los seres humanos para realizar valores e ideales como la libertad, la justicia y la democracia, valores por los que luchó toda su vida, desde su más temprana juventud y por los que fue desterrado.

El destierro marca toda su vida y toda su obra. Como él mismo confiesa, el destierro nunca terminó:

> Ahora bien, para nosotros, así como para la inmensa mayoría de los exiliados que lo vive, sobre todo en los primeros diez o doce años, como destierro, el exilio no es un simple trasplante de una tierra a otra, un hallar en la nueva lo que se ha perdido al dejar forzosamente la tierra propia, sino la pérdida de la raíz, del centro. Es un vivir en el aire, partido en dos, entre la tierra que se pisa y la tierra con la que se sueña volver, es un estar entre lo hallado y lo perdido, absorbido por un pasado que no pasa y un futuro que no llega.[1]

Esta situación existencial de estar suspendido en el aire "entre un pasado que no pasa y un futuro que no llega" constituyó para Sánchez Vázquez un acicate vital para sobreponerse al destino y dotar de sentido su vida y su obra intelectual. Y ese sentido fue precisamente el compromiso con la crítica radical a la injusticia y la opresión social del mundo capitalista, a la dominación ilegítima que ahoga la libertad de las personas y pueblos en todos los estados, tanto los liberales como los socialistas, así como a la tenaz voluntad de realizar, por medio de la razón y la esperanza, la utopía de un mundo donde todas las personas podamos desarrollar plenamente nuestras capacidades humanas. Este compromiso humanista llena toda la vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez.

En uno de sus últimos libros, *Una trayectoria intelectual comprometida*, Sánchez Vázquez nos ofrece una reflexión personal y existencial de su quehacer político, poético y filosófico, en relación con las circunstancias históricas y situaciones políticas

[1] Sánchez Vázquez, A., *Una trayectoria intelectual comprometida*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Relecciones, 2006, p. 31.

específicas que motivaron su producción intelectual y sobre las que contribuyó a su transformación, a través de su praxis intelectual.[2] En este texto, Adolfo Sánchez Vázquez divide su vida en tres etapas: la República española (1931-1936); la Guerra Civil (1936-1939) y el exilio en México (desde junio de 1939). Las primeras dos etapas, las más cortas pero las más intensas y dramáticas, corresponden principalmente a su actividad política en defensa de la naciente Segunda República española. Ahí su actividad intelectual se expresa principalmente a través de la poesía y, como él nos dice, se combina y alterna con la actividad política en las juventudes comunistas y después en el propio ejército republicano. En la tercera etapa, la más duradera, la más productiva y la que más honda huella ha dejado, la actividad política en cuanto tal disminuye continuamente, pero no se extingue, sino que se transforma en un quehacer filosófico riguroso, crítico y comprometido. Veamos las características de estos dos periodos de su vida: el político-poético propiamente español y el filosófico crítico, primordialmente mexicano. Ambos periodos constituyen, en su devenir e interacción complementaria, el quehacer humanístico de Adolfo Sánchez Vázquez.

Lucha republicana y creación poética

Desde su temprana juventud, Sánchez Vázquez unió entrañablemente su formación en la literatura española y latinoamericana con su vocación socialista y republicana que se manifestaba en su militancia en las juventudes comunistas. De esta temprana y entrañable vocación resultó su poesía escrita antes, durante y después de la Guerra Civil entre Málaga, Madrid y México. La primera colección de poesías se llama "Poesía en vela". Nos dice Sánchez Vázquez que:

> Para comprender esta "espera", este estar "en vela", hay que trazar, aunque sea a grandes rasgos, el contexto político y social de aquellos años, los de la República, que se proponía lo que durante siglos ha sido imposible: modernizar el país, democratizar su vida política e introducir reformas sociales que hagan más justas las condiciones de vida de los trabajadores de la ciudad y del campo. Pero, en esa vía, los gobiernos republicanos pronto se encuentran con una doble oposición: la de las fuerzas políticas y sociales para las cuales los cambios y reformas van demasiado lejos, y la de los sectores más radicales para los cuales esas reformas se quedan demasiado cortas. La perspectiva sombría de una sublevación militar, en aquellos meses, se vuelve cada vez más probable, y, con ella, se crispan y tensan más y más no sólo las relaciones políticas y sociales, sino incluso las personales. Como en las tragedias clásicas, España se encamina inevitablemente al abismo que se avecina, aunque nadie sospecha la profundidad y duración que ha de tener. Y es durante la gestación de esa tragedia colectiva cuando se gesta también esta "Poesía en vela" angustiada y desesperada[3].

No obstante su juventud, Adolfo Sánchez Vázquez preveía el inevitable desenlace de la Guerra Civil y la derrota de la República española por el fascismo. En los meses que anteceden al estallido de la Guerra entre 1935 y 1936, Sánchez Vázquez

[2] *Ib*., p. 13.
[3] *Ib.,* p. 15.

continuó su creación literaria y escribió el libro de poemas *El pulso ardiendo*, publicado en México en 1942, gracias a que un compañero suyo del exilio que viajaba en el *Sinaia*, había rescatado los poemas y los trajo consigo. "Estos poemas —nos dice Adolfo— fueron escritos en España, ya en vigilante y dramática espera de la tragedia colectiva de mi patria. Al salir a la luz, los dedico al pueblo a quien debo el tesoro que más aprecio: Una salida a la angustia y a la desesperanza"[4]. ¿Cuál es ese pueblo? Creo que Sánchez Vázquez se refiere a sus dos pueblos: el español de origen, el mexicano de destino. Ambos constituyen la fuente de su esperanza y el sentido generoso de su vida. Así se empezaba a tejer lo que después reconocerá explícitamente como sus dos raíces. En plena guerra, entre 1936 y 1938, Adolfo Sánchez Vázquez continúa con su creación poética, al mismo tiempo que participa como militar republicano en el frente de batalla. Se trata de una producción breve pues la actividad del poeta se concentra, sobre todo, en hacer la guerra, en contribuir a la lucha del pueblo, primero, en Málaga, como dirigente socialista juvenil, después en el Madrid sitiado, como director del periódico *Ahora,* organismo central de las Juventudes Socialistas Unificadas y, más tarde en el frente, participando en las batallas de Aragón, Teruel y el Ebro.

El "Romance de la defensa de Málaga" es uno de los más dramáticos poemas que Sánchez Vázquez escribió unos días antes de la caída de esa ciudad, se trasmitió por radio y se publicó en la prensa local en aquellos terribles días. Este poema termina con un enérgico exhorto:

Que nadie duerma, que el fascismo
no duerme, que está despierto.
Que se levanten ardientes
todos los pulsos de hielo.
Que cada garganta fría
sea un surtidor de fuego.

Que cada brazo caído
sea un muro en movimiento.
¡Málaga, despierta ahora!
¡Que vibre tu pulso a tiempo!
¡Nadie duerma, que la muerte
está rondando tu cuerpo!

Como bien señala María Dolores Gutiérrez Navas, editora de la poesía de Adolfo Sánchez Vázquez, los poemas escritos al fragor de la guerra civil ayudaron mucho para mantener y elevar el ánimo y la esperanza de los combatientes republicanos.[5] Ya en el exilio, en situación precaria, Sánchez Vázquez continua su actividad poética y escribe "Sonetos del destierro", con los cuales prácticamente termina su creación poética, a excepción de su par de poemas inéditos, uno de ellos dedicado a León Felipe.

[4] Sánchez Vázquez, A., *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p, 35.

[5] Gutiérrez Navas, M. D., "Prólogo" al libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 30.

Los "Sonetos del destierro" son expresión viva del dolor del "desgarrón" del exilio, que divide su existencia entre España y México.

A partir de que la esperanza del regreso a la patria originaria se extingue, la pasión poética de Adolfo Sánchez Vázquez calla y da paso a su riguroso y creativo pensar filosófico, el cual se desarrolla en su nueva patria y ocupa la mayor parte de su vida. La experiencia trágica de la guerra y del exilio no se olvida, pero su expresión filosófica se vuelve ahora optimista, se proyecta hacia el futuro, hacia la construcción intelectual de una utopía socialista, inspirada en el pensamiento marxista y en la tradición humanista hispanoamericana.

Filosofía y humanismo hispanoamericano

A su llegada a México, con la experiencia trágica de la guerra a flor de piel y la angustia del destierro, Sánchez Vázquez encontró en los primeros años de exilio una salida a través de la creación poética. Pero esto sólo fue por pocos años. Pronto se percató de la necesidad de un viraje en su quehacer intelectual y, como sucedió con otros exiliados como Joaquín Xirau y José Gaos, descubrió en México la persistencia de una importante tradición humanista común a todas las naciones hispanoamericanas de los dos hemisferios, tradición que se remonta por lo menos al Renacimiento y que constituye una fuerza espiritual emancipadora, a la cual describe en los siguientes términos:

> Ciertamente la patria que duele o a la que se exalta y se sueña o idealiza no tiene nada que ver con la España imperial, eterna de la doctrina franquista de la hispanidad. Es en verdad su antítesis: La España quijotesca humanista que a lo largo de los siglos desde Luis Vives y Bartolomé de las Casas hasta Antonio Machado ha tratado de liberarse una y otra vez —la guerra civil ha sido su último y frustrado intento— de su carroña espiritual y su miseria material.[6]

Esta tradición humanista y republicana tiene un arraigo profundo no sólo en España, sino también en México, particularmente en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es importante recordar que desde la fundación de la real Universidad de México en 1553, Alonso de la Veracruz, catedrático de la Facultad de Artes y de Teología, comprometió su quehacer filosófico en la defensa de los pueblos indígenas y criticó las pretensiones de legitimidad de la Guerra de Conquista del imperio español y de la explotación de los indios, de manera muy semejante a como lo habían hecho Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Es el espíritu de esa misma tradición, que comparten estos humanistas con los republicanos del exilio, lo que motiva en Adolfo Sánchez Vázquez en su crítica radical a la explotación capitalista y su inquebrantable defensa de la libertad de todos los pueblos, de todas las clases sociales, de todos los hombres que sufren injusticias. En una ocasión, con su aprobación, me permití señalar algunas analogías entre Adolfo Sánchez Vázquez y Alonso de la Vera-

[6] "El imperativo de mi filosofar", en *A tiempo y destiempo,* México, FCE, 2003, p. 65.

cruz. Ambos filósofos comprometieron su quehacer intelectual con la defensa de los derechos de los pueblos y en contra del poder económico y político; ambos consideraron que la filosofía debe contribuir a la crítica de las injusticias y a la transformación de la realidad opresiva.

Pero cabría preguntarnos si un pensamiento humanista políticamente comprometido como el que comparten Alonso de la Veracruz y Adolfo Sánchez Vázquez puede ser considerado como filosofía. Como bien señala José Gaos, la respuesta depende de qué entendamos por filosofía. Si por ella entendemos un sistema teórico de naturaleza metafísica y de aspiración universal, entonces, el humanismo iberoamericano "representa una máxima distanciación del pensamiento relativamente a la filosofía". Si, por el contrario, también se incluye en la filosofía la reflexión crítica para comprender las circunstancias específicas y proponer soluciones a los problemas más importantes que se generen en la cultura, la sociedad, la política del mundo real, reconociendo la esencial diversidad de la reflexión filosófica, su carácter dialógico y falible, entonces, ciertamente nuestro humanismo es "una manifestación de la filosofía hasta de relieve singular".[7]

Veamos brevemente el desarrollo filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez en el marco del humanismo republicano iberoamericano. Sánchez Vázquez no combinó simultáneamente en su quehacer humanístico la creación poética y la reflexión filosófica, pero su primera investigación en este campo versó sobre el arte, dando origen a su tesis de maestría en Filosofía "Conciencia y realidad en la obra de arte" (UNAM, 1956). Sánchez Vázquez trabajó durante largo tiempo en la estética filosófica, donde su principal contribución fue el desarrollo de una perspectiva marxista crítica, antidogmática e innovadora, que representaba "…un viraje radical al cabo de un proceso de distanciamiento, cada vez mayor, del marxismo 'ortodoxo' soviético, provocado por ciertos acontecimientos políticos y de orden teórico"[8].

Dentro de la Estética, uno de sus libros más importantes es *Las ideas estéticas de Marx* (1965). La idea central de este libro, ampliamente influyente en todo el mundo iberoamericano, tanto en el ámbito filosófico como en al artístico, la resumimos en la siguiente cita:

> El arte se presenta, pues, cualesquiera que sean sus formas históricas concretas, como una expresión de la capacidad creadora del hombre, limitada o negada, hasta ahora, en el trabajo. Esta concepción del arte, que desarrollo en mi libro, por su universalidad, es aplicable a todas sus formas históricas y a las diversas formas particulares de hacer arte. Por ello, no puede aceptarse que el arte se identifique o se reduzca a una forma histórica particular en su devenir histórico[9].

Aunque en los últimos años de su vida, Adolfo Sánchez Vázquez volvió a investigar sobre temas de estética y literatura,[10] el trabajo sobre estos temas constituye el

[7] Gaos, J., *Pensamiento de lengua española*, en *Obras completas VI,* México, UNAM, 1990, p. 96.
[8] *Ib.,* p. 45.
[9] *Ib*., p. 48.
[10] Cfr. Sánchez Vázquez, A., *De la estética de la recepción a la estética de la participación*, México, UNAM, 2004; *Incursiones literarias,* México, UNAM, 2009.

preámbulo de su principal y más valiosa contribución: la filosofía de la praxis, que constituye una ampliación y generalización de sus investigaciones estéticas.

Sánchez Vázquez desarrolla la idea de praxis como actividad creadora y transformadora de la vida social, principalmente de la ética y la política. Si bien la inspiración de este trabajo surge del pensamiento de Marx, la interpretación crítica y reflexiva que de él hace Sánchez Vázquez le permite producir un pensamiento verdaderamente original y al mismo tiempo contribuir al desarrollo de un marxismo profundamente humanista y libre de todo el dogmatismo y reduccionismo, que predominaba en las versiones oficiales hacia mediados de siglo.

En su libro *Filosofía de la Praxis* (1967), al que el propio Sánchez Vázquez considera su obra más importante, concibe la praxis como una actividad creadora fundada en el conocimiento teórico rigurosamente justificado. Pero, precisamente, la justificación epistémica de la teoría está en función de su efectividad para transformar la realidad circundante, de acuerdo a fines y valores ética y políticamente fundamentados. Si no reconociéramos el carácter práctico, sustantivo, real y material de las teorías científicas y de las humanidades, no podríamos concebir a la filosofía como una práctica transformadora, como lo ha sido en el caso de Adolfo Sánchez Vázquez: "La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis, sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis".[11] La filosofía como praxis es pues una actividad orientada por valores éticos, políticos, estéticos y epistémicos, cuya concreción exige la transformación de la realidad, la realización de la utopía. En este sentido, la praxis filosófica es una compleja virtud, a la par teórica y práctica, que integra una pluralidad de valores. Por ello Sánchez Vázquez enfatiza la actividad de filosofar sobre la obra filosófica misma. Filosofar para él "significa cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de la transformación".[12]

Desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, la filosofía, las ciencias, las humanidades y las artes integran de diferentes modos el conocimiento objetivo con el ideal utópico, la justificación epistémica o estética y el compromiso ideológico, ética y políticamente responsable.

Congruencia de un humanista

La praxis filosófica y en general humanística de Adolfo Sánchez Vázquez es una de las expresiones recientes más valiosas de esta tradición centenaria que México comparte con España, y con todo el mundo iberoamericano. Este humanismo republicano rebelde y emancipador constituye la más importante contribución del mundo iberoamericano al pensamiento universal y, sin lugar a dudas, Adolfo Sánchez Vázquez es uno de sus más conspicuos representantes.

[11] Sánchez Vázquez, A., "Una nueva práctica de la filosofía", en su libro *A tiempo y destiempo*, *o. c.*, p. 326.

[12] Sánchez Vázquez, A., "El imperativo de mi filosofar". *Ib.*, p. 63.

Adolfo Sánchez Vázquez fue un filósofo original y riguroso, un admirado y querido profesor, un ejemplo de honestidad y compromiso intelectual, moral y político, un crítico radical de la injusticia, la explotación y el autoritarismo, un constructor de utopías, en suma, un humanista republicano, congruente durante toda su vida. Y es esta gran virtud la que le permitió trasmutar el desgarrón del exilio en pensamiento creativo y optimista que enriquece la tradición humanista iberoamericana, tanto en España como en América. Por eso para Adolfo Sánchez Vázquez "lo decisivo no es estar —acá o allá— sino cómo se está":

> Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también, —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino cómo se está.[13]

[13] Sánchez Vázquez, A., "Fin del exilio o exilio sin fin", en *A tiempo y destiempo*, *o. c.,* p. 572.

Thomas Mermall. In memoriam (1937-2011)

JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ
The University of Georgia (USA)

El 22 de septiembre de 2011 muere en la ciudad de Nueva York, víctima de un cáncer de páncreas, el destacado hispanista Thomas Mermall. "Yo soy hispanista —nos dice en su último libro—, hispanista es la persona dedicada al estudio y transmisión de la lengua, la literatura y la cultura del mundo hispánico";[1] así es, en efecto, pero en Thomas Mermall había además algo de pasión: "supongo que enamorarse de un país no es muy distinto a enamorarse de una persona: te embarga una dulce ilusión que mitiga los defectos y exagera las virtudes del amado […]. Mi hispanofilia es incurable".[2] Por ello, no duda en afirmar "que en España viví algunos de los días más felices de mi vida".[3] En el contexto del hispanismo estadounidense, Thomas Mermall pertenece al grupo intelectual neoyorquino. Allí ejerció también su magisterio, primero (1968-1973) en la State University of New York (Stony Brook), luego en el Brooklyn College & Graduate Center hasta su jubilación en 1999.

Thomas Mermall nació en 1937 en una aldea rutena de los Cárpatos, perteneciente por aquellos años a Checoslovaquia. "Mis padres —nos dice— se sentían húngaros, aunque preferían la administración checa [pues bajo Checoslovaquia (1918-1938) "los judíos habían estado mejor tratados"]".[4] Hitler devolvió la zona a Hungría y hoy es parte de Ucrania. Sus primeros años se inician en este ambiente multiétnico y multicultural: "En casa hablábamos magiar y con los campesinos ruteno, y también se oía de vez en cuando el yiddish. Después de la liberación asistí durante unas semanas a clases de ruso y luego durante casi dos años a una escuela checa".[5] Este rico ambiente cultural, sin embargo, tuvo durante su infancia trágicas repercusiones. Su afiliación judía le colocó en el centro de la discriminación y persecución nazi. Su madre, enferma, fue detenida y murió en Auschwitz. Su padre consiguió eludir a los nazis y huir con el niño Thomas para refugiarse en un bosque y, con la ayuda de unos granjeros, sobrevivir hasta la entrada de los rusos.

Aunque con singular influencia en sus preferencias intelectuales, como veremos luego, las trágicas experiencias que marcaron su infancia no dejaron resentimiento en su personalidad, más bien al contrario: "No he querido verme en el papel de víctima.

---

[1] Mermall, T., *Semillas de gracia*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 393.

[2] *Ib.*, p. 499.

[3] *Ib.*, p. 517.

[4] Perfiles Fronterad, "Thomas Mermall: la otra cara del destino". http://www.fronterad.com. Último acceso 24 de marzo de 2010.

[5] *Íb.*

ISSN: 11368071

Tampoco he sentido esa culpa proverbial por haber sobrevivido, aunque el milagro de haber sido el único niño superviviente de toda mi región me acompañará siempre".[6] En efecto, la nota que caracterizó su personalidad, el Thomas Mermall que amigos y colegas por igual hemos conocido, no fue la sobra del genocidio nazi, sino el siempre presente recuerdo de la generosidad de la familia campesina que, exponiendo sus propias vidas, escondieron y protegieron a su padre y a él. Tal era la calidad de su persona; su entrega a la profesión, a los colegas, a los amigos.

Su convivencia con el idioma español data de 1947. La opresión e intolerancia impuesta por Moscú motivó a su padre a emigrar primero a Chile (tenía entonces el niño Thomas 10 años) y tres años después a Estados Unidos (Chicago), donde residía ya un hermano suyo. Una vez ingresado en la universidad, Thomas Mermall, que reconocía su vocación en la enseñanza, orientó desde temprano sus cursos y trabajo universitario hacia los estudios hispánicos. Luego, profesores como el ilustre hispanoamericanista Robert Mead, iniciaron/despertaron su preferencia por el pensamiento, y también su primera publicación. Thomas Mermall recordaría años más tarde las vicisitudes de ese estudio: "Como trabajo semestral escribí una interpretación psicoanalítica de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, resaltando las huellas freudianas del libro. A Mead lo gustó lo bastante para recomendar su publicación. […]". Curiosamente, este primer artículo es también el que más interés ha suscitado. Fue con posterioridad reeditado en cuatro antologías y en un volumen crítico que acompañó la edición conmemorativa del 50 aniversario de *El laberinto de la soledad*. "Mi estudio aplicaba las categorías freudianas de Eros y Tánatos de represión y superyó al comentario de Paz en torno a la historia mexicana, y mostraba que éstas informan la visión del autor sobre el carácter y la identidad nacional mexicanos".[7]

Si bien admiraba la obra de Octavio Paz, que estudiaría de nuevo años después, la literatura latinoamericana, nos dice en sus memorias, "no me resultaba atractiva […]. Mis intereses tendían más hacia la literatura de ideas del siglo XX español; volvía una y otra vez a Unamuno y Ortega".[8] Esa atracción incipiente por Unamuno y Ortega que surgía de sus lecturas universitarias se cimentó durante su permanencia en España, patrocinada por una beca Fullbright, durante el curso académico de 1966-1967. El objetivo del viaje era múltiple, pero podía resumirse en sus dos dimensiones centrales: estudiar la obra de Pedro Laín Entralgo y vivir la cultura española. De la cultura española, sin duda influido por su generosa personalidad, prefirió ver la marcha hacia una apertura democrática y los tradicionales valores acogedores españoles. La obra de Laín y de otros pensadores de la posguerra la vio en el contexto del pensamiento occidental, desligada, en cierto modo, de la cultura opresiva de la dictadura. Y es precisamente esta dimensión la que marca el carácter pionero de su obra y su aportación al hispanismo —literario y filosófico— español.

Sus obras fundamentales son en realidad tres pautas que convergen en su propia personalidad: a) Una sensibilidad humana que privilegia la libertad individual frente a un mundo que, según él, tiende a la nivelación y a anular la individualidad; por lo

[6] *Íb*.

[7] Mermall, T., *Semillas de gracia*, *o.c.*, p. 349.

[8] *Ib*., p. 350.

que cree reconocer una sensibilidad afín en las intuiciones fundamentales de Ortega en *La rebelión de las masas,* b) Una ejemplificación de su concepción, en función de su pensamiento e intimidad, en su estudio en torno a la obra de Francisco Ayala, c) Una inteligencia sutil que ve en la retórica la culminación artística en la comunicación literaria o filosófica.

En su obra seminal, *The Rethoric of Humanism: Spanish Culture after Ortega y Gasset* (1976), Thomas Mermall descubre, como señala Orringer, "técnicas empleadas por múltiples ensayistas para persuadir a los lectores hacia opiniones sobre la creación en la cultura".[9] Regresaremos más adelante a la importancia de este libro en el contexto del hispanismo filosófico. Lo que me importa ahora, en estas reflexiones en memoria de Thomas Mermall, es indagar en las razones que pudieran motivar su predilección por la retórica. Es cierto que él mismo expresó su desapego y en cierto modo animosidad por la política:

> Mi general aversión a la política surge del miedo a la autoridad. En la experiencia familiar con el nazismo y el comunismo, nuestra existencia quedó bajo dominio de una forma aberrante y maligna de la autoridad, visible e invisible. A consecuencia de ello, me sentí durante mucho tiempo intimidado por todo tipo de autoridad y sumamente reacio a hacerle frente.[10]

Su sensibilidad ante el fenómeno social y sus tempranas lecturas de Ortega le hicieron percibir nuevas formas de dominación/sujeción en la cultura occidental. En esto el pensamiento de Ortega es clave: "De los filósofos y ensayistas que he estudiado y sobre los que he escrito, es Ortega el que más ha influido en mi pensamiento".[11] Sus estudios sobre Ortega son a la vez formas personales de pensarse; encuentra en él observaciones gemelas que son paradigmáticas en su propia vida y, en muchos casos, el punto de vista que conforma su verdad: "He aquí las palabras de Ortega: 'Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone dondequiera'. Efectivamente. Una de esas 'almas' incluso ha llegado a presidente de nuestro país [George W. Bush, 2000-2008] y la candidatura [a vicepresidente en 2008] de Sarah Palin da carácter inapelable al argumento".[12]

Thomas Mermall ve en los medios masivos de información que controlan los espacios en la televisión, en el periódico, en el mundo editorial, una aceleración de lo que de modo incipiente llegó a observar Ortega; y Thomas Mermall se rebela: "No tengo por qué aceptar la cultura de mi vecino ni de nadie más, y me la están metiendo por los ojos, nariz y boca".[13]

Si regresamos ahora al juicio anterior de Orringer sobre *Retórica del Humanismo* ("técnicas empleadas por múltiples ensayistas para persuadir a los lectores hacia

[9] Orringer, N., "La rebelión de las masas de T. Mermall: Orteguismo al nuevo estilo", en *Letras Peninsulares,* 12.1, 1999, p. 137.

[10] Mermall, T., *Semillas de gracia*, *o.c.*, p. 410.

[11] *Ib.*, p. 406.

[12] *Ib.*, p. 404.

[13] *Ib.*, p. 409.

opiniones sobre la creación en la cultura"), empezamos a intuir que se trata en él de algo más que un ejercicio intelectual. Thomas Mermall se distancia, es cierto, de la inmediatez política, que parece siempre en busca de una inmediata redención de la humanidad, pues él cree que "la peor clase de utópicos son aquellos que Stalin denominó 'ingenieros del alma humana', los cuales piensan que con sólo extirpar este o aquel elemento nocivo del cuerpo social —sea una clase, una raza o una religión— o aplicar esta teoría científica o este sistema político, la gente será feliz para siempre".[14]

Su optimismo recae en su fe en el ser humano. Recordemos, como decíamos al comienzo, que la evocación siempre presente en su mente no era la persecución nazi, sino la ayuda que su padre y él recibieron de una familia campesina: "Creo que no debemos abandonar nunca el liberalismo político. En el espectro de la evolución universal, la raza humana es relativamente joven y es muy poco lo que se ha intentado".[15]

Su insistencia en la retórica era, pues, algo más que una curiosidad académica. Era parte de su compromiso con el mundo, del cual su trabajo académico e investigaciones eran únicamente una extensión. Y aquí entroncamos de nuevo con su impacto en el hispanismo filosófico. Su obra resulta pionera en tres dimensiones complementarias:

a) Estudia a los pensadores españoles de la posguerra en diálogo con el resto del pensamiento europeo en una época en la que se prefería estudiar lo español aislado en su propio contexto. Así, por ejemplo, la siguiente cita de uno de sus primeros estudios críticos, "El pensamiento de Paul Tillich" (1969): "Tillich es también un cristiano y no acepta el existencialismo sin reparos. Admira a Sartre y a Camus por su fortaleza en asumir la angustia contemporánea, pero igual que el pensador católico Laín Entralgo, también Tillich no toma en serio el nihilismo existencialista […]. Además, le reprocha Tillich a la antropología del humanismo ateo el endiosamiento, opinión compartida no sólo por Laín, sino por el filósofo español que más ha desarrollado esta idea: Xavier Zubiri".[16] Pero será en su libro *The Rhetoric of Humanism* (1976), obra seminal en Estados Unidos (en inglés o en la versión en español publicada por Taurus en 1978), donde el pensamiento español de la posguerra surge en diálogo con el pensamiento occidental. Se trataba por entonces de un difícil equilibrio entre no dar la espalda a la realidad española y a la vez colocar su pensamiento en diálogo con el resto del pensamiento europeo. Su enfoque en la retórica le permite cumplir dicho objetivo.

b) Promueve la difusión del pensamiento de la posguerra española en Estados Unidos. Hasta la década de los años setenta, en los raros casos en los que se establecía un puente entre el hispanismo exclusivamente literario y el pensamiento, éste se centraba en el llamado Siglo de Oro, la Ilustración y la Generación del 98. Sólo en casos excepcionales y en torno a un muy reducido número de profesores surgían seminarios en los que se estudiaba a Ortega y el pensamiento de la posguerra. La retórica del humanismo de Thomas Mermall contribuyó a difundir dicho pensamiento y a establecer una plataforma de referencia que facilitó la paulatina creación de cursos universitarios en los departamentos de literatura, que ahora se iban ya a centrar en el pensamiento o

[14] *Ib.,* p. 413.

[15] *Ib.*, p. 414.

[16] Mermall, T., "El pensamiento de Paul Tillich", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* 234, 1969, p. 585.

incluían a los pensadores de posguerra en los estudios literarios. Yo mismo concluía una reseña de este libro recomendándolo como "un excelente libro de texto para aquellos cursos graduados que estudien el pensamiento español contemporáneo".[17]

c) Facilita establecer un diálogo, con su enfoque en la retórica, entre la literatura y la filosofía, con lo que impulsa la recuperación de una veta de excepcional riqueza en el pensamiento español. Y tan importante como pudo ser el promover la superación de las divisiones académicas entre literatura y filosofía, lo fue el impulsar una nueva lectura gobernada o al menos asesorada por la retórica. Tal es el objetivo de su libro *Las alegorías del poder en Francisco Ayala* (1984) y, en un tema mucho más próximo a sus preferencias personales, la edición crítica de *La rebelión de las masas* (1998). Así expresa en su estudio introductorio que "la retórica de *La rebelión...* apela principalmente a la sensibilidad moral y estética de la persona. Se trata al fin y al cabo de un asentimiento o discrepancia por parte del lector ante una perspectiva personal, la de Ortega —informada y profunda— hecha cosmovisión" (64). El resultado es una lectura, como señala Nelson Orringer, "original y única en cuanto edición crítica en su apertura a la discusión".[18]

Quizás la nota más constante en su vida fue una íntima relación entre Thomas Mermall el hombre y su obra crítica. Se trata de un espíritu exquisito que se ve cada vez más rodeado por el hombre-masa contra el cual reaccionó en su vida personal y en su vida profesional académica. Y del mismo modo que su persona y obra parecen emanar de una misma fuente, así también, por ejemplo, muchas de las descripciones con las que él caracteriza a Francisco Ayala se aplican, posiblemente con más precisión, a él mismo: "esa repugnancia hacia todo lo que no reconociera la primacía de la inteligencia";[19] "una profunda desconfianza ante lo irracional, pues ve […] su paraíso consumido por las olas amorfas de las masas que invaden los contornos de un mundo racional";[20] preocupación ante "las consecuencias culturales de la masificación tales como el encauce de las voluntades por la propaganda y la difusión de la vulgaridad como norma en todas sus manifestaciones".[21]

[17] Véase *Los Ensayistas*, 3, 1977, pp. 40-41.

[18] Orringer, N., "La rebelión de las masas de T. Mermall: Orteguismo al nuevo estilo", *o.c.*, p. 132.

[19] Mermall, T., *Las alegorías del poder en Francisco Ayala*. Madrid, Espiral/Fundamentos, 1984, p. 118.

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

[21] *Ib*., p. 127.

Colección
Historia de la Música en España e Hispanoamérica

8 volúmenes

De próxima aparición:

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. 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.)

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
PREMIO PRÍNCIPE DE ASTURIAS DE COMUNICACIÓN Y HUMANIDADES

Arturo Andrés Roig. In memoriam (1922-2012)

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU
Universidad Nacional de Cuyo — CONICET, Argentina

Con desconcierto y tristeza por el fallecimiento del Prof. Dr. Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 16 de julio de 1922 — 30 de abril de 2012), escribimos estas líneas. Desconcierto y dificultad para expresar sentimientos ante una figura de su tamaña generosidad, grandeza y valores intelectuales, con la que siempre contamos.

Había nacido en nuestra Mendoza y en la Universidad Nacional de Cuyo se graduó como Profesor de Filosofía en 1949, mientras era maestro de enseñanza primaria. Hijo del reconocido pintor catalán Fidel Roig Matóns (Girona, 1885 - Mendoza, 1977) y de María Elisabet Simón, argentina de ascendencia francesa, fue hermano gemelo del Ing. Fidel Roig, dedicado a la Botánica. El matrimonio tuvo cinco hijos varones, pero el compañerismo con Fidel fue proverbial.

El mismo año de su graduación colaboró con la organización del I Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la provincia, lo que le permitió conocer importantes personalidades nacionales y extranjeras que asistieron. De allí en más comenzó su carrera universitaria, especializándose en Filosofía Antigua. Efectuó estudios de perfeccionamiento en la Sorbona e investigó bajo la dirección de Pierre-Maxime Schuhl.

Obtuvo por concurso la titularidad de la Cátedra Historia de la Filosofía Antigua (1959). Sus lecciones abarcaban un amplio espectro de filósofos, pero su consagración a Platón le hizo un fino lector de toda la obra. Lector en griego, por supuesto, fue ese un lazo más con su esposa Irma Alsina, profesora de la lengua en nuestra Facultad de Filosofía y Letras. La dedicación le hizo renovar las interpretaciones vigentes, luego vertidas en su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa,* poco conocido, que merecería una nueva edición.[1] Precisamente en estos últimos meses preparaba un curso especial para dictar en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad porque deseaba exponer "mi" Platón, tal como lo manifestó a las autoridades.

Simultáneamente comenzó a estudiar la cultura de Mendoza, algo que amaba desde su niñez cuando acompañaba a su padre para pintar la Cordillera de los Andes o las Lagunas de Guanacache, poblada por los Huarpes hasta el día de hoy, cuyos rostros supo captar bellamente, al igual que sus humildes casas, los paisajes y los sembrados.[2]

---

[1] *Platón o la filosofía como libertad y expectativa,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1972.

[2] Puede consultarse el libro, organizado por los hermanos Fidel, Arturo, Mario, Virgilio y Enrique Roig, *Guanacache. Fidel Roig Matons pintor del desiert*o, Mendoza, EDIUNC, 1999. Don Fidel realizó estudios de música y pintura en la Academia de Bellas Artes de Barcelona y en el Politécnico de la misma ciudad, donde perfeccionó su formación hasta 1907. En 1908 arribó a Buenos Aires y se instaló en Mendoza. En 1921 contrajo matrimonio. Su actividad primera fue la de músico y acompañó, como violinista,

Don Fidel fue, también, "retratista" del Gral. José de San Martín, a quien inmortalizó con diversas vestimentas, incluida la de "paisano", además de sus innumerables obras artísticas. Mas volviendo a nuestro querido Arturo, digamos que al interés por lo local, unió lo nacional. Fruto de esas inquietudes fueron sus libros y artículos sobre las ideas y las letras en Mendoza; el *Martín Fierro* como "canto", es decir como pensamiento del poeta que enuncia una verdad; el positivismo en sus variantes, donde incorporó la perspectiva krausista; la reinterpretación del espiritualismo en la Argentina, que remontó a las primeras décadas del siglo XIX, y un largo etcétera. Añadió a sus inquietudes la región hispanoamericana y latinoamericana, como no podía ser de otra manera, pero del acervo peninsular supo beber también. Bastarían dos ejemplos: sus lecturas del krausismo español, y sus reflexiones sobre el *Quijote*, algunas expuestas en conferencias. Justamente, desde hace unos años preparaba un libro con un título, quizá provisorio, que adelantó a los amigos: "Cabalgando con Rocinante".

Nos encontramos con que nuestro maestro transitó suelos profundos, recorridos en culturas diferentes, a las que resignificó desde su peculiar interpretación. Pudo conectar, en un mismo escrito, a los antiguos con los contemporáneos; saltar siglos, sin menoscabo del rigor de sus pensamientos, y seguro en sus convicciones. Este llevar y traer de las ideas, actualizar lo antiguo para reflexionar sobre el presente, fue en él algo permanente, que le dio densidad a sus escritos y mostró, al mismo tiempo, cuánto saber había en cada renglón que nos entregó. Con este propósito podríamos recordar su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta,* en el que reunió diversos trabajos, muchos de ellos frutos de conferencias, que enlazan historia, vida e ideas —antiguas y nuevas—, actualizadas desde sus propias categorías filosóficas.[3]

La década de los 60, con sus vaivenes políticos, le condujo a integrarse con grupos que cuestionaron el saber filosófico hecho en nuestros claustros. Se unió así al reclamo, que se extendió por el país y por América Latina, en lo que fue dado en llamarse Filosofía de la Liberación. Igualmente, a pensar en una pedagogía universitaria que alumbrara nuevos modos de imaginar y poner en práctica la organización de la educación superior y la enseñanza, en escritos que pueden remontarse a varios años atrás. Con el tiempo expresó en una entrevista: "Ahora, yendo a la Filosofía de la Liberación, ésta fue una respuesta, dada en primer lugar, como filosofía académica, porque la filosofía en América Latina no ha tenido nunca independencia de las universidades. […]. A Mendoza le cupo un lugar importante en esto, creo que los filósofos de la liberación más notorios salieron de Mendoza".[4] Pero, como indicó en esa misma nota, las diversas líneas hicieron del movimiento "una cosa muy ambigua y que tenía en su seno una cantidad de tendencias que difícilmente podían darle una fuerte cohesión", por lo que continuó trabajando en "la problemática de la liberación", independientemente, y sin negar el compromiso con las primeras manifestaciones. Y aquí jugó su propia idea de la filosofía, por eso nos dijo: aquella que no es *para* liberar a los seres humanos, no

a Arthur Rubinstein en una visita a Buenos Aires. A partir de 1925 se dedicó a las artes plásticas. Fue cofundador de la Academia Provincial de Bellas Artes.

[3] *Ética del poder y moralidad de la protesta.* Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo, Mendoza, EDIUNC, 2002.

[4] *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, EDIUNC, 1998, pp. 298-299.

es auténtica filosofía. Por esta razón la concibió como un alumbramiento *ex ante* y no *ex post*, como en Hegel. Saber que levanta vuelo al amanecer por su carácter crítico y proyectivo, anticipándose a los acontecimientos, en el que la noción de sujeto es la clave fundamental para su comprensión. Lo que llamó "*a priori* antropológico", esto es, el tenerse a sí mismos como valiosos, con sus amplias y hondas implicancias, que comenzó a exponer en sus seminarios de filosofía latinoamericana antes de marchar al exilio. Fruto de la etapa fue su libro más difundido y estudiado: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* donde deslindó su propia comprensión (antropológica, ética, epistemológica…), básicamente respecto de Kant y de Hegel: "El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un 'ponerse', exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. […] es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra. […] por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva".[5]

Pero volviendo a las circunstancias histórico-políticas de las décadas de los 60-70, la efervescencia por los planteamientos fue muy grande como para ser tolerada por los grupos más conservadores y retardatarios, hasta que en 1975 fue expulsado de la Universidad, junto a cientos de colegas cuando esos grupos se alzaron con el poder. El riesgo de vida lo forzó, junto a su familia, al exilio, primero en Venezuela y México, y luego en Ecuador a partir de 1977. Fue en este país donde desarrolló una labor trascendente, apoyado por intelectuales que supieron acompañar sus inquietudes, e hizo, desde la Historia de las Ideas como saber disciplinar de carácter filosófico con su propia metodología, una obra de gran reconocimiento, tanto allí como en el resto del continente, pero evidentemente Quito fue su segunda morada. La gratitud fue mutua, pues Ecuador le otorgó la Condecoración al Mérito Cultural de Primera Clase (1983) y lo hizo miembro de la Orden Nacional "Honorato Vásquez" (1992).

Con el regreso a la vida democrática en 1983 pudo finalizarse el juicio para ser reintegrado a su Cátedra como Profesor Titular Efectivo, según lo dispuesto por la Justicia Federal, en un acto celebrado el día 5 de agosto de 1984. Las sentidas palabras que expuso en el Acto Reparador han sido editadas en su libro *Ética del poder,* donde recordó a todos aquellos compañeros que fueron muertos, o vivieron el exilio exterior o interior. Igualmente continuó con el Seminario de Pensamiento Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras —que había iniciado en 1971—, destinado a los estudiantes del último año de la Carrera de Filosofía para obtener su graduación como licenciados.

La docencia y la investigación en nuestro medio fue un recomienzo, como gustaba hablar de la filosofía y de su historia, pero un recomienzo que le resultó difícil en sus inicios, tal como lo manifestó en algún escrito. Sin embargo, continuó trabajando dentro de sus líneas y pudo rodearse de un grupo deseoso de seguir sus lecturas y la formación que podía darnos. Tuvimos el privilegio de integrarnos al mismo desde sus

[5] *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México, FCE, 1981, pp. 12-14. Recoge conferencias, cursos y seminarios dados desde 1969 hasta el momento de su publicación.

inicios y recibir sus colaboraciones como miembro del Consejo Editorial de la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* de nuestra Facultad.

Pasó a formar parte del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET en 1986 y fue director de la sede regional del mismo, donde creó el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, al que dedicó todo su tiempo una vez jubilado de la Universidad. Jóvenes madres de aquel momento recuerdan con afecto y agradecimiento la creación, durante su gestión, del Jardín Maternal.

Extenso sería mencionar todas sus obras y el número de tesis doctorales que dirigió hasta el final de su vida, no sólo en Mendoza. También los títulos honoríficos que recibió, incluido el de Profesor Emérito de nuestra Universidad en 2003, y los estudios a que han dado lugar sus reflexiones en distintas partes, incluida Europa, como asimismo los que están en marcha.[6]

Detrás de su andar pausado y de su voz sin estridencias, dijo con firmeza lo que pensaba y quería para todos los seres humanos, desde nuestra América en adelante. Así, la obra de Roig es un "legado". Un legado en el sentido positivo que le otorgó al término, como fuga y dispositivo movilizador de sujetos concretos, históricos. Con ello afirmaba la posibilidad transformadora de todos y cada uno de los habitantes del mundo.[7]

Arturo Andrés Roig sembró semillas en el tiempo. Sirvan estas sencillas palabras como homenaje a su lucha fecunda por la dignidad humana.

[6] Por ejemplo: Pérez Zavala, C., *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, 2ª ed. Río Cuarto, Argentina, Ediciones del ICALA, 2005. Este libro contiene una bibliografía actualizada del filósofo; Mahr, G., *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig,* Aquisgrán, Wissenschafts-Verlag Mainz, 2000; Cerutti Guldberg, H., *Filosofando y con el mazo dando,* Madrid-México, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

[7] Al tema del "legado" Roig dedicó un meduloso capítulo en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* titulado: "La determinación del 'nosotros' y de lo 'nuestro' por el 'legado'", *o.c.,* pp. 24-75. Tuvo allí en cuenta que en toda sociedad hay una transmisión y recepción de bienes culturales, mediante los cuales esa misma sociedad se reconoce, pero muchas veces, al tomarlo como un "mandato histórico" conformado por valores inalterables, actúa como herramienta de opresión para mantener el *statu quo*.

LISTADO DE RESEÑAS[1*]

AA.VV., *Laín y la tradición y la humanística en España*. **Por Godofredo Belver León (p. 197)**

Álvarez Barrientos, Joaquín (ed.), *Memoria de Hispanismo. Miradas sobre la cultura española, siglo XXI*. **Por Noelia García Díaz (p. 199)**

Aricó, José M., *Marx y América Latina.* **Por Pedro Ribas (p. 202)**

Berrocal, Alfonso, *Poesía y filosofía: María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados.* **Por Elena Trapanese (p. 204)**

Bolado Ochoa, Gerardo.; Mandado Gutiérrez, Ramón Emílio., *La ciencia española.* **Por Gonzalo Velasco (p. 206)**

Calafate, Pedro; Mora García, José Luis; Agenjo Bullón, Xavier (Eds.), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular.* **Por Sara Totta (p. 207)**

Calvo Carilla, José Luis, *La vanguardia emocional (La literatura española ante la Europa de entreguerras. 1918-1936)*. **Por Maria Cristina Pascerini (p. 211)**

Calvo Carilla, José Luis; Carabantes De Las Heras, Isabel (Coords.), *Estéticas de la crisis: de la caída del Muro de Berlín al 11 – S*. **Por María Rodríguez García (p. 213)**

Caudet, **Francisco,** *Tríptico galdosiano. El amigo Manso. Fortunata y Jacinta. La incógnita-Realidad.* **Por Maria Cristina Pascerini (p. 216)**

Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica.* **Por José Lasaga (p. 218)**

Coll-Vinent, S.; De Colmenares, I., *El llegat Milà i Fontanals a la Biblioteca pública episcopal de Barcelona.* **Por Ramón E. Mandado (p. 221)**

Chantraine-Braillon, C.; Giraldi Dei Cas, N.; Idmand, F. (Eds.), *El escritor y el intellectual entre dos mundos. Lugares y figuras del desplazamiento.* **Por José Luis Mora (p. 223)**

Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía activa y religión: Fuentes prepolíticas de la ética democrática.* **Por Raúl Francisco Sebastián Solanes (p. 224)**

Fillière, Carole, *L'esthétique ironique de Leopoldo Alas Clarín*. **Por Ana Belén Soto (p.226)**

Fray Luis De León, *Tratado sobre la religión / Tractatus de religione*. **Por José Manuel Díaz Martín (p. 227)**

Frémaux-Crouzet, Annie, *Concierto del alma. Cábala y utopía en Fray Luis de León*. **Por María Martín (p. 228)**

Galán, Iia, *Filosofía del Caos, Estética y otras artes*. **Por Miguel Salmerón (p. 230)**

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Diálogo llamado Demócrates. Estudio preliminar y edición de Francisco Castilla Urbano.* **Por Fermín del Pino Díaz (p. 232)**

Gómez-Heras, José M.ª G.ª, *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. **Por Armando Menéndez (p. 235)**

Gordo Piñar, Gemma, *Entre América y España: hermenéutica y analogía*. **Por José Luis Mora García (p. 239)**

[1] *En el número 16 anterior figuró erróneamente el apellido de Cristina Pascerini, siendo el correcto el que aquí figura.

Grande Yáñez, Miguel, *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español*. **Por Jorge Freire Gutiérrez (p. 240)**

Guadarrama, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. alienación*. **Por Pedro Ribas (p. 241)**

Hidalgo Serrano, Martín, *Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo.* **Por Iliaris Avilés Ortiz (p. 243)**

Higuero, Francisco Javier, *Argumentaciones perspectivistas. Pensamiento español del siglo XXI.* **Por Gerardo Bolado (p. 244)**

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía. Tomos I-III.* **Por Gerardo Bolado (p. 247)**

Ibáñez, Germán (comp.), *Son tiempos de revolución. De la emancipación al Bicentenario*. **Por Marta Noguerolés (p. 251)**

Ibarra Peña, Álex, *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el período de institucionalización de la filosofía.* **Por César Abarca González (p. 252)**

Labajo Valdés, Joaquina, *Sin contar la música. Ruinas, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano.* **Por Laura María García (p. 254)**

Lomelí, Sebastián; Rivera, Leonarda (Coords.), *María Zambrano en Morelia, a 70 años de Filosofía y Poesía.* **Por Iliaris Avilés Ortiz (P. 256)**

López Gregorio, Rosario; Unceta Gómez, Luis (Eds.), *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*. **Por Maria Cristina Pascerini (p. 258)**

Losada Palenzuela, José Luis, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación.* **Por Delia Manzanero (p. 260)**

Martínez Carrasco, Alejandro, *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*. **Por Ángel Casado (p. 262)**

Martínez Millán, José, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*. **Por José Luis Mora (p. 265)**

Millán Padilla, Asunción, *Intuición y trascendencia en la razón poética.* **Por David Soto (p. 267)**

Mondragón, Araceli; Piñón Francisco (eds.), *Bartolomé de Las casas. Proyecto y utopía*. **Por Luis A. Patiño (p. 269)**

Moreno Romo, Juan C., *Unamuno y nosotros.* **Por Gemma Gordo Piñar (p. 271)**

Munari, Simona (ed.), *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*. **Por José Luis Mora (p. 272)**

Muñoz Rosales, Victórico, *Filosofia Mexicana. Retos y Perspectivas*. **Por Amalia Xóchitl López Molia (p. 275)**

Muñoz Rosales, Victórico (coord.), *Investigaciones en Filosofía Mexicana,* **Por Amalia Xóchitl López Molia (p. 276)**

Nicolás, Juan A., *Guía Comares de Zubiri.* **Por Luis Pacheco (p. 277)**

Ortega y Gasset, José, *José Ortega y Gasset.* **Por Sonia Ester Rodríguez García (p. 279)**

Ortega y Gasset, José; Gaos, José; Xirau, Joaquín; Palacios, Leopoldo-Eulogio; Serrano de Haro, Agustín, *Cuerpo vivido.* **Por María G. Navarro (p. 283)**

Porciello, Michele, *Sacerdote, repubblicano, esiliato: vita, filosofia e politica in José Manuel Gallegos Rocafull*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 286)**

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos.* **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 289)**

Rodríguez Padrón, Jorge; Páez Martín, Juan Jesús; Fernández Hernández, Rafael, Mora Garcia, José Luis, Sánchez-Gey Venegas, Juana, *María Zambrano. Razón poética: nuevos senderos de convivencia.* **Por Sofía Cárdenas Cortés (p. 290)**

Roger Garzón, Francisco, *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo. Su formación en Valencia.* **Por Raúl Francisco Sebastián Solanes (p. 292)**

Rojas Gómez, Miguel, *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración.* **Por Iliaris Avilés Ortiz (p. 294)**

Saladino García, Alberto, *Filosofía de la Ilustración latinoamericana.* **Por Andrea Mora (p. 296)**

Salguero, Manuel, *La benevolencia. Genealogía de una virtud política ilustrada*, **Por María del Carmen Lara Nieto (p. 299)**

Sánchez Andrés, Agustín y Pereira Castañares, Juan Carlos (coords.), *España y México. Doscientos años de relaciones 1810-2010.* **Por María del Carmen Arriaga Garduño (p. 302)**

Santos Herceg, José, *Conflicto de Representaciones, América Latina como lugar para la filosofía.* **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 304)**

Serrano García, Rafael, *Fernando de Castro, un obrero de la humanidad.* **Por Delia Manzanero (p. 306)**

Sevilla, José M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. **Por Jessica Sánchez (p. 308)**

Sierra González, Ángela; C. González-Luis, Mª Lourdes (Edit.), *Razón, utopía y ética de la emancipación. Reflexiones ante el bicentenario de las independencias iberoamericanas.* **Por Marta Nogueroles (p. 310)**

Solís, Carlos, *La Medicina Magnética. Del Ungüento - Armario al Polvo Simpático de Kenelm Digby*. **Por José M. Valles Garrido (p. 311)**

Suárez Cortina, Manuel (ed.), *La cultura institucionista en España.* **Por Delia Manzanero (p. 315)**

Thion Soriano-Mollá, Dolores (ed.), *La naturaleza en la literatura española.* **Por María Rodríguez García (p. 319)**

Villar, Alicia, *Miguel de Unamuno. Mi confesión.* **Por Gemma Gordo Piñar (p. 321)**

Wingartz Plata, Oscar (coord.), Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización. Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. **Por Elena Trapanese (p. 322)**

Zambrano, María, *Confesiones y Guías* (edición, introducción y notas de Pedro Chacón), Eutelequia, Madrid 2011. **Por Elena Trapanese (p. 324)**

Zambrano, María, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*. **Por Elena Trapanese (p. 326)**

Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega*. **Por Antolín Sánchez Cuervo (p. 327)**

Anthropos, nº 231, GONZALO PUENTE OJEA. **Por Pedro Ribas (p. 329)**

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, nº 82. **Por José Manuel Ortega (p. 330)**

Daimon. Revista Internacional de Filosofía nº 50, FILOSOFÍA EN ESPAÑA HOY. EDUARDO BELLO IN MEMORIAM. **Por Jorge Novella (p. 333)**

Daimon. Revista Internacional de Filosofía nº 53, SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA. **Por Gerardo Bolado (p. 335)**

Rocinante. *Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana* 5, XAVIER ZUBIRI. **Por Pedro Antonio Reyes Linares (p. 338)**

AA. VV., *Laín y la tradición y la tradición humanística en España*, Madrid, Biblioteca de Humanidades, Fundación Fernando Rielo, 2011, 270 pp.

Resulta extraordinariamente gratificante encontrarse con libros como éste que ha publicado la Fundación Fernando Rielo —Biblioteca de Humanidades— en colaboración con la Universidad de la Laguna, para conmemorar el centenario del nacimiento de una de las grandes figuras intelectuales españolas y exponente máximo del humanismo de la segunda mitad del siglo XX, Pedro Laín Entralgo. El interés de la publicación se debe, principalmente, a dos motivos: por un lado hace actual y presente la sobresaliente labor intelectual que el autor legó a la cultura española —más de una centena de libros e incontables artículos— y por otro constituye una lectura imprescindible para las personas interesadas en el conocimiento y profundización de la figura de este emblemático humanista, con sus luces y sus sombras, con sus propuestas medico-científicas y filosóficas, con su amor por España y el estudio del hombre, entre otros aspectos.

Pedro Laín hombre polifacético donde los haya: historiador, filósofo, humanista, científico, médico y maestro intelectual, ha dejado una herencia muy apreciable y digna de ser estudiada en profundidad. La actitud asuntiva y superadora, su carácter conciliador entre vencedores y vencidos en la guerra civil para crear una nueva y tercera España, su voluntad de comprensión del "otro", han hecho de su figura un faro-guía para muchos jóvenes españoles que no conocieron la fratricida contienda.

Han sido abundantísimos los seminarios, las conferencias, mesas redondas, seminarios, libros, monografías y publicaciones en general con que a lo largo y ancho del territorio nacional e incluso fuera de nuestras fronteras han glosado la obra y figura de Laín con motivo de su fallecimiento en 2001 y del primer centenario de su nacimiento (2008). Entre ellos cabe destacar el monográfico que el ateneo madrileño dedicó en el año 2002 como Homenaje a Pedro Laín Entralgo con aportaciones de Diego Gracia y Agustín Albarracín entre otros; o la obra "*La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*" de la editorial Galaxia Gutenberg, donde escriben grandes conocedores de Laín como, José Luis Pinillos, Pedro Cerezo, Olegario González de Cardenal, Carlos Seco o Diego Gracia. Y, por supuesto, entre estas obras encuentra su lugar "*Laín y la tradición humanística en España*", cuya presentación se hace en estas líneas.

En el año 2008, cuando se cumplía el primer centenario del alumbramiento de Laín en el pueblo turolense de Urrea de Gaén, la Universidad de la Laguna y la Fundación Fernando Rielo dedicaron un curso en el mes de noviembre al médico, filósofo, literato y pedagogo Pedro Laín. Fruto de las conferencias pronunciadas en la universidad tinerfeña por destacados profesores universitarios españoles, conocedores muy cualificados de la biografía y los trabajos intelectuales de Laín, se ha conformado el libro que se reseña; que vio la luz en el año 2011, y que aparece con una presentación muy cuidada bajo el título "*Laín y la tradición humanística en España*". El texto recoge un amplio abanico de los aspectos tratados por el autor, que ha sido uno de los grandes protagonistas de la historia de España del siglo XX, y a la vez uno de los mejores cronistas con una extraordinaria obra escrita. Estos temas abarcan disciplinas tan diversas como la medici-

na, la filosofía, la religión, la literatura y la educación.

La publicación comienza con un prólogo a cargo de Luis Miguel Pino Campos, que traza las líneas maestras de cada una de las exposiciones que componen el texto publicado así como una breve semblanza de los ponentes. Las intervenciones estuvieron a cargo de diez destacados profesores universitarios del territorio nacional. Rafael Fernández Hernández, "*La conciencia que vive y sueña, en la mirada de Domingo Pérez Minik*", destaca la relación de Laín con pensadores y críticos literarios canarios y su carácter de auténtico intelectual por su coherencia entre su vida y su pensamiento, (p. 11). Antonio Piñas Mesa, "*La dinámica de la identidad personal en el pensamiento humanista de Pedro Laín Entralgo"*, expone su estudio desde la perspectiva antropológica y de la persona en Laín, (p. 25). Juana María Rodríguez Gómez*, "Conceptos asociados al pensamiento de Laín y sus implicaciones en los procesos educativos",* enfoca su estudio desde la pedagogía y la educación en valores y el reconocimiento del otro en los nuevos planes de la Convergencia de Europa, (p. 43). Juan Manuel Díaz Torres, "*Laín Entralgo y las razones del corazón",* estudia una de las primeras obras escritas por Laín, "los valores morales del nacionalsindicalismo", (p. 65) desde una perspectiva ideológica y política. Juana Sánchez-Gey Venegas, *"La inteligencia y afectos en los textos de Rof Carballo",* analiza la perspectiva de la tradición de los médicos humanistas en España desde textos de Rof Carballo, (p. 95). Justo Hernández González, *"La docencia de la historia de la medicina en Pedro Laín Entralgo: glosas a la lección primera del curso académico 1956-1957",* presenta a Laín como docente, catedrático de la Historia de la Medicina en la Universidad Central de Madrid, (p. 107). Luis Miguel Pino Campos, "*Pedro Laín y los estudios de medicina griega",* hace un enfoque desde la filología clásica grecolatina de la vida y la obra de Laín, (p. 129). Jorge Manuel Ayala Martínez**,** *"Cuestiones teológicas en la antropología de Pedro Laín Entralgo",* subraya la religiosidad como motor en la vida de Laín y distingue los tres conceptos básicos: esperar, creer, amar, (p. 165). José Arturo de Lorenzo Cáceres, *"Palabra y silencio. Una aproximación a la teoría del lenguaje de Laín Entralgo",* centra su exposición en el contraste entre la palabra y el silencio para la busca del sentido de la realidad, (p. 189). Santiago Acosta Aide**,** *"Actualidad de la visión del cristianismo en Laín Entralgo",* analiza la actualidad de la visión del cristianismo en Pedro Laín, (p. 213).

La obra se cierra con dos aportaciones excepcionales. La primera de María Fernanda Lacilla Ramas, "*Entrevista con Pedro Laín Entralgo*", (año 1995), recoge la conversación que ambos mantuvieron con motivo de una investigación que la profesora estaba realizando sobre las influencias del pensamiento de Zubiri en Laín, (p. 233). La segunda aportación es una mesa redonda: "*Encuentro con Laín vivencias y experiencias*" en la que los participantes exponen con gran orgullo la dicha y el honor que sintieron al tratar con Pedro Laín Entralgo y cuentan con gran sentimiento esas experiencias entrañables, en algunos casos fugaces, en otras sosegadas y profundas.

De Laín pueden destacarse muchísimas facetas, como se encargaron de analizar los distintos ponentes, pero por encima de todas ellas, como un día escribió Agustín Albarracín, un verdadero discípulo del maestro, están: "*la laboriosidad,*

la honestidad, y su gran sentido del deber", una preciosa y precisa síntesis del gran polígrafo español del siglo XX.

Sin duda este libro es un homenaje sincero y entrañable para tener presente la memoria de Pedro Laín Entralgo, un hombre de palabra, un hombre de mirada penetrante, lleno de interrogaciones, hombre con un compromiso vital con "los otros" y con su España, un filósofo para el que, como dijo Terencio, nada humano le era ajeno. Laín intentó por todos los medios ser un hombre de su tiempo, vivir a la altura del momento histórico en el que se desarrolló su existencia, ser, como tantas veces dijo y escribió repitiendo una frase de su maestro Ortega : "*nada moderno y muy del siglo xx*"".

En cualquier caso, el aspecto fundamental que la publicación subraya sobre Laín es que todo su pensamiento era fruto de su mentalidad, de un estilo de pensar y de ser. Se fundamenta esta personalidad en el respeto al otro, no por su modo de pensar sino por ser otra persona, otro ser humano. Decía Laín: "*el otro me es necesario para caminar hacia la verdad*". Ésta es sin duda la base del gran respeto que siempre profesó hacia toda persona, pensara como pensara, y de aquí nace su inmensa capacidad para escuchar.

Como queda patente a lo largo que texto, uno de los maestros de Laín fue Ortega, que influyó notablemente en diversos aspectos de su pensamiento, como es la filosofía del perspectivismo. El perspectivismo es lo antagónico al dogmatismo. Quien se cree en posesión de la verdad no necesita de los otros, lo sabe todo y quiere imponer sus doctrinas a los demás, colocándose en un pedestal. Laín fue todo lo contrario a un dogmatista, en toda su amplia producción se descubre, no sin gran sorpresa y admiración, un continuo y prolongado esfuerzo por entender al otro, por comprender su perspectiva y de algún modo enriquecer su propia vida.

Godofredo Belver Cerrón

Álvarez Barrientos, Joaquín (Ed.), *Memoria de Hispanismo. Miradas sobre la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2011, 198 pp.

¿Pervivirá el hispanismo? John Elliot viene sentenciando su final desde hace más de una década, sosteniendo que los hispanistas ya no son necesarios. Diagnóstico expresado como halago que puede discutirse, pero que refleja el evidente cambio que en la historiografía española se ha producido. Ahora que no existen terrenos vedados a los estudiosos españoles, ni los hispanistas extranjeros vienen a colmar nuestras insuficiencias científicas y hemos pasado, en términos acuñados por Jean-François Botrel, de un hispanismo "de sustitución" a otro "de cooperación", una nueva etapa se dibuja y el balance de lo hecho parece imponerse, un balance impregnado de una cierta sensación de final; al menos del hispanismo tal y como lo hemos conocido.

Los trece ensayos reunidos por Joaquín Álvarez Barrientos en *Memoria de hispanismo. Miradas sobre la cultura española*, ofrecen una revisión de la historia, evolución y vigencia de las ideas de hispanismo y de hispanista, a través de los testimonios de una nómina de autores que abarca a representantes del hispanismo europeo y americano: Edward Baker, Carlos Blanco Aguinaga, Alfonso Botti, Jean Canavaggio, Margit Frenk, M.ª Cruz García de Enterría Martínez Carande, Nigel Glendinnig, Clara E. Lida, Hans-Joachim Lope, Antonio Morales

Moya, Joseph Pérez, Álvaro Ruiz de la Peña Solar y Rusell Sebold. Una retrospectiva especialmente valiosa en este panorama de cambio, en el que parece necesario volver a formular algunas preguntas centrales para la historia del hispanismo, que Álvarez Barrientos plantea al inicio del volumen en los siguientes términos: ¿Cuáles son los perfiles de ese fenómeno abierto que conocemos como "hispanismo"? ¿Qué significa ser hispanista? ¿Nos encontramos ante el final del hispanismo? ¿Hay un relevo generacional o no, y si no lo hay a qué es debido?

Desde los fundacionales inicios de Morel-Fatio y Foulché Delbosc hasta la actualidad, los conceptos de hispanismo e hispanista han ido transformándose, esa evolución, con su problemática y las claves que explican su propagación y declive, se va perfilando a lo largo de los ensayos del presente trabajo, que van desde los testimonios más autobiográficos, en los que se reflexiona sobre el hispanismo a través de la condición de hispanista —que pasa a un primer plano—, hasta otros textos, más cercanos a la reflexión teórica en los que directamente se aborda el concepto de hispanismo.

Con el escenario de la España de posguerra en los cruciales años 50 a 70, cuya atmósfera de atraso y vitalidad se recrea con viveza, los primeros ensayos del libro se preguntan por la condición del hispanista, dejando al descubierto varias cuestiones centrales: el empleo mayoritario del término para referirse a los extranjeros que, como señala Clara Lida "habían hecho de la cultura y las letras hispánicas —específicamente peninsulares— su campo de estudio". La problemática no parece situarse tanto en el objeto de estudio, sobre el que hay cierto acuerdo —la dedicación al estudio de la cultura española— cuanto al pasaporte del investigador. Los latinoamericanos se cuestionan así su condición de hispanistas. Carlos Blanco Aguinaga, quien titula significativamente su ensayo "¿Hispanista? Notas autobiográficas", reconoce que hispanistas eran, en sus años de formación, aquellos que, haciendo lo mismo que él, "no eran ni hispanoamericanos ni españoles", y reclama no sólo la inclusión de los hispanoamericanos sino de "lo hispanoamericano" como objeto de estudio. Para Alfonso Botti, en cambio, la calificación de hispanista depende de "un interés científico más una procedencia, un lugar de nacimiento, un pasaporte", dejando fuera a los historiadores españoles. Pero no sólo la nacionalidad, sino también el área a la cual pertenece el investigador se perfila como un elemento decisivo en la evolución de la condición de hispanista; condición que no solía aplicarse a los historiadores y se reservaba casi exclusivamente a las gentes de letras. Esta evolución, que muestra una apertura creciente del campo del hispanismo y de la condición de hispanista, encuentra en gran medida explicación en el fenómeno de los exilios, como señala Edward Baker. Porque si algo queda patente tras la lectura de estos ensayos es que la historia del hispanismo es, en cierta medida, la historia de los exilios. Es el exilio el que parece explicar los focos del hispanismo, tanto en Europa, EEUU, como Hispanoamérica, ya sea a través de los profesores exiliados como lectores, como señala Nigel Glendinning; los exiliados en Francia, cuya influencia resultó decisiva para el hispanismo —también español— pensemos en los coloquios de Pau, cuya importancia queda bien reflejada en el trabajo de Álvaro Ruiz de la Peña; los exiliados españoles o sus hijos en Hispanoamérica, de la que dan buena cuenta los trabajos de Carlos Blanco

Aguinaga o Margit Frenk; además de la influencia que tiene sobre algunos hispanistas el primer contacto con el país a través de exiliados, patente en los ensayos de Jean Canavaggio y Hans-Joachim Lope. Junto a este aspecto, las relaciones humanas, las redes que se van irradiando a través de los grandes nombres, como Antonio Rodríguez-Moñino y su tertulia madrileña del café Lyon —por citar uno de los nombres más repetidos—, muestran una cadena de contactos entre hispanistas que se va propagando. Al calor de estas relaciones emergen poco a poco centros e instituciones, como la Casa de Velázquez, el Instituto de Estudios Hispánicos, o el Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII; centros cuya labor contribuyó de modo determinante a impulsar un hispanismo más *cercano*. Pero si el papel del exilio fue decisivo en la determinación de vocaciones, como confiesan Hans-Joachim Lope o Jean Canavaggio, también lo fue en la apertura del hispanismo más allá de la filología, ya que los recién llegados no eran filólogos, sino intelectuales cuya formación había sido muy variada.

El volumen ofrece también un panorama de los cambios de paradigmas y cánones, consecuencia de la transformación que ha sufrido la investigación, ya que el modo en el que esta ha ido cambiando ofrece numerosas claves sobre la evolución del hispanismo. A lo largo de varios ensayos queda patente la decisiva aportación que supuso la denominada "tesis de estado", un monumento —ya desaparecido— que representa un modo de trabajar impensable hoy día, y cuyos frutos han marcado los grandes hitos historiográficos del hispanismo. La investigación hoy, en este mundo globalizado, se ha ido fragmentando y cabe preguntarse hasta qué punto esta nueva orientación ha afectado a un hispanismo que ha ido diversificándose progresivamente hasta la situación actual, en que parece diluirse. Las inmensas aportaciones del hispanismo al conocimiento e interpretación de la realidad histórica española, política y cultural en sus más variados aspectos, su contribución a los progresos conceptuales en el tratamiento de los temas, aperturas de campos y líneas de investigación resulta innegable y queda patente a lo largo de esta *Memoria de hispanismo* que constituye, en cierta medida, un homenaje a los grandes nombres que aparecen evocados.

En la segunda parte del libro, Joseph Pérez traza una historia del hispanismo francés desde sus comienzos, recorriendo sus diferentes líneas historiográficas y estableciendo una conexión entre las transformaciones experimentadas por este hispanismo en los últimos veinte años y la idea de España que hoy se tiene. Dirige su mirada hacia una idea esencial en la reflexión de este fenómeno, y es que la producción del hispanismo está íntimamente vinculada a la idea de España o la imagen que se ha ido construyendo dentro y fuera de las fronteras, cuya percepción (a ambos lados) ha cambiado decisivamente con el fin del franquismo y el establecimiento de la democracia. Emerge entonces una España normalizada que transforma el trabajo de muchos hispanistas.

El ensayo de Morales Moya, que cierra el volumen, ofrece un panorama sobre las aportaciones del hispanismo actual, su situación, lúcidamente vinculada a la crisis de identidad que los españoles atravesamos, debida, entre otros motivos, "a la presión de unos nacionalismos interesados en la minimización del estado-nación que han contaminado el conjunto de nuestra historiografía". Y es que el fi-

nal del hispanismo, tal y como lo hemos conocido, con esa función integradora que parece haber ejercido, asentada en la especificidad española, podría estar relacionado con el actual resquebrajamiento de los estados nacionales. Una fragmentación de la realidad por las autonomías y el localismo que tiene su correlato en la de los estudios y la investigación. ¿Hasta qué punto un discurso integrador, como el hispanismo, que tiene por objeto el estudio de una realidad, España, tiene cabida en una nación con dificultades para aceptar su identidad? Es necesario reflexionar sobre el hispanismo también desde esta perspectiva, como una "necesaria interrogación sobre el ser hispánico, sobre una posible hispánica forma de vida, una responsabilidad frente a la antigua, la nueva, la actual hispanidad", por decirlo con las palabras de Botrel que recupera Morales Moya. La fascinación ejercida por España sobre los estudiosos extranjeros en los dos últimos siglos (fruto en parte del Romanticismo, los viajeros y la guerra civil) es un fenómeno, como subrayan Joseph Pérez y Alfonso Botti, excepcional, sin parangón con otros semejantes en la historiografía universal. La pérdida de esta fascinación responde, como se apunta, al hecho de que ya no se nos ve tan atrasados y extravagantes como en otros tiempos, pero la aparente ausencia de un relevo generacional también parece relacionada con esa crisis de identidad por la que atraviesa el país.

Cabe preguntarse cuáles son, o pueden ser, las aportaciones del hispanismo actual. ¿Ya no nos es necesaria la mirada del otro? Alfonso Botti y Antonio Morales Moya abordan la cuestión. El primero recuerda la función comparativa de la mirada desde fuera, señalando que puede añadir perspectiva, mientras que el segundo ubica los retos de este nuevo hispanismo en una mirada desde fuera complementaria a la española, que nos sitúe ante esa crisis de identidad y favorezca un debate sobre esta cuestión. Parece que la que la mirada foránea aún tiene mucho que aportar.

Los trabajos reunidos en *Memoria de hispanismo* nos llevan así de la historia del fenómeno al debate sobre su actualidad y horizontes, y suponen una contribución muy significativa a una historia aún por hacer.

Noelia García Díaz

Aricó, José M., *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, 299 pp.

El libro se publicó por primera vez en 1980 y significó un hito importante en la producción intelectual marxista latinoamericana. José Aricó (Córdoba, Argentina, 1931-Buenos Aires 1991) reunía las dotes de intelectual destacado, de promotor de revistas, de colecciones de libros y de gran difusor de la obra de Marx y del socialismo internacional. De su país procedían Juan Bautista Justo, el primer traductor del alemán al español de *El capital* y promotor del socialismo argentino, así como también Ingenieros, Aníbal Ponce, el Che y otros autores que descollaron en la formación de una tradición socialista latinoamericana. Aricó representa, en el último tercio del siglo XX, una importante labor de consolidación de esta tradición.

Esta nueva edición, la 4ª (la 1ª había aparecido en 1980, la 2ª en 1982 y la 3ª en 1988), lleva una introducción de Horacio Crespo y una presentación de Carlos Franco. El primer capítulo, "Una realidad soslayada", se refiere a lo que constituye

el tema básico en torno al que gira el libro entero: ¿por qué América Latina es una realidad ausente en Marx? Aricó no lo atribuye sin más al "eurocentrismo", que es la explicación usual. Más bien acude a una raíz hegeliana del pensamiento de Marx, la de "pueblos sin historia". Para Hegel, los pueblos entran en la historia en la medida en que tienen, o se constituyen, en Estado. De manera que la razón se instala en el movimiento histórico actuando a través de los Estados. Cada uno de ellos posee su *Volksgeist*, su espíritu del pueblo, y la marcha de los distintos espíritus del pueblo integra el *Welgeist*, el espíritu del mundo, que es la razón vista en su despliegue temporal o su dinámica histórica. Como Hegel vio en América una posibilidad de futuro, de porvenir, pero una falta de madurez en el presente, América quedaba en realidad fuera de la historia. En Marx y, sobre todo, en Engels se vislumbra esta idea hegeliana en la consideración de la conquista de territorio mexicano por parte de Estados Unidos como un hecho positivo, como la posibilidad de que México entrara "en el movimiento histórico".

Aricó indica que Marx evolucionó a partir de los años 60 y 70 del siglo XIX, a lo cual contribuyó el estudio de la relación de Irlanda-Inglaterra. Sobre todo fue esencial en esta evolución el análisis de los pueblos eslavos, especialmente Rusia, que Marx realizó en su última etapa. Si antes había considerado que el desarrollo capitalista y consiguiente expansión de la burguesía señalaba una línea predeterminada de desarrollo histórico (así fue leído en la II Internacional y, más todavía, durante el estalinismo, cuando su obra y la de Engels fueron interpretadas como un sistema escolástico), en la última etapa de su vida Marx indicó claramente que no consideraba que la historia tuviese que seguir una línea única, sino que cabían diferentes direcciones. La carta en que Marx responde a Vera Sasúlich es una buena muestra en este sentido.

El autor dedica un capítulo al análisis del texto que Marx escribió sobre Bolívar en 1858, titulado "Bolívar y Ponte" y muestra su malestar, como lo han mostrado tantos latinoamericanos, por el contenido claramente hostil a Bolívar que adopta Marx en ese artículo, publicado en la *New American Cyclopaedia*. Aricó explica esa hostilidad de Marx hacia Bolívar acudiendo, no al eurocentrismo ni a la poca o mala información sobre él, sino a los dos supuestos siguientes: el primero es el de los "pueblos sin historia", según el cual América estaría en la periferia y, por tanto, fuera de la línea en la que discurre la razón. Esto explicaría que la independencia iberoamericana, con su caos de etnias, regiones, enfrentamientos y divisiones, no ofreciese un perfil racional, sino una dispersión arbitraria, un magma confuso que, al ser, encima, identificado por Marx con una deriva bonapartista, impidió que él captase el carácter positivo y grandioso de la independencia de Hispanoamérica; el segundo hecho es, según Aricó, la negación por parte de Marx de la autonomía del Estado respecto de la economía. En Marx, "la crítica de la política será una directa emanación de la crítica de la economía política y del sistema marxiano resultarán finalmente excluidos una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político" (p. 172). El sistema (Aricó emplea reiteradamente esta palabra para definir el pensamiento de Marx) impide al autor de *El capital* otorgar autonomía al Estado y a la nación y, por ello mismo, le incapacita para entender la figura y la obra

de Bolívar como libertador respecto del yugo colonial español. Si Marx escribió un texto tan nefasto sobre el Libertador no fue, pues, ni debido a su eurocentrismo ni a su "sistema" global, el cual prima la economía y hace depender de ella la construcción del Estado.

Esta explicación es demasiado simple y no puede evitar el retrotraernos a la etapa althusseriana y a los reiterados intentos de hallar el "sistema", lo "científico" de Marx. Pero hay que decir que el propio Aricó se distancia en otras partes del libro y, además, con toda claridad, de cualquier pretensión de encerrarlo en un "sistema". En la página 281 habla, por ejemplo, de "todas esas fisuras por donde se cuela un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria —no sólo a la teoría, por supuesto— de la trama en su devenir histórico retorna pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos."

Es cierto que Marx y Engels escribieron poco sobre América Latina y que algunas cosas que escribieron sobre ella se lo pusieron difícil a los marxistas latinoamericanos. El texto que Marx escribió sobre Bolívar es el más significativo en este sentido. Aricó ofrece interesantes puntos de reflexión acerca de la evidente incomprensión de la independencia hispanoamericana por parte del filósofo de Tréveris. Y creo que lo mejor de este libro no se halla precisamente en el capítulo dedicado a la relación Marx-Bolívar, en el que practica una defensa de Hegel frente a Marx, sino en aquellos recovecos que el lector va descubriendo y en los que Aricó intenta redefinir, cuestionándola, su propia argumentación y plantear de forma más matizada la multitud de dimensiones de la obra de Marx, dimensiones que la convierten en una secuencia abierta, incluida la relación economía y política. Sobre esta última relación ofrece Aricó muy finas indicaciones como, por ejemplo, las relativas al cambio que se observa en Marx acerca de la existente entre Inglaterra e Irlanda (esencial en la comprensión de lo nacional) y, cómo no, sobre la conquista de México, considerada positiva (sobre todo por Engels) en 1848 y vista por Marx, en cambio, en 1861, como "una expresión más del bloque esclavista sureño" (p. 83).

El libro expresa quizá más el tipo de debate de los años 70-90 del siglo XX que el de hoy, pero las herramientas teóricas que ofrece la obra de Marx para entender nuestro mundo reciben aquí un tratamiento plenamente insertado en los problemas básicos políticos y económicos, y no sólo de Latinoamérica.

Pedro Ribas

Berrocal, Alfonso, *Poesía y filosofía: María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados*, Valencia, Pre-Textos/Fundación Gerardo Diego, 2011, 228 pp.

El presente ensayo, editado por la editorial Pre-Textos en 2011 y galardonado con el X Premio Internacional "Gerardo Diego" de Investigación Literaria en 2010, tiene su origen en la tesis doctoral de Alfonso Berrocal, *Razón poética: un estudio genético de su construcción (La poética de Emilio Prados y el pensamiento de María Zambrano)*, defendida por su autor en la Universidad Autónoma de Madrid en diciembre de 2008 y dirigida por el Prof. José Luis Mora García.

Conocidos son la obra y el pensamiento de la filosofa española María Zambrano, como la rica y constante presencia de la poesía y de los poetas en su vida. A

partir de una atenta y rigurosa investigación biográfica de la filósofa, desde los fundamentales años en Segovia hasta la experiencia de la guerra civil, del exilio y de la escritura de obras tales como *Filosofía y poesía* y *Pensamiento y poesía en la vida española*, Alfonso Berrocal propone un original análisis "genético" de la "razón poética" centrado en el estudio de sus referentes poéticos. Como subraya el autor en la introducción, la presencia de la poesía y de los poetas no tiene que entenderse como «un mero escenario, el decorado de las circunstancias» en las que se desarrolló el pensamiento filosófico de Zambrano, sino que como algo fundamental, pues la filósofa de Vélez-Málaga tampoco se limita a proponer una filosofía «*sobre* la poesía», sino que ofrece y practica «un singular modo de pensar *junto a* la poesía».

Con un estilo de escritura ágil y hermosa, Berrocal reconstruye la intricada red de amistades y encuentros de Zambrano con algunas figuras claves del panorama poético y literario de la época, como José Bergamín, Luis Cernuda, Miguel Hernández y Emilio Prados. Es a ésta última figura que Berrocal dedica una atención especial, con el intento de iluminar el diálogo y la sintonía entre filosofía y poesía que se dio en la relación que el poeta entretuvo con María Zambrano.

A través del análisis de las circunstancias biográficas que Zambrano y Prados compartieron Berrocal subraya un primer nivel de afinidad: ambos colaboraron en la revista *Hora de España*, salieron al exilio —del que Prados no regresará— en torno a las mismas fechas y volvieron a encontrarse en México, donde el poeta estableció su residencia. Escritura comprometida y exilio, afrontar la vida como entrega y una profunda soledad, es lo que compartieron, además de una intensa amistad, como atestigua la correspondencia — aunque no extensa— entre ambos que inicia en 1958. Ambos compartieron además la experiencia de la enfermedad (Prados estuvo en el sanatorio de Davos-Plazt) y el interés por la filosofía (a la que Prados se acercó en Friburgo).

La presencia de Prados en la obra de Zambrano toma una importancia aún mayor si, como sugiere Berrocal, nos atendemos por un lado a los textos que la filósofa dedicó al poeta (*El poeta y la muerte*, *Pensamiento y poesía en Emilio Prados*, *Muerte y vida de un poeta: Emilio Prados* y, en cierta medida, también *Los hermanos Bécquer*) y, por el otro, a los setenta y ocho poemas de Prados que Zambrano marcó y que se conservan en su biblioteca personal en la Fundación de Vélez-Málaga.

El autor nos guía en un interesante recorrido a través de estos poemas, consiguiendo dibujar una intensa red de afinidades, inquietudes e intereses entre ambos pensadores, tales que dejan pensar que Zambrano vio en Prados "el equivalente poético de su filosofía". Ambos se alejaron del concepto para adentrarse en el proceso de su mismo nacimiento, y en ese movimiento encontraron —aunque de manera diferente— a la poesía, entendida como una manera de estar en el mundo. Compartieron una «forma de conocimiento por contemplación emotiva», que fue lo que Zambrano intentó, con su razón poética, llevar al terreno de la filosofía.

El diálogo entre Zambrano y Prados fue entonces fundamental, pues representó un momento «genético» de la razón poética, definida por Berrocal como el intento de "hacer filosófica la experiencia de la poesía".

Alfonso Berrocal termina su hermoso ensayo con un epílogo en el que, a través de la previa contextualización y reconstrucción del largo recorrido de la elaboración de la "razón poética", propone ubicar a María Zambrano como miembro de la generación del 27. Tal propuesta, que pone atención en las relaciones que la filósofa entretuvo con sus contemporáneos —demasiadas veces no tenidas suficientemente en cuenta—, permite por un lado entender la «noción de autonomía de la poesía» y las facultades gnoseológicas que la filósofa le atribuye; por el otro, permite ubicar su pensamiento en una tradición, en un universo — no sólo poético — de lecturas, referencias y destinos compartidos, en fin, en un "mundo" real e íntimo en el que la filósofa pueda escribir «*Adsum*».

Elena Trapanese

Bolado Ochoa, Gerardo; Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio., *"La ciencia española". Estudios,* Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2011, 348 pp.

En un texto redactado para introducir la obra del historiador y epistemólogo de las ciencias de la vida Georges Canguilhem, Michel Foucault aclaraba que en Francia fue la historia de las ciencias la que asumió la responsabilidad de dar respuesta a la pregunta "¿qué es la Ilustración?" El positivismo de Saint-Simon y Comte, los debates sobre el estatuto del saber y la racionalidad científica frente a la creencia y la experiencia tradicional, sobre el paso de un estado pre-científico al científico, así como la aparición de una historización del conocimiento científico que permitiera discernir su origen y sus límites, representaron, en opinión de Foucault, ese momento de autoconciencia crítica que caracteriza al modo de ser ilustrado. En opinión del pensador francés, este es el género de interrogaciones que deben ser dirigidas a una racionalidad que aspira a lo universal pese a desarrollarse en la contingencia, que afirma su unicidad pese a avanzar por modificaciones parciales y que se autolegitima soberanamente pese a estar sujeta a las inercias y las coerciones de la historia en la que se encuentra radicada.

Las polémicas sobre la ciencia española, fundamentalmente la suscitada en 1876 por Gumersindo de Azcárate (que según argumentan Fernando Hermida y Pedro Ribas en base a la investigación de Antonio Heredia sería la "tercera" y no la "segunda" polémica) y capitalizada por la réplica de Marcelino Menéndez Pelayo, han jugado este mismo papel en el contexto cultural español. Aunque retrospectivamente marcada por la represión de la institución científica española en el siglo xx, la aportación de este debate no se resuelve en una simple toma de partido por los modernizadores y europeístas como los neokantianos Manuel de la Revilla y José del Perojo que, tras la estela de Montesquieu, Kant y Masson de Morvilliers negaron la existencia de cualquier actividad científica en España a partir del siglo xvi. Este libro muestra que, si bien esta postura crítica ante la falta de libertad en la ciencia es la que obviamente obedeció a un principio liberal, progresista e ilustrado, la respuesta de Menéndez Pelayo, pese a su *hybris* españolista, tuvo la virtud de rescatar una compleja serie de personajes secundarios y de aportaciones tecnológicas más allá de los límites de la ciencia normalizada que dotaron de "historicidad a la historia de la ciencia española" (Mandado

Gutiérrez) y motivaron una recuperación de la historia del pensamiento español a través de estudios empíricos. Surge así la paradoja de que un talante reaccionario, como el de Menéndez Pelayo, diera una respuesta válida a la pregunta sobre la naturaleza de la Ilustración, pues inauguró una forma de entender la cientificidad que no se reducía a los excesos de la razón abstracta. De esta paradoja, señalada en el volumen por el profesor Mora (p. 67), da ejemplo el apoyo que Menéndez Pidal brindó, ante Cánovas, a la actividad investigadora de un reconocido miembro de la Institución Libre de Enseñanza como González de Linares, atestiguada en la contribución de Carlos Nieto Blanco. Es por ello que Francisco José Martín aboga por una nueva edición de las obras de Menéndez Pelayo que sustituya a la realizada por el CSIC en los años 50 y 60, cuya clara intención de legitimar la situación ideológica del momento hoy impide devolver el estatuto de "clásico" al autor y, de este modo, poner en circulación su ingente aportación intelectual. La mirada galdosiana recuperada por José Luis Mora hace igualmente ver esa "tercera vía" en la dialéctica entre la singularidad histórica de un pueblo y el carácter formal de la razón, mirada todavía válida para el observador contemporáneo de esta "tercera polémica sobre la ciencia española".

Destaca en este volumen, magníficamente editado, las aportaciones de los más activos grupos de investigación en relación a la historia de las ideas y las ciencias en España. Cabe señalar la presencia del grupo de la Universidad Autónoma de Madrid, especializado en la producción filosófica, científica y literaria del siglo XIX, con las presentaciones de Manuel de la Revilla y José del Perojo por parte de Fernando Hermida y Pedro Ribas (además de la mentada aportación galdosiana del profesor Mora), así como la comparecencia del grupo de Valencia configurado en torno a la figura del profesor López Piñero, de cuyo ejercicio historiográfico es excelente muestra el texto de Víctor Navarro Brotons. Parece igualmente adecuado el espacio que el volumen deja al papel de los médicos humanistas, verdaderos representantes del humanismo español y de la actitud ilustrada contemporánea (no en vano las facultades de Medicina fueron las que más sufrieron la "purgas" universitaria durante el franquismo).

La exhaustividad de las contribuciones (quizás un tanto repetitiva en su descripción reiterada del contexto de la "tercera polémica") puede convertir a este libro en una obra de consulta imprescindible en lo relativo a este periodo y este debate. Es ahora tarea de la mirada crítica sobre la investigación española advertir, como hace de soslayo el texto de Salvador Ordóñez, el condicionamiento operado por la normalización impuesta por las "comisiones evaluadoras" y "agencias de calidad" españolas, para así juzgar si esa nueva "norma" realiza verdaderamente el proyecto de sociedad ilustrada tan penosamente labrada a lo largo de la historia de este país.

Gonzalo Velasco Arias

Calafate, Pedro; Mora García, José Luis; Agenjo Bullón, Xavier (Eds.), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Asociación de Hispanismo Filosófico, 2012, 271 pp.

A presente obra apresenta-nos em versão impressa os textos apresentados nas Jornadas Luso-Espanholas de Filosofia, realizadas em Lisboa entre 26 e 27 de Novembro de 2009. O tema a que se dedicou este intenso debate entre pensadores portugueses e espanhóis, que agora temos o privilégio de ver preservado como importante ferramenta de estudo, concentra-se na relação peculiar entre a filosofia e literatura verificada ao longo da produção cultural dos povos ibéricos, com especial destaque para a sua interpretação no contexto da crise do "*fim de século*" que se verificou entre os séculos XIX e XX, em Portugal e Espanha.

Produto de uma frutuosa colaboração entre a Asociación de Hispanismo Filosófico, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e a Fundação Ignacio Larramendi, os textos que aqui consideramos apresentam-nos um rico conjunto de informações e reflexões em torno de um dos períodos históricos mais criativos da produção intelectual espanhola e portuguesa, motivada por uma crise de identidade nacional e da própria ideia de *nação* compartilhada por ambos os povos.

Manifestando-se nas mais diversificadas posições políticas e filosóficas, tanto conservadoras e tradicionalistas como progressistas e revolucionárias, a consciência da necessidade de propostas para o futuro e a renovação da vitalidade de ambas as nacionalidades impunha-se. A perda das colónias do Pacífico de Espanha para os seus vencedores, os Estados Unidos da América, a ameaça inglesa e alemã ao território colonial português no continente africano, e o isolamento científico e cultural face à modernizada Europa em que países ibéricos se encontravam, haviam motivado nos seus intelectuais e políticos duas posições antagónicas: abertura e modernização das sociedades portuguesa e espanhola aos paradigmas de pensamento dominantes na Europa, e ao avanço científico e social que lhe era associado ou, pelo contrário, uma defesa militante do carácter nacional e original da cultura ibérica, inconfundível e mesmo incompatível com os ideias liberais e materialistas franceses e ingleses, ou com o espírito sistemático-analítico alemão.

Não obstante as semelhanças que os países ibéricos pudessem manifestar nas suas crises morais e políticas, os dois povos confrontavam-se com realidades concretas distintas. O texto de José Luis Abellán,"El problema de España en el «98»", coloca-nos numa preciosa contextualização política e social na Espanha do séc. XIX, apresentando em traços gerais aquelas que foram as principais tendências reformadoras: o positivismo, o krausismo, o vitalismo e o republicanismo e a sua divulgação e debate por um conjunto de intelectuais conhecidos como a "Geração de 98". Deste grupo fazem parte importantes figuras como: Unamuno, Azorín, Baroja, Machado, Maetzu, Ganivet entre outros. Através de diferentes géneros literários, seja do ensaio filosófico, do romance ou da poesia, a sua dedicação ao problema da decadência de Espanha e da particularidade essencial do "ser espanhol", procurava dar resposta à necessidade de renovação política, através da crítica à monarquia absolutista e à estagnação cultural, para a qual contribuiu a assunção dos dogmas católicos como ideologia exclusiva do poder político.

Pela palavra de José Esteves Pereira e Fernando Hermida, a importância que os sistemas de Comte e Littré tiveram na formação do consciente colectivo português e espanhol, fornecendo o núcleo teórico central do republicanismo na Península

Ibérica. Promovendo uma transformação social e política, na qual assumem destaque maior as reformas modernizadoras do ensino e da investigação científica, e o imperativo da separação dos poderes e da secularização das instituições políticas.

Em Portugal, o descontentamento face aos resultados do projecto de Marquês de Pombal, que não lograra alcançar a modernização intentada para o país, faz nascer também no solo português uma vontade de mudança, de entre as várias personalidades que contribuíram para a reflexão de alternativas viáveis para a realidade de então destaca-se, sem dúvida, o grupo de intelectuais e políticos da "Geração de 70". No artigo de Pedro Calafate, intitulado "A reflexão sobre Portugal na viragem do século", são-nos apresentadas justamente três figuras proeminentes daquela geração de intelectuais que, não obstante a sua pertença a um movimento comum, distinguem-se tanto pela análise e propostas de reformas sugeridas, como pela forma e género literário em que as comunicaram ao seu tempo, falamos de Antero de Quental, Oliveira Martins e Guerra Junqueiro. No primeiro destes autores encontramos um exemplo claro da problemática que inspira esta publicação: a fusão entre a escrita poética e o pensamento filosófico, que para o autor das *Odes Modernas*, não é de todo pacífica, como sublinha Leonel Ribeiro dos Santos no seu contributo, "Géneros flutuantes: Filosofia e Poesia em Antero de Quental e Fernando Pessoa". Ao contrário de Fernando Pessoa que assumia sem reservas a sua entrega à poesia, construindo através da sua mediação uma reflexão metafísica. A preferência de Pessoa pela expressão poética como abertura ao pensar metafísico, acentuadamente intuitivo, e insurgindo-se contra a unilateralidade da compreensão racionalista do ser, encontra na reflexão de Paulo Borges, em"Mesmidade e Alteridade em António Machado e Fernando Pessoa", a explicitação da sua razão metafísica.

A harmoniosa confluência entre a filosofia e literatura, que parece marcar este período histórico da produção intelectual portuguesa e espanhola, não se manifestam apenas na poesia, mas numa multiplicidade de géneros "intermediários", como lhes chama José Luis Mora, dos quais o romance se destaca no contexto espanhol. De acordo com o autor de "Filosofía y Literatura en el pensamiento español", o cepticismo em relação ao positivismo e às suas intenções reformadoras, bem como face às filosofias "estrangeiras" que se iam firmando no terreno filosófico espanhol, levaram escritores como Pérez Galdós, Clarín e Francisco Giner a procurar, através da forma do romance realista, a originalidade do povo espanhol. Também a obra de Maria Zambrano, que encontra na síntese entre a poesia e a filosofia uma condição de possibilidade para a hermenêutica de uma humanidade *integral* e um novo paradigma do *lógos,* surge neste conjunto de estudos como protagonista na promoção da originalidade e alma da cultura espanhola. Acerca do pensamento metafísico de Zambrano e da sua metodológica requalificação da *noésis* intuitiva, pré-platónica, dão conta os dois excelentes escritos de Pedro Cenezo Galán e Juan Fernando Ortega Muñoz.

Todavia, se anteriormente a vivência comum da filosofia no seio da literatura se afirmava positivamente como tradição enraizada no modo de ser das culturas ibéricas e sua expressão natural de pensamento, a sua ambiguidade formal surgiu ao olhar de muitos historiadores da filosofia e importantes figuras filosóficas como

um défice filosófico crónico. O texto de Manuel Gama, "A questão da filosofia portuguesa", tematiza aprofundadamente a polémica questão da existência, ou não, de uma filosofia propriamente portuguesa, e mesmo da articulação entre filosofia — tradicionalmente orientada para o universalismo — e nacionalidade. Figuras como Álvaro Ribeiro, e o Movimento de "57" que dele se reclamam, marcaram o século XX português, num titânico empreendimento para o cultivo e a preservação da filosofia portuguesa, assim como do seu património. Assumindo-se a perspectiva de António Paim, as filosofias nacionais são caracterizadas na sua particularidade em função dos problemas filosóficos tendencialmente são preferidos ou preteridos.

No horizonte político, a crise finisecular promoveu um interessante debate em torno do federalismo como resposta para a decadência que Portugal e Espanha, outrora grandes potências europeias, agora viviam. Os artigos de Ernesto Castro Leal e Sérgio Campos Matos dão-nos a conhecer as variadas matizes de federalismo ou, como no caso de Alves da Veiga, confederalismo: desde as suas mais radicais propostas, como a de Antero de Quental e a dissolução total das nacionalidades ibéricas numa só, até à sua vivência estritamente espiritual, um laço de irmandade depositado em séculos de uma tradição e cultura partilhadas, numa história que necessariamente as une, como defende Maetzu, admirador de Oliveira Martins, considerado pelo filósofo espanhol como um "profeta da hispanidade". A discussão intensa em torno do iberismo e do hispanismo, devido às instabilidades políticas e nacionais em grande parte provocadas por pressões externas e militares de nações estrangeiras, fez-se também acompanhar do receio das perda das nacionalidade, pela conquista ou assimilação dos países da península ibérica, que por vezes via confundido este espírito de unidade espiritual entre Portugal e Espanha, para a resolução dos seus males, com traições à pátria. Reacções adversas que se reproduziram tanto do lado monárquico como do republicano. Em todo o caso, a emergente consciência de uma "fraternidade peninsular", para utilizar o termo de Sanchez Miguel, alimentou-se de um forte intercâmbio entre os intelectuais portugueses e espanhóis, que no início do séc. XX se intensificara, quer no plano cultural como político, porém que se havia já iniciado no século anterior, contradizendo a imagem de dois países vizinhos que historicamente haveriam vivido de costas voltadas.

Esta obra *Filosofía y literatura en la Península Ibérica*, a que dedicamos esta recensão, materializa o estudo sério e especializado de importantes contributos filosóficos, literários e políticos, que cremos possuírem um valor maior para o enriquecimento da autoconsciência histórica dos povos português e espanhol, que todavia não se esgota nos limites temporais do séc. XIX e XX. A acutilância e actualidade da reflexão, para uma renovação das vitalidades nacionais de Espanha e Portugal, é hoje maior que nunca, no quadro da crise profunda económica, política e social que atravessam estes países vizinhos. A realização destas Jornadas Luso-Espanholas da Filosofia comprovam a continuação e reforço na colaboração estreita entre a intelectualidade portuguesa e espanhola, que em tempos difíceis, abrem um horizonte positivo de empenho para a compreensão dos novos desafios que fazem frente aos países ibéricos, sustentada numa forte consciência histórica. Sempre enrique-

cida pela qualidade de estudos como os que aqui se apresentam.

Sara Totta

Calvo Carilla, José Luis, *La vanguardia emocional (La literatura española ante la Europa de entreguerras. 1918-1936)*, Pamplona, Editorial Eclipsados-Talleres Gráficos VACA de Pamplona, 2009, 371 pp.

Este volumen pretende cubrir la laguna existente por la falta de atención al expresionismo literario en España. Definido por el autor como "un grito de protesta y de rebeldía política, social y artística inequívocamente transgresor", el expresionismo no se puede considerar un movimiento artístico y literario, aunque es posible encontrar vínculos entre actitudes ideológicas y estéticas, y también "una íntima relación entre tensión existencial y tensión estética, por la que la experiencia creadora se convierte en vivencia total". Para detectar la presencia de un expresionismo literario en España, Calvo Carilla subraya la recurrencia, en autores españoles, de grandes temas expresionistas: la ciudad con sus aspectos oscuros e inquietantes, y la guerra con sus terribles consecuencias, que quieren reflejar "la crueldad, la miseria, la animalidad y la podredumbre cotidianas de la vida rural y urbana". Pero es desde ese fondo "animal" del ser humano desde donde nace el grito de rebelión y de Apocalipsis que denuncia la injusticia y anuncia la utopía de un mundo nuevo.

A comienzos del siglo xx España se muestra ante Europa como cantera de temas y motivos expresionistas: no hay interés por lo sano, se busca lo pintoresco y lo trágico. El Greco, con sus manos y caras alargadas es convertido en un modelo de pintura; los paisajes solitarios de Castilla se prefieren a la campiña cantábrica; Pío Baroja dirige su mirada a los suburbios madrileños, y Azorín a las vulgares minucias de lo cotidiano. Es el triunfo de aquella *España negra* descrita antes de empezar el siglo por Verhaeren e ilustrada por Regoyos, que muestra la miseria y la podredumbre de su vida rural y urbana. Pero no es sólo la pintura española la que está animada por una tensión similar a la del expresionismo europeo, sino que también en la producción novelística española de Felipe Trigo, López Pinillos, Eugenio Noel, Silverio Lanza, o en las tardías prosas del pintor Gutiérrez Solana se detectan estos rasgos expresionistas de predilección por ambientes sórdidos y broncos, o el gusto por lo grotesco y caricatural.

El expresionismo representó para muchos una revolución política, moral, intelectual y vital contra un mundo en agonía —el de las grandes construcciones especulativas idealistas, y de las estéticas decadentes como el simbolismo y el parnasianismo— para descubrir la experiencia humana, y mostrar sin veladuras las contradicciones del hombre, sus impulsos más irracionales y la turbia ebullición de su alma, en las antípodas de la unidad y serenidad clásicas. Y en España Felipe Trigo afirmaba en 1907 que no quería ser un escritor fantoche para el divertimiento del público, sino "todo un hombre… un hombre que escribe…", abogando por el hombre como ser emocional y por el recién descubierto mundo de los instintos. Los artistas y literatos de principios de siglo también empiezan a captar las grandes ciudades —Madrid, Barcelona, Bilbao— como modernas metrópolis, con visiones optimistas como las de Ramiro de Maeztu o

de Gabriel Alomar, o con mirada crítica como las de Unamuno, Azorín o Baroja.

La Gran Guerra refuerza la idea de que el arte ha de expresar sin rodeos el sufrimiento del artista y del intelectual, y en España el expresionismo lírico no pasó inadvertido. Lo demuestran, sobre todo, los artículos aparecidos en varias revistas: *Prisma*, *España*, *La Pluma*, que el autor del volumen reseña con abundancia, como demostración del seguimiento que el expresionismo tuvo en España. La influencia del "ismo" se llega a captar en el primer Borges, en la unamuniana *Niebla* -que se define como "la novela expresionista más densa de España"-, y en *La media noche* de Valle-Inclán - "la obra expresionista más consciente y temprana de la literatura española".

Calvo Carilla también recuerda la anécdota de que muy pocos entendieron la conferencia que Thomas Mann pronunció en 1923 en el Colegio Alemán de Madrid y señala las traducciones que en aquellos años se hicieron de sus obras y de las de Kafka. No falta en el volumen la referencia a otras revistas de estos años: a *Revista de Occidente* y a *La Gaceta Literaria*, que repasan en sus páginas los autores más representativos del expresionismo alemán; *Post-guerra*, que muestra interés por el vanguardismo atento al ser humano; *Nueva España*, en la que el expresionismo, aunque mezclado con otras tendencias, está significativamente presente; *Gaceta de Arte*, en la que el expresionismo alemán ocupa un lugar privilegiado.

Un aspecto interesante de la vinculación de España con el expresionismo es la influencia que Goya, pintor celebrado por August Mayer en un artículo que lleva por título "El expresionismo de Goya", tuvo sobre artistas como Munch, Kubin o Grosz, y que fue paralela a la que tuvo sobre la cultura española del primer tercio del siglo XX. El autor de este volumen muestra también la sintonía de otro español con la cultura europea: Valle-Inclán. A pesar de él mismo y de su manifiesta animadversión por las vanguardias, sigue, en sus dramas esperpénticos como *Tirano Banderas* o *El ruedo ibérico,* los mismos procedimientos granguiñolescos de la novela y el teatro del expresionismo europeo, desarrollando una modalidad autóctona de expresionismo.

La vanguardia emocional muestra también la concepción expresionista de *Poeta en Nueva York* de Federico García Lorca: no sólo por la influencia de *Metrópolis* de Fritz Lang sobre el poeta granadino, sino también por la presencia en el poemario de grandes temas expresionistas como la muerte, la guerra o el tema de los instintos. Y ello a pesar de su actitud fluctuante hacia la estética expresionista, hecha tanto de aversiones como de acercamientos. Al lado del de Lorca, el autor del volumen menciona otro grito poético que se hace eco del pintado por Munch: es el de Rafael Alberti de *Sobre los ángeles*, dominado por la angustia y el desaliento del alma. Su expresionismo es además reconocible en la obra teatral *El hombre deshabitado*, especialmente en sus decorados, que obedecen a la misma intención de crear inquietud, angustia y terror que la película *El gabinete del Dr. Caligari* de Robert Wiene. Pero de las obras españolas de carácter expresionista, es *La noche de las cien cabezas* de Ramón Sender la que representa "una de las más completas síntesis de los códigos del expresionismo alemán", aunque su significado último sea la destrucción de la sociedad para la construcción de la utopía libertaria.

Calvo Carilla reconoce que "a pesar de que el expresionismo encontró eco en

la creación literaria peninsular […] no existió una conciencia demasiado precisa de tal denominación en España". Aquí penetró gracias a revistas abiertas a la cultura europea; en ocasiones se confundió con otros "ismos", pero también se entendió como vanguardia auténtica, capaz de desterrar el academicismo y lo putrefacto, y mover a pueblos e intelectuales hacia grandes aspiraciones, como en el caso de *El nuevo romanticismo* de Díaz Fernández. Para ello era indispensable el redescubrimiento de lo humano, en su dimensión consciente pero sobre todo inconsciente, aspecto que en ocasiones no permite separar fácilmente expresionismo y surrealismo. El autor llega a afirmar que incluso existe un territorio irracionalista fronterizo, una tierra de nadie en la que coexisten elementos surrealistas y expresionistas, como en *Tierra sin pan* de Buñuel. La conclusión del volumen subraya cómo figuras relevantes como las de Valle-Inclán, Alberti, Sender y Buñuel muestran que en España hubo un "expresionismo intuitivo bebido en el venero de la tradición española", la misma que fue fuente de inspiración para el expresionismo europeo. El español puede considerarse una manifestación paralela al ismo germano, aunque no faltaron ni la conciencia y la sintonía con el vanguardismo europeo, ni la atención de algunos expresionistas germanos por la cultura que en el primer tercio del siglo XX desarrollaba el irredento País del primitivismo y de la emoción.

María Cristina Pascerini

Calvo Carilla, José Luis; Carabantes de Las Heras, Isabel (Coords.), *Estéticas de la crisis: de la caída del Muro de Berlín al 11–S*, Zaragoza, Colección de Letras Institución "Fernando el Católico", 2011, 253 pp.

La interacción entre los diversos relatos políticos acontecidos tras la caída del Muro de Berlín, así como las consecuencias de los mismos, conforman el nexo de unión de los ensayos contenidos en *Estéticas de la crisis*. Y es que, pese a que puedan responder a realidades distintas, los acontecimientos socio-políticos a destacar en este período histórico comparten un marco de comprensión común: la perversión de las ideologías o, si lo queremos decir de otro modo, el agotamiento de sus posibilidades. Tras el proceso secularizador propio de la modernidad, la razón, escindida en diversas esferas del conocer, ostenta el lugar que antaño perteneció a Dios. En este momento se produce una exaltación de las ideologías que se consumarán a partir de la segunda mitad del siglo XX, época en que la razón pervirtió sus principios hasta sus últimas y crueles consecuencias. Es lo que sucedió con la Segunda Guerra Mundial y Auschwitz. De este modo llegamos a un tiempo en que se cuestionan esos principios de justificación de lo real y se apuesta por una racionalidad creadora y vital. En este sentido, *Estéticas de la crisis* nos hace partícipes de unos modelos discursivos que se ocupan de la consumación de las ideologías así como de las narraciones de los hechos históricos que, lejos de resultar aislados, conforman la base de esta reflexión.

El libro en cuestión consta de ocho ensayos y tienen a la reflexión estética como hilo conductor, en eje de reflexión para abordar la problematicidad de los distintos acontecimientos socio-políticos.

El primero de estos ensayos, titulado *La crisis como historia de terror*, de Enrique Gil Calvo, se encarga de analizar

las diversas crisis que surgieron tras la caída de las Torres Gemelas. Entre estas crisis la de 2001 ocupa un lugar destacado, la que surgió tras el atentado en Atocha de 2004; le sigue la crisis financiera mundial de 2009. Gil Calvo denuncia que gran parte de la comprensión de esas crisis depende de los discursos elaborados por los medios de comunicación, unos discursos que predeterminan las actitudes y respuestas del pueblo. Estos relatos siguen los esquemas narrativos de las historias de terror, extremando así el alarmismo y la ansiedad de los espectadores.

El segundo ensayo, titulado *El individuo-masa,* nos presenta el carácter esencial del individuo del siglo XX, aún más característico, si cabe, en las últimas décadas: la condición de masa. En este sentido hablamos de la pérdida de identidad, de la impersonalidad por antonomasia. Este ensayo, firmado por Ignacio Gómez de Liaño, analiza las características fundamentales del hombre masa en la sociedad española. Según Gómez de Liaño, tal y como vaticinara Ortega y Gasset en los años 30 del siglo pasado, el hombre actual queda entontecido y sometido a una sociedad en la que la capacidad crítica queda relegada a un segundo plano. Así, y lejos de profundizar en las cuestiones esenciales, asume como propias las explicaciones y eslóganes que se le ofrecen. Hablamos de un hombre que acoge los discursos explicativos ofrecidos por los medios, los cuales narran la realidad desde un prisma que no siempre es objetivo. Se hace necesario, para Gómez de Liaño, despertar del sueño de los discursos transmitidos y crear, potenciar nuevas generaciones críticas y comprometidas con el conocimiento.

Paisajes para después de la batalla: una aproximación a la estética de la modernidad tardía es el nombre del tercer ensayo de este compendio. En él, Luis Beltrán Almería sostiene la tesis de la ausencia de una estética concreta tras la caída del Muro de Berlín. Con la conversión de la estética en ontología del arte en el siglo XX, se apuestan por discursos de carácter abstractos que tratan de conectar los conceptos filosóficos con las expresiones artísticas. Esta nueva narración, consciente del valor por antonomasia del hombre y la razón, debe ocuparse de los nuevos abismos que surgen en el siglo XXI: el agotamiento de las materias primas y el cambio climático, por ejemplo. En este sentido, el discurso de nuestro tiempo tiene que ampliar las perspectivas propias de la Modernidad siendo consciente del devenir temporal: pasado, presente y futuro quedan íntimamente relacionados en una narración que debe entender las leyes propias de cada esfera de la realidad.

En referencia a los modelos de narración, escribe Manuel Vilas *Novelas "Paradontax"*, que conforma el cuarto ensayo de este libro. En él, Vilas se pregunta por las consideraciones morales de la novela más allá de su propia forma. Frente a la novela moderna, lo propio del siglo XXI es pasar por alto esos cánones y trascender las condiciones decimonónicas del género, algo aplicable a toda la narrativa actual, incluyendo en ella sus propias diferenciaciones geográficas, tal y como vemos a continuación en el quinto ensayo que recoge este compendio.

La novela norteamericana: de la caída de las Torres Gemelas a la era Obama, es el título del ensayo en el que Francisco Collado Rodríguez analiza el papel de la narrativa norteamericana en esos años. Si desde el siglo XIX la condición de América queda definida desde su condición multiétnica y fragmenta-

da, ahora, en el siglo XXI, esos rasgos se enfatizan. A finales del siglo XX, la narración tiende a describir y analizar las costumbres propias de la vida contemporánea. En este sentido, se puede asumir una actitud realista que supone, a su vez, una percepción del mundo asociada con la idea racional burguesa acogida desde la Ilustración. Tras los ataques de 2001 a las Torres Gemelas, el discurso novelado se ve afectado por la nueva realidad y la condición traumática del hombre pasa a un primer plano. Se produce, entonces, una revisión de la identidad así como de la idea de progreso, la cual queda entre paréntesis en la postmodernidad o, lo que es lo mismo, el tiempo en el que los metarrelatos de salvación han quedado obsoletos.

Precisamente, del papel de los grandes relatos se ocupa Fernando Valls en *De los grandes relatos a sus migajas: vertientes de la atomización en la narrativa española actual (1989 — 2010).* Según nos dice Valls en este tiempo se hace pertinente repensar la función de la narrativa española, la cual ha visto cómo los subgéneros literarios quedan sometidos a la función de consumo. Lejos de acoger las vivencias propias, los narradores españoles actuales tienden al análisis de otras realidades que, estrictamente, le son ajenas. Por ejemplo, en la era digital se hace complejo hablar de compromiso en cuanto al autor y su obra. Estamos en tiempos de crisis que afectan, también, a la creación. Ante esta situación se hace pertinente desarrollar nuevas formas de escritura que asuman los cambios culturales; sólo de este modo, y desde su conocimiento, podremos apostar por una narrativa consciente de su propia realidad.

En torno al concepto de crisis, y su relación con la novela, escribe Francisco Ruíz *Crisis y novela: el modelo sueco,* el séptimo ensayo del compendio que nos ocupa. El autor se centra en la época que va desde la creación y existencia de un modelo de narración hasta su crisis. Según Ruíz, la literatura se ocupa de la intrahistoria de las sociedades y eso es algo que también le sucede a la narrativa sueca. Lejos de apostar por visiones parciales de la historia, tal y como le ocurría a este tipo de literatura, Ruíz apuesta por la necesidad de abrir perspectivas narrativas que se ocupen de la verdad, de la auténtica intrahistoria de la sociedad sueca y, también, de las realidades propias de otros países.

En relación a las distintas realidades y sus mutaciones nos habla Fernando Aínsa en el último ensayo de este libro: *La mutante realidad contemporánea en sus relatos.* E3109l autor se ocupa de analizar los cambios más evidentes en la literatura hispanoamericana de las dos últimas décadas del siglo XX. Según Aínsa, se ha perdido la pretensión de totalidad en aras de favorecer aspiraciones modestamente alejadas de los "grandes relatos". La novela hispanoamericana de este tiempo acoge, también, la superación de los metarrelatos en aras de nuevos realismos narrativos. Ahora, lejos de afianzar la conciencia nacional, hay una clara tendencia de universalización que aún debe enfatizar su presencia. Estamos en un tiempo en que las ideologías y los nacionalismos están presos de un discurso ya superado por la globalización o, si queremos decirlo de otro modo, el cosmopolitismo más actual. Esta tendencia de la literatura hispanoamericana puede extrapolarse a otras donde la conciencia nacional queda en suspenso. Y todo producido por la fuerza de la realidad emergente.

Estéticas de la crisis nos presenta ocho ensayos en los que se nos advierte de la consumación de la Modernidad

y sus cánones. La estructura narrativa ha cambiado, los discursos se han modificado y los lectores están mediatizados. Estamos en un tiempo en el que la creación artística y, más concretamente, narrativa, debe tomar las riendas de una realidad cambiante y cuyos principios de comprensión han quedado sometidos al propio acontecer. Se hace necesaria una actitud crítica y comprometida tanto por parte de los creadores como del público en general, hombres–masa que, adormecidos, conforman su opinión a partir de los ojos y las palabras de los otros. *Estéticas de la crisis* nos advierte de la necesidad de despertar, de comprender, de ser críticos y de hacernos cargo de la realidad en la que estamos inmersos, la misma que se define a partir de una crisis existencial que comenzó con la caída del Muro de Berlín.

María Rodríguez García

Caudet, Francisco, *Tríptico galdosiano. El amigo Manso. Fortunata y Jacinta. La incógnita-Realidad,* Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2011, 310 pp.

Tríptico galdosiano recoge tres ensayos sobre las tres novelas y el drama de Benito Pérez Galdós enunciados en el subtítulo: *El amigo Manso, Fortunata y Jacinta, La incógnita* y *Realidad.* En la Introducción destaca Caudet el afán que llevaba al joven canario a escaparse en Madrid de las clases de Derecho y recorrer las aulas de la vida urbana: calles, callejuelas, angosturas, costanillas, plazuelas y rincones en los que pudo hallar abundante inspiración para sus obras. Su voluntad fue la de describir personajes auténticos y verdaderos, realistas, en definitiva, y por lo tanto opuestos a los construidos por la literatura romántico-folletinesca en boga en la época; y su modelo Balzac, como hace declarar a su *alter ego* Alejandro Miquis en *El doctor Centeno*. Sin embargo, en los años en los que Galdós escribe estas novelas, los de la Restauración borbónica, las cosas han cambiado y la desorientación e incertidumbre social y literaria le llevan del realismo a una variante personal de la novela espiritualista, en la que el referente socio-histórico tiene una importancia determinante.

Los personajes de *El amigo Manso* son los que se encuentran por la calle y la novela afina mucho más en el aspecto psicológico que la novela realista; por eso refleja una nueva manera de escribir, más adecuada a los nuevos tiempos, que hacen de Galdós "el novelista más dotado para llevar a cabo la urgente modernización de la novela española". Caudet subraya que se trata de una ficción realista-naturista cuyo telón de fondo es la realidad madrileña recreada artísticamente, es decir, parcial y artificialmente, en la que Galdós introduce un personaje de "pura fantasía". Éste va plasmándose en Máximo Manso en la medida en la que va adentrándose en la realidad, consigue ser tan creíble que lo narrado por él es percibido por el lector como "verdadera verdad" hasta casi el final, cuando vuelve a ser personaje de ficción.

En *El amigo Manso* la tensión —propia de la escritura realista— entre lo real (el molde) y lo ideal (la hechura) se concreta en el contraste entre la España sin ideales y sin futuro de la Restauración y la dedicación a la filosofía del protagonista, que marca una nueva moralidad y un nuevo código de conducta cívica alternativa a la de la España insolidaria, arribista y pícara que se mueve a su al-

rededor. Pero en esa España el ideal provoca risa y Manso —cómplice la ironía galdosiana— se convierte en héroe que es a la vez trágico y cómico.

Caudet muestra cómo, a pesar del desdén de Galdós hacia los folletines y novelas por entregas, esos constituyeron un modelo para el entramado de *El amigo Manso*. La novela no tiene un desarrollo lineal sino que "cuenta por entregas y diversificando, enhebrando hilachas sueltas y volviendo a saltarlas". Es el relato de Manso el que determina la lógica de los eventos y se impone incluso sobre el orden cronológico; y ese relato es un laboratorio en el que estudiar y describir a la clase burguesa a través de unos personajes que, como las células, encierran en sí un microcosmos. El hermano de Máximo, José María, se convierte entonces en triste prototipo de hombre que, contagiado por el pragmatismo cínico imperante en la Restauración, defiende los intereses de las clases pudientes. Es contra ese sistema que Galdós lanza un mensaje reformista: hay que cambiar el molde, si no forzarán a ello las revoluciones.

A pesar de que Manso nunca pierde la confianza en la filosofía y en el triunfo final de la razón, la novela termina con el doble fracaso, amoroso y pedagógico, del idealista Manso, algo que obliga a volver a la relación entre lo ideal y lo real. El experimento ha terminado: los valores degenerados de la sociedad de la Restauración vuelven en primer plano, y Manso puede ahora salir de la ficción experimental creada para estudiarlos y examinar la posibilidad de ponerlos en cuestión.

La importancia del referente socio-histórico vuelve a quedar patente en el segundo capítulo del *Tríptico galdosiano*: el marco socio-histórico queda claramente definido en la primera parte de *Fortunata y Jacinta*. Sirve para reunir los factores-causas determinantes de la acción pues, como en el caso de Fortunata, los personajes crean ser la causa determinante de sus ideas y acciones, Galdós nos muestra que en realidad éstas se deben a causas y factores externos. En su particular interpretación espiritualista del realismo, el factor socio-histórico desplaza a un plano secundario a la herencia biológica, fundamental en la teoría naturalista. Sin embargo, la novela, no por fundarse en unos hechos sociales, pierde tensión narrativa. Sus personajes intentan aferrarse a unas ideas fijas, obsesivas, para evadirse de una realidad que no les permite colmar sus deseos, aunque esas ideas broten de su misma condición.

Caudet lleva a cabo un exhaustivo estudio del manuscrito Alfa de la novela, que Galdós tuvo que escribir a partir de marzo 1885 y que se compone de 832 cuartillas, señalando los cambios ocurridos entre ese manuscrito y la edición princeps de 1887, entre los que destacan el nuevo tono irónico, la desaparición de los detalles folletinescos y los aspectos sociales de relaciones causa-efecto. El *Tríptico galdosiano* no sólo presenta exhaustivamente los cambios sino que los completa con contrastes muy útiles entre la versión Alfa y la versión final, en los que se aprecian cortes y añadidos al texto. En particular destaca el hecho de que el manuscrito Alfa cuenta con tan sólo tres partes respecto a las cuatro de la versión final, lo que le hace pensar a Caudet que Galdós tuvo que hacer un gran esfuerzo para convertir las 32 cuartillas de la parte tercera de Alfa en un texto con sentido, orden y lógica que daría lugar a la tercera y cuarta parte de la versión final.

El tercer y último capítulo de este volumen presenta *La incógnita* y *Realidad* como obras complementarias pues

la segunda constituye la salida del laberinto construido en la primera. No falta, además, la experimentación: la primera novela tiene forma epistolar y la segunda dialogada, formas narrativas que crean la ilusión de la autenticidad y pretenden dar nueva credibilidad al realismo, con un impulso innovador desde España para la escritura realista-naturalista europea sin parangón, que nunca fue reconocido. En estas novelas el psicologismo y el espiritualismo, que no tienen que ver con la vida religiosa o espiritual, sino con el análisis interior, se convierten para Caudet en una perspectiva de acercamiento a la realidad. El crimen de Fuencarral y la vida social y privada de la clase dominante le sirven a Galdós para hilvanar la trama de una historia que se desarrolla a través de una polifonía de formas discursivas complementarias.

La incógnita y *Realidad* denuncian la corrupción de una sociedad dada al chismorreo. Sin embargo, las dos obras presentan características propias: la primera describe a fondo el medio social de los aristócratas -el mundo que Clarín define como "exotérico"-, que será objeto de reflexión interior —el mundo "esotérico— en la segunda. La novela epistolar está en la génesis de la novela dialogada y la presencia de lo psicológico y de lo espiritual se apoya en el materialismo del texto y de su contexto social. Sin embargo, la objetividad tan buscada al principio de *La incógnita* en ocasiones falla por la necesidad del narrador de ajustarse a una realidad que va descubriendo por grados y la discontinuidad de la narración se hace patente en los tiempos, condicionados por la complejidad de la realidad.

Caudet se pregunta, al final del capítulo, a qué se debe que en *La incógnita* y en *Realidad* la aristocracia se haya convertido en protagonista y la posible respuesta apunta al fracaso histórico de la burguesía como clase innovadora y su asimilación a la marchita alta sociedad española. Hay que leer *La incógnita* como un espejo desde el que mirar la realidad: Manolo Infante, a través de los chismes y otras fuentes, construye una ficción que permite comprender una realidad social dominada por la miseria moral, la degradación social y el desorden psíquico. Pero es en *Realidad* donde se accede al "infierno de las conciencias". El caso de Augusta es emblemático: la oprime el tedio, y lamenta la vida "muy santa y muy buena" que no es para ella. Sin embargo, si se le quitan "estas ideas", "estos nervios", está dispuesta a convertirse "en la burguesa más pánfila de la clase".

Caudet termina su *Tríptico galdosiano* con unas exhaustivas bibliografías sobre Galdós y las obras galdosianas por él eficazmente analizadas.

María Cristina Pascerini

Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica,* Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón, 2011, 422 pp.

Los dos grandes libros que ha dedicado Pedro Cerezo a José Ortega y Gasset están separados por más de un cuarto de siglo. Eso no quiere decir que durante este tiempo Cerezo no se dedicara al filósofo madrileño. En realidad se tomó un descanso, más bien breve, para terminar su otro gran libro dedicado al "adversario" de la razón vital moderna, Miguel de Unamuno —*Las máscaras de lo trágico (1996)*— y volvió sobre Ortega con una

larga serie de ensayos que cubren prácticamente veinte años de labor.

Sería interesante hacer un análisis comparativo de los dos libros. Quizá con la redacción del primero, *La voluntad de aventura* (1984), su autor se sintió un punto obligado por su doble condición de filósofo y de español a aceptar un reto que el propio Ortega había lanzado a su posteridad cuando en unas líneas del "Prólogo a una edición de sus *Obras*" (1932) dice aquello de que es improbable que su obra "encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla". Cerezo las citaba como *motto* de su libro, dando a entender que aceptaba el desafío. Sin embargo, yo creo que el libro en que Cerezo cumple cabalmente, haciéndose cargo de la complejidad, de los secretos, elisiones y alusiones —Pedro ha hallado también alguna que otra *ilusión* (en el sentido quijotesco del término) y promesas no cumplidas, en una obra que cada vez se va revelando más compleja, de una engañosa claridad—, decía que ese libro es *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, en el que su autor halla, precisamente en esa razón mentada en el título, entendida un poco más flexiblemente que en Kant, el centro de ordenación de una obra que con todos los inéditos publicados ha resultado ser bastante amplia, desigual en sus formas, poco sistematizada e incompleta en algunos puntos cruciales, lo que no quiere decir que no sea el de Ortega un pensar sistemático.

También hay que tener en cuenta que la situación de Ortega en la filosofía española era muy distinta en 1984, cuando apareció *Voluntad de aventura* y ahora. Entonces Ortega no había ganado aún estatuto de filósofo dentro de la academia. Es verdad que el deshielo comenzó por esas fechas y que Cerezo, un profesor que ya tenía entonces bastante obra publicada y fama de ser un investigador serio, contribuyó a ello enviando a las librerías un texto que reconocía en Ortega la condición de filósofo, si bien no se le ahorraba un premioso análisis sobre sus deudas de formación con la filosofía alemana, insistiendo mucho en lo que debía a la fenomenología de Husserl o a Fichte, autor no muy mentado entre los estudiosos de influencias, y, desde luego salía "perdedor" en la "confrontación" con Heidegger. No obstante, Cerezo no cometía un error usual entre los escasos estudiosos españoles que se habían acercado a Ortega: había comprendido que la clave de la razón vital era española y que, en gran medida, estaba en Unamuno.

En 2011 las cosas han cambiado gracias a publicaciones como las de Cerezo y de otros autores que le han acompañado en ese proceso de recuperación de Ortega para los estudios filosóficos, no para consagrarlo sino para reconocer que fue nuestra puerta de acceso a la modernidad filosófica. Me pregunto si no habrá cierta intencionalidad —además de la evidente de tener un gesto de cariño para con los colegas— en el hecho de que todos y cada uno de los trabajos estén dedicados a un investigador que en los últimos decenios ha publicado algo relevante sobre Ortega. Es como si Cerezo quisiera hacer un subrayado sobre el carácter colectivo que ha tenido esa tarea de normalización de las lecturas de la obra orteguiana como nuestro contemporáneo en filosofía. La primera dedicatoria parece indicarlo así: "A Javier Muguerza, continuador del espíritu de la Escuela de Madrid con nuevos bríos y exigencias". Le siguen 17 nombres más.

RP no corrige el anterior libro, si bien lo complementa. Pone los acentos en otros lugares, como tendremos ocasión de ver cuando entremos a comentar

algunos de sus temas. Señalaría, de entrada, una diferencia: el estudio de las influencias es menor en esta obra, si bien no está ausente. Uno de los más extensos trabajos, por demás inédito, el titulado "La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano" está dedicado a ello. Pero, en general, el punto de vista del crítico está instalado en el interior de la obra, buscando la comprensión primero desde la propia perspectiva orteguiana y luego tomando la distancia crítica que sea menester.

El libro está organizado en cuatro secciones y precedido de dos textos de carácter introductorio. El primero lo es propiamente del libro, breve ensayo en que Cerezo presenta la interpretación de totalidad que propone, a saber, que la filosofía de Ortega encuentra su unidad, casi estoy tentado de escribir su sistematicidad, como filosofía práctica antes que como teoría, y ello a pesar de la declarada vocación de la razón vital de constituirse como metafísica o filosofía primera. Cerezo tiene fácil convencer a su lector con no más que citar dos argumentos de autoridad: la *Ética* de Spinoza y el juicio que mereció la obra de Ortega a Aranguren, el primero en hablar de una "metafísica ética". Y, en un lenguaje un poco más técnico, remite a la aportación de Antonio Rodríguez Huéscar, quien al referirse a unas de las categorías que mejor tematizan el objeto del pensar orteguiano, el "acto de vida", lo define como "mutualidad básica de *ethos* y *logos*". Es esa necesaria remisión de lo teórico a lo práctico y viceversa, lo que, a mi modo de ver con gran acierto, persigue Cerezo con mucho cuidado y rigor en los ensayos reunidos en este libro. El segundo texto introductorio, "Ortega y la generación de 1914", lo es al autor estudiado y contiene un esbozo de biografía intelectual del filósofo *situado* en su generación. Pero deseo llamar la atención sobre los dos artículos que siguen a éste, ambos dedicados a Cervantes. Me parece que están entre lo más original del libro, entre otras cosas porque dan respuesta a una pregunta que no tiene fácil contestación en la primera madurez de Ortega y que quizá por ello se había omitido. ¿En qué consiste la ejemplaridad de Cervantes como inspiración filosófica en *Meditaciones del Quijote*? Cerezo lee entre líneas la obra del Ortega que se forma a sí mismo entre las polémicas con Unamuno y las broncas con Baroja, sus desasosiegos patrios y sus aprendizajes alemanes en el marco de una especie de plan que se propone encajar lo que de valor hay en nuestro pasado con lo que precisamos asimilar de Europa. Esa difícil integración de opuestos se llama en cifra Cervantes y Cerezo la describe inmejorablemente.

Es claro que no puedo seguir comentando tan pormenorizadamente el resto de los artículos. Cerezo agrupa coherentemente con su tesis los artículos dedicados a la metafísica y antropología orteguiana con los de asunto ético y aún con los que dedica a la técnica, por cierto, en ambos mediante un diálogo con Heidegger. Es la sección más extensa del libro. El primero de la serie está dedicado a estudiar a fondo *Meditaciones del Quijote*, obra que Cerezo valora como la matriz de la razón vital. Y dedica "Las dimensiones de la vida humana" a examinar el despliegue de esas intuiciones iniciales en el resto de la obra, con especial atención a las formulaciones contenidas en los cursos de los treinta, el camino que conduce de la razón vital a la razón histórica. (Por cierto que dedica un texto a estudiar específicamente la evolución "De la razón vital a la razón histórica"). En este que nos ocupa presta especial atención a

¿Qué es filosofía? y *Unas lecciones de metafísica* para plantear el problema del sentido último de la filosofía orteguiana, que reconstruye cuidadosamente en una estructura categorial, a base de triadas, muy sugerente. De las cuatro de que se sirve, menciono la primera a modo de ilustración: mundanidad, espacialidad (corporalidad) temporalidad (acontecimiento). Pero la valoración final de la filosofía de la razón vital que hace Cerezo sostiene que no sobrepasa el "nivel" que Heidegger había planteado a la modernidad filosófica. Ortega se queda en una mezcla entre metafísica y antropología filosófica. Ciertamente que supera el idealismo implícito en el yo cartesiano, pero el "cartesianismo de la vida" sigue siendo un humanismo al convertir a la vida humana en fundamento del ser. Aunque quepa la discrepancia teórica con Cerezo a la hora de interpretar el sentido último en que la vida humana *aparece* como realidad radical, sus argumentos son extraordinariamente *convincentes*.

Donde ve el brillo de la originalidad es, más bien, en los textos de ética y política. En "La ética de la alegría creadora" hace una lectura de las propuestas éticas de Ortega conectando internamente la ética del esfuerzo deportivo con el motivo metafísico del yo como vocación, mostrando de esta manera que no es una ética sin raíces, como los críticos tanto kantianos como cristianos han querido hacer ver.

Los cinco ensayos sobre política dibujan una estructura muy ordenada de esa razón práctica que postula Cerezo para leer a Ortega. El primero y el último son visiones de conjunto sobre el principio rector de las ideas y tareas políticas que Ortega desplegó a lo largo de su vida: el liberalismo. Si en "Razón vital y liberalismo" mostró las raíces teóricas de su ideario público, el último, "Ortega y la regeneración del liberalismo…" es un texto breve que contiene una apretada síntesis de los "momentos" por los que pasó el *ethos* liberal orteguiano, función vital de dos variables que siempre condicionaron la evolución de sus propuestas políticas: la situación de España y los cambios en su ideario filosófico. Así, el paso de una visión idealista neokantiana a su concepción de la vida como centro de la realidad se salda con una enemistad perenne contra toda forma de utopismo socialista por considerarlo falso desde el punto de vista de la teoría: lo ideal tiene que ser siempre una dimensión de la realidad ejecutiva, aunque eso cuestione el dogma del progreso. Entre ambos artículos caben otros tres en los que Cerezo examinó las aportaciones decisivas de la filosofía política orteguiana: *Vieja y nueva política*, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*. Destacaré —pues me parece que contiene la interpretación que le merece el controvertido ensayo sobre las masas— el título del texto que le dedicó a este último: "De la melancolía liberal al ethos liberal".

El libro se cierra con dos ensayos de balance y contextualización de la obra orteguiana en los que Cerezo ha querido plantear la pregunta —y comenzar a responderla— ¿Qué ha sido Ortega para *nosotros*?

José Lasaga

Coll-Vinent, Sílvia; De Colmenares, Isabel, *El llegat Milà i Fontanals a la Biblioteca pública episcopal de Barcelona,* Barcelona, Publicacions de la Facultat de Filosofía, Universitat Ramón Llull, Institut d.Estudis Penedesencs, 2011, 238 pp.

Uno de los proyectos que forman parte del Grupo de Investigación "Filosofía y Cultura" de la Universitat Ramón Llull de Barcelona es el que se centra en *La Escuela estética catalana y sus aportaciones a la estética española*. Dos investigadoras de este proyecto, Silvia Coll-Vinent, profesora en la mencionada Universidad, e Isabel de Colmenares, bibliotecaria de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona, se han ocupado, en concreto, de la biblioteca particular de Manuel Milà i Fontanals. Gracias al legado que el maestro catalán hizo de ésta a la mencionada Biblioteca Episcopal, podemos disponer hoy en de un precioso instrumento de investigación sobre su obra, su pensamiento y de sus relaciones con otros intelectuales de su tiempo, en especial con Menéndez Pelayo a quien legó sus papeles y manuscritos no publicados en cuya Biblioteca de Santander se conservan.

El libro va introducido por un breve prefacio de Josep M. Martí Bonet, director de la Biblioteca Episcopal, quien resume el recorrido histórico de ésta, sus principales artífices y promotores, pero sobre todo su actual carácter de biblioteca pública y su riqueza en lo que a obras de autores catalanes se refiere, entre los cuales no podían faltar los relacionados con la *Renaixença* catalana. En este aspecto, la inclusión en la Biblioteca Episcopal del legado de Milà i Fontanals constituye una aportación de primer orden.

El primer estudio que ofrece el libro, firmado por Manuel Jorba, de la Universidad Autónoma de Barcelona, es de carácter introductorio sobre la propia formación y evolución del legado (biblioteca y el archivo de Milà i Fontalas). El título del estudio, *Els (pocs) llibres de Milà i l` (abundós) arxiu personal*, refleja bien algunos elementos del mismo: lo dispuesto por familiares y destinatarios del legado tras la muerte de Milá (aumentos, pérdidas y vicisitudes del mismo), la relación no siempre inmediata con la propia obra de Milà, sus fondos sobre filología románica, crítica literaria, historia y folklore y la gran importancia de su archivo para los investigadores, mayor que la de su biblioteca.

El segundo estudio del libro, *Milà i Ramon Freixas*, es de Juan Solé Bordes miembro del Institut d´Estudis Penedesencs, y versa sobre la estrecha relación de Milà con su paisano y corresponsal intelectual, el abogado y erudito Ramón Freixas. El estudio nos ofrece detalles de gran interés sobre el entorno familiar, social e intelectual en el que se inscribe la personalidad de Milà y sobre el lugar que tenían ambos personajes, Milà y Freixas, en el conjunto de la cultura catalana del momento, sobre su correspondencia, el epistolario de Milà en general y sobre los elementos del mismo que registró y catalogó en la Biblioteca de Menéndez Pelayo, el que fuera director de ésta, Miguel Artigas.

El tercer estudio del libro viene firmado por Silvia Coll-Vinent, con el título de *Walter Scott en Milà i Fontanals o la influència del "Romanticismo saludable"*. Se trata de un examen pormenorizado y sumamente ilustrativo de un caso más de la poderosa atracción que tuvo la cultura catalana por la escocesa a mediados del siglo XIX, sobre todo en los terrenos de la Literatura (Romanticismo) y de la Filosofía (Filosofía del sentido común). El caso de Walter Scott resulta particularmente expresivo por tratarse de un autor que, con su recuperación romántica de personajes, costumbres, instituciones etc… de la cultura escocesa, inspira, en bastantes aspectos, a la *Renaixença* catalana. Pero en el estudio de Silvia Coll

se destaca, en particular, un elemento de la admiración de Milà por Scott: la estrecha vinculación de la estética con la moralidad, algo que, según el catalán, distingue favorablemente al escocés de otros románticos británicos y europeos en general. El estudio profundiza, en este extremo, al tiempo que analiza el examen y valoración que hace Milà de la literatura de Scott en general en el artículo *Moral Literaria*… Se extiende, además, a las obras que elige para traducir y comentar: *Las aguas de San Román* y *Poemas de Walter Scott*. El tema es importante para conocer el influjo de la estética catalana del momento en la del resto de España. Quien desee comprender la gestación de los criterios estéticos que más tarde adopte Menéndez Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España* deberá, sin duda, tener en cuenta el antecedente catalán y el magisterio de Milá.

El último estudio que ofrece el libro es de carácter bibliográfico y está a cargo de Isabel de Colmenares. Se trata de una actualización del catálogo del legado de Milà al Seminario Conciliar de Barcelona, realizada en los años veinte del siglo pasado por Vicenç Salvá, oficial de la biblioteca del Seminario. Sin duda, es una actualización muy conveniente e importante pues, además de extravíos, hubo errores en la numeración de elementos, de modo que de los doscientos sesenta y nueve catalogados por Salvá se pasa a trescientos noventa y siete catalogados por Colmenares. Se completa esta nueva catalogación con cuarenta y un reproducciones gráficas a color de documentos, tanto del fondo bibliográfico como del archivo documental y, además, con sendos índices de ilustraciones y onomásticos.

Debe concluirse la reseña de este excelente libro destacando la perfecta presentación material y maquetación del libro (*Col-lecció Humanitats* de Facultat de Filosofía de la URL), en cuya portada se incluye un retrato de Milá i Fontanals en 1840 debido a Paul Césare-Galiot.

Ramón E. Mandado Gutiérrez

Chantraine-Braillon, C.; Giraldi Dei Cas, N.; Idmand, F. (Eds.), *El escritor y el intellectual entre dos mundos. Lugares y figuras del desplazamiento*, Madrid, Iberoamericana, 2010, 916 pp.

La Asociación de Hispanismo Filosófico se sumó con gusto a la edición de los tan bellos como inteligentes textos —son dos cualidades que suelen ir unidas y no suelen darse por separado— que forman este homenaje que los amigos —muchos— de Fernando Aínsa le habían presentado en la universidad francesa de Lille en 2010. Muchos amigos porque son más de setenta los textos que conforman este voluminoso libro que se transporta, sin embargo, ligero pues su lectura proporciona conocimiento y placer —las otras dos cualidades que no se dan por separado nunca— y permiten acercarse a una figura entrañable pero recia en su trayectoria americanista si no de primera hora pues ésta es difícil de fijar, sí de hora temprana cuando muchos andábamos mirando el mapa para saber qué había al otro lado del Atlántico. Es un homenaje a la universalidad bien construida, sin vacíos, es decir, con espacios bien demarcados: España, Uruguay y, con ella, América entera; y Francia y, con ambos países pirenaicos, también Europa entera. Y con tiempo: buen conocimiento de sus historias sin renuncia a la utopía y a los ideales.

El lector va a encontrar en estas páginas conocimiento, afecto y buena pluma

pues la internacionalidad abrumadora de quienes han querido sumarse a este reconocimiento de la trayectoria de Fernando Aínsa no merma sino que, por el contrario, acrecienta la belleza del idioma castellano. Pocos intelectuales pueden presumir, como puede hacerlo Fernando Aínsa, de esto. Y en torno a su figura, sin ser *egohistoria* pero sí teniendo un punto de biográfico, podemos repasar buena parte de la historia de las relaciones entre América y España-Europa de la segunda mitad del siglo XX pues Aínsa es, por circunstancias personales que él ha sabido llenar de conciencia, un estudioso de América, aunque su aproximación fuera a un país pequeño como Uruguay. En torno a él se han ido construyendo redes —como ahora se dice—, lazos de afecto y conocimiento, más bien, sin los cuales no hubiéramos podido navegar quienes hemos venido después.

Fernando Aínsa tiene ya una obra extensa con un buen número de libros, participación en obras colectivas y artículos que, si bien, se han centrado en torno al ensayo, no por eso ha olvidado el mundo de la creación literaria en forma de novelas o de ese género tan difícil y humano como es la poesía. Así escribía a sus nietos y a todos nosotros:

En el río de tu vida
Confluyen demasiados afluyentes
Conocidos los unos
Sospechados los otros
Ignoto alguno
Que se remontan a Dios sabe dónde
Como para hacer de la identidad una búsqueda
Que vaya más allá de lo que encierra
Un particular sentimiento

Quizá este poema resume mejor que cualquier otro párrafo el talante intelectual y emocional de Fernando Aínsa al que han tratado de ser fieles los colaboradores de este libro cuya semblanza forma parte del mismo como una parte integrante, al igual que la tabula gratulatoria con los nombres de quienes lo han hecho posible. Todo: los escritos, la obra cuya relación se incluye pormenorizadamente, la vida cuya peripecia se nos presenta cercana; los amigos y sus semblanzas… Nombres, nombres… no hay vida sin nombres. Y sin territorios: España, Europa, París, la UNESCO, América. Casi medio mundo ha recorrido Fernando Aínsa y toda esa experiencia ha quedado encerrada en un buen número de páginas.

José Luis Mora García

Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía activa y religión: Fuentes pre-políticas de la ética democrática,* Madrid, Editorial Encuentro, 2011, 263 pp.

La actual situación de crisis económica ha conducido a muchos sectores de nuestra sociedad a preguntarse por los motivos que nos han abocado a una situación tan gris. También desde las universidades se ha reflexionado en torno a esta situación y sobre las posibles soluciones que nos pueden ayudar a salir de esta crisis económica, humana y, en definitiva, de valores.

Agustín Domingo Moratalla, profesor en el Departamento de Filosofía del Derecho Moral y Política de la Universidad de Valencia, propone una aproximación valiente y actual sobre este problema. El propósito de este libro es realizar una reflexión sobre el papel de una ciudadanía activa y el papel de las religiones en el contexto de una sociedad democrática. Hablar de ciudadanía activa implica la

visión de un ciudadano ético comprometido con los problemas de la sociedad que no sólo exige sus derechos, sino que asume responsablemente sus obligaciones y deberes ciudadanos.

En el libro queda claro, desde el principio, el contexto social en que nos movemos, donde la preocupación por la verdad sigue siendo central para el hombre, o sea, la reivindicación de su absoluta necesidad y ello pese a las disputas existentes entre la Modernidad, la Postmodernidad y la Tardo-modernidad.

Su tesis fundamental es que el diálogo y la verdad son preocupaciones fundamentales en el ámbito académico-intelectual. Se hace importante, para el hombre y nuestra sociedad, la lucha y el trabajo intelectual por la verdad. Desde sus páginas se propone una defensa de la racionalidad y una búsqueda de la verdad en contextos de incertidumbre, cambio cultural y en todos aquellos donde debe evitarse planteamientos dogmáticos que nos alejen de los compromisos y los valores de la ética democrática.

Todos estos presupuestos fortalecen un nuevo tipo de inteligencia, que no se reduzca a su dimensión social o emocional sino que alcance a ser inteligencia cordial. De este modo, podremos llevar a cabo una de las ideas desarrolladas por la filósofa Adela Cortina, defensora de este tipo de ética, que sostiene que a la justicia no sólo se llega por la razón sino también por el corazón. Se trata de una cardioética tal como es caracterizada por Jesús Conill: "allí donde esté tu tesoro, allí estará tu corazón". Este es el mismo propósito de Agustín Domingo, partir de una ciudadanía activa que aúne justicia y corazón, destacando lo mejor de los sentimientos humanos y lo mejor de las tradiciones filosóficas. De unas tradiciones filosóficas que han sido construidas desde los sentimientos humanos, buscando la verdad para el hombre.

En este marco de reflexión se hace visible la importancia de recuperar el papel de la religión para la ciudadanía. Ahora bien, la pretensión del autor no es ver a ésta como una fuente de adoctrinamiento, como algo negativo y dogmático, sino todo lo contrario. Con todo, parece que la reflexión acerca de la religión ha quedado marginada por buena parte de los filósofos contemporáneos, olvidando el importante papel que puede realizar la religión en nuestra vida personal. La religión puede ser una importante fuente de valores como necesitan nuestras sociedades, tales como la solidaridad, el amor y otros similares. Pero sin caer en el error de convertir a la religión en una forma de adoctrinamiento o de inculcación de valores sectarios como por desgracia puede ocurrir cuando se institucionaliza en demasía el hecho religioso. Quizá ello se deba a que la religión es lo que debe colmar a seres dotados de una reflexión un eventual déficit de apego a la vida como pone de relieve Henri Bergson.

Para nuestro autor, la religión puede ayudarnos a afrontar los varios horizontes que se imponen en nuestras sociedades interculturales, minadas por un pluralismo razonable donde podemos apreciar varias nociones de bien. En primer lugar, la religión puede ayudarnos a la altura de nuestro tiempo, desde la perspectiva de un *êthos* de la responsabilidad que se exige en todos los ciudadanos, que lejos de ser pasivos y estar acostumbrados a reivindicar sus derechos, también deberán ser responsables y cargar con sus obligaciones ciudadanas; en segundo lugar, nos proporciona un *êthos* que afronta el desafío de la interculturalidad.

No se trata, por tanto, de refugiarse en la razón pensando que ésta puede ha-

llar una respuesta para todo; se trata, más bien, de que razón y religión estén en armonía y proporcionen a la persona moral que convive como ciudadano de una comunidad política y humana. Se trata de nuevas fuentes que le ayuden en su día a día, tanto en la esfera privada como en la esfera pública, pues de lo contrario la razón puede volverse contra nosotros de manera destructiva.

Este valioso libro constituye la mejor prueba de un intelectual que reflexiona desde el ámbito universitario sobre estos importantes temas. Sobre temas que siempre han acompañado al hombre, al filósofo, pues como dijera Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías:* "filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas".

Raúl Francisco Sebastián Solanes

Fillière, Carole, *L'esthétique ironique de Leopoldo Alas Clarín*, Madrid, Biblioteca de Casa de Velázquez, volumen 51, 2011, 322 pp.

Leopoldo Alas Clarín, una de las figuras más representativas del siglo XIX español, presenta una obra paradigmática que ha sido estudiada por la crítica desde una multiplicidad de perspectivas. En Francia, no obstante, su obra aún presenta una carencia de reconocimiento, de ahí la importancia del presente estudio que propone una nueva visión del tejido textual clariniano, basada en la concepción moderna de la ironía como categoría estética. Esta nueva concepción representa una ruptura de la definición clásica y se corresponde con una modernidad literaria cuyas primeras formulaciones reflejan las reflexiones llevadas a cabo por los románticos alemanes y sus predecesores, como Herder.

Enfocado desde una perspectiva comparatista, el análisis de la obra de Clarín, presentado por Fillière, analiza las influencias, documentadas o posibles, que la biblioteca clariniana ha tenido sobre su obra. A partir de las reflexiones de críticos como Josette Blanquat, Laureano Bonet, Carlos Clavería, John W. Kronik, Yvan Lissorgues, Juan Oleza o Adolfo Sotelo, entre otros, la autora expone la influencia en la obra de Clarín de las lecturas de autores como Campoamor, Zola, Galdós, Baudelaire, Flaubert o Goethe, por citar sólo a algunos. De tal manera que, en esta red textual y referencial, Fillière presenta las miradas cruzadas de la crítica que abarca desde la descripción de los enunciados irónicos y de las citas a partir de la lingüística pragmática; la evaluación del texto realista desde la perspectiva propuesta por los trabajos del *New Criticism* y de Philippe Hamon quien acerca el significado de la noción de ironía a la literariedad; así como el esbozo de la teorización filosófica de la misma a partir de la reflexión de los románticos alemanes de manera general y de Friedrich Schlegel de manera particular.

Clarín, afirma Fillière, concibe la ironía como una manera de representación y no como un instrumento al servicio de la sátira o la crítica enlazando así con los estudios sobre la cuestión nacidos durante los años cuarenta. La teoría de Philippe Hamon sobre la ironía, como ejemplo paradigmático, representa uno de los textos que fundamentan el presente análisis. Según Hamon, la ironía representa un hilo interpretativo para la escritura realista. De ahí que en la escritura clariniana la ironía pueda ser estudiada no sólo como un fin instrumental de denuncia sino como un principio estético. La ironía, desde esta perspectiva, representa el arte de la distancia y del doble, una re-

lación entre la representación teatral y la mímesis y como estructura biodimensional modulable tanto a nivel textual como de la integralidad de su obra. De tal manera que la tesis aquí presentada enfoca el estudio de la obra clariniana a partir del análisis estilístico de la ironía, de la ambivalencia de la posición del autor en la obra y de las manifestaciones estéticas de la escritura irónica.

Según la tesis aquí estudiada, el imaginario clariniano se basa en una concepción ambivalente del lenguaje. El hombre y la realidad se representan a través del universo de la palabra y se trabaja en materia de discursos sociales y privados. En este espectáculo de la palabra, Clarín se sirve de la artificialidad del lenguaje como elemento de deformación que establece las relaciones interpersonales. El lenguaje constituye así una fuente de estereotipos utilizada por Clarín para esbozar un universo idiomático fuente de crítica y de reflexión.

La ironía se convierte así en un elemento de descomposición y de denuncia. Para acceder al texto irónico el lector ideal clariniano, debía poner en funcionamiento un arsenal de saberes y de campos referenciales para poder comprender el texto en su integralidad y acceder así a los diferentes grados de comprensión e intercomprensión enfocados desde el análisis de las relaciones y combinaciones intrínsecas al texto. Se trata de entender las bases del juego clariniano, garantizado por la ironía, que transforma el texto en *illusio*.

Ana Belén Soto

Fray Luis de León, *Tratado sobre la religión / Tractatus de religione*, Opera XIV, introducción, trascripción, versión, notas e índices de José Rodríguez Díez, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio del Escorial, 2012, 470 pp.

Este volumen tiene el sabor de una despedida: el padre agustino José Rodríguez, quien ha estado de una u otra manera al pie del cañón de los últimos veinte años de la empresa editorial de la obra latina de fray Luis de León, recopila en él lo poco conocido que ya quedaba por editar de la misma. Y ahora que toca a su fin, es necesario volverla a poner bajo la mirada de los lectores de estas páginas, pues con la conclusión de este trabajo comienza el más prolijo de aclarar a su luz, como creo que es necesario hacer, muchas de las dificultades que la obra castellana de fray Luis presenta para el lector actual, incluyendo su demarcación de los territorios contiguos de la filosofía y la teología.

Paradójicamente, el grueso de este último volumen de *Opera* recoge la materia con que fray Luis comenzara su andadura académica en las aulas salmantinas allá por el curso 1561-62, saltándose el orden que le correspondía seguir según los estatutos de la universidad. Un hecho que manifiesta la relevancia que este conjunto de cuestiones puede tener para comprender su pensamiento y que se refuerza cuando se advierte que fray Luis volvió a impartir esas cuestiones a lo largo de su carrera sólo en otras dos ocasiones: como sustituto de Mancio de Corpus Christi en la cátedra de prima en alguno de los tres veranos que le correspondió hacerlo (1567-1569) y a la salida de la cárcel (1577).

El tratado se nos presenta como una exposición escolar de las cuestiones 81 a 89 de la II-II de la Suma de Teología de santo Tomás tal y como se encuentra

en un códice de la Universidad de Berkeley en California que contiene, a todas luces, los apuntes de la cátedra de Prima que regentaba Mancio en Salamanca. El editor ha optado por esta forma compacta de ofrecer la materia aunque en realidad no pertenezcan a fray Luis de León más que seis de esas nueve cuestiones: 81, la religión; 83, la oración; 85, el sacrificio; 86, las ofrendas; 87, los diezmos; 89, el juramento (y de las seis, sólo la 81, la 83 y la 89 se desarrollan como complejos tratados en los que reluce su característica erudición teológica y su sentido común). De las otras tres, una viene explícitamente explicada por Mancio (82, la devoción); la 84, de la adoración, aunque anónima, se la atribuye a fray Luis aunque no guarde parecido con el contenido de otros textos en los que trató el tema por extenso (De Incarnatione tractatus; Ms. Valladolid, comentario a III, q. 25); y reproduce el esquema tomista de la también anónima cuestión 88 (el voto), al que el editor antepone unas razones a favor de la autoría frayluisiana más bien defensivas y pobres que no auguran mucha fortuna a quien desee profundizar en ese estudio futuro.

Pero el libro, consistiendo básicamente en ese tratado, también incluye otras cosas. Pensado como cierre de la serie, incorpora el inédito y anónimo comentario al título del salmo 21 que se contiene en un manuscrito junto a otros textos de indudable exégesis frayluisiana (y otros que no lo son tanto, como el *De sensibus sacrae Scripturae*). A pesar de su brevedad, la riqueza de materiales puestos en juego para la elucidación del significado de ese título y la originalidad con la que juegan contribuyen a que el lector admita su autoría frayluisiana. Y el editor añade, como colofón, la paráfrasis castellana del mismo salmo en estancias de 8 versos (que no octavas reales, como dice) atribuida a fray Luis en algunos manuscritos y que ya publicara el padre Antolín Merino en la primera edición de sus *Obras* (1816), impulsando la necesaria y loable tarea, aunque aquí con escaso espacio para desarrollarse, de comparar el pensamiento de su obra más prosaica con el que transmite en su poesía, incluyendo traducciones y paráfrasis.

Bienvenido sea, pues, con la felicitación por su fidelidad —y la de su comunidad— a un compromiso que tan pocos han considerado grato a pesar de la bendición de ese *Nomen*.

José Manuel Díaz Martín

Frémaux-Crouzet, Annie, *Concierto del alma. Cábala y Utopía en Fray Luis de León*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, 482 pp.

El libro de la profesora Annie Frémaux-Crouzet que ahora reseñamos, presenta una versión reelaborada y corregida de una tesis doctoral presentada en 1991 en la Universidad de Montpellier. Como trabajo de investigación su autora se propone probar una hipótesis que podría enunciarse así: ¿Es el tratado *De los Nombres de Cristo* una obra de un autor utópico influido por la cábala judía? Adelantamos que a lo largo de las casi 500 páginas del libro, la autora se muestra convencida de ello.

Para verificar esta idea, la autora divide su obra en tres apartados: "*De los Nombres de Cristo* en su contexto", "La impronta cabalística en *De los Nombres de Cristo*" y "El pacifismo utópico en *De los Nombres de Cristo*". Completan el libro unas conclusiones que subrayan los puntos básicos de la investigación.

La primera parte me parece importante en cualquier estudio de investigación. No entenderemos la riqueza de un libro o el pensamiento de un autor si no conocemos antes el contexto en el que se produjo. Así pues, en este primer capítulo, "*De los Nombres de Cristo* en su contexto", Annie Frémaux-Crouzet nos transporta a los años 1583-1595 describiéndonos las circunstancias personales que por aquel entonces experimentaba el maestro agustino. *De los Nombres de Cristo* debe leerse entonces como "una fervorosa meditación cristocéntrica —centrada en el tema de la redención humana por la mediación de Cristo—" ya que, dadas las circunstancias vitales de fray Luis, por aquel entonces, el tratado encarna esa "entrañable *Imitatio Christi*" en la que el autor dice haber hallado la paz interior (p. 19). A este primer objetivo se suman los propósitos que el propio fray Luis se planteaba al escribir *De los Nombres de Cristo*: predicar la Palabra de Dios en castellano mediante un comentario de las Escrituras, refutar la doctrina luterana o cualquier otra enseñanza que pudiera "oler a novedad" y convertir de modo razonado y pacífico no sólo a los incrédulos católicos, sino también al pueblo judío (pp. 20-21). En cualquier caso, tal y como advierte la hispanista francesa, la especificidad temática, estructural y estilística de esta obra se interrelaciona con la dimensión utópica de protesta y la disconformidad político-religiosa que exhibía en aquella época fray Luis de León (p. 58).

La segunda parte del libro se titula "La impronta cabalística en *De los Nombres de Cristo*". Cabe decir que la autora de esta monografía parte de una concepción de la cábala ya predefinida, al describirla como "una teología orientada al conocimiento individualista e intuitivo de Dios" (p. 74). Teniendo en cuenta esta definición, la cabalística se explica como un fenómeno europeo que habría sido preparado por el humanismo italiano de finales del siglo XV. De este modo, la cábala que le llega a fray Luis está mediada por la lectura de autores cristianos como Cipriano de la Huerga o Sixto de Siena.

Con todo, la propia autora, en su afán de probar su hipótesis, se plantea a sí misma dos objeciones. En primer lugar, en contra de la tesis que defiende un trasfondo cabalístico en *De los Nombres de Cristo*, puede aducirse que la publicación de *Nombres* resulta algo tardía en relación al auge de la Cábala. En definitiva, que no se entiende que tras los acontecimientos de 1559 se encuentren en España ejemplos de autores influidos por "semejantes esoterismo" (p. 93). La segunda objeción representa un obstáculo mayor ya que en *De los Nombres de Cristo* no encontramos ninguna referencia a la cábala o a sus principales representantes. De cualquier manera, expuestas las críticas, la autora replica que la primera objeción es fácilmente refutable si se piensa en la reedición de la Biblia Políglota de Alcalá. Gracias a la labor de autores como Arias Montano o Alfonso de Zamora, la cábala judía volvió a florecer arraigada al auge que en aquellos años experimenta el hebraísmo lingüístico. Finalmente, para contestar a la segunda crítica, Annie Frémaux-Crouzet se sirve de los estudios de autores como Karl Kottman o Ben Rekers para manifestar que si bien fray Luis fue sumamente discreto en la utilización de sus fuentes, no por ello dejamos de encontrar en su obra argumentos idénticos a los que usaban los rabinos judíos. A partir de aquí, a lo largo del segundo capítulo, la autora va poniendo de relieve

la impronta cabalística que puede rastrearse en algunos pasajes del libro *De los Nombres de Cristo*.

Posteriormente, en el último capítulo, "El pacifismo utópico en *De los Nombres de Cristo*", la autora intenta demostrar que fray Luis de León utilizó el cabalismo cristiano como "medio pacífico que podía encaminar a la sociedad conflictiva hacia un ideal de reconciliación y concordia, utopía que abarcaba un indisociable planteamiento religioso, político y social". Según Annie Frémaux-Crouzet, "la profunda interrelación de la teología de la cruz y del cabalismo cristiano, aparecen pues en *Nombres* como el arma espiritual del combate de fray Luis por la tolerancia y la moderación de las leyes" (p. 432). Se trata, por tanto, de un pacifismo utópico que tiene como modelo a Cristo (*Imitatio Christi* política) y que vamos a encontrar en otros autores contemporáneos a fray Luis como Alonso de la Veracruz, Las Casas, Carranza y, en cierta medida, también en Vitoria o Soto (p. 446).

Antes de poner fin a esta recensión me gustaría hacer referencia a la bibliografía proporcionada por la investigadora pues es muy completa y abarca estudios de todo tipo. Aún así, el especialista de fray Luis de León echará en falta algunos manuales básicos del pensamiento luisiano ya que son escasas las referencias que la autora hace a estudios centrados en el pensamiento utópico o cabalístico de nuestro autor. (La entrada "Cabalismo cristiano" tiene más notas bibliográficas que "Cabalismo cristiano en fray Luis de León"). De igual modo, en alguna ocasión, veremos que la autora maneja ediciones antiguas de algunas obras de fray Luis que han vuelto a ser reeditadas en la actualidad incluyendo algunas mejoras. De todos modos, la Bibliografía final nos da buena muestra de los múltiples temas que el lector verá tratados en esta obra de Annie Frémaux-Crouzet.

María Martín Gómez

Galán, Ilia, *Filosofía del Caos, Estética y otras artes*, Madrid, Dykinson, 2011, 275 pp.

Augusto Monterroso escribió un relato tan breve como célebre intitulado *El dinosaurio*. "Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí". La interpretación de este relato puede ser múltiple. El que despierta es el dinosaurio y sigue donde se encontraba porque nadie lo ha desplazado. El que despierta es alguien junto al dinosaurio y éste aún sigue junto a él. Puede ocurrir que "allí" no comunique una ubicación próxima entre el que despierta y el dinosaurio, sino una de cierta distancia, el que despierta estaría entonces "aquí" y el dinosaurio "allí". Y así sucesivamente. Algo similar ocurre con el título de este libro de Ilia Galán. ¿Qué relación existe entre los tres elementos de este título? ¿Se trata de una enumeración? Es decir, ¿son los tres elementos que se mencionan, por así decirlo, equivalentes? ¿La relación entre estos tres elementos es tal vez de inclusión, en la que va de lo más a lo menos amplio? O dicho de otro modo, ¿es la estética el arte más amplio que incluye a las otras artes y a su vez una parte de la filosofía del caos? O ¿tal vez la relación entre lo que viene después de la coma y lo que está antes es de aposición? Es decir, la estética como arte y sus artes derivadas de ella es la forma en la que puede articularse la Filosofía del caos.

Todas estas posibilidades caben, y cada una de ellas constituye una posible lectura.

Pareciera, en un principio, que el caos fuera un síntoma negativo. Sin embargo, en la filosofía de Galán el caos circundante es una oportunidad para pensar y pensar es una oportunidad para proponer líneas de cambio. La filosofía que propugna es pues eminentemente práctica. La pertinencia de esta oportunidad se fundamenta en la investigación acerca del caos que se realiza en el libro. Caos puede ser entendido de tres formas: 1) como la materia informe ("materia prima" en términos aristotélicos) que preexiste y está "ab initio" de todo orden, 2) como el estado de desorden resultante del "hacerse" de aquello que está en proceso de constitución, 3) como lo no predictible de cualquier proceso de cambio en la realidad.

Si bien el autor no olvida las otras dos acepciones, opta claramente por resaltar la tercera de ellas. Y esta acentuación se lleva a cabo para ponderar que el desorden, entropía desde una perspectiva limitada, puede ser una norma incluida en un orden mayor. O dicho de otro modo, que el desorden no es la excepción a la regla sino el modo en que la regla se va conformando, todo ello siguiendo la estela del físico Ilya Prygogne y de su significativo y aparentemente título de libro *Las leyes del caos.*

Si la realidad es caótica en su origen, es caótica en su hacerse o devenir y es impredeciblemente caótica en su substrato, queda especialmente adecuada al acceso y desvelamiento de la realidad aquellos saberes que busquen el abrazo de caos y orden y que ritualicen esta comunión. La estética es una rama de la filosofía que siendo consciente de lo inevitablemente subjetivos que son los juicios acerca de lo bello, se empeña en encontrar la universalidad que subyace a estos juicios. Este escorzo por el que se sostiene una subjetividad no relativista se adecua como ningún otro gesto a la filosofía del caos aquí comentada.

Y dentro de la estética la categoría que debe ser ante todo resaltada a tal efecto es lo sublime. La evolución misma de las artes y del gusto, a la cual no ha sido ajena la estética, nos ha ido haciendo ver que lo estéticamente relevante no se agota con lo cerrado con perfección, lo armónico consigo mismo y lo dispuesto para la sosegada contemplación del observador. También lo desmesurado, también lo dinámicamente no controlado y en general aquello que se resiste a convertirse en objeto para un sujeto, pero no deja de estar ante el sujeto, queda etiquetado en la estética bajo la categoría de lo sublime. Galán incluye en lo sublime aquellas experiencias que a pesar de limitadas nos ofrecen una intuición de lo infinito y nos abren una ventana a éste. Según Galán con "la experiencia de lo sublime parece que un contenido excede infinitamente la obra de arte, por ejemplo el paisaje" (p.45). Efectivamente, lo mismo que el marco del cuadro da un acotamiento del paisaje que de facto se prolonga en todas las direcciones más allá de ese marco, lo sublime es una categoría trans-artística. La muestra de que la estética incluye a la teoría del arte y va más allá de ella.

Finalmente, cabe hacer especial mención a un término en un principio extrafilosófico: "cocina". Se cuenta que Tales de Mileto se metió en una ocasión durante un festejo en una cocina y cuando le preguntaron qué hacía allí contestó: "todo está lleno de dioses". También, como Galán recoge en numerosas ocasiones en su libro, Santa Teresa de Jesús decía que "Dios está también entre los pucheros". Resulta muy interesante cómo Ilia asocia esta patencia de lo divino en lo cotidia-

no con este fragmento de Goethe en *Las afinidades electivas*. "Ningún ambiente, incluso el más vulgar, debe estorbar en nosotros el sentimiento de lo divino, que por cualquier lugar puede acompañarnos y convertir todo espacio en un templo" (p.139). No obstante, casi a renglón seguido, Galán se apresura a reponer que esa labilidad de lo divino y de lo espiritual no le quita ni un ápice de importancia al rito. Así nos dice que "La imaginación, por medio del rito, convierte un espacio en sagrado con más fuerza si es una imaginación compartida y sostenida por una clara voluntad" (p.139). He ahí un bello ejercicio de equidistancia mediante el cual se propugna que el rito es necesario, en cuanto reafirmación de una búsqueda, pero que resulta más efectivo para la búsqueda y más en consonancia con ésta, cuanta más tolerancia a la flexibilidad sea capaz de asumir.

Miguel Salmerón

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Diálogo llamado Demócrates,* Estudio preliminar y edición de Francisco Castilla Urbano, Madrid, Tecnos, Colección clásicos del pensamiento, nº 111, 2012, LXXXIII y 213 pp.

Estamos ante una nueva edición (esta vez crítica) de un texto relevante de la filosofía política española, con una larga introducción del profesor Francisco Castilla, un experto en el caso que ha dedicado otras veces ya su atención al intelectual Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Su tesis doctoral sobre los tratados americanistas del P. Vitoria, publicada oportunamente en Ánthropos 1992 y ampliamente conocida, le ha llevado luego al estudio de otros importantes intelectuales (Sepúlveda, Fernández de Oviedo, Alonso de Cartagena, John Locke, David Hume, Spinozza, José Cadalso, Carlos Marx, Caro Baroja, Julián Marías, Sánchez Ferlosio, Walter Benjamín, Wittgenstein, Ortega…). En realidad los dos autores sobre los que el autor vuelve asiduamente siguen siendo los dos polemistas contemporáneos F. de Vitoria y Ginés de Sepúlveda, contando en este segundo caso con una decena de acercamientos a su obra y una biografía en una colección escolar, aparte de un premio de la localidad de Pozoblanco a su investigación. Dos de los trabajos se proponen comparar a Vitoria y Sepúlveda como pensadores, sobre la guerra justa y el concepto de bárbaro. Desde luego, hay motivo para elegir esta compañía intelectual, y se puede entender mejor el valor de ambos con esta comparación (educados ambos en el extranjero, uno en París y otro en Bolonia, y siendo ambos innovadores nacionales dentro del humanismo renacentista) que con el otro dominico —el P. Las Casas, aunque nacido en la cercana Sevilla— con que solemos comparar al buen intelectual cordobés.

Se trata del ilustre humanista residente por largo tiempo en la renacentista Italia, antes de ser contratado por el emperador Carlos V como historiador y tutor de su hijo Felipe. De orígenes humildes (admitido como tal, de estudiante en Alcalá de Henares, tal vez incluso emparentado con judíos andaluces, también como Las Casas), Sepúlveda dispuso de una considerable posición social en base a sus trabajos eruditos y elegantes al servicio de diversos mecenas. Antes de regresar exitoso a su patria (al propio Pozoblanco, en una finca de campo donde pasaba la mayor parte del tiempo redactando diversas obras de encargo real), Sepúlveda había estudiado en Bolonia y servido a varias

familias nobiliarias italianas y españolas: a los Medici, al príncipe de Carpi, al duque de Mantua, a varios papas (Clemente VII especialmente, un Medici) y cardenales (Cayetano, Tomás Vío, Francisco de Quiñones, Iñigo de Mendoza…), a los duques de Sessa (familia del Gran Capitán, un Mendoza), etc.

Había escrito ya en 1521 sobre la vida del cardenal Gil de Albornoz (fundador del Colegio español de Bolonia), sobre las gestas italianas del Gran Capitán (1523), sobre el libre arbitrio (1526), sobre la guerras cristianas contra el poder turco (1530), sobre el matrimonio real de Enrique VIII y la dispensa papal pedida (1531), sobre la reforma del calendario (1539). Pero, sobre todo le interesaban temas filosóficos de interés general como los tratados naturales y morales de Aristóteles, cuyas traducciones coetáneas criticaba y procuraba superar por sí mismo. De un modo indirecto, como derivado de su comentario de los textos clásicos, Sepúlveda se ocupa también de temas religiosos y teológicos escribiendo en 1532 un ensayo polémico contra Erasmo (*Antiapología… frente a Erasmo*), en términos respetuosos, dado que sostuvo posteriormente una correspondencia epistolar con él. Por fin, en 1535 publicará el *Democrates primus, sobre la conciliación entre la guerra y el espíritu cristiano,* antes de regresar a España en 1537.

Hasta diez años después no redactará el más famoso *Democrates, o de las justas causas de la guerra contra los indios,* movido por la corriente crítica indigenista desarrollada en España a partir de la conquista peruana, de las Leyes Nuevas de 1542 y las rebeliones criollas contra ellas en América, que sancionan una posición final de Carlos V enfrentado a los conquistadores (temiendo su encumbramiento nobiliario y espíritu autonomista). La defensa sepulvedana de un cristianismo militante (aplicando al Nuevo Mundo los valores seculares de la búsqueda legítima de enriquecimiento y la honra en la guerra justa, no en las invasiones injustificadas) se vuelve impopular, y hace que el Consejo de Indias y las Universidades de Salamanca y Alcalá (influida por los dominicos) la veten en España. Sólo se publicó en Italia en 1550 una Apología del Demócrates segundo con la ayuda de su amigo el erudito Antonio Agustín, otro famoso ciceroniano, auditor aragonés del tribunal de la Rota entonces y luego famoso nuncio papal y obispo de Tarragona. Por el contrario, el P. las Casas publica sin licencia real en Sevilla (1552) numerosos opúsculos contra la conquista, que no son retirados. Al contrario, cuentan con un eco positivo entre las órdenes religiosas (incluso entre jesuitas), e incluso entre los conquistadores peruanos, que quieren devolver a los indios parte de sus rentas, en sus testamentos. Por todo ello no es el momento de enfocar los dos Democrates de Sepúlveda (1535 y 1545), sino solamente el primero de ellos, dirigido a resolver las dudas sobre la legitimidad de la guerra cristiana contra el imperio otomano y de los católicos contra los protestantes, siempre que se mantenga en sus límites de guerra justa.

La obra se escribió en un bello latín ciceroniano, lengua que dominaba y cuyo dominio exhibía en la propia Italia, a la que tradujo varios textos clásicos del griego, especialmente de Aristóteles. No podemos ahora apreciarlo en esta traducción del siglo de oro, aunque las sugerentes notas del editor recurren al mismo en ocasiones. En este caso, se ha elegido no la versión modernizada de Ángel Losada del año 1963 ni la reciente de las Obras completas (Pozoblanco, tomo XV, 2010),

sino la original castellana de 1541 llevada a cabo en Sevilla por Antonio Barba. Varias veces agradece Castilla los estudios previos de Losada, sin dejar de aportar sus sugerencias y correcciones. Es notable el número de veces que el autor devuelve a los numerosos especialistas mencionados (Skinner, Russell, Mechoulan...) el favor de sus puntualizaciones, no siempre menores. Lo interesante de la introducción, aparte las noticias biográficas y bibliográficas que nos ofrecen el estado último de la cuestión sepulvedana, es su contextualización del *Diálogo* en un foco romano, que se debate entre las críticas de Lutero y Erasmo (apoyado entonces este último por el emperador Carlos V) y las de Maquiavelo (editado poco antes por la misma editorial romana), que recurre a la tradición clásica para reclamar una mayor secularización de la política cristiana, incluso papal.

En definitiva, Sepúlveda pretende tranquilizar los escrúpulos de los oficiales españoles del emperador (dedicando el Diálogo al duque de Alba, que regresaba en el ejército imperial del cerco otomano en Hungría) sobre la compatibilidad entre los ideales cristianos y su educación humanista, que les invitaba a gozar de las riquezas y las honras legítimamente adquiridas (apoyados en la meritocracia aristotélica y el moralismo civil ciceroniano). En definitiva, Sepúlveda aprovecha las tendencias 'civilistas' del humanismo florentino para asesorar intelectualmente al emperador en asuntos de alta política española. Para nada se trata solamente, como ha sido concebido Sepúlveda en el escenario americano, de defender la guerra de conquista ni las invasiones. Es una disputa intelectual con dos adalides de la Europa cristiana (Erasmo y Maquiavelo) que discuten la relación entre cristianos, a partir del Humanismo clásico, lo que tal vez nos obligue a una lectura más detenida. Por esa razón esta edición puede ser vista como una provocación respecto del concepto rutinario en que ubicamos a nuestros intelectuales del pasado, solamente en términos nacionales o, peor aun, bipolares.

Como se sabe, este tratado original latino (*De convenientia disciplinae militaris cum Cristiana religione: Dialogus qui inscribitur Democrates.* Romae, A. Bladus, 1535) se presenta en forma de diálogo, sostenido en Roma en el mismo palacio papal, donde tres personas conversan sobre la compatibilidad entre la guerra y el cristianismo. Los personajes los presenta el propio autor en su Prólogo: "Mas porque la habla altercando tuviese más aparejo de declararse, parecióme tratarla en forma de diálogo imitando a los socráticos, e introducir tres personas fingidas... *Leopoldo*, alemán, un poco luterano; *Alonso de Guevara*, español, soldado viejo; y *Democrates*, griego al cual —como leyendo podréis ver— atribuí las principales partes en la disputa" (2012: 11).

Invitamos, pues, al lector, a acercarse al original aquí ofrecido, que es la intención de la introducción comentada. Ninguna glosa puede substituir a la lectura original, especialmente en el campo de la historia filosófica, y por eso merece la pena decir dos palabras del cuidado editorial aplicado, no solamente a la introducción. Al final de ésta se nos ofrecen los Criterios de edición, que oscilan entre una edición modernizada (como la de Losada 1963, de la que se anotan sus frecuentes *lapsus*) y otra más bien crítica (citas destacadas en cursiva, fuentes revisadas y localizadas —especialmente bíblicas y clásicas— revisión de la propia traducción original, etc.). Aparte de ofrecernos en la introducción amplias

y útiles citas de Lutero, Erasmo y Maquiavelo, hay a lo largo de la edición una continua atención a las fuentes en que se basa la argumentación (de tres tipos: clásicas, patrísticas y bíblicas), así como en la adecuada traducción (cambiando términos como contratación/contradicción, ánimo/alma, tienen/temen...) y argumento (señalando con frecuencia los parecidos con la *Ética a Nicómaco* de toda la obra, caballo de batalla de Sepúlveda en su vida). Estas notas añadidas al original y ediciones anteriores, se señalan convenientemente con una marca.

Me gustaría hacer dos comentarios finales, uno interpretativo y otro ecdótico. Uno es que mucha parte de la contestación jesuita a los dominicos (y de Acosta a las Casas) tendría que ver parcialmente con Sepúlveda (en especial con su énfasis en el libre arbitrio, el peso aristotélico y la recuperación de las valoración positiva de la honra y la riqueza autónoma del cristiano). Otro es que el apéndice "Tabla de las principales materias" (pp. 201-206) podría haber precedido cada apartado, al que se refiere, puesto que se trata en realidad de un índice de materias y conserva el orden sucesivo del libro.

Fermín del Pino Díaz

Gómez-Heras, José Mª. Gª., *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 493 pp.

José María García Gómez-Heras es, sin duda, una de las voces de habla española más autorizadas para escribir acerca del medio ambiente desde una perspectiva filosófica. Catedrático emérito de la Universidad de Salamanca, hizo de esa ciudad la cuna de la ética ecológica en España cuando los problemas ambientales apenas se vislumbraban en los discursos académicos y políticos del país. Sus años dedicado a la filosofía medioambiental se han plasmado en decenas de obras individuales y colectivas. Entre sus monografías merecen destacarse, por su conexión directa con la que aquí nos ocupa, *Ética del medio ambiente: problemas, perspectivas, historia* (Tecnos, 1997) y *La dignidad de la naturaleza: ensayos de ética medioambiental* (Comares, 2000). También el magisterio de Gómez-Heras ha dado fruto abundante, generando a su alrededor un núcleo de preocupación filosófica por la ética ecológica y, más en general, por la ética (o acaso habría que decir filosofía) aplicada, en el que destacan Teresa López de la Vieja, Enrique Bonete Perales, David Rodríguez y, en lo medioambiental, especialmente Carmen Velayos.

Conociendo los antecedentes de su autor, resulta menos sorprendente que el libro a cuya lectura aquí se anima consiga lo que promete su subtítulo: una auténtica reconstrucción ambiental de la filosofía. Pero la merma que afecta al asombro no alcanza a la admiración por el buen éxito en semejante empresa. Gómez-Heras nos lleva desde los presocráticos a la *deep ecology* sin desfallecer. Su guía en esta ruta tiene cartografía fenomenológica y hermenéutica. Si hemos de dar nombres propios para sus hitos, descuellan los de Husserl (con su diagnóstico de una *crisis de las ciencias europeas*) y Jonas (con su propuesta de un *principio de responsabilidad*). Debe advertirse que este es un volumen escrito por una persona con un profundo y amplio conocimiento de la historia de la filosofía y seguir su hilo exige cierta familiaridad con ella. Si la tenemos, *En armonía con la naturaleza* urdirá para nosotros una trama densa,

tejida con prácticamente todas las fibras filosóficas de Occidente, sin dejar fuera ni a los grandes clásicos helenos y romanos, ni a los gnósticos, ni la teología judeocristiana de todos los tiempos, ni el pensamiento político medieval y renacentista, ni las disputas entre racionalismo y empirismo, ni el romanticismo, ni el marxismo, ni la antropología filosófica, ni la tradición analítica, ni el pensamiento científico-tecnológico, ni los estudios sociales sobre ciencia y tecnología, ni los de género, ni la estética, ni la ética, ni la metafísica, ni la política actual. Y todo con una intención declarada: "integrar el pensamiento medioambiental contemporáneo en la gran tradición occidental, otorgándole carta de legitimidad", haciendo frente así a "quienes vieron en el compromiso ecológico una tarea reservada a colectivos contestatarios marginales o a grupos adictos a la pancarta" (p. 16). No se trata, por tanto, de un mero repaso a las grandes firmas de nuestra tradición filosófica para rastrear su interés, más o menos explícito, en lo natural. La intención es armar todo un marco ontológico y antropológico desde el que elaborar una verdadera filosofía que integre las cuestiones medioambientales en los demás problemas y respalde las acciones políticas encaminadas a proteger la naturaleza —y, con ella, a los seres humanos que la integran. Así se configura un libro frondoso, cuya lectura resultará fluida para quien conozca el paisaje y placentera para cualquiera, entre otras cosas porque sus páginas se ofrecen tan plenas de crítica como carentes de acritud.

El punto de partida es, nada menos, que el peligro de extinción de nuestra especie a manos de sí misma. El primer capítulo, que describe, en parte, esa amenaza, puede desencantar a las personas más exigentes por su aparente recaída en algunos de los tópicos de lo que el propio autor denomina el ensayo medioambiental. Pero, a medida que la lectura avanza, va desprendiéndose del papel de sustancia filosófica original y abundante, que, después de volver la página casi quinientas veces, cala bien en nosotros. Aunque la catástrofe ecológica permanezca como el gran mal posible que hay que mantener alejado, hay otro mal actual cuya evitación es el objetivo directo del discurso de Gómez-Heras. Este otro mal es prioritario porque está ya entre nosotros, es el causante de la amenaza más grave y puede ser combatido eficazmente mediante la palabra: el imperio del pensamiento tecnológico-utilitario. Este pensamiento, según nuestro autor, ha reducido lo natural a la categoría de recurso material y al ser humano a herramienta explotadora que debe hacer con la materia todo aquello que esté a su alcance, con independencia de cualquier fin. Según nuestro autor, tal modo de pensar ha colonizado incluso la ciencia misma, y lo ha hecho nutriéndose de una tradición, la occidental, que ha separado lo humano de lo natural, convirtiendo ambos reinos en enemigos íntimos. Por eso se justifica un análisis detallado de esa tradición: para buscar en ella la fuente de los problemas y también las soluciones posibles. Esta búsqueda conforma la primera parte del libro, que podríamos llamar ontológica. Tras exponer y criticar con detalle la querencia occidental por el dualismo, primero en los antiguos (capítulo III) y luego en los modernos (capítulo IV), Gómez-Heras llega a una propuesta ontológica alternativa basada en Jonas: la "co-pertenencia de hombre y naturaleza". Los seres humanos no tenemos una naturaleza, la racional o espiritual, superior a la material o natural o sim-

plemente separada de ella; nuestra materia no es la fuente de los males sobre los cuales puede elevarnos nuestra alma (espíritu, razón, etc.…). Sin naturaleza, simplemente no somos: "hombre" y "naturaleza" se necesitan y están hechos de la misma pasta. Esto no quiere decir que seamos simplemente naturaleza. De hecho, Gómez-Heras sigue reservando al ser humano un lugar privilegiado dentro del orden natural, como culmen del proceso evolutivo biológico que sigue en marcha y máximo responsable de su cuidado. Nuestro autor nos propone navegar entre la Escila del fisiocentrismo y la Caribdis del antropocentrismo, aunque su barco se acerque a veces peligrosamente a alguno de ambos peñascos —sobre todo al primero.

La segunda parte del libro, aún más cercana a la acción política que quiere fundar, comienza analizando las representaciones de la ciencia (capítulo V) y de la tecnología (capítulo VI) a lo largo de la historia. Para Gómez-Heras, la actual concepción de la ciencia como forma de dominio, supeditada al utilitarismo tecnológico, no nos vale. Las grandes amenazas contemporáneas son consecuencia de ella. Así pues, debe recuperarse una ciencia que sea mero conocimiento, que provenga de la familiaridad con el entorno y no del examen (en el sentido de la prueba a la que se debe responder) del mismo, y que ofrezca de él una visión holística, no fragmentada. El modelo para esta ciencia no dominadora lo encuentra Gómez-Heras en la biología, como contrapuesta a la física. Frente al cosmos mecánico, predecible e inerte de la ciencia moderna, la biología (y con ella nuestro autor) puede brindarnos un mundo de la vida, unitario, fértil, espontáneo, incluso libre. La ciencia como forma de conocimiento debe ser aceptada y procurada, pero no en solitario: no deben despreciarse ni la estética, ni la metafísica, ni la religión porque también estas formas de conocimiento dan sentido, igual que la ciencia, y es el sentido lo que no podemos perder. Ese sentido nos permite valorar las cosas además de poseerlas, adoptar una perspectiva axiológica y experimentar la co-pertenencia ontológica propuesta en la primera parte. La ética, como proponedora de fines y dadora de sentido, y no la técnica, como mera razón instrumental, debe ocupar el centro de los quehaceres humanos, dominando las demás actividades y formas de conocimiento; una ética que no puede ser ya la moderna, basada en un sujeto trascendental armado de deberes o en un individuo dominado por la utilidad, sino que debe construirse sobre la prudencia, como ya propuso Aristóteles, y la responsabilidad, al modo de Jonas.

En cuanto a su forma, *En armonía con la naturaleza* tiene un par de defectos y un exceso: se echan de menos un buen índice onomástico y una bibliografía que compile ordenadamente la ingente y provechosa variedad de obras citadas y se echan de más las erratas, que se cuentan por cientos. Tal vez este comentario suene intempestivo pero, ¿qué lugar mejor que una reseña sobre un buen libro para reclamar de nuestra industria editorial más atención a los rudimentos de su oficio, que nunca deben descuidarse como se está haciendo, por mucha crisis que padezcamos?

En todo caso, esas carencias formales no empañan unas páginas valiosas, en las que, como corresponde a toda obra fecunda, se dicen muchas cosas dignas de ser discutidas y con aplicación a la práctica —en este caso, la de los movimientos que habitualmente llamamos ecologistas. Justamente en este respaldo de la práctica

es donde aparecen algunos de los mayores retos para el trabajo de Gómez-Heras. A quien albergue ya el convencimiento de que los problemas medioambientales deben ocupar el corazón de la política y, por tanto, de la reflexión filosófica, *En armonía con la naturaleza* le aportará solidez teórica, erudición y una mayor resolución. Pero, ¿qué ocurrirá con quienes permanecen al margen, ignorantes, por fuerza o de buen grado, de toda esa necesaria línea de pensamiento? ¿Podrán los argumentos de Gómez-Heras convencerles? Hablar de co-pertenencia implica ya una existencia doble que muchas personas rebatirán desde posiciones diversas. A quien niega a la naturaleza la condición de sujeto y, con ella, la posibilidad de co-pertenencia, ¿cómo se le persuadirá de que debe protegerla?

Es posible que la respuesta tenga que ver con la concepción del hombre y la naturaleza. Esa concepción es probablemente la responsable de que no se acabe de abandonar el dualismo que se quiere, con tanta razón, criticar. Gómez-Heras transmite en su obra una concepción unitaria de ambas ideas: "el hombre" y "la naturaleza". Pero esa contraposición puede fracasar por ser genérica (en el doble sentido de indeterminada y relativa al género: masculino del hombre, femenino de la naturaleza) y, por tanto, imprecisa y seguramente errada. Las relaciones entre los seres humanos, de diferentes géneros y colectivos, y sus naturalezas, sus entornos naturales, son diversas (también ellas de diferentes géneros). Y precisamente en esta diversidad está la raíz del sentimiento de co-pertenencia que el autor nos brinda como solución: lo que me co-pertenece es también lo que me identifica y, por tanto, lo que me hace diferente. Mi/nuestro bosque, nuestras montañas, nuestro parque, nuestro río, nuestro clima, etc. son nuestros, y nosotros de ellos, porque no son de otros. Tal vez tengan los valores intrínsecos que Gómez-Heras les atribuye pero no importa si no los tienen: nosotros los queremos, los apreciamos, y es nuestro propio derecho el que defendemos al cuidarlos, al margen de que protejamos también el suyo. Dicho de otra manera, la co-pertenencia exige una cercanía que no puede darse entre una especie y un planeta, pero sí entre personas y su entorno cercano. Es posible integrar lo natural en la acción política a través de las personas que ya están ella y a las que nadie se atreverá a negar su condición de sujetos de derecho; como también es posible integrar a las personas que están fuera de la política (por su condición de minoritarias, diferentes, empobrecidas, marginadas, etc.) proponiendo el cuidado de sus entornos propios. Seguro que muchas personas agradecerían leer un nuevo trabajo en el que Gómez-Heras respondiera a este desafío y desarrollara más los apasionantes problemas que deja solamente apuntados en este volumen de admirable propedéutica para la acción ética y ecológica. Ojalá su plausible (es decir, digno de aplauso) esfuerzo tenga continuidad.

Precisamente, si hay algo que no falta en la trama de Gómez-Heras, en su urdimbre y en su estampado, es la continuidad: continuidad entre "el hombre" y "la naturaleza", entre naturaleza y cultura, o entre la primera y la segunda naturalezas, pero también entre las diferentes partes de la filosofía (ontología, metafísica, ética, filosofía natural, …) entre las diferentes tradiciones filosóficas, entre éstas y otras disciplinas (como la teología, la antropología, la sociología o la biología) y entre teoría y acción. Esta impresionante labor integradora en lo teórico no se entiende sino como un esfuerzo de respaldar la práctica ecológica, que aparece

como la continuación natural de *En armonía con la naturaleza.* Por eso su lectura alumbrará a quienes quieran sumergirse con mayores garantías en esa lucha tan necesaria en nuestro tiempo: la de conservarnos y mejorarnos conservando y mejorando nuestro entorno. Lean a Gómez-Heras. No perderán el tiempo y, con suerte, recibirán impulso para participar más activamente en la solución del mayor reto de nuestros días.

Armando Menéndez Viso

Gordo Piñar, Gemma, *Entre América y España: hermenéutica y analogía*, México D.F., Analogía Filosófica, 30, 2011, pp. 106

La historia necesita de un instrumental teórico con el cual interpretarla. No por ser imposible de olvidar el pasado debe ser conocido sino que, precisamente por eso, debe ser comprendido y ordenado de acuerdo a categorías adecuadas que lo hagan útil para organizar ese proyecto que llamamos vida humana.

Pues en este punto este libro encuentra su razón de ser al haber nacido del descubrimiento de un método, la "herméneutica analógica", que ha desarrollado el profesor de la UNAM, Mauricio Beuchot, por una lectora atenta a los procesos acaecidos "históricamente" entre México y España. Gemma Gordo viene siguiendo desde hace tiempo a este profesor que se presentó a comienzos de los ochenta en el Seminario de Historia de la Filosofía Española de la Universidad de Salamanca hablándonos de la escolástica mexicana cuando los jóvenes, entonces, ni siquiera queríamos oír esa palabra; y que, algunos años después, estrenó la *Revista de Hispanismo Filosófico* pues él firmó el primer artículo en 1996. Leyendo ahora aquellos ya viejos textos, junto a las interpretaciones del pensamiento de Beuchot que introduce ahora la autora de estas páginas, podemos comprender mejor las bases sobre las que pretendía fijar las relaciones entre México y España y comprobar cómo la propia historia le va dando la razón.

Hablamos de un método dialogal que elimina jerarquías y dogmatismo, que permite un conocimiento horizontal y crea relaciones de proximidad. No es casual, pues, que dedique la parte más larga del mismo a la figura de Unamuno y sus reflexiones sobre América, hechas desde la distancia —pues nunca viajó a América— pero desde la cercanía que le proporcionaban la lectura y los muchos contactos personales que mantenía por vía epistolar. Muy interesante, pues, la reflexión sobre esas analogías: geográfica, parental, espiritual, lingüística y filosófica desde las que fijar esas otras de nivel personal entre Unamuno y Vasconcelos o Justo Sierra o el discípulo de Gaos, Leopoldo Zea... o el propio Beuchot pues el tiempo no frena un proyecto que Unamuno "encaró con amor y esperanza para evitar que entre América y España siguiese reinando la incomprensión y el odio."

Esta es la razón por la cual, tras el capítulo dedicado a Unamuno se dedica otro al propio Beuchot para ponerlo en la senda del vascosalmantino con quien compartiría "una concepción agónica, de la realidad, el individuo y la sociedad" hasta hacer del método una actitud ante la vida y, en definitiva, una forma de vida que se asienta en la tensión permanente con la realidad misma como única expresión de lo que entendemos por verdad.

Quizá por eso coloca, en este lugar, el capítulo "Poesía, analogía y metafísica" que nos recuerda una faceta de Beuchot

poco conocida pero que explica por qué los filósofos buscan en un determinado momento a la poesía como le sucedió a María Zambrano que hubo de darse de bruces con ella, cuando quiso encontrar la base sobre la que se sustentó la metafísica y, cómo, una vez constituidas ambas, contribuyen a que el hombre encuentre sentido a su vida. Pues de verdad y vida, esas dos realidad interrelacionadas, se ocupa la hermenéutica analógica para dotarlas de coherencia.

Con seguridad, ha sido el exilio español del 39 esa circunstancia que puso en relación a los españoles perdedores de la guerra con la patria de acogida que fue México. Este punto de partida sirve a la autora para hacer una reflexión sobre el significado de la obra de Ortega, sobre algunos de sus principales discípulos y sus contactos con filósofos mexicanos hasta construir unas relaciones "analógicas" que hoy nos sirven de puente para saber qué tipo de filosofía hemos de hacer, como señala el propio Beuchot en su *Filosofía mexicana* (2008).

El libro se cierra con una breve entrevista con el profesor Beuchot en la que repasa el contenido del propio libro, las relaciones hispanomexicanas y algunas cuestiones vinculadas a la hermenéutica analógica y su desarrollo futuro, que su creador no duda en vincular a nuevos campos tecnológicos como la cibernética y las tecnociencias sin dejar por eso de señalar que le "falta posicionarse más en literatura".

En definitiva, estamos ante un libro sencillo en la forma y sugerente en el fondo, escrito en esa edad de la vida en que lo dicho es siempre auténtico. No es que la realidad habrá de corroborar esta mirada; es que lo hará si nosotros la miramos así.

José Luis Mora García

Grande Yáñez, Miguel, *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español*, Madrid, Editorial Dykinson, 2012, 211 pp.

La mayor parte de las publicaciones de Miguel Grande Yáñez, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Pontificia de Comillas, se inscribe en el ámbito del pensamiento jurídico contemporáneo, labor que ha desarrollado de modo simultáneo a diversas conferencias y publicaciones relativas al barroco español. Un buen ejemplo de que ambas corrientes son complementarias es su tesis, presentada en la Universidad de Valencia en 1999 bajo el título *Los conceptos ético-jurídicos y sus fuentes en Baltasar Gracián*.

En *De Cervantes a Calderón*, el autor trata de profundizar en los principales conceptos filosóficos de la crisis de la "razón natural" del Siglo de Oro español. Aun cuando Grande no define qué entiende por dicho término, entendemos que alude al concepto de *sindéresis* empleado por Santo Tomás para definir la disposición intelectual tendente a los principios del orden moral, aprehendidos de manera natural.

El profesor Yáñez fija su mirada en los que considera los seis conceptos principales del barroco: el engaño, instalado en todos los órdenes de la vida (desde el *Quijote*, la obra que, según Unamuno, ponía la seguridad de la conciencia por encima de los engaños de los sentidos, hasta su segunda parte de 1615, en que la quijotización de Sancho es muestra de la incapacidad de escapar del engaño, pasando por *novelas ejemplares* como *El casamiento engañoso* y recordando, asimismo, la verdad cifrada según Gracián y la crisis epistemológica del barroco de Calderón); el desengaño, la "respuesta

combativa, ardua y ética" (p. 67) al engaño en sus múltiples facetas, destacando las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo; la vida y la muerte, entendida ésta no como acceso a una vida eterna sino como el propio destino del vivir, en un momento en que la conciencia de crisis "se traslada de lo histórico y sociopolítico a lo epistemológico y moral" (p. 90); el ingenio, entendido como la manifestación de la inteligencia humana en su modalidad inventiva de una nueva realidad; los ingenios o fuerzas de la facultad creativa del hombre del barroco, ejemplificado por el asombro ante el lenguaje humano en *El coloquio de los perros*; por último, la honra, "la ética socio-cultural más arraigada y decisiva del barroco español" (p. 181).

El lector mínimamente iniciado en el barroco español echará en falta un acercamiento de mayor profundidad. Consideramos que nombres como Saavedra Fajardo deberían haber tenido mayor peso ya que este fue trabajado de manera oportuna por Grande en otra ocasión; sin embargo, resulta evidente que la brevedad y el carácter esquemático de la obra impiden un desarrollo de mayor calado.

En realidad, la disposición sináptica del ensayo no deja de resultar útil. El lector interesado en descubrir a Gabriel Bocángel o al Conde de Villamediana, por poner dos ejemplos, podrá disfrutar de una base conceptual muy válida para adentrarse en otros derroteros; asimismo, sorprende la facilidad con que la conceptualización filosófica permite evocar figuras del barroco hispanoamericano como el Inca Garcilaso de la Vega o Sor Juana Inés de la Cruz.

El conjunto de la obra constituye un provechoso acercamiento al pensamiento del barroco español. Si bien supone, por un lado, una sugerente aproximación a un tema complejo para el lector bisoño, constituye, por otro, una perspicaz defensa del ingenioso pensamiento del Siglo de Oro frente al posterior desarrollo de la razón moderna.

Jorge Freire Gutiérrez

Guadarrama, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. alienación*. Caracas, Venezuela, Fundación editorial el perro y la rana, 2008, 3 vols., 378, 317 y 430 pp.

Pablo Guadarrama (Sta. Clara, Cuba, 1949) es ya una figura conocida en la filosofía latinoamericana. Su asidua presencia en cursos, seminarios y congresos, así como sus numerosas publicaciones han hecho de él un prestigioso representante del grupo de estudiosos de esa filosofía, especialmente del humanismo. Y de esto es de lo que trata en estos tres volúmenes, del humanismo como filosofía desalienadora o liberadora. Guadarrama muestra la evolución del pensamiento humanista desde la filosofía griega hasta hoy, pero haciendo especial hincapié en sus desarrollos en el ámbito latinoamericano.

Desalienar es eliminar la alienación o, lo que es lo mismo, la recuperación del hombre por sí mismo. El hombre sufre alienación en múltiples aspectos. Hegel es el nombre más conocido en el planteamiento de este problema y su filosofía es todo un ejercicio de recuperación de la esencia humana a base de superaciones, de pasos mediante los cuales el yo individual supera su limitación y alcanza lo universal. Pero en Hegel estas superaciones transcurren en el mundo del espíritu, dejando intacto el mundo material, del que también forma parte el hombre. La

filosofía de Feuerbach supuso un hito importante en el tema de la desalienación al apuntar al mundo religioso como esfera en la que el hombre proyecta su ideal de superación. Marx reconduciría después la recuperación humana considerando al hombre como ser dotado no sólo de espíritu, sino como persona compuesta de espíritu y cuerpo material.

La obra de Guadarrama es toda una reivindicación del pensamiento latinoamericano desde una perspectiva humanista. No me refiero a que sea él el que sitúa en tal perspectiva a los pensadores latinoamericanos, sino que muestra precisamente que ellos se mueven en esa línea, lo que constituye, por tanto, un rasgo típico de su escritura. Guadarrama señala con razón que, desde Europa, se presta poca atención a ese pensamiento, pudiendo ocurrir, como de hecho ocurre, que un pensador original y valioso sea desconocido en el ámbito internacional por escribir desde Latinoamérica y, más todavía, si lo hace abordando problemas específicos de esa parte del mundo. Según nuestro autor, el humanismo no constituye una corriente homogénea, pero se caracteriza por poner al hombre como valor fundamental y por elaborar teorías y propuestas encaminadas a la desalienación y, por tanto, a la creación de condiciones en las que la dignidad humana no sea sólo un eslogan, sino un programa social y moral. A ello se debe que la filosofía latinoamericana haya tenido y tenga normalmente una muy destacada proyección práctica en el terreno educativo y en el político-social.

Aparte de consideraciones metodológicas sobre la problemática filosófica y su desarrollo en Latinoamérica, Guadarrama ofrece toda un historia de la filosofía de la región, pasando revista a la obra de autores como Félix Varela, Eugenio María Hostos, José Ingenieros, Enrique José Varona, José Enrique Rodó, José Martí, José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Carlos Mariátegui, Luis Eduardo Nieto Arteta, Francisco Romero, José Gaos (el "transterrado"), Leopoldo Zea, Antonio García, así como a los autores de la filosofía de la liberación. Guadarrama no oculta en ningún momento su compromiso con un humanismo de izquierdas, centrado en una filosofía crítica, nada condescendiente con el neoconservadurismo político o con el fundamentalismo religioso. Pero esto no le impide el esfuerzo de diálogo con los autores que trata. El lector notará claramente las simpatías por una línea de pensamiento como la del peruano Mariátegui, pero las consideraciones sobre el "transterrado" Gaos o sobre el mexicano Vasconcelos son de gran interés por el análisis de la obra de ambos, especialmente al referirse a los caminos que ellos abren en el ámbito latinoamericano. En este sentido llama la atención el papel del positivismo. Guadarrama insiste en la "fe científica" en Martí y en la mayoría de intelectuales ligados a la independencia de América. El positivismo fue así la filosofía de más impacto, la que más impregnó la vida cultural en todos los ámbitos: político, educativo, religioso, artístico. Pero el positivismo fue también criticado, como es patente en figuras como Rodó, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, etc.

Algunos autores reciben más atención que otros. A Leopoldo Zea se le dedican 45 páginas, frente a las 17 de Martí o las 9 de Ingenieros. El colombiano Antonio García, al que Guadarrama dedica un buen número de páginas en el volumen 3, es una figura que bien merece la atención que se le presta aquí, ya que no sólo fue

crítico del marxismo realmente existente en la Unión Soviética mientras él vivió (1912-1982), sino también un agudo crítico del capitalismo, con formulaciones hechas desde un envidiable conocimiento del mundo latinoamericano y desde un humanismo ético de la mejor estirpe, la de Mariátegui o Sánchez Vázquez.

Guadarrama analiza la situación del marxismo en la actualidad latinoamericana mostrando que, al lado de la fenomenología, del existencialismo heideggeriano o de la filosofía analítica, ha cobrado valor teórico en los ambientes académicos. Volver a Marx se ha convertido en una verdadera exigencia del humanismo. Por supuesto, la opción por el socialismo ya no puede ser una imposición, sino "resultado de una elección popular genuina" (3, p. 329).

Haciendo balance de la producción filosófica latinoamericana y de su lugar en la vida cultural de los países hispanoamericanos, el autor cubano constata su progresiva influencia y la creciente profesionalización de sus cultivadores, lo que contribuye a una mayor presencia de la filosofía en las universidades, así como a una mayor influencia fuera del ámbito hispanoamericano. El conocimiento y estudio de esa filosofía gana presencia e interés a escala global. Pero, por encima de todo, Guadarrama reivindica la filosofía latinoamericana como humanismo, como filosofía entroncada con la moral y la política, como exigencia permanente de la dignidad humana, en diálogo con las distintas formas, estilos y tendencias del filosofar, pero valorando siempre el pensar por sí mismo. "Pensar con cabeza propia" es el epílogo con que el autor cierra el tomo tres y es todo un estímulo y una llamada a la tarea de continuar la línea humanista como camino propio, como proyecto de construcción de un mundo cada día menos moldeado por el mercado y más conformado por los valores del humanismo, según la frase de Einstein, que yo no conocía y que cita Guadarrama: "Einstein dijo que reivindicaba el idealismo ante el hedor a mierda de este mundo" (3, p. 366).

Pedro Ribas

Hidalgo Serrano, Martín, *Moral y ética en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo,* Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, 315 pp.

Este libro de Martín Hidalgo Serrano es resultado de su tesis doctoral que versó sobre los aspectos morales y éticos en el pensamiento, para muchos polémico, de Laín Entralgo. Está prologado por Diego Gracia Guillé y consta de nueve capítulos distribuidos en tres partes: "Vida moral", "Reflexión ética" y "Ética aplicada".

El rescate de esta figura por parte de Hidalgo, no solamente se fija en los aspectos éticos del pensamiento lainiano, sino que aporta una visión amplia que se enraíza en distintas dimensiones de una obra tan prolífica como fue la del turolense. El libro comienza dándonos un panorama general de la vida del antiguo rector de la Universidad de Madrid, de su vida en plena crisis europea y de "situaciones límite" que él mismo tuvo que afrontar. Hidalgo sitúa la obra lainiana dentro de la tradición hispánica aunque reconoce la influencia de Bergson, Husserl y Heidegger. Además, éste destaca tres aspectos importantes en la obra de Laín: el ser humano, la cultura española y la medicina.

El escritor de *Historia de la Medicina* propone una dialéctica del abrazo basada

en la necesidad, inclusión, entendimiento y buen trato del otro, es decir, de cómo salir al encuentro. Y es que Hidalgo nos explica que Laín propone un tipo de razón distinto al tipo instrumental ya que opta por una razón dialógica, una *razón agapética*, una razón de amor y cuidado, una razón que tome en cuenta la relación con el otro; una razón capaz de interpretar de realizar propuestas teóricas pero en la que también participe el corazón. Y así llegamos a la ética, a la ética de la *razón agapética*, como nos dice Hidalgo Serrano. Se basa en el amor como sentimiento moral, como sentimiento que *obliga,* que establece vínculos de cuidado, deber y diálogo. Es una ética basada en el respeto, en la solidaridad, la amistad, la esperanza, la responsabilidad, la comunicación y la convivencia. En la ética de Laín importa más lo que *es* el ser humano que la propia acción.

Según Martín Hidalgo, en la ética de Laín la deliberación ocupa un lugar esencial pues en las decisiones éticas no hay verdades absolutas aunque esto no quiere decir que desdeñe la metafísica pues esta justifica los contenidos morales. Según Laín, a los valores, creencias y principios universales hay que añadirle contextos, circunstancias, condiciones necesarias para deliberar. Sin embargo, ante todo esto, Hidalgo nos señala que, para Laín, el ser humano es un sujeto autónomo.

Laín está muy interesado en el significado de la persona y de la sociedad, está interesado en los aspectos antropológicos. El proyecto del turolense pretende entender el hombre en sus distintas dimensiones, como cuerpo y como humano. Martín Hidalgo dedica unas páginas de su libro a explicar porqué la ética lainiana, de corte antropológico, es una ética estructurista. Más adelante nos explica cómo Laín entendía la esperanza como valor moral, cómo en su ética no existía un divorcio entre ética y política, la importancia de la amistad y la projimidad en la sociabilidad y del amor como base de la profesión médica, entre otros.

El libro de Hidalgo Serrano supone un rescate, una reflexión y un acercamiento al pensamiento ético de Laín Entralgo pertinente en nuestros días, sobre todo en un mundo donde las relaciones humanas se han visto sustituidas por las crecientes tecnologías.

Iliaris Avilés Ortiz

Higuero, Francisco Javier, *Argumentaciones perspectivistas. Pensamiento español siglo XXI,* Madrid, Ediciones del Orto, 2011, 326 pp.

El ensayo filosófico es un género imprescindible y significativo a la hora de hacer un seguimiento de los desarrollos temáticos habidos en nuestro pensamiento filosófico durante la primera década del siglo XXI, pues la producción ensayística sigue siendo, junto con la formación filosófica dentro de nuestro sistema educativo, el canal directo de comunicación de nuestra Institución filosófica con la vida cultural de la sociedad española. Un seguimiento de la producción ensayística española en la pasada década representa sin duda un tipo imprescindible y relevante de historia reciente de nuestra filosofía.

Argumentaciones… es una aproximación al ensayo filosófico español producido por profesores universitarios en la primera década del siglo XXI. Concebida y escrita en clave posmoderna, parte de la selección de una serie de ensayos ordenados de manera cronológica —el primero de Antonio Campillo es del 2001 y

el último de Esteve Pardo del 2009— y temática, que parece tomar como criterio discriminador la relevancia de su argumento o desarrollo temático en determinadas agrupaciones conceptuales, que se corresponden con las materias más relevantes de las áreas de conocimiento filosófico de nuestra institución: búsqueda ontológica, diversos enfoques fenomenológicos, pertenecientes al pragmatismo, al ámbito de la hermenéutica, a la filosofía de la historia, al pensamiento ético-social, a la teoría de los actos de habla y a la filosofía de la ciencia en cualquiera de sus variantes y modalidades.

Este criterio temático de selección hace que nos encontremos ensayos menores de autores de la generación de Filósofos Jóvenes con una obra ensayística dilatada y reconocida, de la máxima relevancia en la última filosofía española. Por ejemplo Eugenio Trías en el campo de la Ontología, Adela Cortina en el campo de la Filosofía Moral y Política, Reyes Mate en el campo de la memoria histórica o Jesús Mosterín en el campo de la teoría de la racionalidad, con autores de la generación del '55 que han desarrollado obra en esta primera década como Antonio Campillo, y con autores de la última hornada de profesores universitarios, la generación del 70, bastantes de los cuales firman como ensayo elegido la versión ensayística de su tesis doctoral, por ejemplo Xavier Escribano, Sara Barrena, Navarro Reyes, Rubén Pereda.

Argumentaciones… es una historia reciente de carácter ensayístico que se desentiende del análisis argumentativo y estilístico (neodialéctico o neoretórico), y se interesa en remarcar la relevancia de los desarrollos temáticos del ensayo, estableciendo nexos intertextuales con la producción ensayística de diversos filósofos presentes en la inmediatez posmoderna. Los desarrollos temáticos de los ensayos objeto de atención en este estudio son los siguientes: el "personalismo dialogal" y la reivindicación del "reconocimiento recíproco, la gratuidad generosa, la confianza mutua y la solidaridad desprendida, virtudes propensas a ser compartidas dentro de la sociedad civil por ciudadanos que trascienden las meras exigencias de justicia promovidas por interacciones contractuales", en *Alianza y Contrato: Política, Ética y Religión* (Ed. Trotta, 2001) de Adela Cortina (1946); la subversión de la ideología economicista y su racionalidad instrumental y calculadora, imperante en la modernidad, mediante la eficacia deconstructora de la genealogía, en *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*, (Comares, 2001) de Antonio Campillo (1956); la recuperación fenomenológica del asombro entendido como "reconocimiento y aprobación de alguna excelencia", en *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral (Pre-Textos, 2002)* de Aurelio Arteta (1945); el carácter dual (Ilustración–Romanticismo) de las especulaciones filosóficas que pueden desarrollarse desde la consideración del final de la historia y la experiencia de lo incontable, sin dejar de ser históricas, en *La reivindicación del centauro. Actualidad de la Filosofía de la Historia (Akal, 2003)* de Antonio Gómez Ramos; la ontología del límite, en *El hilo de la verdad* (Destino, 2004) de Eugenio Trías (1945); la irreconciliabilidad simulacral conectada con la diferencia producida por juegos de lenguaje confrontados y por la fragmentación interna sufrida por el sujeto, en *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad (Akal, 2004)* de Ruiz de Samaniego (1966); la lectura de lo no escrito, trascendiendo la orientación gramatológica de Derrida, en

Juegos de duelo: la historia según Walter Benjamin (Abada Editores, 2004) de José Manuel Cuesta Abad; la búsqueda de una teoría externista y antimentalista de la fuerza ilocucionaria, en *Palabras al viento: ensayo sobre la fuerza ilocucionaria (Editorial Trotta, 2004)* de Antonio Blanco Salgueiro; la experiencia vivida en la percepción y su no reducción lingüística sin residuos y de manera conclusiva, en *Sujeto encarnado y expresión creadora en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, (Prohom Edicions 2004) de Francesc Xavier Escribano; la intempestividad sufriente, en *Medianoche en la historia* (Trotta, 2006) de Reyes Mate (1942); el Contrato Social de Rousseau como deconstrucción de la dicotomía ilustrada entre estado de naturaleza y estado civil, en *Una cruel antífrasis. Rousseau: pasión y política* (Universidad pública de Navarra, 2007) de Iñaki Iriarte López (1971); el razonamiento abductivo planteado por Peirce y la novedad experiencial, en *La razón creativa. Crecimiento y finalidad humana según Ch. S. Peirce* (Rialp, 2007) de Sara Barrena (1971); el radicalismo dubitativo desde la ensayística de Montaigne o la validez de la duda constitutiva de la ingenuidad existencial, en *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de convencer (FCE, 2007)* de Jesús Navarro Reyes (1974); la influencia de las manifestaciones de los colectivos sobre los espacios urbanos, en *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles (Anagrama, 2007)* de Manuel Delgado (1956); el esencialismo posibilista de Leibniz, en *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz* (EUNSA, 2009) de Rubén Pereda; la racionalidad de la acción humana, en *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana (Alianza, 2008)* de Jesús Mosterín (1945); la responsabilidad transgeneracional por los efectos de las decisiones tomadas en condiciones de incertidumbre científica, en *El desconcierto de Leviatán. Política y derecho ante las incertidumbres de la ciencia*, (Marcial Pons, 2009) de José Esteve Pardo.

En el "Epílogo" de la obra, y con una escritura un tanto alambicada, reconstruye como una orientación relevante del ensayo español aquella que establece nexos intertextuales con autores de la modernidad y de la posmodernidad, y de la que forman parte profesores de la Generación del 55, como Campillo, y de la última Generación aparecida, la del 70, por ejemplo Navarro Reyes, Iriarte López, Sara Barrena, Cuesta Abad, Blanco Salgueiro, Ruíz de Samaniego.

El punto de vista posmoderno del autor domina la selección de los argumentos relevantes, quedando fuera de su consideración otros desarrollos temáticos capitales aportados por nuestro ensayo filosófico de la primera década, como el feminismo filosófico, el personalismo, la lógica informal y la teoría de la argumentación, la filosofía de la religión, la historia de la filosofía reciente y la dialéctica entre Filosofía y Filosofía española. Además, la intertextualidad buscada en los desarrollos temáticos deja en un segundo plano, cuando no se olvida de la vinculación del ensayo seleccionado con el resto de la obra de su autor, en el caso de los ensayistas con una obra dilatada de la generación de Filósofos Jóvenes. En esta primera década del siglo XXI, por ejemplo, Adela Cortina ha prestado más atención a las éticas aplicadas y ha recibido el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2007 por su obra *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (2007); por su parte, Eugenio Trías ha desarrollado aspectos

ético-políticos y religiosos de la filosofía del límite y su filosofía de la música.

Por consiguiente, el post-estructuralismo y la convicción posmoderna del autor dominan también en la selección de los autores, no mediante criterios objetivos como premios de ensayo, recensiones favorables en revistas especializadas, o la evolución intrínseca de una obra reconocida. Así, no se han elegido autores de la generación de profesores de posguerra, por ejemplo, a Gustavo Bueno, con una importante obra ensayística en esa década. No se ha seleccionado a autores reconocidos con los principales premios nacionales de ensayo, como Félix Duque, Gómez Pin, Javier Echeverría, Celia Amorós, Manuel Cruz, Daniel Innerarity, José Luis Pardo, Jordi Gracia, Javier Gomá, ni a otros ensayistas reconocidos con obras importantes en esta década, como Rafael Argullol, Molinuevo, Valcárcel, Francisco Vázquez, Serrano de Haro, Sáez Rueda, Domingo Hernández, etc.

Argumentaciones perspectivistas ofrece una serie de estudios directos y muy trabajados de una selección de ensayos filosóficos, producidos por las tres generaciones que han dominado esta producción durante la primera década del presente siglo, y en los cuales se ponen de manifiesto algunos de los principales desarrollos temáticos conseguidos en este género. El enfoque posmoderno que rige tanto la elección de los temas de ensayo como el tratamiento intertextual del desarrollo ensayístico de los mismos convierte este ensayo del Prof. Higuero en una historia reciente de protagonista cuyo valor está en los temas y ensayistas que pone de relieve, y en los vínculos que establece con otros ensayistas de nuestra historia reciente, o con precedentes de la misma, en especial con Ortega y Gasset. En este sentido me parece una obra relevante para el seguimiento de la última filosofía española, y digno de atención y de consideración crítica.

Gerardo Bolado

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía. Tomos I-III*, Edición corregida y aumentada por Raúl Gabás, Actualización bibliográfica de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2011.

La reciente edición de la Historia de la Filosofía de Johannes Hirschberger, corregida y aumentada por Raúl Gabás, anuncia en su presentación una novedad en su tratamiento de la Historia de la Filosofía Española: "He compuesto también —escribe el catedrático emérito de la Universidad de Barcelona— las exposiciones relativas a los filósofos españoles, más de cuarenta, que han sido incluidas en el lugar correspondiente de la historia general de la filosofía. Con ello, en lugar de la "Síntesis de historia de la filosofía española", escrita por el profesor Luis Martínez Gómez, que en la edición anterior aparecía como un apéndice al final de cada volumen, hemos adoptado el criterio de seleccionar los autores que, a nuestro juicio, merecen ocupar un lugar en la historia general de la filosofía y no solo en la española. Sin embargo, dicha síntesis ha sido consultada en la redacción de los nuevos textos. También hemos dado entrada a ciertos literatos que albergan en sus obras un contenido filosófico e incluso han sido fuente de inspiración filosófica, por ejemplo, Cervantes. Calderón y Gracián." (p. 31).

El primer volumen de esta nueva edición que contiene la Filosofía Antigua,

Medieval y Renacentista de la edición del 77, en su "Primera Parte. Filosofía de la Antigüedad", dentro del apartado "III. Filosofía del Helenismo y del imperio Romano, La Estoa: el hombre del realismo", introduce un apartado "D. Séneca", quedando del resto de los hispanoromanos una breve alusión a Calcidio. En la "Segunda Parte. Filosofía de la Edad Media", dentro del apartado "I. Filosofía Patrística", tras Boecio y Dionisio Areopagita, introduce a Isidoro de Sevilla. En "Alta Escolástica", epígrafe "G. Reacción frente al aristotelismo tomista" aparecen Ramón Llull y Arnau de Vilanova. En "Baja Escolástica", dentro de "Ockham y ockhamismo", encontramos a Ramón Sibiuda. Dentro de la "Tercera Parte. Filosofía de la Edad Moderna", en "I. Filosofía del Renacimiento. La Antigüedad renacida", introduce a León Hebreo y Miguel Servet entre los platónicos. En ese mismo lugar, dentro del epígrafe "Estoicos, epicureístas y humanistas" aparece a Juan Luis Vives, y más adelante, dentro del epígrafe "Misterios y ocultismo", encontramos el epígrafe "Mística española" que incluye a Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Fray Luis de León. En el epígrafe "Nuevos caminos de la ciencia", aparece Gómez Pereira. Una omisión injustificable es la Escuela de Salamanca en el epígrafe "Nuevo concepto del hombre y del Estado", ya que fue verdadera protagonista en el desarrollo de dicho concepto. En el epígrafe "Incertidumbre y riesgo" introduce a Francisco Sánchez y a Miguel de Cervantes, junto a Montaigne y Charron. En el apartado la "Escolástica Nueva", añade un breve párrafo dedicado al Padre Mariana, e incluye a Calderón de la Barca, Baltasar Gracián y Sor Juana Inés de la Cruz.

El volumen segundo de la reedición contiene la Filosofía Moderna y Contemporánea de la edición del 77, con excepción de la parte dedicada a la Fenomenología y el Existencialismo que son objeto de una exposición nueva, obra del Prof. Gabás en el volumen dedicado al siglo XX. En su apartado "II. Edad Moderna, Edad Contemporánea" hay una referencia a Ramón LLull (p. 109) como precursor de la Characteristica universalis de Leibniz, y, en el apartado "La Ilustración", encontramos un tratamiento de la "Ilustración española" —en el índice aparece como "Ilustración Alemana"—, reducido al boceto de Feijóo. Más adelante, en la Filosofía del Siglo XIX al XX, aparece Santallana dentro del apartado dedicado al Pragmatismo americano. Hirschberger no valora a Krause, y, en consecuencia, no deja lugar para hablar del krausismo español. Tampoco se aprovecha la exposición de Nietzsche para introducir el nietzscheanismo español; ni el apartado dedicado al Neokantismo para incluir el neokantismo español del siglo XIX, ni a los autores españoles que se formaron en la Escuela de Marburgo. Así que, en la Filosofía del Siglo XIX al XX, se vuelve a la táctica de incluir un compendio de filosofía española como apéndice final, al margen del desarrollo de la Tradición filosófica. En este cajón de sastre, bajo el epígrafe "Innovación y Restauración en la filosofía española" aparecen Balmes y Donoso Cortés; y, a continuación, bajo el epígrafe "Krausismo", encontramos a Sanz del Río, Giner de los Ríos, Menéndez Pelayo —privado de la proyección de su magisterio en la Historia de la Filosofía española—, Ganibet, Maeztu, y Eugenio D'Ors. Más adelante, en "Filosofía de la vida", y dentro de "Bergsonismo y Blondelismo", introduce a Amor Ruibal.

El tratamiento de Filosofía española en estos dos primeros volúmenes de la edición del Prof. Gabás es un desman-

telamiento de los apéndices del P. Luis Martínez Gómez que se convierten en una serie de bocetos rudimentarios, expuestos en el mejor rincón disponible de una galería espectral, pero no integrados en una reescritura de los correspondientes epígrafes de Hirschberger —perfecto desconocedor de la Filosofía y de la Cultura desarrolladas en la Península Ibérica—, desde el nivel alcanzado en el presente por la historia de la filosofía y de las ciencias y las técnicas en España. En la nueva edición del Prof. Gabás, hay una revisión de la bibliografía, pero las exposiciones son más reducidas y menos consistentes que las de Martínez Gómez, a mucha distancia de la plenitud de expresión sintética y de la prosa primorosa que caracteriza las síntesis del jesuita. Sin decidirse a revisar las fosilizadas exposiciones de la Filosofía Perenne del historiador alemán, —al menos, los apartados del volumen primero "Recepción de Aristóteles: Recepción indirecta por la filosofía árabe y judía", "I. Filosofía del Renacimiento. Platónicos", "Estoicos, epicureístas y humanistas", "Mística española", "Nuevos caminos de la ciencia", "Nuevo concepto del hombre y del Estado", y "Escolástica Nueva"—, lo más prudente habría sido dejar las cosas como estaban, concentrándose en aportar una actualización bibliográfica más fiable.

Me parece condenado al fracaso cualquier intento de reconstruir y poner en valor la Filosofía española desde el punto de vista de la "Filosofía perenne". La Filosofía como cualquier otro producto cultural humano adquiere su sentido en el contexto socio-histórico de la humanidad que la crea y en interrelación con el resto de productos culturales de la misma. La Historia de la Filosofía sólo existe como Historia de la Filosofía americana, china, alemana, etc., y formando parte de su correspondiente tradición lingüístico-cultural; y, en lo que a nosotros respecta, para bien o para mal, como Historia de la Filosofía hispánica dentro de nuestra tradición cultural. Esta Historia no ha de tener por objeto el desarrollo del pensamiento abstracto de un pensador universalmente reconocido por el valor intrínseco de su sistema o de su obra, sino el desarrollo de la recepción de ese pensamiento por parte de los filósofos españoles que lo traducen, interpretan y proyectan en nuestra cultura. Pues sólo influye en esta el pensamiento recibido y difundido con éxito, y en la forma en que lo ha sido. No nos interesa, por ejemplo, el pensamiento de Nietzsche según su impacto en Norteamérica, China, o Alemania, sino el nietzscheanismo español, *i.d.,* las traducciones, interpretaciones y proyecciones estético artísticas o sociopolíticas del pensamiento de Nietzsche que han hecho las generaciones de nietzscheanos españoles desde las primeras referencias al mismo como wagneriano, por ejemplo en la Historia de las ideas estéticas en España (1888). Nos interesa el pensamiento de Husserl y de Heidegger que tradujeron e interpretaron en nuestra institución filosófica y proyectaron en nuestro contexto lingüístico-cultural los filósofos de la Escuela de Madrid, o los husserlianos y heideggerianos del presente. El verdadero objeto y centro de atención de la Historia de la Filosofía (en España) deberían de ser los desarrollos filosóficos que resultan de la labor de recepción, interpretación y difusión del pensamiento contemporáneo, tal y como es proyectado en nuestro medio lingüístico-cultural, es decir en cuanto recibido y difundido en éste por los filósofos españoles, que no suelen aparecer en la "Historia de la Filosofía" o lo hacen en el muy segundo

plano del autor secundario. Pues aquéllos son el único objeto real y fecundo para nosotros.

El volumen III dedicado a la Filosofía del siglo XX es sin duda la verdadera aportación del Prof. Gabás que reconstruye aquélla desde un punto de vista onto-epistemológico, continental y sobre convicciones básicas como las siguientes: 1ª La Filosofía propiamente dicha del siglo XX "se desarrolla sobre todo a partir de la Fenomenología de Husserl"; 2ª La tarea primordial del historiador de la filosofía del siglo XX es "mostrar cómo desde el intento husserliano de restaurar la filosofía primera, la unidad de un mundo nacido de la actividad constituyente del yo, se llega a la proclamación de una pluralidad de razones o campos del saber, sin necesidad de una racionalidad primordial que las una"; 3ª El legado de Marx se reduce al revisionismo de su obra, el neomarxismo o la Teoría Crítica que "es uno de los pocos movimientos importantes que recorren el siglo XX desde la tercera década hasta la actualidad"; 4ª "Hay una serie muy amplia e importante de pensadores del siglo XX —"Wittgenstein, Foucault, Derrida, Deleuze, Rorty"— que apuestan por la "pluralidad de lenguajes o razones".

En el apartado "II. Derivaciones de la Fenomenología" de este volumen tercero, dentro del epígrafe "C. Tres figuras singulares con raíces fenomenológicas", aparecen José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri —y María Zambrano en una referencia general a los discípulos de éstos-, junto a Hanna Arendt. En el mismo apartado, dentro del epígrafe "D. El Existencialismo", hay una exposición del pensamiento de Unamuno. La llamativa omisión de García Bacca o de Ferrater Mora, tal vez tengan que ver con la reducción de la Filosofía Analítica en esta obra, siguiendo el punto de vista neopragmático de Rorty. Su renuncia a hacer historia reciente —"el historiador es como un marinero que otea el origen de las olas"— tal vez está detrás de la ausencia de referencia a las dos generaciones de filósofos que protagonizaron en el último tercio del siglo XX la transformación de la Filosofía y de su institución en España, pero no le impide exponer a Foucault, Lyotard, Vattimo, Deleuze o Rorty.

El Prof. Gabás ha elegido los cuatro pensadores españoles del siglo XX que más atención reciben por parte de los historiadores de la filosofía española. Sus exposiciones son síntesis generales que mejoran las correspondientes presentaciones de Martínez Gómez y actualizan sus bibliografías. La síntesis del pensamiento de Ortega (294-320), atiende de manera especial a su teoría de la racionalidad, y a su teoría de las masas y la repercusión de ésta en su concepción socio-política. Termina subrayando el europeísmo de Ortega. La apretada exposición del pensamiento de Zubiri (320-334) bajo el epígrafe "Lo trascendental como objeto de la filosofía", es ininteligible sin el dominio de la terminología zubiriana. La breve presentación del pensamiento de María Zambrano (334-339) se centra en la concepción de la tragedia y de la razón poética. El estudio dedicado a Unamuno (359-370) como pionero del existencialismo, deja de lado la vertiente socio-política de su pensamiento, y mantiene cierta ambigüedad en la exposición del tema de Dios y de la inmortalidad personal.

Hará bien el estudioso del pensamiento español en conservar los viejos tomos de la irrecuperable *Historia,* de Johannes Hirschberger en los que se encuentra las síntesis de Luis Martínez Gómez, y completarlos con el tercer volumen de la

nueva edición del 2011, en la que el Prof. Raúl Gabás aporta su interesante panorámica de la Filosofía continental del siglo XX y sus síntesis de la filosofía de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y María Zambrano.

Gerardo Bolado

Ibáñez, Germán (Comp.), *Son tiempos de revolución. De la emancipación al Bicentenario*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2010, 364 pp.

Esta obra colectiva, dedicada a repensar desde una perspectiva crítica el Bicentenario, es el cuarto volumen de la *Colección Semana de Mayo* y en ella se reúnen 16 magníficos trabajos —realizados por historiadores y sociólogos— presentados por Hebe de Bonafini —actual presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo, además de activista por los Derechos Humanos—. Todas estas aportaciones tienen la intención de reflexionar y analizar en profundidad lo que fue el proceso de emancipación de América Latina desde ángulos muy diversos, como vamos a ver a continuación.

En la primera de las aportaciones, Germán Ibáñez se pregunta por aquellas cosas que el pensamiento conservador dejó en el olvido, como punto de partida para pensar en otro Bicentenario. Norberto Galasso dedica su estudio al protagonismo que en la Revolución de Mayo tuvieron las clases populares, con el fin de rescatar la verdadera historia, que será la que permita reencontrar un pasado que ha sido construido sobre la mentira que la clase dominante quiso imponer para legitimar su política. Juan Francisco Martínez Peria destaca la importancia que tuvo la Revolución Haitiana, primera independencia de América Latina y primera revolución de esclavos triunfante en el mundo, que en su día declaró la libertad y la igualdad universal y que la historia oficial ha venido silenciando y olvidando. León Pomer analiza en su artículo las contradicciones que esconde la Revolución de Mayo. El trabajo de Horacio A. López está dedicado a comparar y a diferenciar, a través de cuatro tesis, la revolución española de la hispanoamericana de principios del siglo XIX. Raúl O. Fradkin desentraña todo el entramado de tensiones sociales preexistentes que son las que explican el desencadenamiento de la revolución en el Río de la Plata. La aportación de Marcelo Valko tiene como fin adentrarse en los orígenes de la historia de la emancipación, orígenes que, según el autor, no pueden separarse de la conciencia de los pueblos originarios por liberarse de la opresión. El objetivo del artículo de Maximiliano Augusto Molocznik es analizar el fenómeno de la violencia en relación con el papel que jugaron los negros en las guerras de la Independencia. Carla Wainztok evoca en su trabajo a los que fueron los viejos maestros de la liberación latinoamericana —Bolívar, San Martín, Jauretche, Martí, Mariátegui, entre otros— con la intención de poner las bases para la construcción de una América Latina venturosa. Mara Espasande dedica su estudio al papel que tuvieron los pueblos originarios en la independencia americana, cuyo protagonismo ha sido silenciado por la historia oficial. La aportación de Alfredo Jacobsen se centra en la Revolución Cubana y en la necesidad de una segunda independencia. Mauricio Viloria, por su parte, analiza la independencia de Colombia y apuesta igualmente por la necesidad de una segunda y definitiva

independencia, así como por la unidad de América Latina. Alejandro J. Richardet y Gladis María Balbi nos acercan a la corriente de pensamiento denominada "perspectiva crítica latinoamericana" que surge como reacción ante la opresión que han sufrido los pueblos de Latinoamérica por parte de Europa y de los Estados Unidos. El Colectivo de la Cátedra de Historia de los Procesos Políticos Latinoamericanos, de las Cátedras Bolivarianas —integrado por Rodolfo Laino, Nelly Meccia, Jorge Daniel Arcólia, Dora Guglielmotto, Pablo Tagliani y Fernando Delfino Polo— dedica su trabajo a esclarecer algunos de los aspectos más oscuros y contradictorios de la Revolución de Mayo. Por último, Felipe de J. Pérez Cruz dedica su artículo a recuperar una figura fundamental en la independencia de Centroamérica: José Francisco Morazán Quezada.

En definitiva, se trata de un libro muy útil, no solo por la variedad y calidad de los trabajos que lo integran, sino también porque abre nuevas perspectivas históricas que ayudan a la comprensión de los problemas actuales de América Latina.

Marta Nogueroles Jové

Ibarra Peña, Álex, *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el período de institucionalización de la filosofía*, Santiago de Chile, Bravo y Allende Editores, 2011, 136 pp.

Una historia de la filosofía en Latinoamérica es un proyecto difícil, pero en marcha. La historia de la filosofía en Chile es, sin lugar a dudas, una situación que apenas comienza y ya presenta diversos desafíos. La causa directa es más bien simple: una tremenda escasez de estudios metafilosóficos sobre el total o las partes del trabajo de filosofía en Chile. Este es el árido y hasta agresivo campo donde se mueve el presente estudio de Ibarra, y es a partir de ahí, lo que ya supone una aportación, cuando sigue siendo válido en ese contexto y por un sentido básicamente pragmático, el primado del desarrollo del conocimiento se hace más urgente en aquel espacio donde predominaba la confusión o la ausencia de sentido.

Ahora bien, más específicamente, lo que el autor se plantea como objetivo primario, según lo expuesto en la introducción y parte del capítulo uno, es ser un complemento a lo que se ha hecho en el país, pues lo que aborda el libro son aspectos que involucran a una parte de esta historia: la tradición analítica en Chile en la década de los 60.

Según Ibarra, esta no siempre ha sido reconocida explícitamente por destacados filósofos chilenos estudiosos de la historia de la filosofía nacional, como, por ejemplo, Cecilia Sánchez y Patricio Marchant. Además, con igual fuerza, esta revisión busca cuestionar abiertamente "la tesis del retraso" de la recepción de la analítica en Chile, sostenida por el académico de la UNAM, Fernando Salmerón, junto a otros que sostienen que Chile, por sus condiciones geográficas, se habría visto aislado de esta influencia. Y, por otro lado, intenta dar cuenta, someramente, del porqué de esta ausencia, que él afirma entender. La razón es la pobre lectura mutua que los autores de Chile hacen, lo que la invisibilizaría, haciéndola muy difícil de rastrear por los estudioso extranjeros.

Yo agregaría que hay en esta tierra una tendencia a "mirar por encima del hombro", es decir, fa ijar la atención en un más allá cultural, que se ha definido

así mismo hegemónicamente como real e importante y, con esto, el procedimiento es "saltarse" lo que esta acá, al lado, que, sin embargo, es fundamental.

La manera práctica como opera esta revisión crítica del autor, que intenta ser aportación a lo ya hecho y, al mismo tiempo, la forma para dar contenido real a sus contracríticas, es el rescate real de los autores, cuestión que suena simple, pero que en la práctica supone un trabajo arduo y no siempre continuo, ya que exige la búsqueda de textos de difícil acceso o simplemente perdidos y, por otro lado, el rescate de las experiencias no escritas, sean estas de los autores directamente o de los que le rodearon, cuando estos ya no están. El formato de tal salvamento es el de la entrevista, que es un elemento interesante por sí mismo en el presente trabajo, porque da cuenta de un interés por lo vital y cotidiano, que ve en la obra escrita una parte y no el total de la historia real.

De esta manera, lo que se observa, por los dichos explícitos del autor en el capítulo primero y en todo el libro en cuanto su método de investigación, es que sus objetivos le han exigido ir a las fuentes mínimas y originales, o, como él mismo le llama y citando al destacado Humberto Giannini, hacer una arqueología (filosófica). Tal método parece motivado por la influencia analítica del rigor y por la molestia que supone encontrar estudios que se quedan en lo anecdótico. Estos mismos puntos son los que explican, según mi interpretación, el lenguaje algo tosco que aparece en algún instante y que revela que el centro de la obra no está en la belleza escritural.

En los capítulos dos al cuatro, lo que hace el autor es aplicar esas sugerentes formas, algo expatriadas de la historiografía, a la producción filosófica nacional y redescubrir así a tres filósofos chilenos, Desiderio Papp, Gerold Stahl y Juan Rivano, que, si bien no han sido reconocidos, *vox populi*, como analíticos, sin embargo sí queda demostrado que lo fueron.

Considero que el planteamiento más interesante sobre los autores estudiados es la revisión de Desiderio Papp en el capítulo dos, ya que este intelectual, de larga trayectoria investigadora y educativa en el país, es considerado sin cuestionamiento en el mundo académico, como un historiador de las ciencias a secas, es más, se ha querido presentar este rol de historiador como algo contrario al carácter de filósofo; sin embargo Ibarra da cuenta, a partir de algunos de sus textos, la faceta efectiva de filósofo de las ciencias con un dato: en su producción aparecen planteamientos y distinciones filosóficas determinantes de sus propias convicciones históricas. De manera que, en cuanto la analítica, se interesa por la ciencia y su conocimiento. Papp es un receptor analítico que sin embargo realiza una "recepción negativa", es decir afanosamente crítica de esta tradición.

Con los otros dos filósofos -Stahl y Rivano- el tratamiento será similar y aunque en estos no está en cuestionamiento la profesión de filósofos que ejecutan, si se estudia la recepción de la analítica que ellos hicieron, queda en evidencia, con clara distinción, que fue así. Hay que convenir, sin embargo, que esta recepción se dio en todos los casos expuestos de un modo crítico, lo que, en todo caso, no hace sino reforzar más la contratesis de Ibarra de que no solo se dio una recepción, contrariamente a lo esbozado por autores como Salmerón, sino que esta fue muy trabajada y nada superficial, llegando a tener implicaciones evidentes en la institucionalización de la filosofía en Chile.

Hay una buena lista de elementos muy atrayentes que el autor no desarrolla extensamente, ya que parece lanzarlos para que algún otro los tome gratamente o para que alguien acuse recibo del golpe. Algunos de estos elementos provocativos son: del problema de una filosofía institucionalizada que se hace cada día más privada, reservada solo para los iniciados filósofos "técnicos", sin duda un tema urgente en Latinoamérica debido a la necesidad de un pensar más público. O el problema de —relacionado con anterior- una cultura académica nacional que no contextualiza en lo latinoamericano, es decir, que surge un tanto desarraigada de la realidad que se hace presente al hombre antes que al intelectual. No es este el lugar para discutir tales planteamientos pero valga nombrarlos para que otro los recoja.

Para terminar, dejo aquello que resulta más vivificador para los que somos cultivadores de la filosofía circunstanciada: descubrir una investigación que, mas allá de los detalles que se pueden perfeccionar, se atreve a discutir, a partir de un estudio serio e informado y polemizar con otros, legitimando un tipo de construcción teórica que además de hacer dinámicas las relaciones que desarrolla, se hace con el fin de que el pensamiento se constituya en diálogo ciudadano.

César Abarca González

Labajo Valdés, Joaquina, *Sin contar la música. Ruinas, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano,* Madrid, Endymion Ensayo, 2011, 376 pp.

En el libro *Sin contar la música. Ruinas, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano*, texto de carácter musicológico y filosófico, podremos encontrar el ambiente social, cultural, sonoro y musical de la Europa del pasado siglo a través de, entre otras muchas cosas, el pensamiento de María Zambrano (Málaga, 1904 - Madrid, 1991).

Su autora, Joaquina Labajo, es profesora del Departamento Interfacultativo de Música de la Universidad Autónoma de Madrid y ha centrado sus investigaciones en las relaciones entre música, cultura y sociedad, fundamentalmente dentro del ámbito español y europeo.

En su ensayo nos invita a sumergirnos en el contexto europeo de gran parte del siglo XX, mostrando sus particularidades políticas, económicas, sociales y culturales, mediante un recorrido paralelo a la mirada y vida de María Zambrano, englobado, además, por singulares hechos musicales. El lector será guiado a través de una narración fluida, poética y literaria, libre de las ataduras del lenguaje académico y formal sin que ello vaya en detrimento de su valor filosófico, histórico o musicológico.

El libro está dividido en 13 capítulos inter-relacionados por medio de diferentes documentos, cartas, publicaciones, realidades y relaciones personales donde se entretejen vivencias, experiencias que contextualizan un momento, que muestran redes particulares que se vuelven globales. Personajes como Beethoven, Wagner, Stravinsky, Rimsky-Korsakov o Satie forman parte de esas redes particulares musicales conectadas a otros artistas como Kandisky, Andy Warhol o Salvador Dalí, y a pensadores, intelectuales y demás protagonistas que conformaron el marco histórico en el que se desarrolla el libro: Schopenhauer, Spinoza, Nieztsche, Romain Rolland, Herman Hesse, Blas Zambrano, Dalcroze, Coco Cha-

nel, Carlos Chávez, Shostakovich, Alban Berg, Jaap Kunst, Malcom X, Alan Merriam, el Ché Guevara, Martin Luther King, Hitler, Juan Pablo II, Fellini, Mantle Hood, Franco, Pau Casals o Spielberg.

María Zambrano afirmaba que sus "notas" no eran simplemente anotaciones sino "notas en un sentido musical", que debían ser interpretadas como "sonidos discontinuos donde los sonidos aislados carecen de sentido", al igual que cada hecho o suceso particular pertenece y repercute en lo global. María se resistía al método racionalista positivista y pensaba, al igual que Chaplin, que "otro método y otro mundo eran posibles". Hablaba de "volver" al encuentro y "en busca del bien perdido", con la idea de que "la compasión y el amor no son ciencia y no se pueden aprender desde la razón".

El texto da comienzo con escritos que muestran el modelo de sociedad dominante, y mujeres como Gretchen en el Fausto de Goethe, Antígona de Sófocles, o en las óperas Leonora de Verdi o Madame Butterfly de Puccini, reflejan el rechazo y la rebelión ante las normas impuestas por su cultura y su sociedad. Posteriormente, y continuando con la idea de separación no sólo entre sexos, se tratará el tema de la desigualdad entre las razas, contrapuesto por Tagore bajo la idea de intentar "hacer desaparecer el sentimiento de superioridad entre los pueblos, fomentando el mutuo interés y el respeto".

Bertold Brecht hablaba del miedo y la privación de libertades; Rolland y Hesse de una sociedad injusta manipulada por élites que competían entre sí; y Chaplin, en Tiempos Modernos, de ponernos en el lugar del "otro", sacando a la luz personajes que insistían en escapar de la desesperanza y la adversidad "en busca de otra felicidad en la que el amor tenga un lugar preferente". El universalismo y el relativismo cultural defendido por estas personas se contraponían al etnocentrismo y evolucionismo que derivaban en el fascismo y nazismo, que veían la historia como un proceso autónomo e independiente. En este sentido, la música no escapa a las decisiones políticas. Y así, cuando Hitler llega al poder, los etnomusicólogos Hornbostel y Sachs tuvieron que exiliarse, al igual que, un tiempo después, Pau Casals salió de España durante la dictadura de Franco. Asimismo, desde el exilio, María Zambrano se unía al sentimiento de denuncia de la hipocresía social, de lucha contra los privilegios de clase, y al igual que su padre Blas Zambrano, otorgaba a la educación la llave que abriría las puertas de la vida pública a la clase obrera.

De esta manera, con la idea del arte como exponente de una cultura, el director de orquesta y diplomático Igor Markevitch practicó, a lo largo de toda su vida, "la intermediación entre el arte y la sociedad" y, más concretamente en relación con la música, Thomas Mann se percató de la capacidad de ésta para movilizar emociones y crear o dirigir pensamiento.

Mientras que Zambrano se hallaba exiliada en Roma, el Concilio Vaticano II abrió el espacio a la renovación litúrgica y, en particular, a la inclusión del canto popular de las diversas culturas del mundo. Un tema polémico frente al que la escritora no permanecería al margen. Se constataba de esta manera que "la música contribuía a establecer solidaridades que traspasaban fronteras".

Por otro lado, mientras el psicoanálisis mostraba la complejidad y diversidad humanas dentro de una misma sociedad, los diferentes enfoques académicos reconocían la diversidad de las sociedades humanas, buscándose convergencias en-

tre Este y Oeste, actuando así los etnomusicólogos como intermediarios entre Oriente y Occidente.

La etnomusicología o antropología musical recogía de la antropología social y cultural los términos de relativismo y transculturalidad, frente a los relatos deterministas de la historia de las culturas. Y en el año 1977, el film *Encuentros en la tercera fase* de Spielberg, mostraba ese "encuentro" con "el otro", representado en este caso por seres extraterrestres, llevado a cabo gracias a la intermediación de la música. Volvía la mirada sobre la antigua "philosophia perennis" europea -en que se desenvolvió parte del pensamiento de María Zambrano- desacralizando los conceptos de iniciación o revelación, bajo una nueva óptica presidida por el relativismo cultural y el reconocimiento de la diferencia como elemento valioso para la ciencia y el desarrollo humano.

Llegados a este punto, desenredada la madeja de historias que entretejen un siglo, el lector comprenderá cómo la Etnomusicología se basa en la unión y equiparación de conceptos musicales de diferentes procedencias, en el sentido de no haber culturas musicales superiores a otras sino formas diferentes de expresarse a través de la música, cambiando de este modo, en 1973, gracias a Alan Merriam, el paradigma de la música "en" la cultura por la música "como" cultura. Este tipo de pensamiento nos relaciona directamente con la unión conceptual de los diferentes pueblos y modos de entender la vida, aceptando las diversas particularidades de cada uno de ellos.

En resumen, y en palabras de María Zambrano: "La música… sostiene en su abismo a la vida y la eleva a razón mediadora…salvando a la vida de su condena a la temporalidad". Y en palabras de Joaquina Labajo: "[...] el entendimiento racional y espiritual entre unos y otros ciudadanos del cosmos, entre visitante y huésped, es posible".

Laura María García

Lomelí, Sebastián; Rivera, Leonarda (Coords.), *María Zambrano en Morelia, a 70 años de Filosofía y Poesía,* Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán-Plaza y Valdés, 2010, 224 pp.

En la misma Morelia, a setenta años de la publicación de *Filosofía y Poesía*, un grupo de jóvenes investigadores se ha unido para celebrar la vida y obra de la filósofa malagueña. Como bien nos dicen sus coordinadores, el presente libro nos invita a descubrir las raíces de la posterior y fecunda obra de Zambrano, a indagar sobre su acogida en México y a reflexionar en torno a temas aún vigentes en la filosofía occidental.

María Zambrano en Morelia, a 70 años de Filosofía y Poesía es una compilación de varios ensayos realizada por estudiantes de posgrado de la UNAM. Sus autores comienzan ubicando al lector en espacio y tiempo, realizando un recuento de la corta estancia de Zambrano en la Universidad Michoacana aquel año del 39. Esta estancia, de apenas ocho meses, fue bastante fructífera pues de ahí nace *Filosofía y Poesía* en donde la autora nos presenta a la poesía como una dimensión olvidada de la existencia y como alternativa frente al devastador "sistema de la razón". Es de notar que Rivera y Lomelí también se detienen a indagar en la soledad que sintió Zambrano durante esos ocho meses.

El primer estudio es el ensayo de Cuitláhuac Moreno Romero, titulado "La

vía de la palabra. Salvación y condena". Estableciendo una relación con Spinoza, el autor nos habla sobre la salvación y la condena en Zambrano. Para la andaluza, las realidades al ser nombradas, simultáneamente, se salvan y se condenan. Moreno nos habla del nivel ontológico de la palabra en el pensamiento zambraniano; de la palabra como mediadora, como mezcla de metafísica, religiosidad y creación.

"María Zambrano del tiempo tardío en la aurora de la razón de 1939" de Cintia C. Robles Luján es el segundo estudio. Robles nos habla de cómo el pensamiento de Zambrano aparece como alternativa a la crisis existencial y nihilista que vivía Occidente en ese momento (y que se ha prolongado hasta nuestros días). Robles nos dice que Zambrano presenta a Occidente, víctima de la violencia de la abstracción y de la reducción, un híbrido epistemológico de filosofía y poesía que podía —y puede— ayudar a reformar el entendimiento.

Como tercer estudio tenemos el ensayo de Christian Díaz Sosa titulado "La Razón Poética y el rescate de la filosofía en el pensamiento de María Zambrano". En este trabajo, Díaz realiza una reflexión sobre filosofía y poesía que nos ayude a comprender la Razón Poética y cómo ésta constituye una crítica al racionalismo. Díaz nos presenta la Razón Poética como conciliadora de los ímpetus de la filosofía y de la poesía creando, de esta manera, un plano ético individual y colectivo constructor de la identidad y que permite el entendimiento de las cosas. Díaz, también nos comenta cómo la Razón Poética se planta frente los absolutismos.

El cuarto estudio corre a cargo de una de las coordinadoras del libro, Leonarda Rivera, "Poesía "impura"-poesía de la carne: la palabra poética en María Zambrano" y pretende indagar en los escritos de juventud de Zambrano, es decir, cómo comienza a desvelarse la Razón Poética. Rivera nos habla de la relación de la pensadora con la poesía y con los poetas mismos. Reflexiona, además, sobre los cambios en la noción de poesía en la pensadora española.

"Acercamiento a los distintos usos y a los orígenes del concepto de amor en Filosofía y Poesía" de Sofía Mateos Gómez nos habla del concepto del amor como hilo conductor en el pensamiento zambraniano. Consciente de la herencia orteguiana temprana en el concepto del amor de la andaluza, Mateos se centra en explicar el carácter trágico del mismo que Zambrano nos presenta. Según Mateos, la malagueña acepta la tragedia del amor pues se relaciona con lo carnal, con la muerte, con la corrupción.

El interesante ensayo, "La ciudad y la no-ciudad" de Rogelio Laguna, pretende mostrarnos el enfrentamiento entre la ciudad de los filósofos y la no-ciudad de los poetas. Según Laguna, el escrito de Zambrano, a propósito de la *República* de Platón, nos propone una reflexión política en torno la ciudad cimentada en la razón, justicia, ley y orden y la no-ciudad irracional habitada por aquellos que quedan alienados del sistema, entre ellos, los poetas. Por su parte, "Variaciones poiéticas: encuentros y desencuentros entre filosofía y poesía" de Carlos Girón Lozano, nos presenta la noción de poder en el filósofo y en el poeta derivadas de la lectura del "librito" como lo llamaba Zambrano.

Se finaliza con el trabajo de Sebastián Lomelí, "Pensar el origen: la reconciliación entre filosofía y poesía", que estudia la propuesta de unión entre filosofía y poesía. El autor nos explica las razones porqué Zambrano no es una escritora ni

idealista ni romántica dado al tema del origen y el ser de los entes que presenta en su obra.

María Zambrano en Morelia, a 70 años de Filosofía y Poesía es una compilación amena e interesante con cohesión y transiciones entre ensayos bien pensadas. Es una obra realizada por nuevos talentos para reivindicar el pensamiento zambraniano entre los grupos filosóficos mexicanos y del mundo. Por estas razones invitamos a la lectura de este libro para recordar aquel que Zambrano escribió hace siete décadas.

Iliaris Avilés Ortiz

López Gregorio, Rosario; Unceta Gómez, Luis (Eds.), *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad,* Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante, Publicaciones Universidad de Alicante, 2011.

Este volumen reúne catorce estudios que tratan de varios aspectos de la vida y la imagen de la mujer en la Antigüedad grecolatina. Elisa Garrido González hace una panorámica general de la situación en la que se encuentran los estudios sobre el tema y subraya cómo, a pesar de las resistencias de parte del mundo académico, las profesoras e historiadoras de Historia Antigua mantienen un fuerte compromiso con los estudios de género, a la vista de todos gracias a congresos y publicaciones. Garrido rechaza la idea de que basta con mencionar unas pocas figuras femeninas para no excluir a las mujeres de la narración histórica, a la vez que denuncia que el tema de la mujer en la Antigüedad se ha tratado como un "tema menor". Las historiadoras norteamericanas, luego seguidas por las europeas, fueron pioneras en incorporar a las mujeres al discurso histórico de la Antigüedad. España cuenta hoy en día con varios grupos de investigación y asociaciones que se ocupan específicamente del estudio de las mujeres en la Antigüedad.

El ensayo de Lourdes Prados Torreira explica que la Arqueología de género ha tenido un desarrollo lento: las precursoras fueron, en los años setenta, unas investigadoras escandinavas, mientras que en los ochenta se fueron formando las dos mayores escuelas de estudios de género en Arqueología: la norteamericana, centrada en la división del trabajo por sexos, y la europea, centrada en la identidad de género, la sexualidad y el cuerpo. La Arqueología de género, que tiene como objetivo principal la visualización de las mujeres en las sociedades antiguas, también se ocupa del estudio de las relaciones de género en el pasado, de la historia de las mujeres arqueólogas y de la situación actual de la mujer en esta profesión. Prados subraya la importancia del nuevo enfoque dado en el Museo Arqueológico Regional de Madrid a la mujer, que no es representada con actitud pasiva o con niños en brazos, sino desarrollando tareas como el curtido de las pieles. También señala cómo los hallazgos arqueológicos muestran una activa participación de las mujeres de la Prehistoria en las labores del campo, o que los ajuares de la Antigüedad no definen automáticamente el sexo del personaje enterrado, como en el caso de la tumba de la dama de Baza (Granada), en la que se han encontrado armas.

Marcos Duch-Gutiérrez destaca, en cambio, que tres mujeres de clase alta en Mesopotamia pueden considerarse las primeras literatas de la Historia, puesto que los escribas se ocupaban de la redac-

ción de documentos. La más importante es Enheduanna, hija del rey de Acad Sargón, que creó el primer imperio acadio de la historia; máxima sacerdotisa del dios Nanna en Ur, compuso cantos a los dioses, de los que se conservan seis.

Un grupo de trabajos de este volumen se ocupa de la mujer en el mundo griego: Mª Eugenia Rodríguez Blanco estudia la representación del universo femenino en la mitología griega, y destaca que éste casi siempre se asocia a mitos de engaño, seducción, miedo y muerte. Helena González Vaquerizo se ocupa de Helena de Troya como figura ambigua que se presta a interpretaciones dúplices y contradictorias, que mostrarían el desconcierto masculino frente a la mujer capaz de una cosa y de su contraria. Marta González habla en cambio de algunas escritoras griegas, y subraya que la escasa presencia femenina en la literatura se debía a que la mujer, tanto en Esparta como en Atenas, era educada para el cuidado de la casa y de los hijos. Las escritoras de las que se ocupa el estudio son Safo de Lesbos, Corina de Tanagra, Erina de Telos o Lesbos, Ánite de Tegea y Nóside de Locros. Emilio Crespo, en su trabajo sobre las heroínas de la novela griega, pone en evidencia la resolución y eficacia de la protagonista femenina respecto al protagonista masculino, y muestra cómo esa imagen de mujer puede servir a la sociedad actual para la reflexión sobre la igualdad. Pilar Hualde Pascual se ocupa de las mujeres seducidas que experimentan el dolor del abandono: Medea, abandonada por Jasón; Simeta, abandonada por Delfis; la abandonada anónima del Papiro de Grenfell; y Dido, traicionada por Eneas.

El volumen reúne también una serie de estudios sobre la mujer en el mundo romano. Francisco García Jurado se ocupa del arreglo femenino en la antigua Roma, donde tanto matronas como meretrices tenían el gusto por el adorno, aunque con fines diferentes: las primeras para mostrar la posición social, las segundas para suscitar el deseo. La Lex Oppia, que pretendía regular la ostentación de las mujeres más pudientes, provocó una de las primeras manifestaciones femeninas de la Antigüedad, que inspiró cierto discurso misógino contra el arreglo femenino en comediógrafos como Plauto o Titinio. Mimy Flores de Santamaría examina en cambio la imagen de la mujer en los poemas que Catulo, Tibulo, Propercio y Ovidio cantaron a sus amadas. Éstas fueron por ellos designadas con el nombre de dominae (dueñas), y bajo un nombre ficticio: Lesbia, Delia, Cintia, Corina, que escondía su condición de casadas. Mayores en edad respecto a sus amantes, los poetas destacan de ellas la belleza y las cualidades literarias y artísticas, sin olvidarse de los defectos como la codicia o la crueldad. Leonor Pérez Gómez se ocupa del matrimonio en Roma y del papel que en él desarrolla la mujer. Entregada por su familia al marido sin ninguna consideración por sus deseos o sentimientos, su finalidad principal era la de asegurar la descendencia con hijos legítimos. El matrimonio era una *societas*, una alianza para el cuidado de los hijos y de la propiedad común. Aunque hay epitafios o cartas que muestran la *affectio coniugalis*, el matrimonio en general se separa de la pasión amorosa. Javier del Hoyo Calleja entra a fondo en su trabajo en el tema de la maternidad en Roma: las esposas habían de tener tres o cuatro hijos, según fuesen libres o libertas, y a partir de Julio Cesar se empezó a premiar la natalidad. Para ayudar a las parturientas había en Roma *medicae, ia-*

troneae y obstetrices con sus ayudantes; la muerte de una parturiente causaba tanto dolor que se escribieron poemas funerarios en su honor, sacados aquí a la luz. También hubo en Roma mujeres con cierta influencia en política, como muestra Mª Esperanza Borrego Salcedo. Se trata de mujeres de alcurnia de la época julio-claudia: Livia, Agripina Mayor y Agripina Menor, retratadas por los historiadores de su época con los estereotipos característicos. Su ámbito de actuación es la casa, aunque figuran como acompañantes en las ceremonias y fiestas públicas y privadas. Cualquier otra actuación es criticada o por querer imitar a los hombres o por viciosas. Este estudio muestra la importancia que tuvieron para la historia de Roma.

En el último trabajo de este volumen, Luis Unceta Gómez trata de las prácticas mágicas en la Antigüedad. Aunque éstas fueron realizadas tanto por hombres como por mujeres, en la literatura domina la presencia femenina. Se trata de mujeres que de alguna manera transgreden el orden social, y llegan a ser rechazadas y marginadas. En realidad, estos testimonios, de acuerdo con el autor de este ensayo, indicarían una fobia a la ginecocracia. La bibliografía al final del volumen recoge decenas de trabajos realizados en el campo de los estudios de género y en ámbitos relacionados.

María Cristina Pascerini

Losada Palenzuela, José Luis, *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2011, 296 pp.

En este libro fundamental, el autor presenta algunos aspectos esenciales de Gracián a la luz de la interpretación que Schopenhauer hace de ellos, sobre todo, sirviéndose de su traducción alemana del *Oráculo Manual* y de su obra filosófica, con ayuda de los comentarios de sus cartas y de sus apuntes. El objetivo de este estudio no es, por lo tanto, corregir una supuesta interpretación errónea o valorar la validez de la traducción, sino ver cómo y en qué aspectos se refleja el interés de Schopenhauer por Gracián, abordando esta relación como diálogo, y analizando cómo Schopenhauer lee a Gracián y en qué medida coincide con él.

Como reza el subtítulo, diálogo y formación son los dos conceptos clave en torno a los cuales se articula la parte central de esta obra. Quizá unos de sus aspectos más novedosos es el modo de presentar la relación entre Schopenhauer y Gracián a través del concepto de diálogo. Esta manera de proceder tiene una justificación teórica que se apoya en el sentido del diálogo como interpretación. Para ello, el autor parte de una compresión del sentido general de la obra de cada uno de los pensadores, que permite mostrar su estatus de partida y anticipar los contenidos de su pensamiento en su comparación literaria. A continuación, Losada Palenzuela realiza un análisis concreto del texto del *Oráculo* y del *Handorakel* y explica los aspectos en que Schopenhauer considera haber llegado a un acuerdo con el pensamiento de Gracián.

En el libro se nos presenta esta relación entre dos autores bajo el epígrafe de "diálogo" porque su propósito es describir no sólo qué le interesó a Schopenhauer, qué cita o qué comenta de Gracián, sino también cómo lo interpretó y qué respuestas encontró en sus textos. Se trata, en efecto, de un diálogo, a modo

de lectura entre un intérprete y un texto, fijado en común además por la traducción del *Oráculo* como culminación de la interpretación. El diálogo abarca, por tanto, la lectura, la interpretación y la traducción.

El término de diálogo enmarca también de forma metódica la relación de Schopenhauer con Gracián. Se trata de un diálogo que puede ser confirmado gracias a las huellas de lectura en sus libros, a sus citas, a sus comentarios y, sobre todo, a su traducción. Se utiliza aquí el término diálogo como analogía, aunque en el fondo se trate de un intercambio entre un lector y un texto, no entre interlocutores efectivamente presentes; por esta razón, es fundamental el estudio que le dedica este libro al estatus de Schopenhauer como intérprete y a su perspectiva en la interpretación, pues —como afirma Losada—, toda traducción es también una interpretación y un diálogo.

La traducción y lectura del *Oráculo* supuso, en efecto, un ejercicio intenso de confrontación con un texto que Schopenhauer respetaba mucho y su implicación queda patente en que no se limita a presentar su propia traducción, sino que también hace una declaración de intenciones sobre su utilidad y función. Su acercamiento a Gracián no es aséptico. Según se afirma en el libro, Schopenhauer trataría de llevar a cabo una *Epochengesprách,* es decir, un diálogo en el que se hace *epoché,* en el que se suspende e interrumpe la valoración que prueba o rechaza un estado de cosas, para así hacer accesible la esencia del texto. Sin embargo, la preocupación por la interpretación heredada muestra su espíritu crítico y opone ciertos límites a aquel diálogo directo propugnado por él mismo. Por lo tanto, no podemos decir que suspenda del todo su valoración crítica. De hecho, Schopenhauer está interpretando el pensamiento de Gracián con el patrón de su sistema, por ejemplo, al trasladar la dualidad genio e ingenio a la dualidad voluntad y entendimiento. Con ello, está reconociendo en Gracián una similitud con su propia visión.

Otra de las bases que posibilitan este diálogo entre Schopenhauer y Gracián reside en que ambos comparten en su obra una particular actitud de integración de la Filosofía y la Literatura. La importancia que Schopenhauer le confiere a la literatura como forma de conocimiento favorece su acercamiento a Gracián; al mismo tiempo, encontramos que en Gracián filosofía y arte están integradas, siendo imposible separar la filosofía de su forma literaria. Losada muestra cómo la secularización de la literatura en el pensamiento de Gracián, quien conscientemente divide el ámbito humano y el divino, es fundamental para Schopenhauer. Este marco que prescinde de la religión, es el que va a facilitar el acuerdo de estos autores sobre una prudencia aplicada al mundo y al hombre para aliviar el sufrimiento, y una formación humanista y secular de la personalidad basada en el ejemplo de la cultura clásica y en el conocimiento de uno mismo.

El segundo concepto clave en este libro es el de *Formación,* crucial para los dos autores como exigencia filosófica de primer orden, y que, en el caso del pensamiento formativo humanista de Schopenhauer, viene más concretamente expresado por el concepto de *Bildung.* En ambos autores encontramos una apuesta clara a favor de la educación y la cultura, en el sentido de *cultura animi*. Un camino de sabiduría que no tiende a la búsqueda de felicidad —"pues ya murió para el mundo", sino a la formación integral para cultivarse como personas, utilizando la

recurrente expresión de Gracián de "hacerse persona" o "ser persona" gracias a la cultura. Presuponer un marco común dado por el humanismo entre estos dos pensadores, Gracián y Schopenhauer, tan alejados en el tiempo, se debe —explica el autor— a la existencia de una comunicación continua basada en un intercambio intelectual en la cumbre, que se alimenta a través de los siglos a pesar de los cambios políticos, sociales y culturales. Los *studia humanitatis* constituyeron un programa que empapó por más de tres siglos la educación europea de la Edad Moderna y que han constituido los "pilares básicos de la educación europea": *humanitas* como sinónimo de cultura, civilización, de educación del espíritu (*paideia*) y dignidad humana (*philanthropia*). Por supuesto, los *studia humanitatis* experimentaran desde su alumbramiento cambios sustanciales —Gracián es el mejor ejemplo de esa evolución del cambio de perspectiva a finales del Barroco en España—, pero aunque la visión de Gracián sea más escéptica y desengañada que la de los primeros humanistas, su obra no se entiende sin la tradición de ese ideal que basaba la nueva educación en el estudio y lectura de los clásicos. Toda la obra de Gracián es pues un elogio a la *humanitas.* Y Schopenhauer se encuentra, al igual que Gracián, en una postura de partida similar, en la que la antigua formación clásica y la reflexión como persona deben ser el ideal educativo que proporcione al hombre la *humanitas*.

Si Schopenhauer rechazara rotundamente cualquier posibilidad de formación del hombre y desestimara el poder transformador de la cultura, así como toda pretensión de alcanzar la perfección o la ventaja del estudio de los clásicos, sería muy difícil entender el diálogo entablado con Gracián, para quien la formación universal del hombre es la premisa que cruza toda su obra. Schopenhauer muestra el mundo y el hombre desde una doctrina filosófica impregnada de un pesimismo ontológico, donde la felicidad es efímera y hueca, sin embargo, —enfatiza el autor— "no criticaría tanto la vulgaridad, el desinterés y el egoísmo, si pensara que es imposible avanzar o mejorar como hombre". En opinión de Losada, sí es posible hablar de un pensamiento humanista y formativo en Schopenhauer, pues el hombre debe saber de lo que es capaz para alcanzar el nivel de humanidad que su carácter le permita.

En resumen, la tesis principal que se defiende en este libro es que, a pesar del reconocido pesimismo filosófico del alemán y la visión escéptica de la vida del aragonés, así como del distanciamiento escéptico que produce su visión desengañada del mundo, ello no les impide plantear una propuesta práctica de educación convertida en un desarrollo personal y un interés por la tradición de la educación humanista que, no siendo estrictamente moralizante, presenta una amplia y reflexiva descripción del obrar del hombre.

Delia Manzanero

Martínez Carrasco, Alejandro, *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Pamplona, EUNSA, 2011, 246 pp.

Los trabajos sobre Ortega y Gasset, sin duda el filósofo español más importante del siglo XX, configuran una amplísima bibliografía, incrementada con la multitud de títulos y referencias de y sobre Ortega que cada año se publican dentro y fuera de España. Una circunstancia a la que no es ajeno el esfuerzo de

nuestro filósofo por situar a su país a la "altura de los tiempos", utilizando para ello los más diversos ámbitos: periódico, conferencia, ensayo, cátedra… Todo lo cual confiere a su obra un carácter esencialmente "circunstancial", en su doble dimensión, académica y pública, como justificación de su empeño personal e institucional, expresivo asimismo de su actitud vital.

Toda contribución a un mejor conocimiento de esa "voluntad de aventura", siempre digna de agradecer, no hace sino confirmar la actualidad de su herencia —el "humanismo de la vida en forma"—. Entre la bibliografía orteguiana de 2011, el volumen que comentamos aporta ciertos rasgos de interés y novedad, derivados básicamente de que deja en segundo plano los datos biográficos o las referencias a paradigmas y etapas del pensamiento orteguiano, para centrarse de lleno en su "filosofía madura", que es "la filosofía más propia de Ortega", como su autor, Alejandro Martínez Carrasco, profesor de la Universidad de Navarra, advierte ya desde la introducción. En esa misma línea, apunta un objetivo preciso, aunque nada fácil: ofrecer una "sintética introducción general a la filosofía orteguiana"; y ello porque, sin desdeñar la amplísima bibliografía existente, considera necesario plantear "algunas claves fundamentales muy poco atendidas y desarrolladas en las interpretaciones habituales, pero esenciales para comprender a fondo el pensamiento de Ortega" (p. 20).

Al hilo de esa propuesta inicial, el libro se estructura entre tres grandes apartados, además de la introducción ya citada, que recogen en parte la tesis doctoral del autor, presentada en 2009: "Dos soluciones a un problema común: Eugenio D´Ors y Ortega y Gasset". En el primero de ellos, tras referirse a la "vocación de realidad" que caracteriza la filosofía de Ortega, analiza el concepto de "circunstancia", central en la concepción del filósofo madrileño, que a su vez exige un principio que fundamente el supuesto de radicalidad de la filosofía. En la búsqueda de ese principio, pasa revista a los dos grandes paradigmas que Ortega hubo de afrontar, realismo e idealismo, diferenciados justamente por su opuesta versión respecto a lo que realmente existe, destacando cómo la crítica —y superación— del idealismo se convierte en un paso crucial de la filosofía orteguiana.

Los apartados finales de esta primera parte ("La vida como realidad radical" y "La vida como mirada configuradora del mundo") profundizan en la propuesta metafísica de Ortega, subrayando su interés por esclarecer su principal categoría filosófica, "vida humana", distanciándola de la realidad hombre como sustancia, para entenderla como drama entre un yo y su circunstancia. Junto las indicaciones sobre la "recepción" de autores como Husserl, se adentra en el análisis de las "leyes estructurales" formuladas por Ortega, que para el autor son la base de la estructura pragmática del mundo, que evidencia el carácter "no subjetivista" de la concepción orteguiana de la vida humana, lejos de cualquier planteamiento idealista o positivista.

El conocimiento, tema central en la filosofía de Ortega, ocupa el Capítulo II, en el marco de sus propuestas sobre la revisión del pensamiento occidental, con referencia a los distintos niveles que es posible distinguir en los planteamientos de Ortega al respecto. Junto a la "intuición" y el "conocimiento conceptual", el apartado final ("Realidad y verdad"), aborda una tercera dimensión del conocimiento, la de trascendencia, en la que

el protagonismo no recae ya en el sujeto, sino en la cosa, pues el conocimiento no sustituye a la realidad, ni el ser de las cosas puede considerarse como una mera construcción de la razón, dentro de la dialéctica yo-mundo. Una tarea que requiere quitar las "máscaras" de lo real (Heráclito), como paso previo para afrontar el "fondo insobornable", tema crucial al que alude citando a Julián Marías y a Rodríguez Huéscar.

Consciente de que la vida humana no agota la búsqueda orteguiana de máxima radicalidad, en el tercer y último capítulo, "Verdad y salvación", que ocupa casi la mitad de la obra (pp. 125-236), desgrana justamente la dimensión de "pura originariedad", previa incluso a la propia vida. El análisis del yo, desde la configuración dinámica del hombre, lleva a plantear el concepto de "vocación", como núcleo o dimensión profunda, que implica la pretensión ineludible de un cierto "tener que ser", para concluir que ese fondo insobornable "que se haya en el nivel mas profundo de la realidad es el 'yo auténtico' que se impone realizar, que pugna por exteriorizarse", y que da un carácter dramático a la vida humana (p. 137). La fidelidad del hombre a ese yo originario implica "contar con" las circunstancias, que facilitan y al tiempo dificultan su realización. Es en este marco ético donde cabe hablar de vida "auténtica" o "inauténtica".

Dentro del mismo capítulo, en los apartados "Destino y trascendencia" y "La filosofía como esperanza", el autor entra a considerar algunos de los temas "oscuros" en Ortega, no siempre bien considerados y expuestos: lo sagrado, la influencia del cristianismo, etc., pese a que, como él mismo apunta, "los temas relacionados con la trascendencia son muy problemáticos en su pensamiento" (p. 187). En esa línea, y en referencia al mito de la expulsión de Adán y Eva del paraíso, relatado en el Génesis, Ortega concluirá que el "mundo" es el "antiparaíso", esto es, una circunstancia constreñida por dificultades y limitaciones. En esta situación de extrañamiento no percibe otra salida que el "ensimismamiento", como vía para profundizar en el "sí mismo" y eje central de una vida auténtica. Sólo queda, pues, la filosofía como "instancia verdaderamente humana de salvación" (p. 200). Igualmente pertinentes son las referencias a los "huecos" de Ortega (uno de los puntos se titula precisamente "Hueco y silencio"), subrayando su insuficiencia, pues "sólo contempla una apertura del hombre a Dios que transita por el camino negativo que el mundo marca, lo que imposibilita la relación con la dimensión salvadora que abre la verdad de la vocación" (p. 238).

En el último apartado, "La razón histórica", se analiza la relación entre razón vital y razón histórica, así como la problemática que plantean las distintas interpretaciones, que el autor no trata de solucionar; en todo caso, deja claro que, si bien no se puede mantener la "simple y total identificación", tampoco pueden verse como "dos aspectos desarticulados y autónomos". Con todo, a su juicio, la razón histórica, como razón narrativa, se perfila como la forma de conocimiento del modo de ser humano, tanto a nivel individual como social; esto es, "la forma de razón propia para intentar comprender al hombre, y a todo lo humano, su objeto propio" (p. 230).

Las reflexiones y observaciones ajustadas sobre el pensamiento de Ortega, así como el análisis pormenorizado de los conceptos básicos de su filosofía, se acompañan siempre de textos alusivos

bien seleccionados que, junto al abundante aparato de notas y referencias bibliográficas, matizan asimismo el sentido de algunos pasajes y permiten al lector una mayor y más amplia comprensión de las cuestiones planteadas. Todo ello, por cierto, en plena sintonía con el objetivo declarado desde el principio: orientar al lector y ofrecerle, junto al horizonte interpretativo de la obra de Ortega, un mapa de algunas claves de la misma, que permitan una mejor y más completa comprensión de su sentido en el marco del pensamiento filosófico del autor.

En suma, y como señalábamos al principio, el volumen aporta una peculiar panorámica sobre la filosofía de Ortega, con reflexiones y consideraciones de indudable interés en torno a algunas cuestiones centrales, que no siempre reciben la atención que merecen. Su lectura, en todo caso, ayuda a un mejor conocimiento de esta parcela del pensamiento del filósofo madrileño.

Ángel Casado

Martínez Millán, J. y Carlos Morales, C. de., *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, 382 pp.

El grupo "La Corte en Europa", que dirige el profesor José Martínez Millán, insiste ya desde hace tiempo en la necesidad de corregir aquellas orientaciones de la historiografía moderna que han puesto el acento casi exclusivo en la lógica de los procesos económicos o en una concepción dialéctica de carácter finalista que explicaría la historia desde el momento que ocupa el propio historiador. Su propuesta metodológica hace hincapié tanto en la contextualización muy rigurosa de la evaluación de los procesos, es decir, de la erradicación de cualquier tentación al interpretar toda la historia desde el presente, cuanto a la necesidad de atender a otros planos de la acción política a los que se ha dado menor atención.

Este libro es un ejercicio muy coherente de esta propuesta al abogar por atender a las formas de gobierno cuanto a los discursos de carácter filosófico o religioso que las ha ido legitimando. Dividido en 10 capítulos, inicia el recorrido en la Alta Edad Media, en el tiempo en se construyeron las relaciones Iglesia-Monarquía. Es ese periodo crucial que iría desde el siglo IV al VIII y que tendría su perduración hasta el siglo XIII. Al poner el foco en las dos formas de gobierno que buscaron su legitimación en la "tradición": la monarquía que da lugar a la herencia familiar —la familia como forma de organización social— y el Papado que lo hace desde la figura del apóstol San Pedro los autores explican con claridad y muy buen pluma la construcción del modelo de universalidad en que convergieron el pensamiento aristotélico y el cristiano, a pesar de las diferencias y casi hasta contradicciones que un análisis de la filosofía griega y de los textos novotestamentarios podría mostrarnos. Estas relaciones en que las "dos ciudades" agustinianas fueron ahormándose, no sin tensiones y conflictos, para construir el poder temporal del papa y la monarquía cristiana. El buen manejo que de los textos hacen los autores clarifica mucho este proceso y ayuda al lector a seguir una línea que por momentos se quiebra para rehacerse de nuevo pues la idea de continuidad y vigencia era determinante en este modelo político-religioso. Es el modelo cortesano como forma piramidal de organización de la vida política que daba estabilidad y unidad y que entró

en crisis cuando los espacios políticos se fragmentaron. La modernidad creará más adelante otras formas de unidad y quizá deba decirse que estas merecen con más precisión que la anterior la calificación de imperios.

La parte central del libro está dedicada, en un bloque extenso, a las consecuencias que tuvo la fragmentación creciente de los territorios que terminó por derivar una disputa teológica, como la de Lutero, hacia la construcción de iglesias nacionales (o ciudadanas) frente a la pervivencia del modelo universal de carácter aristotélico-tomista de la Iglesia Católica. Las consecuencias que todo este proceso de los siglos XVI y XVII tuvo para la construcción de Europa es bien conocido, pero el lector encontrará en este libro información precisa de los protagonistas, de los principales textos y acontecimientos así como de las etapas en que se fue consolidando el nuevo marco. Especial atención merecen las páginas dedicadas al Concilio de Trento desarrollado al tiempo que las disputas teológicas, en ambos lados del espectro religioso, conllevaban modelos institucionales radicalmente opuestos pero con un mismo objetivo: la identificación de los ciudadanos con las iglesias respectivas. Esto vale tanto para el catolicismo como para el luteranismo-calvinismo, de tal manera que esto corrige la simplificación, difícil de corregir por otra parte al estar tan arraigada, como tópico prejuicioso de los conceptos de Reforma y Contrarreforma. En realidad, como se prueba en el capítulo IV, el proceso de "confesionalización" del Estado fue común a catolicismo y protestantismo así como la sacralidad del individuo y, si bien las diferencias residieron en las bases doctrinales, no por ello puede hablarse sin más de un proceso de secularización tan temprano como ha querido verse. En este sentido, los autores superan también los lugares comunes sobre la inexistencia de protestantes en España o Italia y las relaciones con lo que significó el erasmismo, cuestión esta importante por muchos puntos de vista.

La utilización de la expresión "desencantamiento del mundo" parece más adecuada. Entre nosotros fue abordada por Cervantes y no menos por Gracián quien hubiera merecido una atención mayor en el análisis de este proceso porque ello hubiera hecho más completo el análisis estupendo que dedican a figuras clave en la historia del pensamiento y que pusieron las bases de la Ilustración. En los lugares donde el catolicismo fue perdiendo influencia tuvo otra deriva al irse abandonando los presupuestos aristotélicos que asentaban una concepción bondadosa de la naturaleza humana e ir poniendo las bases del pensamiento científico moderno que no deja de basarse en la desconfianza.

Especialmente relevantes en el libro son los apartados dedicados a Hobbes, Locke, Hume, Spinoza, Kant, es decir, a quienes abandonaron una determinada concepción del hombre "social por naturaleza" y se dieron cuenta de que la sociedad es una realidad nueva que, en verdad, es la que construye al ser humano. Se la ha llamado "contrato social" según la expresión de Rousseau; otros han hablado de la organización racional del egoísmo humano. En fin, este proceso que llevó a situar a la razón en el lugar central del proceso al tiempo político y científico está muy estudiado en el libro. Se trata del paso del siglo XVI al XVII que, como es sabido, fue fundamental pues ahí se pusieron las bases del pensamiento político, jurídico y moral que obligaron a buscar nuevos espacios a la

religión como los autores muestran y de cuyas propuestas hemos vivido durante, al menos, dos siglos. Kant sería la culminación de este proceso de racionalización de las facultades humanas y de sus creaciones, le religión incluida.

Algunos han calificado a este nuevo tiempo como el de la tolerancia y, por ello, con razón forma parte del título del libro. Es "el cambio de paradigma" que redefinió las bases de la educación platónico-aristotélica para adecuarlas al nuevo concepto de naturaleza. Ha sido así como la educación ha venido a tener un lugar central en las sociedades modernas como instrumento de construcción de la propia sociedad al hacer social al propio hombre puesto que no le bastaba ya la familia sino que necesitaba un grupo más amplio en que defenderse y desarrollarse. Es el último epígrafe del libro y de manera lógica.

Estas propuestas que muestran cómo evolucionan las ideas, cómo se articulan con las realidades sociales y políticas y cómo hacerlo a través de procesos largos exige un esfuerzo de rigor y claridad que los autores cumplen con creces en este libro dentro de una lógica de comprensión histórica que el grupo de investigadores que conforman vienen practicando desde hace mucho tiempo. Por eso la metodología está afinada. Si, además, se añade que la escritura adquiere un nivel de elegancia y claridad (utilizado este calificativo como elogio bien merecido y no fácil de encontrar) el libro se lee con el agrado que produce saber que uno está aprendiendo de verdad.

José Luis Mora García

Millán Padilla, A., *Intuición y trascendencia en la razón poética,* Prólogo de Francisco Luna, Introducción de Juana Sánchez-Gey, Tenerife, Ediciones Idea, 2009, 462 pp.

Quienes se acerquen al libro póstumo de Ascensión Millán Padilla (Puente Genil, Córdoba, 1945-Madrid, 2005), catedrática de Filosofía de Enseñanza Secundaria durante 35 años, descubrirán que no se trata solamente de una recopilación de sus trabajos de investigación en la elaboración de su tesis doctoral sobre el pensamiento religioso de María Zambrano, sino que constituye una manifestación auténtica de cómo el sentir zambraniano inundó todos los aspectos de su vida, tanto académica como personal.

La obra se divide en cuatro capítulos que combinan la inquietud por la didáctica de la Filosofía con los temas de Ética y de Historia de la Filosofía, ocupando el lugar más importante el análisis y comentario del pensamiento de la filósofa malagueña. De este modo, el primer capítulo, recoge los textos de investigación que Ascensión Millán escribió durante la preparación de su tesis doctoral. El capítulo comienza con el proyecto de tesis,cuyo título "María Zambrano y el saber de la religión", manifiesta ya cual será el camino principal de la investigación de nuestra autora. Se trataba, según Millán, de presentar la especificidad, los rasgos propios, y los fracasos del método fenomenológico de Zambrano a la hora de abordar el tema de la religión (p. 32). Para ello, la autora se centró en el diagnóstico zambraniano dado en *El hombre y lo divino* sobre la Modernidad y la trasformación de lo sagrado en lo divino. También, destaca el estudio sobre la estrecha relación que se da en el pensamiento de la filósofa exiliada entre lo religioso y una ética vinculada inexorablemente a la democracia. Esta primera parte se complementa con un capítulo

titulado "Delirio, destino y transcendencia", que constituye una breve biografía con una bibliografía comentada organizada por años sobre la autora.

El capítulo inicial se completa con una comunicación titulada: "María Zambrano: hacia una religión del futuro" y cuatro artículos aparecidos en la revista *Paideia*. El primer trabajo titulado: "El problema de mal en «El libro de Job el pájaro» de María Zambrano (Reflexiones al hilo de una lectura" es un brillante texto donde se aborda el tema del mal y sus implicaciones filosóficas. El segundo artículo recoge, bajo el epígrafe de "El pensador de la aurora o el Nietzsche de Zambrano", un estudio sobre la influencia del Nietzsche en la obra de la filósofa malagueña. Para Zambrano, según Millán, el hombre presenta, como condición esencial, su indigencia (p. 186). De ahí que, precisamente, el filósofo alemán se le revele con un ser de la Aurora, al haber mostrado que de la libertad emerge el drama de la angustia o la tragedia. El tercer artículo recopilado pretende realizar un acercamiento a la "hermenéutica del exilio", que para Zambrano se constituirá como categoría ontología fundamental. Para finalizar esta primera parte, Millán se acerca a los análisis de Zambrano sobre la crisis cultural y al compromiso civil y democrático que manifiesta su obra, a través de una visión anti-sacrificial de la Historia (p. 220).

El segundo capítulo recopila una serie de textos didácticos para el aula, fruto de la investigación y la docencia durante su vida como profesora de Filosofía. Encontramos ahí una reflexión filosófica sobre el ser humano, donde, desde la perspectiva docente, se realiza un acercamiento a la complejidad del Ser Humano desde el punto de vista de las diversas Antropologías Filosóficas. Se complementa con acertadas actividades para el alumnado mediante las cuales se pretende profundizar en los dilemas que plantea la Antropología, la relación Naturaleza-Cultura, el Hombre como animal simbólico, la relación Cuerpo-Alma, Cerebro-Mente, la Conciencia, la dupla Razón-Pasión, etc… Como metodología de trabajo se insiste en la lectura y comentario de fragmentos propios y de textos fundamentales de la Historia de la filosofía que permitan al alumno entrar en contacto con las grandes cuestiones filosóficas. A ellos hay que añadir una interesante reflexión sobre el teísmo como afirmación de Dios desde la Filosofía. En ella, Ascensión Millán plantea las diversas dificultades que la Modernidad ha esbozado en relación con la divinidad. Una vez más, el eco gnóstico de su querida Zambrano ilumina las páginas del texto. La referencia a su obra, *El hombre y lo divino*, es aquí también precisa. Sería en la pregunta por el mal, según Millán, en la que se puede captar con más nitidez la contraposición entre la figura del hombre religioso, que tendrá a su dios siempre presente aunque desde el propio abandono, a la del hombre moderno, "que desde la razón interroga sin respuesta ante el difícil problema del mal" (p. 283). Junto a esta reflexión, se ha editado una ponencia, dada en el curso "Ética y filosofía en la ESO y Bachillerato" en 1994 sobre la posibilidad de un Sócrates didáctico-filosófico, en la que se lleva a cabo un análisis de algunos métodos activos para la enseñanza en el bachillerato que van desde la construcción artificial de una situación narrativa en Lipman, hasta el laboratorio conceptual de Izuzquiza. Esta segunda parte se culmina con una lección de Filosofía sobre Tomas de Aquino y un sugestivo y esclarecedor análisis, con sus actividades y comentarios, sobre la obra de Miguel de Unamuno y la teoría

de la vida humana en La rebelión de las masas de Ortega y Gasset. Desde los planteamientos del gran filósofo madrileño, Ascensión Millán nos da un conveniente diagnóstico del tiempo que nos ha tocado vivir. El hombre, escribe, está "abdicando de los principios de la convivencia, que no quiere hacer el noble esfuerzo de penetración intelectual en los principios que han hecho posible nuestra civilización, que usa de ella como si sus productos fueran un fruto natural exigible…que no ve la urgencia de la excelencia como única condición para salvar a nuestra sociedad, para cumplir nuestro destino como individuos y como pueblos" (p. 381).

El tercer capítulo refleja la vivencia íntima de la razón poética en Ascensión Millán. Recoge un conjunto de poemas suyos, muy ligados a su reflexión filosófica, sobre las sensaciones y el sentir, que van hilvanando los gestos del día a día con cuestiones esenciales sobre el tiempo y la trascendencia. Al mismo tiempo, constituye una muestra de aquella búsqueda zambraniana de una Razón poética, propia de la heterogeneidad o del saber inabarcable y profundo, para el que no hay palabras: "Hoy no tengo palabras para expresar mi pena; su intimidad rompió los diccionarios" (p. 406). La obra concluye con un breve epílogo con algunos apuntes biográficos y académicos sobre Ascensión Millán: su curriculum, su programa de doctorado y máster y el programa de intervenciones en el curso "La filosofía española en el exilio exterior e interior".

El bello e íntimo libro de Ascensión Millán es un síntoma de la nutrida y prolija recepción que ha acontecido del pensamiento y obra de María Zambrano en las últimas décadas. En este sentido, el legado intelectual de Millán, sacado a luz por su esposo Francisco Luna y prologado por la profesora Juana Sánchez-Gey, ilumina una senda más, en este caso la religiosa, en el claroscuro del pensamiento de nuestra filósofa exiliada.

David Soto Carrasco

Mondragón, Araceli; Piñón, Francisco (comps.), *Bartolomé de las Casas: proyecto y utopía*, México, UAM Iztapalapa, 2010, 125 pp.

En torno a Bartolomé de Las Casas hay una amplia bibliografía, ya sea directamente sobre su vida y obra, como la de Lewis Hanke, o bien sobre los múltiples aspectos relacionados con la conquista de América, que llevan a la revisión de la obra del dominico sevillano sino también la de otros personajes importantes, contemporáneos de Las Casas, tales como Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda, Juan López de Palacios Rubios, Domingo de Soto, los Reyes Católicos, el propio Carlos V y una amplia lista que permite múltiples lecturas.

Presentar un libro nuevo sobre Las Casas, con aportaciones relevantes, resulta difícil actualmente, por lo que el libro *Bartolomé de Las Casas: proyecto y utopía*, representa un intento muy bien logrado, ya que nos muestra no sólo algunos aspectos importantes no sólo en lo relativo a la obra de Las Casas, sino también la recepción que ésta tiene en nuestros días desde las nuevas problemáticas filosóficas y políticas.

El libro está compuesto de cuatro estudios: "Bartolomé de Las Casas: humanismo y crítica de la idea de imperio", realizado por Francisco Piñón Gaytán; "Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La secularización del derecho natural", realizado por María del

Carmen Rovira Gaspar; "Bartolomé de Las Casas en la Controversia de Valladolid (1550-1551)", realizado por Francisco Fernández Buey; "Bartolomé de Las Casas: herencia y utopía", realizado por Araceli Mondragón González. Comentaré brevemente cada artículo para al final hacer algunas reflexiones sobre la obra en conjunto.

Francisco Piñón, en un texto que muestra su admiración por el sevillano, insiste en Las Casas como gran crítico de la idea renacentista de imperio que confrontó a ésta un humanismo renacentista basado en la Doctrina Christi de Erasmo. Piñón ubica el humanismo de Las Casas entre varios que hubo en el siglo XVI, tanto en Europa como en América, con personajes de primer nivel como Bruno, Erasmo, Moro, Vasco de Quiroga, Sahagún, etc., pero para Piñón, Las Casas, humanista radical, tienen el gran lugar de "Padre y doctor de la americanidad". Llama la conclusión a la que llega Piñón, ya que es muy parecida a la lectura que de Las Casas hizo fray Servando en el siglo XIX, aunque en la bibliografía no se encuentra la obra del político e intelectual decimonónico. En todo caso, esto nos muestra el peso que la figura de Las Casas ha cobrado, no obstante los siglos transcurridos desde su muerte.

Carmen Rovira nos presenta un texto de gran interés, tanto por ser la única que muestra el interés de Ginés de Sepúlveda, más allá del famoso debate de Valladolid con Las Casas, como porque con ello se ha adentrado en un tema que da continuidad a sus investigaciones previas sobre el siglo XVI, que dieron como resultado el libro *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, publicado en el 2004. La lectura presentada por Rovira se enfrenta a lo que Manuel García Pelayo había dicho respecto de una posible vía secular del derecho natural en el Democrates, *alter* de Sepúlveda, que para Pelayo era viable pero no intencional. Mientras, Rovira cree que tal fue la intención de Sepúlveda, siendo esta potencial secularización del derecho natural la razón de la censura al tratado de Sepúlveda, que es presentado como un autor más cercano a la vía moderna del iusnaturalismo.

Francisco Fernández Buey presenta un texto en el que vemos la recepción de la Polémica de Valladolid en el cine, vía la producción francesa de Jean-Claude Carrière, secuela que fue seguida en teatro en producciones españolas y finalmente en proyecciones en Latinoamérica de la película de Carrière, con lo que Fernández Buey considera que se dio difusión a una polémica sumamente importante pero que en realidad había sido muy poco estudiada. Dentro del análisis de la polémica, Fernández analiza cuestiones interesantes como el porqué, no obstante las críticas lascasianas a la política de la corona, fueron éstas permitidas y, contra lo lógico, fue la obra de Sepúlveda la que fue censurada y no la de Las Casas. Junto a esto, vemos el análisis de Fernández en torno a la recepción de las obras de ambos autores, para llegar a un juicio sobre la obra de los autores, dentro de su propia argumentación, aunque al final se nota la filiación lascasiana de Fernández Buey.

Araceli Mondragón analiza a Las Casas desde Ernst Bloch y en general una visión sobre él como paradigma de crítico político y social, comprometido con lo que en términos generales se puede llamar los excluidos. Desde esta perspectiva, Las Casas es visto a partir de cinco categorías: "crítica ética", "militancia práctica", "antropólogo de la diferencia", "historiador de los vencidos" y "utópico concreto". Desde todas ellas, Las Casas es visto

como un hombre adelantado a su época e incluso como modelo para problemáticas contemporáneas, por lo que Las Casas es visto más como un paradigma ético que como un hombre histórico, como lo anuncia la propia autora en el texto.

Para concluir, podemos decir que el conjunto de los trabajos presentados nos deja a un Las Casas que puede ser visto desde varias perspectivas, como humanista, como crítico de su época o como paradigma de "utopista", todas válidas desde distintos intereses filosóficos.

Esta obra es recomendable para los estudiosos de Las Casas —en general para los interesados en un periodo tan importante como lo es el siglo XVI español—, sobre todo para tener un panorama de las interpretaciones actuales sobre el autor, que a su vez son un marco para ver diversas preocupaciones filosóficas contemporáneas. Queda la sensación de que la obra lascasiana, a pesar de los siglos transcurridos desde que fue escrita, sigue siendo inagotable en cuanto a interpretaciones, aunque por otro lado, Bartolomé de Las Casas, el hombre de su tiempo, ha sido rebasado por su propia leyenda.

Luis Aarón Patiño Palafox

Moreno Romo, Juan C., *Unamuno y nosotros*, Barcelona, Anthropos, 2011, 303 pp.

A pesar de años y años de hermenéutica, no siempre se lee y se trabaja a los autores pasados *desde* y *para* el momento presente; este libro, como muestra su título, lucha contra ello y re-activa y re-actualiza para ese "nosotros" el pensamiento de ese vasco que siempre estuvo preocupado por sus lectores: nosotros-nosotros, nosotros-aquellos, nosotros-los que vinieren.

Con pena, mexicana y española, reconozco que pocas veces cae en nuestras manos un libro tan completo como el que aquí presento y que reúna una amplia caterva de investigadores de renombre como los que en él participan. El libro se estructura en tres partes, enmarcadas entre un prólogo y epílogo del coordinador del volumen, Juan Carlos Moreno, que abre y cierra el libro y su sentido, y desde el principio encarna esa actitud de lucha *contra esto y aquello* tan característica de Unamuno. En dicho prólogo, titulado *Nosotros y nuestro muy "políticamente incorrecto" maestro Miguel de Unamuno*, Moreno nos pone en la adecuada situación de escucha-lectura necesaria para enfrentarnos a las diversas *conversaciones* con Unamuno (más que trabajos de investigación, como destaca Moreno) que componen este volumen, y nos invita a formar parte de ese "abierto 'nosotros'": "amigo lector —quienquiera que seas, y dondequiera que estés—, estás a punto de entrar tú también a formar parte ahora, a tu muy particular o singular manera" (p.27).

Ya en la primera parte del libro, *Unamuno y nosotros*, nos percatarnos de lo que va a significar ese "nosotros" en la obra; un nosotros plena y activamente incluyente, tanto de Bilbao y Salamanca, España e Hispanoamérica... Dicotomías que el propio Unamuno padeció o vivió en cierta manera y que trató de superar. El trabajo de Pedro Ribas (en el que aborda muchas de las cuestiones de mayor calado que caracterizaron la relación entre Unamuno e Hispanoamérica), el de Mª Angélica Salmerón Jiménez, explicitando la influencia que tuvo México en la figura de Unamuno, el de Claudio Maíz, *Unamuno entre nosotros. Visiones cruzadas de la modernidad,* y el de Jorge Velázquez Delgado, *El pro-*

blema de la modernidad en la situación dislocada de España y la tarea infecunda de sus ingenios: el caso de Miguel de Unamuno, componen esta primera parte; buen aperitivo. Parafraseando en cierta manera el trabajo de Moreno Romo que abre esta primera parte, *El de Bilbao y Salamanca y todos nosotros*, podríamos hablar de Unamuno como *el de Bilbao, Salamanca, España, Europa, América y todos nosotros*, siguiendo el proceso que el propio don Miguel llevó a cabo preocupándose en sus comienzos por su patria chica, su *bochito bilbaíno*, y ocupándose finalmente de una circunstancia infinitamente más amplia.

En la parte segunda, *Monsieur Unamuno, homme de lettres…*, podemos referirnos a este proceso de inclusión a nivel disciplinar, ya que se aborda el pensamiento del vasco desde diferentes ámbitos de pensamiento: poesía, ontología, religión… Son los trabajos de Mauricio Beuchot (Poesía y ontología en Miguel de Unamuno), Luis Álvarez Castro (El vanguardismo poético en el *Cancionero* de Unamuno), María Esther Castillo García (La voz del lector, ese otro intérprete en *Cómo se hace una novela*), Juan Carlos Moreno Romo (Unamuno allende, y aquende la mera literatura), Antonio Marino López (Amor, inmortalidad y fe: reflexiones en torno a *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno), Alicia Villar Ezcurra (Unamuno: pervivir, amar y compadecer) los contenidos de esta segunda parte de la obra.

La tercera parte del libro, *Nosotros todos, entes de ficción*, consta de "*Niebla*, un juego metadiegético", de Óscar de la Borbolla, y "*El amor es de clase* y *Todo está permitido*. Encuentros y desencuentros en torno a dos libros de Óscar de la Borbolla", de Juan Carlos Moreno. A ellos hay que añadir el epílogo del coordinador, que lleva el mismo nombre de la obra y de una de sus partes, y en el que se nos explicita la intención de la obra: no ser un conjunto se trabajos de investigación cuya finalidad es la ameritación académica sino la complacencia de los futuros lectores: "Escribir para el profesor, o para los dictaminadores de revistas académicas o especializadas, que ahora conviene que sean además *internacionales*, no es lo mismo que escribir para la lectura o los lectores. (…) "Producir" no es lo mismo que escribir" (p.287).

A pesar del poco espacio del que disponemos para presentar la obra, considero que tan sólo sus nombres (Pedro Ribas, Claudio Maíz, Mauricio Beuchot, Angélica Salmerón…) y los títulos de sus trabajos son suficiente aliciente para darse a la lectura de este libro, cuyo contenido está acorde con lo anterior y, lo más importante, acorde con el pensamiento y la actitud del propio Unamuno, que es lo que a *nosotros* nos ha de importar. 303 páginas llenas de ideas, sugerencias y de la esencia del propio Unamuno, eso es y somos *Unamuno y nosotros*.

Gemma Gordo Piñar

Munari, Simona (ed.), *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972),* Introducción de Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 445 pp.

Hoy ya sabemos que la carta es el lugar reservado por la escritura para la confesión: amorosa, amistosa, intelectual, de la cuita, del reproche o del desahogo pero, también, para el cuidado del detalle o del apunte que da a conocer por qué se escribió esto o aquello... Si hablamos de las cartas de los exiliados estas nos añaden el

conocimiento de esa vida alternativa hecha de palabras escritas en la mesa camilla que sustituyen al espacio físico que les había sido violentamente robado. Hablamos, pues, de la escritura por antonomasia que encuentra la persona expulsada de su tiempo y de su espacio para expresar todo aquello que su interior guarda.

¿Sabían o preveían cuando escribían estas largas cartas que podrían algún día darse a conocer más allá de esa íntima relación? Tratar de buscar una respuesta a esta pregunta, aunque nunca alcance la fiabilidad total, es, sin embargo, pertinente por cuanto ello legitimaría su utilización como material para un mejor conocimiento en el tiempo, el de lectores externos como nosotros que pertenecemos ya a la fase de reconstrucción como bien señala Simona Munari, la editora de este epistolario entre Américo Castro y Marcel Bataillon. La extensión, la descripción minuciosa en la exposición y otros muchos detalles, como el cuidado con que iban siendo guardadas a pesar de las enormes dificultades, nos hacen pensar en una respuesta afirmativa que no solo legitima su utilización como material historiográfico sino que, además, acrecienta nuestra gratitud como lectores necesitados de todas esas claves —si queremos serlo como lectores competentes— para conocer mejor la producción literaria y científica publicada, al tiempo que para hacerlo con sus propios protagonistas.

Ambos objetivos se alcanzan con las cartas que se dirigieron estas dos figuras tan significativas como fueron don Américo y don Marcelo, como a ellos se refiere Francisco José Martín, autor de la introducción tan solvente y segura como los otros trabajos de este profesor de la Universidad de Turín, bien conocidos por los estudiosos del pensamiento español que se vienen ocupando principalmente de los dos últimos siglos. Ahí se da cuenta de cómo se conocieron, cómo fue su encuentro en el periodo anterior a la guerra española, cruz de Américo Castro, como lo sería la siguiente, —¿o misma?, como hace notar Francisco José Martín— que comenzaría en 1939 para Bataillon, al tiempo que como segunda cruz para el propio interlocutor español. Por eso es importante saber cómo fueron las relaciones con el comienzo del exilio y después, durante un largo periodo de tres largas décadas de reconstrucción con idas y venidas, con España y su historia como protagonistas y, no menos, con Europa y la suya, con Estados Unidos de América al fondo, país este capaz dar mil dólares si es necesario (cuenta Castro que esa fue la cantidad que le concedió la Universidad de Princeton diez años después de jubilarse para paliar un accidente sufrido por su esposa) pero donde "el viejo, el enfermo, el incapacitado nunca tienen razón" (como amargamente se queja en carta de junio de 1967). Fue, justamente, ese el periodo, tras las guerras, en que Américo Castro se embarcó en la búsqueda de la razón de ser de España. Y lo hizo con un interlocutor que, en este epistolario, nos aparece a media voz —dada la desproporción entre las cartas conservadas de uno y otro— pero suficiente para saber que Bataillon estaba al otro lado como soporte de las críticas que Américo recibía de historiadores, conservadores unos que no aceptaban esa veta tan profunda a favor del judaísmo defendida por el historiador formado en el Centro de Estudios Históricos, o de historiadores profesionales que, ya en los sesenta, apostaban por una línea más positivista y menos literaria o "romántica".

Todo ese largo periodo, medio siglo casi justo, cubren estas 164 cartas con

las dos cartas abiertas, intercambiadas en torno a España en su historia: judíos, moros y cristianos", la obra que en su larga elaboración y reescritura marcó la vida de Américo Castro durante los años cincuenta y sesenta. Es, precisamente, el conocimiento de la "intrahistoria" de cómo se fue escribiendo esta obra histórica una de las aportaciones más interesantes de estas cartas. Siempre con Sánchez Albornoz al fondo en claro obscuro, sin nombrarle explícitamente, pero existente.

Junto a ello el lector accede a muchos detalles del proceso de recuperación del cervantismo de Castro y del erasmismo de Bataillon, tarea que les acercó y les distanció y les mantuvo siempre próximos. Para los estudiosos de la obra de María Zambrano y de sus cartas, algunas de ellas también conocidas recientemente, será especialmente útil lo aquí contenido y dicho pues ambas aportaciones suman información relevante para conocer objetivamente mejor la historia de España y la percepción que los españoles hemos tenido de nosotros mismos, la que han construido algunas élites o la que se ha tenido desde otros países europeos. Muchas cartas abordan este tema, antes y después de la guerra, pues en este punto Américo Castro tenía un interlocutor privilegiado en Marcel Bataillon, el autor de "Erasme et l`Espagne, París, 1937), que se tradujo trece años después al español (FCE, 1950) y ha sido reeditado profusamente (el ejemplar del que dispongo es la sexta reimpresión (1998) sobre la segunda edición corregida y aumentada de 1966). Como la historiografía ha sido generosa en este punto, con los estudios también de Teófilo Hernando sobre Laguna, etc. este epistolario nos llega como especialmente relevante para esta cuestión. Reconocemos en estas páginas a la figura que fue Bataillon, maestro de maestros, imprescindible ya para nosotros y para quienes nos sucedan aunque lo haya sido menos para algunos de quienes nos han precedido.

Lo son ambos, sin duda, para la construcción misma del hispanismo como campo de estudio e, incluso, como disciplina vinculada a la historia y a la literatura principalmente. Ya reseñamos en esta revista algunos libros colectivos que se han ido publicando en los últimos años sobre el papel relevante que los intelectuales franceses, junto con españoles emigrados o exiliados, tuvieron en la conformación de una línea que ha perdurado hasta hace pocos años, convertida ahora, ella misma, en objeto de estudio histórico. Sin duda, la potencia de la obra y del pensamiento de los interlocutores cuyos pensamientos comprobamos cómo se superponen o contrastan con sinceridad, sin esconder diferencias, pero siempre sostenidos sobre el poso del interés que el afecto y la(s) necesidad(es), —por qué no decirlo— producidas por estancias prolongadas en muchos lugares, es básica para entender lo que ha significado el hispanismo de los años cincuenta, sesenta y setenta. Podríamos añadir que, ya fallecidos nuestros autores, también en los ochenta, llegando el cambio en la década final del siglo y acentuada ya en la nueva centuria en que el hispanismo navega sobre nuevas aguas.

Y el exilio. La otra gran cuestión que recorre todas las páginas, de manera explícita o implícita: ¿volver o no volver a España? o ¿dónde estar? En Europa... en Estados Unidos... Si volver, ¿pública o privadamente? No podemos, pues por menos que preguntarnos cómo conjugar las convicciones políticas con las necesidades y los afectos familiares de

personas cuyas relaciones se ven condicionadas radicalmente por la distancia en tiempos y circunstancias que las dificultaban especialmente, tal como comprobamos en estas páginas. En este sentido las cartas, aunque reconstrucción a posteriori, son testigos, ya mudos, que hablan, sin embargo, del alma a voces, y ahí descubrimos inevitablemente los miedos, las inseguridades y las convicciones. En este sentido, tanto la introducción de Francisco José Martin como los dos prólogos: el escrito por los hijos de Marcel Bataillon y el firmado por José Lladó y Diego Gracia —la referencia a la cultura, "vividura" la hubiera llamado don Américo, más que necesaria— no solo son pertinentes sino imprescindibles como medio para preparar al lector y situarle ante dos figuras cuya enorme obra no borra sino que acentúa su dimensión humana.

Es imposible en el espacio reservado para dar cuenta de un libro, anotar y comentar la cantidad ingente de detalles, aspectos, temas, circunstancias que estas cartas contienen más allá de los subrayados anteriormente. Nosotros también nos remitimos al lector, invitándole a una lectura atenta, en la certeza de que quienes han preparado esta edición han puesto a su alcance unos materiales realmente importantes, muy importantes. Para ello, la editora Simona Munari ha cuidado todos los detalles, con anotaciones precisas sobre ediciones, sobre personas que aparecen en las cartas, sobre circunstancias históricas, sobre cualquier aspecto que ayuda a mejor comprender el texto. Todo este instrumental de enorme trabajo ayuda mucho. Un ejercicio de edición ejemplar, sin duda.

José Luis Mora García

Muñoz Rosales, Victórico (coord), *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*, México, Editorial Torres Asociados, 2009, 117 pp.

Este libro es fruto directo de las Primeras Jornadas de Filosofía Mexicana realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en octubre de 2007. Sin embargo, debemos destacar que estas Jornadas tuvieron esfuerzos previos como las primera y segunda *encerronas* de filosofía mexicana en donde lo más granado de la investigación en el tema debatió sobre sus perspectivas y propuestas en el invierno y verano previos; por lo que se constituye en un texto que propone la profesionalización y desarrollo de la Filosofía Mexicana.

Guillermo Hurtado Pérez en su aportación "El giro hacia la historia intelectual en la historia de la filosofía mexicana" analiza los modelos de José Gaos y Leopoldo Zea que se han utilizado para historiar la filosofía mexicana y sugiere una integración de ambos que permita crear una nueva historia intelectual y con ella fortalecer el cultivo profesional y sistemático de la historia de la Filosofía en México.

Victórico Muñoz Rosales en su texto "Lo mexicano en filosofía" reflexiona sobre lo que hace mexicana a la filosofía y concluye como fundamental la conciencia de filosofar y producirla de manera situada y contextualizada así como proponerse conscientemente no imitar, sino crear. Mario Magallón Anaya en "El horizonte de la filosofía mexicana y latinoamericana hoy" plantea la creación consciente de nuestro filosofar desde un ser situado que parte de un específico esquema conceptual, como cualquier filosofar

universal que al hablar de la condición humana, surge de una existencia humana situada. Y propone volver a nuestros clásicos: filósofos, pensadores y literatos con el fin de reconstruir de manera urgente, nuestro pasado filosófico-cultural.

Gustavo Escobar elabora "Unas notas sobre la difusión y enseñanza de la Filosofía Mexicana" y Luis Patiño debate entre la existencia o no de un auténtico filosofar mexicano; en su texto "Hacia una sistematización de la filosofía mexicana" ofrece pruebas a favor de la existencia de un filosofar propio y propone sistematizar el filosofar mexicano por medio de un posgrado al tomar como base la maestría de la Universidad Autónoma de Zacatecas y el Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid.

Mauricio Beuchot Puente hace un recorrido por el surgimiento y progreso de su propuesta de Hermenéutica analógica en México, elabora una breve exposición de ella y justifica la manera en que ésta podría servir para el desarrollo de un filosofar propio al ayudar, sobre todo, a aclarar problemas candentes como el del multiculturalismo o la interculturalidad. Carlos Oliva Mendoza elabora una "Cartografía de la hermenéutica en México" al analizar el problema de la interpretación en México mediante tres propuestas de los autores: Mauricio Beuchot, Mariflor Aguilar y Ambrosio Velasco Gómez.

Por último, Francisco Arenas-Dolz de la Universidad de Valencia, en su texto "Recepción y horizonte de la Hermenéutica Analógica en España" muestra las influencias internacionales que la propuesta de Mauricio Beuchot ha tenido en España, Alemania e Italia.

Amalia Xochitl López Molina

Muñoz Rosales, Victórico, *Investigaciones en Filosofía Mexicana*, México, Editorial Torres Asociados, 2010, 210 pp.

El libro lo forman trece de las mejores intervenciones presentadas en el primer coloquio de estudiantes asistentes al Seminario Permanente de Filosofía Mexicana. Los textos fueron dispuestos en un orden cronológico, dependiendo del tema que abordaban. Todos ellos están elaborados con un excelente rigor metodológico y constituyen la voz de los jóvenes del Seminario que analizaron los temas de la Filosofía Mexicana que más les interesaron. Andrea Mora Martínez escribió "Vasco de Quiroga. Su postura frente a la esclavitud del natural y la ambigüedad de sus tesis de guerra"; Rocío Cisneros Beltrán, "La racionalidad del indio. Sepúlveda y Las Casas"; Beatriz Montalvo Núñez, "El problema americano. Barbarie y civilización en Sepúlveda"; Diego Ortiz González, "Sor Juana Inés de la Cruz. El problema del conocimiento en el Primero Sueño"; Juan Alberto Bastard Rico, "El escepticismo en el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz"; Ana Caludia Orozco Reséndiz, "Una aproximación a la idea de identidad en Juan José Eguiara y Eguren"; Laura Alicia Soto Rangel, "Francisco Javier Clavijero. Entre la nostalgia y la custodia de una patria"; Claudia Amador Turcios, "La idea de propiedad ligada al derecho de ciudadanía en José María Luis Mora"; Cynthia Damián Domínguez, "El modelo educativo de Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora"; Ezequiel González Marín, "El pensamiento crítico en el programa del Partido Liberal Mexicano (1906) de Ricardo Flores Magón"; Lizette Martínez Pérez, "Del positivismo a la idea de arte en el pensamiento de José

Vasconcelos"; Fabiola Zamorano Cruz, "La filosofía americana como filosofía sin más"; Christopher García Olvera, "Qué, por qué y para qué filosofar: la función de la filosofía mexicana en los albores del siglo XXI".

Sus aportaciones resultan interesantes porque tienen la frescura y libertad propias de la juventud, ofrecen ideas que en muchas ocasiones los expertos en la materia, por temor o excesiva prudencia, se niegan a escribir. Por ejemplo: Andrea Mora ofrece pruebas de la postura ambivalente de Vasco de Quiroga frente a los Indios al defender la licitud de su conquista, justo en el momento que en México se estaban reuniendo pruebas para su canonización; Alberto Bastard ofrece un interesante análisis del escepticismo moderado de Sor Juana y critica la postura que Carmen Rovira tiene ante el mismo tema; Laura Alicia Soto, expone de manera novedosa, la perspectiva histórica de Clavijero como una defensa de la identidad y tradición mexicanas. Así el libro se torna también en una postura crítica ante el filosofar mexicano.

Amalia Xochitl López Molina

Nicolás, Juan Antonio (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2011, 563 pp.

En las últimas décadas, y tras la muerte del filósofo, no ha ido sino creciendo considerablemente la lista y la diversidad de las publicaciones dedicadas a la investigación de la obra de Xavier Zubiri. La fundación que lleva su nombre ha sido una pieza clave, no solo para la publicación de casi la totalidad de las obras del pensador Vasco, sino que, además, ha contribuido a configurar el marco de investigación actual. La conformación del mismo ha pasado por diferentes momentos y ciertamente las condiciones actuales no son las que enfrentaban los investigadores en el momento de la muerte de Zubiri. Dada la amplitud y diversidad alcanzada en las publicaciones, un esfuerzo como el que presenta esta Guía Comares se antoja no solo pertinente sino necesario. La riqueza de esta propuesta yace en no tener un carácter meramente introductorio como el de otras obras ya consagradas, tal es el caso del libro de Diego Gracia *Voluntad de Verdad*, el de Antonio Pintor Ramos *Génesis y Formación de la Filosofía de Zubiri* o el de Antonio Ferraz *Zubiri: el realismo Radical*; sino que, además, permite al lector dibujar una especie de cartografía del estado de la cuestión en los temas fundamentales del pensamiento de Zubiri. Es, justamente, en su carácter de apertura de perspectivas donde la originalidad de esta publicación adquiere su correcta dimensión.

El libro que edita Juan Antonio Nicolás, y que forma parte de lo que será un conjunto de Guías Comares, se presenta en dos grandes bloques y un tercer apartado. Está construido con base en un conjunto de veintisiete ensayos que tienen como autores a un nutrido grupo de investigadores vinculados al pensamiento de Xavier Zubiri. Sin duda, ha sido un acierto el congregar esta pluralidad de plumas, pero, sobre todo, lograr que el conjunto de trabajos gire en torno a dos polos que consiguen dar una visión de continuidad y armonía, a pesar de presentar desarrollos con interpretaciones no homogéneas en torno al pensamiento del filósofo Vasco. Es decir, se ha logrado dar cuenta de los rasgos esenciales del pensamiento zubiriano, a la vez que se presenta su complejidad y

la diversidad de perspectivas que desde él, se abren.

En el primer bloque de la obra se analiza el impacto y la posición relativa de Zubiri con respecto a un conjunto de los filósofos. A través de 13 capítulos se va revisando, por un lado, cómo ha sido la recepción de algunos autores por Zubiri y, por otro, cómo se posiciona el pensamiento zubiriano ante estos autores. El recorrido de este primer bloque comienza con la exposición de la concepción de Historia de la Filosofía zubiriana, elaborada por Antonio Pintor Ramos. Este capítulo sirve, al mismo tiempo, de justificación de los autores seleccionados y de la forma de desarrollar los análisis. El resto de la travesía nos lleva de la mano de Manuel Mazón a mirar a Aristóteles; de José Luis Caballero Bono hacer lo propio con Tomas de Aquino; de Carlos Baciero hacernos fijar en el tema de la escolástica y Suárez; de Joan Albert Vicens para el asunto de Descartes y la Filosofía moderna; de Antonio Nicolás para el encuentro con Leibniz; de Jorge Luengo Rubalcaba para Kant; de Ángel Álvarez Gómez para el caso de Hegel; de Víctor M. Tirado para el diálogo con Husserl; de Germán Marquínez Argote para el desencuentro con Bergson; de Jesús Conill para la relación con Ortega; y, finalmente, de Pamela Soto García para revisar las convergencias y divergencias con María Zambrano.

Es, precisamente, la inclusión de estos últimos dos filósofos, Ortega y Zambrano, lo que marca la diferencia de esta obra de Juan Antonio Nicolás y permite evidenciar de manera sutil cómo, efectivamente, el marco de la investigación se ha ido transformando en la última década. El horizonte de los estudios zubirianos se ha ampliado. Sin embargo, en esta obra aún ha quedado fuera el reconocimiento del impacto de otras latitudes y la inclusión de autores importantes como es el caso de Ignacio Ellacuría.

En el segundo bloque del libro, a través de doce ensayos, se presenta un recorrido por lo que el editor considera los aspectos fundamentales de la filosofía de Zubiri. En esta ocasión, Diego Gracia presenta la antropología; Jesús Conill desarrolla su visión de la noología; Juan Antonio Nicolás se adentra en la teoría zubirana de la verdad; Jesús Ramírez Voss discurre por la lógica; Philbert Secretan afronta el concepto de realidad; Antonio Ferraz nos brinda esbozos de una filosofía de la naturaleza; Thomas Fowler, pilar de las traducciones de Zubiri en los estados Unidos de Norteamérica, se adentra en el panorama de la ciencia en el s. XX; Jordi Corominas expone su lectura de la ética zubiriana; Fernando Danel hurga en el pensamiento zubiriano para proponer una política; y, finalmente, Héctor Samour se compromete con las tesis principales del concepto de historia. El libro cierra con un pequeño apartado, elaborado por José María Gómez Delgado en el que recupera la principal bibliografía de investigación zubiriana de la última década.

Podemos, pues, señalar que el libro proporciona un marco organizativo que facilita la lectura al mantener una estructura ordenada y accesible la cual abona a la mejor comprensión y asimilación del contenido. Los capítulos mantienen una amplitud adecuada así como una apertura y cierre de tema que guarda consistencia e integridad. Hay un importante intento de evitar perderse en asuntos de alta especialización, consiguiendo así que los textos se transformen en aptos no solo para una minoría de iniciados, pero, a la vez, logran man-

tener el rigor, la atención y la profundidad en la argumentación.

Es un libro que cumple con su pretensión: ser una guía de iniciación en el pensamiento de Xavier Zubiri, pero que al adentrarnos nos permita reconocer las diversas perspectivas y posibilidades de desarrollo. Considero que la obra ofrece una buena síntesis del pensamiento zubiriano y su mayor virtud es lograr hacerlo sin dejar de reconocer la pluralidad existente en trono al estudio del mismo. Sin duda Juan Antonio Nicolás llevó a buen puerto una empresa ambiciosa, y nos ha dejado una buena carta de navegación para quien quiera adentrarse en el mar del pensamiento de ese filósofo que siempre persiguió una filosofía que estuviera a la altura de los tiempos: Xavier Zubiri.

Luis Francisco Pacheco

Ortega y Gasset, José, *José Ortega y Gasset*, Prólogo de Javier Gomá Lanzón, Estudio introductorio de José Lasaga Medina, Madrid, Gredos, 2012, 1053 pp.

Es un placer poder dar noticia de la última entrega de Biblioteca Grandes Pensadores dedicada a la figura y obra de D. José Ortega y Gasset.

Esta colección —perteneciente a la Editorial Gredos— ha programado la publicación de 38 volúmenes con el objetivo de reunir "las obras esenciales de los pensadores y filósofos que han fundamentado la cultura occidental, desde el siglo IV a.C. hasta la actualidad" [Información disponible en http://www.editorialgredos.com/biblioteca grandes_pensadores]. Merece la pena destacar, por lo tanto, la incorporación de un volumen dedicado al filósofo español en esta colección. No es necesario recordar los hechos históricos acaecidos en la España de la primera mitad del siglo XX que, inevitablemente, rodearon e impregnaron la vida personal, académica e intelectual de Ortega y Gasset y que de manera tan negativa contribuyeron a la difusión e interpretación de su obra, así como a la recepción y el (mal)trato otorgado a su legado intelectual. Por este motivo es de agradecer a los promotores de esta colección —así como a cualquier otra acción que ayude a la restitución, reconocimiento y valoración positiva de la importancia e influencia de Ortega y Gasset— el espacio concedido al filósofo español junto a otros nombres de tal calado universal como Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Voltaire, Kant , Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Wittgenstein, entre otros.

Centrando la atención en el volumen que aquí nos ocupa, *José Ortega y Gasset* (Biblioteca Grandes Pensadores), este consiste en una selección de textos escogidos por José Lasaga. Bastaría señalar la trayectoria investigadora del profesor Lasaga, especialista en la filosofía de Ortega y autor de numerosos textos dedicados a este filósofo —sólo por citar algunos de los más relevantes: *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997; *José Ortega y Gasset: Vida y filosofía*, Editorial Biblioteca Nueva/Revista de Occidente, Madrid, 2003; *Figuras de la vida buena* (Ensayo de las ideas morales de Ortega y Gasset), Enigma Editores, Madrid, 2006—, para aceptar de antemano la relevancia y pertinencia de dicha selección; no obstante, no necesitaremos recurrir a argumentos de autoridad, pues la justificación de esta selección, así como la adecuación de los textos escogidos para una publicación de

este tipo, está a nuestra disposición en el estudio introductorio realizado por el mismo Lasaga y precedido por el prólogo de Javier Gomá Lanzón.

"Ortega fue, ante todo, un filósofo —no se juzga de qué entidad o importancia— en un lugar y en una lengua sin tradición filosófica y en un tiempo en que la filosofía misma —y la vida histórica que la sustentaba, Europa— se disponía a entrar en una crisis profunda» (p. XIX) podemos leer en el "Estudio Introductorio: *José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón*". En este estudio, el profesor Lasaga ofrece distintos puntos de vista —*perspectivas* diría Ortega— sobre la vida y obra del filósofo a través de tres partes bien diferenciadas: "Los ingredientes de una vida", "El pensamiento orteguiano" y "Textos de la presente edición".

La primera de estas partes, "Los ingredientes de una vida" nos permite hacer un recorrido por la vida de Ortega, una vida que se vio profundamente aquejada por la tensión entre filosofía y política. Ya conocemos la repuesta de Lasaga en relación a la disputa de si Ortega fue más bien un filósofo o un político *fallido*. Ortega y Gasset fue un filósofo, un Filósofo con mayúscula, que a lo largo de su existencia se vio constantemente interpelado por las circunstancias históricas que en suerte le tocaron vivir y a las que, de un modo u otro, sintió que debía responder. Esta necesidad de respuesta ante la *circunstancialidad* de su vida hizo que en el transcurso de los años Ortega intercalase periodos de gran reflexión y producción filosófica con otros dedicados a la política. Por ello, en este apartado se nos mostrarán las constantes retiradas de Ortega del ámbito político hasta su abandono definitivo en 1932, los hechos ocurridos durante la Guerra Civil, el exilio y peregrinar del filósofo entre París, Argentina y Lisboa desde 1936 y hasta 1946, año en el que regresa a España, así como los últimos años de vida en nuestro país, el incipiente entusiasmo en torno a su obra en el extranjero y la mala interpretación de la misma en el ámbito nacional.

En el segundo apartado, "El pensamiento orteguiano", Lasaga diferencia entre los años de formación de Ortega y lo que sería la "primera navegación" frente a la "segunda navegación" —expresión utilizada por el mismo filósofo— para ir mostrando la evolución de su pensamiento hasta los últimos años en que la producción filosófica fue menor. Asociada a cada una de estas fases el profesor Lasaga señala, explica y justifica la importancia de las obras que a continuación se van a presentar.

De este modo, nos encontramos, durante los años de formación, con la imagen de un joven Ortega que discute con la generación del 98 —muy especialmente con Unamuno— y cuya actividad política estaba ligada al compromiso político-pedagógico de elevar España a la altura (cultural) de Europa. El tema de la europeización de España encuentra su máxima expresión en *Meditaciones del Quijote* (1), en donde Ortega parece aproximarse ligeramente a la postura unamuniana de "españolizar Europa", al proponer una cultura de integración entre los elementos sensibles de la cultura mediterránea y los racionales de la cultura germana. *Meditaciones* tiene su proyección pública en la conferencia "Vieja y nueva política" en la cual se encuentran fijadas las principales ideas políticas que dominarán el discurso público de Ortega hasta 1932. La nueva política —organizada sobre las ideas de racionalidad (como incorporación a un proyecto de vida común) y liberalismo (como humanismo laico y reformista) — no pretende

el acceso al poder público ni operar sobre el Estado, sino más bien revitalizar la nación y promover una acción política, correlato lógico del ideal de cultura propuesto en *Meditaciones del Quijote*.

Por su parte, la "primera navegación" abarcaría el periodo comprendido desde el primer número de *El Espectador* (1916) hasta aproximadamente 1929-1930. Durante esta fase Ortega procura mantener, en esferas totalmente separadas y delimitadas, su producción filosófica y su actividad política, lo que provoca que, entre 1918 y 1921, publique gran cantidad de artículos políticos, pero nada relevante de contenido filosófico, hasta que en 1923 aparece *España invertebrada*, seguida de *El tema de nuestro tiempo* en 1924. Durante este periodo, las ideas políticas de Ortega tienen un marcado trasfondo ético y filosófico, consecuencia del proyecto pedagógico en el que parecen inscribirse: cambiar los usos, costumbres y el carácter de la vida española, más que atacar los posibles abusos de la clase política dirigente. En los escritos pertenecientes a esta "primera navegación" se puede encontrar una continuidad-despliegue de algunas de las ideas explícitamente apuntadas o implícitamente bosquejadas en *Meditaciones*: la fenomenología como método, la búsqueda de un "ciencia del conocimiento del hombre" y la consecuente conceptualización de la "razón vital", el problema planteado por la dicotomía racionalismo-relativismo, la formulación de una antropología filosófica de inspiración fenomenológica, etc. Hasta que, finalmente, en 1929 Ortega —ya totalmente desencantado con los problemas derivados del neokantismo y, más concretamente, del idealismo— abandona el programa antropológico para comenzar con la disolución del "hombre" en la "realidad radical" y la redefinición de la "Razón vital" en términos de "Razón histórica"; actitud que podemos encontrar a partir de las dos últimas lecciones del curso *¿Qué es filosofía?* (2). Es en este curso donde se formula el archiconocido principio formal según el cual *la vida humana es la realidad radical*. Con este nuevo enfoque filosófico —o mejor dicho, con la "genuina vuelta" a la filosofía— se buscan las primeras nociones indubitables, evidentes. Asistimos, pues, al paso de una antropología filosófica a una metafísica. La primera descripción de la realidad metafísica, que es la vida humana, la encontramos en las lecciones finales del curso, acompañada por la bellísima exposición de las categorías de la vida humana, tan próximas a los existenciarios analizados dos años antes por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Simultáneamente a la lectura del curso van apareciendo en el diario *El Sol*, los capítulos de *La rebelión de las masas* (3), texto tan complejo como famoso, en el que Ortega realiza un diagnóstico de la sociedad de su tiempo y en donde podemos encontrar: "una doctrina metafísica sobre la vida humana, una concepción de la historia y de la estructura social, un modelo antropológico del hombre del siglo XX y, lo que suele tener más visibilidad, un análisis político y moral de la situación de Europa desde 1917" (p. LXXIX).

Ambos —curso y publicación— constituyen definitivamente el inicio de la segunda navegación que abarcará desde 1930 hasta 1955. Tras el paréntesis de dos años (1930-32), en que Ortega se dedicó exclusivamente a la política, regresa a la contemplación y reflexión para iniciar una imparable producción filosófica, que el profesor Lasaga sistematiza en tres vertientes: 1) una serie de textos autobiográficos, parte de ellos recogidos

en el libro de 1932 *Pidiendo un Goethe desde dentro* (4); 2) un conjunto de cursos universitarios, entre los que prestaremos especial atención al curso de 1933, *En torno a Galileo* (5); y 3) un grupo de publicaciones que desarrollaban la nueva interpretación de la vida humana, entre los que se publica en 1935 *Historia como sistema* (6). En estos textos se nos ofrece, respectivamente, la definición del yo como quehacer dentro de una circunstancia no elegida, en la cual el yo debe convertirse en proyecto y *futurición*, es decir, nos encontramos con la definición del yo como vocación (4); la teorización de la razón histórica y su uso para el esclarecimiento de los asuntos humanos (5); y, la crítica de la razón moderna, el afianzamiento de la vida humana como realidad radical hasta llegar, nuevamente, a la idea del yo como proyecto y vocación (5).

De estos tres textos, quizá merece la pena destacar el último de ellos, pues *Historia como sistema* fue concebido como el primer capítulo de un libro jamás finalizado aunque varias veces anunciado por Ortega: *Aurora de la razón histórica*. Por ello, lo señalado en el *Historia como sistema* es sólo el programa, los puntos de partida, que debían ser complementados con los contenidos de un artículo publicado en alemán —segundo supuesto capítulo de *Aurora*— en 1936: "Ideas y creencias" (7). En este texto podemos encontrar el planteamiento metafísico general de *Historia como sistema*, al presentarnos la arquitectura de la vida humana en tres "planos" diferenciados: el plano de las creencias —primera conceptualización de lo que Ortega denomina "creencia"—, el plano de las ideas y el plano de la realidad enigmática. Parte de las ideas allí expuestas serían desarrolladas con mayor detalle en los escritos de madurez: prólogo a la *Historia de la filosofía* de Bréhier (8) de 1942 y en algunos párrafos de *La idea de principio en Leibniz* (9) de 1947, que esta edición recupera los parágrafos finales en los que el propio Ortega reconstruye los pasos esenciales de su filosofía.

Para finalizar, el estudio se completa con la tercera parte, "Textos de la presente edición", en la cual se introducen brevemente fechas y circunstancias de la primera publicación de cada uno de los textos y, en determinados casos, la historia de posteriores ediciones y reediciones.

La lucidez y claridad del estudio introductorio ayudará gratamente a muchos en la contextualización de cada una de las obras aquí presentadas. Entendemos que la ausencia de algunos textos de gran importancia y profundidad filosófica se debe a razones utilitarias y a los requisitos formales propios de una edición-selección de este tipo. Nos referimos, en concreto, al artículo "Verdad y perspectiva" de 1916 y al libro *El tema de nuestro tiempo* de 1923, dos de los textos en los que Ortega expone claramente su teoría del perspectivismo; o algunos textos menores como el resultante del curso "Sistema de psicología" impartido en 1915-1916, que —pese a tratarse de un texto de relevancia relativa dentro del conjunto de la obra orteguiana— otros expertos en la filosofía de este autor utilizan como ejemplo paradigmático para mostrar la influencia fenomenológica recibida por Ortega. Hemos de decir, para ser justos, que dichos textos son referidos y tratados con la importancia merecida en el estudio introductorio del profesor Lasaga, pero omitidos en la selección. La incorporación de alguno de ellos sería una buena ejemplificación de la filosofía que Ortega manejaba y realizaba en su "primera navegación". Si bien es cierto

que es en la "segunda navegación" donde se encuentra la mayor profundidad y madurez intelectual del filósofo, no por ello es menos cierto el interés que despiertan algunas de estas obras de la "primera navegación" así como la importancia de su lectura para el entendimiento y comprensión de la evolución filosófica e intelectual del autor, por parte de aquellos menos conocedores de la obra orteguiana. No obstante, esta pequeña objeción no le resta ningún valor a este volumen. Estamos seguros de que la lectura de este estudio introductorio así como la (re) lectura de las obras orteguianas aquí recogidas, hará las delicias de expertos y profanos en D. José Ortega y Gasset.

Sonia Ester Rodríguez García

Ortega y Gasset, José; Gaos, José; Xirau, Joaquín; Palacios, Leopoldo-Eulogio; Serrano de Haro, Agustín, *Cuerpo vivido,* Madrid, Ediciones Encuentro, 2010, 161 pp.

Agustín Serrano de Haro edita y presenta en el volumen colectivo, *Cuerpo vivido*, una selección de textos memorables en torno a lo que en 1925 fue denominado programáticamente por Ortega y Gasset una "topografía de nuestra intimidad".

La reflexión fenomenológica acerca del *intracuerpo* fue un tema que ha preocupado y preocupa de manera notoria a los filósofos cuyos trabajos reúne este colectivo: Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo-Eulogio Palacios y Agustín Serrano de Haro. Pese a ello, tal vez no sea tan conocido de todos nosotros el hecho de que las investigaciones filosóficas acerca del cuerpo humano (siempre sentido por uno mismo y reconocido por otros de modo intransferible) resultaron ser contribuciones pioneras y anticipaciones preclaras del tema actual del cuerpo y la corporalidad.

Estos textos nos procuran esbozos de una densidad temática y finura analítica cuya verdadera dimensión y repercusión filosófica ha sido escasamente reconocida hasta el momento.

A mi modo de ver, con esta atinada selección se procura reestablecer, a un tiempo, una genealogía más certera o documentada para el actualísimo ámbito de investigación en torno a la corporalidad y, de resultas de ello, también para la naturaleza y alcance precursor de la filosofía española a tal respecto. Precisamente por ello, a mi juicio, este es uno de los aspectos más importantes de la investigación histórica cuyo fruto es la edición de *Cuerpo vivido*: obra que pone cuando menos sobre la pista al historiador de las ideas sobre estos análisis fenomenológicos que se adelantaron, por ejemplo, a la archifamosa categoría de *carne* propuesta posteriormente por Merleau-Ponty.

Cinco estudios, dispuestos según el orden cronológico, componen esta obra cuya compartida vocación descriptiva lleva, en todos los casos, a tomar la proximidad de fenómenos elementales para mostrar como por mediación de su misma simpleza una hondura igualmente reconocida por todos: el cuerpo con el que andamos y nos movemos, el rostro en el que nos reconocemos y mediante el cual nos reconocen, el fenómeno de la caricia, o el complejo impacto atencional que dispara la experiencia del dolor…

El cuerpo que percibe se experimenta en la conciencia perceptora de lo ya constituido, de lo que toma conciencia; pues bien, la vocación descriptiva de estos cinco estudios magistralmente escritos consiguen dar a nuestro entendi-

miento un singular recorrido intelectual: reconocemos al instante la experiencia que constituye una caricia pero al leer, por poner un ejemplo, las páginas escritas por José Gaos, vamos de camino a la experiencia como por medio de una inteligencia capaz de reunir de modo tal lo que experimentamos en el cuerpo y lo que sabemos en él que llega por fin a ser preclaro e indiviso y, por ello y en un modo único, *cuerpo vivido*. Este ejercicio fenomenológico, preñado de atención reflexiva y de hondura descriptiva dota de unidad al volumen colectivo y hace patente la "estela de la gran renovación filosófica auspiciada por Ortega" (p. 7) en la que cabe situar a sus autores.

Ortega y Gasset dicta en 1925 una conferencia titulada "Vitalidad, alma, espíritu". En ella se bosqueja el tema de una antropología filosófica a partir del análisis del fenómeno de la vida psíquica en conjunción con nuestro mundo exterior y corporal "que va siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece" (p. 22). Ortega para mientes en el hecho de que dentro de este marco cada cual siente su cuerpo por dentro de modo único, y en buena medida cifra en ello las raíces de nuestro propio carácter. Concluye que es la experiencia de este *intracuerpo* el verdadero marco en el que cada cual realiza la inversión de la atención hacia sí mismo. Este marco reflexivo encarnado en uno, este *intracuerpo*, concita y reúne el conjunto "de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista" (p. 28). A partir de estas distinciones, Ortega reflexiona sobre el alma corporal y sobre el espíritu en el que aúna intelecto y voluntad. Anima en esta conferencia orteguiana la idea de que, contra la visión mecanicista, más bien habría que reivindicar la unidad y eficiencia expresiva del alma que el cuerpo absorbe con vitalidad.

En 1944 José Gaos dicta la conferencia "La caricia" en la universidad mexicana de Nuevo León. La caricia es analizada inicialmente, por una parte, como movimiento expresivo y expresión de la mano; de la otra, en tanto sensación táctil externa del objeto acariciado. Gaos avanza mediante una bellísima descripción acerca de estas dos dimensiones del acto acariciador, en tanto movimiento expresivo de la mano y sensación del objeto acariciado, hacia una especie de reivindicación de la inocente predisposición favorable para la caricia que hay en la mano hecha *por* la caricia. Al hilo de una auténtica digresión en torno a los atributos del acto acariciador, de la caricia (hondura, ligereza, superficialidad, duración, fugacidad del movimiento acariciador), Gaos repara en "la interioridad material de su concavidad" (p. 66), y lo diferencia del interior tan sólo aparente de una piedra cuya fractura no dejaría al descubierto fragmentos de su interior, menos aún de su interioridad. A este respecto, subraya que la psique humana es interior, e íntima es la vida procedente de la personalidad que acoge la mano. No sólo, pues, hondura ni sólo duración o fugacidad de la mano sino evasión de intimidades, intimidad común, pudor y desvestimiento del acto acariciador de la mano y revelación espiritual o prueba sobrenatural —en el hombre mismo— de la caricia.

En 1946, Joaquín Xirau publicó en catalán el ensayo "Presència del cos" traducido por Marta Jorba Grau en este volumen. Resistencia, instrumento, presencia, el cuerpo es seguramente nuestro y nosotros parte de él gracias a las metáforas relacionadas con los límites dentro de los cuales se nos impone el mundo,

límites que reproducen el modelo de la resistencia corporal. Al mismo tiempo, Xirau nos recuerda que la única manera de dominar dichas limitaciones consiste en saber plegarse y no querer dominar, por ejemplo, su palpitación espontánea pues sólo así el cuerpo deviene un instrumento, del alma seguramente.

"El rostro y su anulación" es un estudio que Leopoldo-Eulogio Palacios publicó por vez primera en español en 1965 y, en este libro, se presenta en su versión definitiva tras aparecer en diversos idiomas desde entonces. El rostro presenta al hombre en su individualidad seguramente más peculiar y manifiesta. La exquisitez con la que Palacios desgrana el misterio de que el ser humano sea una criatura con semblante es sólo comparable a la empleada para retratar el rostro parlante o "pico" (nostrum) (p. 106). "Pero como si no bastase la claridad del semblante con el destello de los ojos; como si una claridad pidiese otra aún mayor, la cabeza del hombre es un bulto parlante: habla y dice […] En esa plenitud que adquiere el semblante de los que hablan es donde encuentro el significado más puro de la palabra`rostro`" (p. 106). En una segunda parte, Palacios se concentra en aquellas manifestaciones en que se anula de un modo u otro el rostro: antifaz, máscaras y efigies… si bien, no hay que olvidar que "el rostro va desfigurándose cada día. Toma sus mejillas la flaccidez […]" (p. 117). Aunque "en verdad ninguna persona espiritual puede anular su rostro ni puede negarse a sí misma por medio de actos externos […]" (p. 121).

A mi modo de ver, es en la estela de esa renovación filosófica iniciada por Ortega y Gasset como hay que entender el estudio de Agustín Serrano de Haro titulado "Atención y dolor. Análisis fenomenológico". Texto inédito, a partir del cual cabe imaginar realmente aminorado cuando no aplacado el reproche lanzado por Ortega a propósito de que aún no se hubiera bosquejado una fenomenología del dolor.

Según Serrano de Haro una fenomenología del dolor físico habría de reparar en el examen de las vivencias del dolor en su relación con el problema de la atención, y ello porque "de suyo y en general el dolor físico tiene un poder singular sobre la atención del sujeto consciente, a la que atrae o, mejor, a la que arrastra hacia el foco doloroso y a la que mantiene vuelta sobre él, doblada sobre él" (p. 124). A su análisis se dedica este último estudio, el quinto, en el que no pasan desapercibidos el problema de la doble dimensión del dolor, a saber: la corporal y ontológica. "El dolor siempre está describiendo una trayectoria, por lo pronto atencional, mas también puede estar variando, ora en grado, ora en su difusión corporal, ora en su cualidad, y hasta en su propia descarga aversiva. Podríamos quizá sostener que el dolor se halla en movimiento, que en sí mismo es siempre *una moción* (*Regung*)" (p. 136).

El hecho de que el dolor pueda llegar a absorber la atención misma "como si éste la invadiese, no va acompañada de una complejidad intrínseca de lo vivido, de la dolencia como tal" (p. 160). De ahí que este estudio se centre en el examen de la relación entre dolor y atención. En él, su autor escudriña con minucia y una insólita capacidad descriptiva el factor atencional en la dimensión tripartita distinguida por Husserl: como foco de la atención; en tanto co-atención, circundando la experiencia primordial; y como desatención o fondo u horizonte atencional. Este estudio analiza con todo detalle cómo cada una de las dimensiones relacionadas con el factor atencional

del dolor físico se cierne sobre las otras, y, como resultado de ello, consigue finalmente verter luz sobre el tema de la dimensión ontológica del dolor físico.

María G. Navarro

Porciello, Michele, *Sacerdote, repubblicano, esiliato: vita, filosofia e politica in José Manuel Gallegos Rocafull*, Vigo/Pontevedra, Editorial Academia del Hispanismo, 2011, 190 pp.

Del libro de Porciello cabe destacar, antes que nada, un hecho importante: la investigación y la publicación del texto han sido subvencionados con los fondos de un proyecto de investigación italiano cuyo título, traducido al español, es: "Aspectos lingüísticos y culturales de la prosa ensayística de los exiliados españoles, de su imagen y de su actividad educativa a partir de 1939". Se trata de un hecho importante, pues resalta, una vez más, el espacio que los estudios sobre el hispanismo en general, y filosófico en particular, van ganándose en la realidad académica y cultural italiana. La colección "Nostalgia de Nuevos Mundos", que se centra casi exclusivamente sobre el legado cultural de emigrantes y exiliados (el subtítulo de la colección cita: "andanzas y escrituras de exiliados, migrantes, viajeros y turistas") y que hospeda la obra de Porciello, es una ulterior prueba de eso, al presentar un comité científico constituido casi enteramente por académicos de universidades italianas (menos Jesus G. Maestro de la Universidade de Vigo y Larry Wolf de la New York University).

Dicho lo anterior, no podemos no ser felices de ver finalmente publicada, en italiano, una obra dedicada al pensamiento de Gallegos Rocafull, síntesis, a su vez, de una tesis doctoral defendida anteriormente por el mismo autor. Es la primera obra de conjunto sobre el pensamiento de Gallegos Rocafull. No se trata, por lo tanto, de un libro dedicado a ilustrar específicamente un tema en particular de la obra de Gallegos Rocafull, sino de una exploración de su ideario filosófico y político, el punto de partida imprescindible para investigaciones futuras sobre temáticas específicas.

El libro se divide en seis capítulos: "La política di un canonico contro la «cruzada»" (La política de un canónico en contra de la «cruzada»"); "Cattolicesimo liberale e cattolicesimo sociale" ("Catolicismo liberal y catolicismo social"); "Recuperando il passato: la cultura filosófica della *Nueva España* (sec. XVI-XVII)" ("Recuperando el pasado: la cultura filosófica de la *Nueva España:* sec. XVI-XVII"); "Persone e masse" ("Personas y masas"); "La crisi della cultura occidentale" ("La crisis de la cultura occidental"); "La filosofía della storia tra idealismo e cristianesimo" ("La filosofía de la historia entre idealismo y cristianismo").

Desde el primer capítulo, Porciello quiere esclarecer la circunstancia histórico-social que representa el marco de la acción del autor estudiado. La primera referencia va, por lo tanto, a la reacción católica ante la real posibilidad y la sucesiva efectividad de la Guerra Civil. Es conocido el apoyo de la Iglesia Católica al general Franco, pero son menos conocidas y, por cierto, muy discutidas, las razones que han llevado a la Iglesia Católica a pintar de "cruzada" la acción de los generales sublevados. En este primer capítulo, Porciello saca a la luz algunas cuestiones, en referencia sobre todo al anticomunismo católico, que pueden servir como claves para interpretar ese fenómeno; pero más importante es, segura-

mente, la conclusión que esclarece cómo el católico no representó un frente unido en apoyo a la causa franquista, sino, más bien que había diferentes y contrarias tendencias entre los católicos españoles. Entre los que defendían la causa republicana estaba, entre otros, Gallegos Rocafull, dentro de una tendencia hija de aquella promovida ya por Vidal i Barraquer, obispo de Tarragona que, junto a otros obispos españoles, se había negado a firmar la *Carta colectiva* de Gomá, según la cual la guerra era, bajo todo aspectos, una "cruzada" en contra de los "persecutores" (materialistas y marxistas, por supuesto). Firme en sus convicciones, el padre Rocafull, entre 1936 y 1939 publica diversos artículos y defiende pública y privadamente sus ideas en contra de la actitud de la Iglesia Católica en la Guerra Civil. Gallegos Rocafull, siempre más ásperamente criticado, llega a ser amenazado con la suspensión *a divinis*, con la cual estaría acabada su vida eclesiástica. Se decide, entonces, a publicar *La Carta Colectiva de los obispos facciosos* en 1937, donde promueve acusaciones directas contra los obispos españoles empeñados en la causa franquista. Todos esos acontecimientos, que Porciello describe detalladamente, citando los documentos originales, llevan finalmente al exilio de Gallegos Rocafull, primero en Estados Unidos y, luego, en México.

A ese primer capítulo de reconstrucción histórico-social, siguen los otros dedicados a exponer algunas de las ideas y de los conceptos más fructíferos del pensamiento del autor estudiado.

En el segundo capítulo se exponen las críticas del padre Rocafull a las doctrinas económicas capitalista y comunista (con la explícita referencia a las encíclicas "*Divini Redemptoris*", "*Rerum Novarum*" y "*Quadragesimo Anno*"). Tampoco la idea de un "orden cristiano", propuesto por algunos católicos en contraposición tanto al capitalismo como al comunismo, encuentra el apoyo del padre. La propuesta de Gallegos Rocafull va en la dirección de la reconstrucción de un mundo más humano y más justo, según los preceptos enseñados por las fuentes del verdaderos cristianismo (Evangelio y Tradición Cristiana, sobre todo) que han tenido siempre en cuenta tanto la trascendencia del mensaje cristiano como la preocupación por sus repercusiones sociales. El interés del autor deriva, entonces, hacia la reflexión de los teólogos sobre el mundo económico, interpretado como una pequeña parte del mundo cósmico y, en este sentido, saca a la luz y analiza cuatro aspectos de la propiedad, ya estudiados por los teólogos: el aspecto metafísico, el jurídico, el legal y el moral. El análisis del padre Rocafull sobre esos puntos, y sus conclusiones hacia la idea de una "economía respetuosa del hombre", son puntualmente citados y explicados por Porciello.

El tercer capítulo del libro tiene un significado particular si se considera bajo la perspectiva de los estudios dedicados al "pensamiento exiliado". Es de hecho casi una constante que los pensadores e intelectuales españoles exiliados hayan dedicado parte de su labor al estudio y a la recuperación de las tradiciones culturales de los países huéspedes y es a través de esos estudios cómo muchas veces los mismos autores han "descubierto" una España diferente, una tradición a veces olvidada y ortodoxa. Con la publicación en 1951 de *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, Gallegos Rocafull presenta su importante investigación sobre el pensamiento mexicano de los siglos coloniales, dedicando su atención a varias tendencias (la "segunda escolásti-

ca", por ejemplo) y llegando a estudiar importantes y originales representantes del pensamiento moderno mexicano, Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, entre otros. Los resultados y las conclusiones de la obra del padre son presentados detalladamente por el autor del libro.

De particular importancia es el cuarto capítulo, dedicado al estudio orgánico y sistemático de las ideas y conceptos que han llevado el padre Rocafull a la publicación de uno de sus libros más destacados, *Personas y Masas*. Movido por la exigencia de encontrar una explicación a los acontecimientos bélicos que estaban devastando varias zonas del mundo, el autor quiere encontrar las causas profundas, las razones psicológicas (prioritarias respectos las económicas y las políticas) que han llevado a esos resultados. Los argumentos de Gallegos Rocafull son reconstruidos detalladamente por Porciello, que va resumiendo a lo largo de ese capítulo central la psicología del hombre-masa, la jerarquía de valores que lo gobierna, las contradicciones de los sistemas capitalista y comunista, la teoría del "estado sin clases", concluyendo con las esperanzas del padre sobre el futuro: que de los males contemporáneos pueda nacer en un próximo porvenir una sociedad justa, hecha por "personas autenticas, hombres de verdad, con plena conciencia de su propia e indeclinable responsabilidad".

El tema de la "decadencia de Occidente" entró con fuerza en los debates filosóficos del 900 con la publicación, en 1918, del primer volumen de "La decadencia de Occidente" de Oswald Spengler. También en la tradición filosófica en lengua española había testimonios recientes de reflexiones sobre esa cuestión (el ejemplo por excelencia es la aparición de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset). A través de las reflexiones de Spengler, Ortega, Berdiaev, Northrop, Romero y De Reyna, Gallego Rocafull reconstruye el marco para explicar y presentar la crisis de la cultura occidental, exponiendo también las conclusiones a las que había ya llegado en *Personas y Masas*. Esos temas ocupan el quinto capítulo del libro.

Siguiendo en la línea de la investigación de Gallegos Rocafull sobre la filosofía de la historia, en el último capítulo Porciello resume finalmente el ensayo "Ideas del Fausto para una filosofía de la historia" donde, recuperando algunas ideas sobre la dialéctica minoría-masas y el clásico binomio teológico-moral bien-mal, el padre andaluz expone sus ideas sobre el devenir histórico, que siempre es reflejo del drama personal del hombre para hacerse héroe.

Concluyen el libro un "Apéndice" donde aparecen *La carta colectiva de los obispos españoles* (ya explicada en el primer capítulo) y la *Reflexion d'un pretre catholique sur la guerre d'Espagne*, ambos en lengua original, y una útil y ágil bibliografía sobre las temáticas tratadas.

Está de sobra subrayar la importancia de los estudios monográficos para los estudios histórico-filosóficos. El libro de Porciello va, en ese sentido, a cubrir una importante falla en los estudios sobre el pensamiento exiliado, pues hacía falta una obra de conjunto dedicada a Gallego Rocafull, que representara un buen punto de partida para posteriores investigaciones. Es también razón de orgullo para el creciente hispanismo italiano, más sobre todo es la ulterior demonstración de la importancia de la colaboración entre Italia y España para la recuperación de las respectivas tradiciones de pensamiento.

Roberto Dalla Mora

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos,* Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010, 234 pp.

Los intelectuales colombianos, Eduardo Restrepo y Axel Rojas, nos presentan en esta obra un interesante y rico estudio sobre la inflexión decolonial, (también conocida como red modernidad/colonialidad), una importante corriente de pensamiento crítico latinoamericano, compuesta por figuras como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado Torres, Catherine Walsh etc. que en los últimos años se ha propuesto repensar, desde la región, el fenómeno de la modernidad y su intima relación con el colonialismo, el eurocentrismo, el racismo y el patriarcalismo.

El libro está compuesto por una introducción y tres partes, divididas a su vez en capítulos, todas lógicamente entrelazados. En la introducción los autores definen lo que ellos entienden por inflexión decolonial y relatan brevemente la historia de esta colectividad de argumentación, explicando cómo se fue conformando y quiénes la componen. En la primera parte, se analiza lo que se considera como los antecedentes teóricos de la inflexión decolonial, resaltando como más relevantes los siguientes: el pensamiento anti-colonial y anti-racista de Aime Cesaire y Frantz Fanon, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación. A continuación, en la segunda sección, Restrepo y Rojas abordan las categorías fundamentales de la inflexión decolonial. En primer lugar, exponen las críticas de los pensadores decoloniales a la interpretación tradicional y hegemónica de la modernidad y su propuesta de repensar dicho fenómeno de manera no eurocéntrica, a partir del concepto de modernidad/colonialidad y de la noción de sistema mundo moderno/colonial. Conceptos que definen a la modernidad, no como un proceso emancipatorio nacido en Europa en el siglo XVIII, sino como un fenómeno global que emerge con la conquista de América y que tiene un rostro oculto: el de la colonialidad. Entendiendo esta última como una matriz global de poder estructurada a partir del colonialismo político-militar, pero vigente luego de la descolonización política, que subalterniza a los pueblos extra europeos estableciendo un canon jerárquico entre saberes, economías, razas y géneros. Después de analizar esta primera definición central en la inflexión decolonial, Restrepo y Roja desarrollan los conceptos que se desprenden de la misma. Así, en los capítulos subsiguientes abordan la tríada teórica compuesta por la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, que hacen referencia a las múltiples dimensiones del fenómeno de la colonialidad (política, epistémica, cultural, ontológica). A modo de cierre de esta sección, los autores esbozan las propuestas políticas/culturales con las cuales los pensadores de la red buscan aportar a la descolonización y superación de la modernidad, en particular la apuesta por la interculturalidad, la construcción de un paradigma otro y la de un pensamiento fronterizo que permita la construcción de un mundo en el que quepan muchos mundos.

En la última parte del libro, Restrepo y Rojas analizan los diversos cuestionamientos que la inflexión decolonial ha recibido, dividiéndolos en tergiversaciones, inconsistencias y limitaciones conceptuales. Las tergiversaciones serían

críticas infundadas que, según los autores, derivan de una comprensión estrecha de la teoría. Entre ellas, se destacan la idea injustificada de que ésta es esencialista, nativista, anti-moderna, etc. Las inconsistencias hacen referencia a las críticas que los intelectuales de la red han recibido, acusándolos de falta compromiso con los movimientos y los procesos que efectivamente llevan adelante luchas descolonizadoras.

Por último, los autores plantean sus propias críticas a la teoría descolonial, señalando que la misma tiene una serie de limitaciones conceptuales: una interpretación excesivamente formalista y ahistórica de la modernidad, una concepción reificada de la cultura, una lectura errónea del fenómeno racial y una noción estrecha del poder que lo define únicamente como dominación. Asimismo, Restrepo y Rojas, consideran que la inflexión decolonial, a pesar de haber realizado densos trabajos teóricos, ha fracasado en darle mayor consistencia fáctica a sus interpretaciones al no desarrollar investigaciones históricas y antropológicas de peso.

A modo de conclusión podemos señalar que es un libro sumamente interesante y valioso, que presenta un estudio erudito sobre la inflexión decolonial y que permite al lector introducirse en el mundo del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo. Asimismo, aunque los cuestionamientos que los autores plantean son obviamente discutibles, el libro tiene una vocación polémica que merece rescatarse y que puede dar lugar a un rico debate en el ámbito de la intelectualidad crítica. Por estos motivos, pensamos que es un libro imprescindible.

Juan Francisco Martínez Peria

Rodríguez Padrón, Jorge; Páez Martín, Juan Jesús; Fernández Hernández, Rafael, Mora Garcia, José Luis, Sanchez-Gey Venegas, Juana, *María Zambrano. Razón poética: nuevos senderos de convivencia,* Madrid, Editorial Fundación Fernando Rielo, 2011, 181 pp.

Este libro nace del desarrollo de un ciclo de conferencias sobre María Zambrano y Benito Pérez Galdós en el contexto de un curso celebrado gracias al convenio firmado entre la Universidad de las Palmas y la Fundación Fernando Rielo. El carácter conciliador de ambos escritores, objeto de estudio y reflexión, sirvió de pretexto para darle unidad al curso en un debate histórico, político, literario y filosófico. En las conferencias aquí seleccionadas, aparece el nombre Zambrano tratado en su individualidad. Esto no significa dejarla encasillada en un círculo histórico-temporal cerrado ni en un marco conceptual dado previamente o en conjunto con el desarrollo de su pensamiento. Todos los autores del libro presentan en sintonía, aunque cada uno en su particularidad, la idea, ya instaurada en la obra de Zambrano, de que cualquier denominación construye un concepto abstracto del cual siempre en algún punto se puede decir que pierde precisión con respecto a todo aquello de lo que quiere servir como referencia. Por esto, el pensamiento de Zambrano se utiliza aquí como eje de coordenadas que pone en relación diferentes dimensiones de la realidad, escogido de entre todos los posibles por facilitar la analogía con otros ejes derivables de la sociedad contemporánea. Entre el pensamiento de María Zambrano y la situación actua,l tanto de Europa como de España, así como de la filosofía o la literatura occidental, existe

una relación de proximidad desde la cual todo lo que de ella puede derivarse tiene una mayor realidad efectiva para el análisis de cualquier aspecto de la contemporaneidad que la resultante de otro centro u otro corazón, por utilizar terminología zambraniana, emplazado en una órbita más lejana. Según lo escrito por María Zambrano, situarse en ese claro del bosque que puede ejecutar la transparencia del pensamiento requiere una actitud de honestidad y la voluntad de simplificar los términos de la búsqueda de manera que el conocimiento se encuentre siempre, dentro de su complejidad, en una unidad construida de la forma menos artificial posible. Y por artificio se quiere decir aquí abstracción.

Siguiendo con el libro, además de que, por lo ya dicho, su unidad refleja una apuesta por la realización de esa propuesta de Zambrano de aprovechar de toda concreción, más que su resultado, toda posibilidad relacional que tenga inscrita en su composición, también en su contenido se encuentra el desarrollo de esta idea. Desarrollo en el que siempre, como forma metodológica de avanzar en el discurso, se parte de una pluralidad de perspectivas que hace que la idea gane en profundidad. Así, por ejemplo, la conferencia de Juana Sánchez Gey-Venegas, en su análisis de los aspectos coincidentes entre la escritura de Zambrano y la novela de Galdós, queda resaltado el cambio que representa, para la visión que se tiene de una época determinada, el sacar a la luz las formas en las que fueron defendidas en aquel momento construcciones racionales particulares diferentes a la que quedaba establecida como canon de la normalidad.

Esto queda relacionado, por un lado, con la pregunta sobre la posibilidad de una nueva construcción pedagógica dentro de la sociedad. El estudio sobre la realización efectiva de nuevas formas de racionalidad, si se las entiende como tal, pueden servir de herramienta para desarrollar nuevos métodos de aprendizaje que respondan a problemas que los métodos tradicionales no han sabido solucionar, por lo que le ofrece una base a la pedagogía moderna para su posible transformación y lucha contra los prejuicios existentes. Este aspecto lo analiza también José Luis Mora en su defensa de la necesidad de incluir la lectura de la novela en el trabajo filosófico ya que, como también se hablará en la conferencia de Rafael Fernández Hernández, toda forma de ficción presenta un aspecto nuevo no resaltado por la historia y por lo tanto no presente en el ideario colectivo de una sociedad determinada.

Por otro lado, y enlazando con esto último, la posibilidad de una apertura a sistemas de racionalidad diferentes conlleva también una dimensión histórica que ya aparece tanto en la conferencia de José Luis Mora, en la necesidad de leer la novela del realismo del siglo XIX para comprender que fue una forma de pensamiento explícitamente expulsada de una pretendida normalidad discursiva y por esto precisamente apareció en forma de novela, como en la conferencia de Jorge Rodríguez Padrón. En esta última se puede encontrar el porqué de la necesidad recuperar una memoria perdida para poder trabajar desde una realidad histórica más acertada con respecto a la sucesión de los hechos, fuente esto último de libertad individual y colectiva, para poder acercarse cada vez más al ideal, aun en el caso de que solo terminara siendo un ideal regulativo, de que la identidad no venga impuesta desde lo exterior.

Todo este debate toma su materialidad en este libro tanto de forma narrati-

va, al contar cómo a través de las relaciones de Zambrano con literatos y poetas encuentra vitalidad para su pensamiento, y en este caso es muy significativa la historia que cuenta Luis Miguel Pino Campos sobre el desarrollo de la relación entre Zambrano y Ortega; como de forma lógica, al deducir, de partes específicas de desarrollos conceptuales de Zambrano, cómo es el de razón poética, y de la particularidad de la composición literaria de otros autores, ejemplos para una posibilidad de apertura de nuevas formas de comprender la filosofía y de hablar acerca del mundo. Así, por ejemplo, se cuenta cómo, además de una fuerte implicación personal con Ortega, Zambrano encuentra en los comienzos de la filosofía de su maestro una voluntad de salvar las circunstancias perdidas. A la vez también, y de forma específica en la conferencia de Juan Jesús Páez Martín, se desarrollan, a través de la figura del poeta que describe Zambrano, de la mística de San Juan de la Cruz o de la poesía de Antonio Machado, maneras de acercarse al verdadero significado de todo lo que puede ofrecer el ejercicio práctico de la poesía a la unidad de los procesos cognoscitivos o a todas las formas de comprensión que ya han sido utilizadas como maneras de avanzar de forma científica o como procesos de aprendizaje.

De esta composición de lo que pueden parecer en principio formatos diferentes resulta una unidad que gana en riqueza precisamente por esa diferencia.

El libro forma un conjunto de perspectivas, siervas de una misma funcionalidad, y esta es ampliar la discusión contemporánea de la pluralidad a través de voces que aunque ya dejaron de decir, en su momento no fueron escuchadas sin ser desviadas de su particularidad y quizá todavía no lo hayan sido lo suficiente. Quizá no vayan a serlo nunca y en ese hecho se encuentre la verdadera productividad de este ejercicio.

Sofía Cárdenas Cortés

Roger Garzón, Francisco. *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo. Su formación en Valencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2012, 568 pp.

El presente libro contiene una importante contribución al pensamiento filosófico en general y a la filosofía española en particular, acercándonos a la figura y pensamiento de Pedro Laín Entralgo que ha sido catedrático de Historia de la Medicina y Rector de la Universidad Complutense de Madrid, prolífico escritor, ilustre ensayista, filósofo, académico de tres Reales Academias: la de Medicina, la de la Historia y la de la Lengua que llegó a presidir entre los años 1982 a 1987. Ha dejado una obra muy importante que engrandece las materias por él cultivadas, tratando pluralidad de temas que van desde la medicina, hasta la historia o filosofía.

Para realizar este estudio, su autor ha visitado los lugares donde vivió, estudió y trabajó Pedro Laín Entralgo: desde su pueblo natal Urrea de Gaén en tierras de Teruel, el Colegio Mayor San Juan de Ribera de Burjassot, la Cátedra de Historia de la Medicina de la Facultad de Medicina en la Universidad Complutense de Madrid, Real Academia de la Historia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Residencia de Estudiantes. También se ha entrevistado con el antiguo amigo y compañero de Laín Entralgo, el catedrático de anatomía Juan José Barcia Goyanes de 101 años en su casa

de la Gran Vía de Valencia, la calle donde también vivió algún tiempo Laín. También ha recogido diversa información en el Archivo de la Catedral de Valencia, donde se encuentra el legado de don Antonio Rodilla Zanón, y el Archivo Franciscano de Santo Espíritu del Monte en Gilet para la búsqueda de documentación sobre el ilustre franciscano padre Antonio Torró, que influyó en la formación del joven Laín.

El libro está organizado en 18 secciones: *El pensamiento antropológico de Pedro Laín; Hacia el concepto de persona; Teoría de la realidad de la persona; Cuerpo y persona; Persona y esperanza; Las relaciones interpersonales; Persona y amistad; Una amistad entre dos personas: Pedro Laín y Antonio Rodilla; Persona y literatura; Persona y transcendencia; Cronología de Pedro Laín Entralgo; Obras; Artículos; Prólogos; Discursos; Estudios sobre Pedro Laín Entralgo; Legado depositado en la Real Academia de la Historia; Correspondencia con otros autores y personalidades,* que parten del pensamiento antropológico de Pedro Laín para abordar su concepto de persona y su teoría de la realidad de la persona.

Juan José Garrido, profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Valencia, destaca en el prólogo que Francisco Roger "estudia con detenimiento y erudición la antropología lainiana haciendo especial hincapié en la dimensión personal del ser humano". "Para Laín —apunta Garrido— la realidad humana es una persona que hace su vida con su naturaleza; y ser persona es ser *'realidad en propio'*, poseerse a sí mismo como condición y raíz del vivir, no como resultado del mismo". Añade el prologuista que Laín "no se limita a describir fenomenológicamente el ser personal, sino que indaga la estructura metafísica que da razón de las características humanas que tan finamente analizan los personalismos".

La antropología de Laín Entralgo se caracteriza por dos épocas que podemos denominar *"el primer Laín"* y el *"último Laín";* separadas ambas precisamente por la forma de concebir al hombre. El *"primer Laín*" lo entiende al modo como lo hace la filosofía tradicional, es decir, "*de una forma dualista",* así el hombre es un compuesto de alma y de cuerpo; el *"último Laín"* piensa, que *"el hombre es sólo su cuerpo".* Tal cambio de concepción del hombre afecta de lleno al concepto de persona, es un cambio tan profundo, que ha originado debate y polémica con algunos teólogos. La antropología y su concepto de persona creemos que puede ser un eje explicativo válido para analizar toda su extensa obra que se compone de más de cien obras y miles de artículos. El paradigma antropológico lainiano se puede calificar de: *"universal, personalista, dinámico y conductista".*

Las influencias más importantes en el pensamiento de Pedro Laín son las de *Xavier Zubiri y Ortega y Gasset en filosofía, así como* y las *de Von Weizsäcker y Von Krehl en medicina,* también las de Max Scheler, Miguel de Unamuno, W. Dilthey, M. Heidegger, Husserl, G. Marcel, Merleau-Ponty, Levinas, destacando la preocupación permanente de Laín por conocer la realidad y la actividad del ser humano.

Finalmente, para ejemplificar su idea de amistad, Francisco Roger ha analizado la relación de Laín con Antonio Rodilla, su director en el Colegio Mayor de Burjassot. Persona con quien mantuvo una estrecha relación de amistad que durará durante toda la vida y que siempre fue reconocida y correspondida por Laín.

En definitiva, el libro constituye la mejor oportunidad de adentrarse en el

pensamiento de Pedro Laín Entralgo. Además, el lector lo hará por los innumerables cauces hermenéuticos de la inagotable filosofía hispana con una proyección universal, pues atiende una realidad compartida: el hombre.

Raúl Francisco Sebastián Solanes

Rojas Gómez, Miguel, *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración,* Cuba, Ediciones La Luz, 2011, 134 pp.

Desde Cuba nos llega el libro ganador del Premio José Manuel Guarch Delmonte 2009, *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración* de Miguel Rojas Gómez, investigador titular de la Academia de Ciencias de Cuba y profesor en la Universidad Central de Las Villas. Esta investigación constituye la primera parte de un trabajo más amplio. *Hispanoamérica,* a su vez investigación ganadora en el 2010 del Premio José Manuel Guarch del Monte, forma la segunda parte de este conjunto trabajado por Rojas.

El autor nos presenta su libro, que consta de cuatro capítulos, a su vez divididos en varios apartados, definiéndonos el concepto de "identidad cultural" como una categoría compleja y dinámica; como unidad en la diferencia. Luego Rojas nos hace explícita la tesis fundamental de su trabajo: ya le queramos llamar "Latinoamérica" o "Iberoamérica", no hay duda de que la realidad que abarca desde el Río Bravo hasta Tierra de Fuego es una diversa y, a la vez única, realidad que tiene su propia identidad. Y en la identidad debe haber espacio para lo distinto pues sólo en la diferencia se puede reconocer lo común, lo idéntico. Nos dice Rojas que tomar conciencia de la identidad es parte del autoconocimiento y de la asunción del presente y del futuro.

A continuación, se dedicará al estudio de la génesis y el desarrollo de los conceptos identitarios e integracionistas latinoamericanos. Al contrario de la creencia general que nos dice que la identidad hispana comenzó a configurarse a partir de las revoluciones de independencia del siglo XIX, Rojas nos muestra que las raíces de la identidad hispana ya se pueden rastrear desde finales del siglo XVIII.

A través de los diferentes apartados del primer capítulo, "Origen y desarrollo de los conceptos 'Iberoamérica' e 'iberoamericanidad' como expresiones de identidad y proyectos de integración", Rojas se detiene a realizar un recuento histórico de la génesis y el uso de términos como "Hispanoamérica" (1788), "Latinoamérica" (1856), "Iberoamérica" (1892), entre otros. Señala, además, que los nombres van más allá de los términos o del rigor semántico porque estos llevan implícitas unas realidades de índole histórica, política, social y cultural bastante complejas. En su investigación Rojas nos señala que es Francisco de Miranda, en el siglo XVIII, el primero que comienza a nombrar la realidad de las colonias españolas en América como "Hispanoamérica". Este nombre, que luego se popularizará en el siglo XIX, nos habla tanto de una unidad lingüística y como de una compleja realidad que puede prestarse a ambigüedades. De igual forma ocurre con los nombres "Iberoamérica" o "Latinoamérica".

En este capítulo, además, Rojas realiza un interesante recorrido por los distintos proyectos de integración latinoiberoamericana. A partir de la diferencia entre federación y confederación, el autor se dedica a explicarnos los dis-

tintos proyectos de integración que se han pensado para América Latina desde aquel propuesto por el mismo Miranda, pasando por Bolívar, Bello, Torres Caicedo, Hostos, Martí, entre otros. Cabe señalar que algunos de estos proyectos, también, contemplaban la integración de Lusoamérica y de las mismas metrópolis-España y Portugal- en el proyecto creador de una gran unidad, de un Estado Supranacional.

En "Génesis y desarrollo de la construcción de América Latina como identidad y proyecto de integración" su autor comienza a hablarnos de la pertinencia que tuvo el movimiento romántico en la gesta de proyectos y discursos en torno a la identidad cultural y a la integración de los pueblos latinoamericanos. Para este, los románticos latinoamericanos inspirados en los ideales revolucionarios y en los principios de libertad, fraternidad e igualdad realizan un juicio crítico y práctico del contradictorio proyecto moderno de sociedad donde se incumplía con la libertad de los individuos y con el bienestar común. Explica que estos hombres se embarcarán en proyectos, algunos de ellos vigentes, emancipadores tanto de índole espiritual-mental como material.

Ya alcanzada la independencia política era precisa la emancipación mental y para lograr la independencia intelectual y la autonomía cultural era necesaria la autoreafirmación y la unidad. Como bien señala Rojas, estas últimas no solamente constituían medidas a nivel nacional sino que las mismas abarcaban todo el continente y se plantaban frente a las políticas expansionistas decimonónicas de Europa y Norte América. Frente al peligro que representaba el apetito de las grandes naciones de Occidente, se presenta como urgente el surgimiento de un pensamiento genuino y autóctono. El mismo pretendió —y aún pretende— resolver los problemas de la realidad de los pueblos americanos no anglosajones.

Nuevamente Rojas retoma su recuento de los proyectos de integración de aquellos hombres latinoamericanos que entendían que la unión entre hermanos era, entre muchas cosas, algo práctico pues les ayudaría a combatir los intereses coloniales del Norte y a fortalecer sus naciones recientemente constituidas. Rojas nos presenta proyectos que van desde la integración cultural y espiritual, hasta la integración económica. Discute la integración promovida por José María Samper de una Confederación Iberoamericana Internacional y la propuesta por Justo Arosemena, la Confederación de Naciones de Sudamérica concretizada en el 2004 en la Comunidad Sudamericana de Naciones. Tampoco deja atrás la discusión de las propuestas de integración general, que cimentadas en unas circunstancias históricas y culturales comunes, pudieran evitar el expansionismo imperial europeo y norteamericano. Estas propuestas promovían la protección entre países hermanos con el desarrollo de una milicia, el desarrollo de la economía de las nuevas naciones estableciendo una moneda y un sistema de pesos y medidas únicos, entre otros.

Cabe mencionar que, contrariamente a lo señalado por otros estudiosos, el nombre y el concepto "América Latina" es invención genuinamente concebida por los habitantes de dichas tierras; no fue invento europeo pues el hombre latinoamericano se mantuvo constantemente reflexionando sus realidades. Además, Rojas puntualiza que la idea de "América Latina" nace como afirmación de identidad frente a la América sajona y no como rechazo a España, como se ha pretendido hacer ver. Rojas señala que, desde su gé-

nesis, la idea "América Latina" lleva implícita la identidad en la diferencia. Esta es una América católica, con cultura de raíz latina, con un perfil étnico y territorial común.

"La modernización positivista y América Latina" es el nombre que le da Rojas a su tercer capítulo que dedica a exponer las aportaciones de los pensadores positivistas latinoamericanos en la re-construcción de América Latina. Haciendo eco a José Luis Abellán, Rojas argumenta que el positivismo latinoamericano también presentó proyectos de identidad e integración, sino que puntualiza la importancia que para los pensadores positivistas tenía la construcción de una América Latina moderna y encaminada al progreso.

Rojas se dedica a exponer los proyectos educativos y de desarrollo técnico, científico y económico que algunos pensadores positivistas latinoamericanos contemplaron. Con estos proyectos tan avanzados y abarcadores pretendían el desarrollo del latinoamericano como un ciudadano integral y libre. Como ser que conoce la importancia de la unidad entre los hombres para el bien de la propia patria y de las demás. Para lograr, de esta manera, la construcción de una verdadera humanidad, tal como destacó el peruano Manuel Villarán. Estos proyectos constituían una obra unificadora para crear el ideal americano.

Por último, encontramos el capítulo, "¿Iberoamérica o América Latina: una falsa disyuntiva o una conjunción inclusiva?" El autor reitera aquí su tesis de que América Latina, desde su génesis, implica la unión en la diferencia, "la identidad de la mismidad" y la "identidad en la diferencia". Llamémosla "América Latina", "Iberoamérica" o "Hispanoamérica", debemos recordar que América Latina es una realidad que incluye los países de habla española, así como aquellos de habla portuguesa y los países francófonos. Para finalizar, Rojas se dedica a explorar la tesis de una ciudadanía hispanoamericana y latinoamericana.

En su libro, pues, Miguel Rojas, nos aporta un esclarecedor recorrido por el pensamiento latinoamericano y sus distintos proyectos de integración. A través del trabajo de Rojas podemos observar que, desde proyectos originarios como el de la Gran Colombia hasta los más recientes proyectos de integración económicos y socio-culturales como MERCOSUR, ALBA CARICOM, América Latina cuenta con un historial integracionista que contempla el respeto y la autenticidad de cada pueblo integrante del gran rompecabezas latinoamericano. Porque dentro de la identidad del hombre latinoamericano e iberoamericano está la pluralidad. América Latina, territorio extenso y diverso en muchos sentidos, tiene un mismo espíritu, una misma alma de extracción latina y nativa. Es un alma quebrantada pero que se levanta, es una tierra que ha visto nacer a seres capaces de articular un pensamiento original y consecuente con sus realidades, necesidades y problemas.

Y reconozcamos que nos acerca a personajes muchas veces olvidados como Miranda, Bilbao, Torres Caiceda, Samper, Carlos Calvo, Juan Montalvo, Justo Sierra, Hostos, Raimundo Tereira, entre otros. Este es un buen libro para reflexionar sobre el futuro del gran proyecto latinoamericano.

Iliaris Avilés Ortiz

Saladino, Alberto, *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*, México,

Universidad Autónoma del Estado de México-UAEM, 2009, 244 pp.

Hablar de una Ilustración en Latinoamérica es, a ojos de incontables hombres de pluma, un acto indocto, pues se parte del supuesto de que en América Latina no ha existido pensamiento propio; de ahí la pertinencia de la obra de Alberto Saladino García titulada *La filosofía de la ilustración latinoamericana*. Las reflexiones del filósofo mexicano tienen lugar y tiempo en el suelo americano a partir de los siglos XVIII y XIX, atendiendo especialmente la época preindependentista. La Ilustración —afirma Alberto Saladino— surge en Francia, y al tiempo se irá extendiendo hacia otras latitudes de Europa, sin embargo ¿cuál es la resonancia de dichas ideas en América? ¿América Latina tuvo a su vez una Ilustración? Éstas son algunas de las cuestiones que plantea y resuelve dicha obra.

La erudición de Alberto Saladino en el tema que nos ocupa es de una sobriedad y naturalidad que alienta al lector a sondear entre cada uno de los apartados que conforman su obra, mostrando, además de una vasta información y al modo en que un día lo hiciera el oratoriano Juan José de Eguiara y Eguren en su *Célebre Biblioteca Mexicana,* un inventario a detalle de autores y obras (tanto ilustradas como anti-ilustradas) que permanecían postergadas debido a la hegemonía y prejuicio europeo en relación a lo proveniente del continente americano.

La obra que se reseña se organiza de la siguiente manera. El primer capítulo expone la génesis de la categoría "Ilustración", es decir, de "la razón" como principal criterio, así como de la atmósfera cultural que la apadrinó. Por su trascendencia, Immanuel Kant —quien sintetiza de manera magistral la categoría de Ilustración—, aparece enmarcado en la obra como uno de los pensadores europeos que sustenta el empleo de la libre razón. El autor hace un estudio de los nueve principales valores que se propugnaron dentro de dicho movimiento y presenta una lista de los principales representantes y de sus obras, así como de la trascendencia de las mismas dentro de los ámbitos económico, político y religioso de la Ilustración. El capítulo segundo analiza el paso de las ideas ilustradas provenientes del continente europeo al interior de América latina, así como su arraigo y cristalización en el Nuevo Continente. El *corpus filosófico* de la Ilustración Latinoamericana dará paso a la renovación de instituciones educativas, a la proliferación de sociedades culturales y de instituciones educativas, trastocando el orden antiguo de la sociedad latinoamericana. Una de las más representativas modificaciones se muestra en la expulsión de la orden de la Compañía de Jesús en el año de 1767. En el capítulo tercero, el filósofo mexicano realiza una admirable lista en la que nombra a criollos y peninsulares que contribuyeron a la preparación del ambiente hacia una renovación cultural, con la cual enfrentaron las injurias provenientes del continente europeo que sostenían la inferioridad de América, basándose en determinismos geográficos, así como en la relación entre el americano y una "inmadura naturaleza", como lo prueban los escritos de Georges-Louis Leclerc Conde de Buffon, Manuel Martí, Corneille de Pauw, William Robertson y Guillaume Thomas Raynal. Entre algunas de las obras escritas para rebatir las calumnias europeas destacan: de Juan José de Eguiara y Eguren, *Biblioteca mexicana* (1755); de Juan Ignacio de Molina, *Compendio de la historia geográfica natural y civil del*

reino de Chile (1776); de Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México* (1780-1781); y de Antonio de Alcedo *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (1788); obras que resaltan el pasado prehispánico y revaloran el presente colonial. El capítulo cuarto muestra el proceso de identificación de los intelectuales americanos con la filosofía de la época, y la transformación del eclecticismo conformado por la filosofía escolástica y los nuevos aportes de la moderna. Filosofía que es tomada como estribo no sólo para criticar la ortodoxia escolástica sino como criterio epistemológico para probar sus afirmaciones. En los capítulos quinto y sexto, "Teoría del conocimiento" y "Metafísica", salta a la vista uno de los filósofos que poco se ha estudiado dentro de la filosofía del siglo XVIII, filósofo, educador y científico, quien introdujera la filosofía y ciencia modernas en México: Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Mauricio Beuchot señala que "No en balde se ha hablado de que la modernidad comporta el giro del pensamiento. Ya no se centra tanto en la ontología, como antes, sino en la crítica del conocimiento y en la metodología, que entiende como lógica aplicada. Pero la lógica moderna estaba más al lado de la ciencia, incluía en su epistemología la experimentación y el uso de las matemáticas, lo cual no hacía la escolástica" ("Alberto Saladino García: La filosofía de la Ilustración latinoamericana." *Cuadernos Americanos 132*, p. 211). En el capítulo séptimo —sobre "los valores"—, Saladino hace una revisión de tipo ético sobre cómo serán relacionados los valores con las virtudes y deberes desde la óptica latinoamericana, con la finalidad de fomentar la razón de la existencia misma de los hombres y fortalecer las relaciones sociales. Un ejemplo de esto, lo hallamos en el planteamiento de Francisco Xavier Alegre en el prefacio de su principal obra —citada por Saladino— donde señala: "Ya que el hombre por naturaleza ha sido formado para la honestidad y la rectitud de la vida, y por la gracia y las virtudes infusas ha sido dispuesto para alcanzar el fin sobrenatural, quedaba que supiera quién puede dar culto a Dios" (p. 165). El capítulo octavo es muy interesante debido a que el autor alude a diversas polémicas originadas por las críticas europeas, así como a las respuestas y planteamientos libertadores desde las esferas religiosa, científica y política, que pronto se hicieron escuchar desde América y que al tiempo servirían para el análisis de la identidad del latinoamericano; en este apartado el tema de la libertad ocupará un papel de suma importancia. El capítulo nueve y último, "Dialéctica de la filosofía de la Ilustración y la revolución", muestra aquello que insistentemente ha afirmado Carmen Rovira al señalar que muchos de los ilustrados latinoamericanos fueron no sólo la parte ideológica que señaló como centro de sus críticas a la época colonial, sino los precursores que más tarde abrieron paso a la Independencia en diversos países de Latinoamérica.

La filosofía de la ilustración latinoamericana representa una valiosa herramienta que otorga claves para la comprensión una época que ha permanecido oculta dentro de los estudios en filosofía como es la época colonial. Alberto Saladino hoy pone en nuestras manos un detallado recuento del movimiento libertario forjado en la necesidad de crear una nueva praxis política, económica, social y de reconocer de un pensamiento propio en Latinoamérica.

Andrea Mora Martínez

Salguero, Manuel, *La benevolencia. Genealogía de una virtud política ilustrada*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2011, 197 pp.

Tal vez pueda decirse que hemos despertado del sueño dogmático a que se refería Kant, al atrevernos a proclamar la emancipación del pensamiento y remover los obstáculos de la minoría de edad de la razón. Sin embargo, podemos decir hoy que la humanidad no ha despertado todavía del letárgico sueño de una despiadada humanidad. Por eso, la tarea hercúlea de nuestro tiempo —como señala el autor de este libro que reseñamos- ha de ir dirigida "contra la minoría de edad de la compasión". Ante las elocuentes cifras de la pobreza y de la exclusión, que caracterizan a nuestro mundo globalizado y fragmentado por la injusticia, parece ser cierto el vaticinio de Herbert Marcuse —en *El hombre unidimensional*— de que lo irracional se ha hecho racional y que la sociedad industrial avanzada a la que se refería en 1954 —hoy ya globalizada— "es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro".

El modelo de la civilización que hace de la acumulación del capital el motor de la historia y de su posesión y disfrute el principio de humanización no ha ofrecido soluciones a las carencias y necesidades básicas, y no ha propiciado una civilización humana y fraterna. Todos los síntomas apuntan hacia una nueva deshumanización: por encubrimiento, por aceptación del individualismo y hedonismo como dogmas, por el egoísmo e insensibilidad ante la miseria, la exclusión o la discriminación. Pero, sobre todo, se hace patente por el ritmo tan lento en los esfuerzos por superar la brecha de la desigualdad que condena como víctimas a una tercera parte de la humanidad. Como prescripción frente a esta enfermedad moral y social, hay que acudir a la receta de Theodor Adorno en su *Minima moralia*: es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca "trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme".

Ante este mundo fragmentado por la injusticia, es urgente llevar a cabo una radicalización de la ética social y política como la verdadera filosofía primera de nuestro tiempo. Los que carecen de lo básico de la vida material (los muchos humillados y ofendidos cuya dignidad está tan maltrecha) exigen de nosotros responsabilidad, compromiso moral y justicia. Esta radicalidad moral apela a lo más íntimo de la persona y remite a aquella ética cívica que desvela su dimensión cordial y humanitaria porque, como ha dicho Adela Cortina, "no puede haber ética pública ni privada sin corazón". Dentro del espíritu cívico que fue reivindicado por Montesquieu y otros muchos hay que incluir el valor de la concordia.

De este "valor de la concordia" se ocupa este libro y recibe el nombre de benevolencia que debe formar hoy parte del *ethos* democrático y merece ser incorporado por todos los medios en el proceso de socialización. En el centro de la radicalidad ética a que nos hemos referido hay que apelar, por tanto, a la benevolencia que habría de ser incluida a modo de injerto en el corazón de la justicia. Los rasgos de esta virtud política de raíz ilustrada —y que pueden percibirse a lo largo de este estudio que reseñamos-—son principalmente los siguientes: un deber que promueve el bien común incluso cuando no se espere una retribución; un entusiasmo natural por el bien público a modo de pacto natural originario; una constante inclinación a mantener una acción generosa huma-

nitaria universal; una instancia desiderativa que, desde una antropología optimista, rechaza el egoísmo como estructura última del ser humana y tiende de manera constante a la concordia con todos los agentes racionales; una suerte de civilidad que brota de un justo sentimiento de los derechos comunes de la humanidad y de la igualdad natural que hay entre los hombres de la misma especie; una virtud social de la compasión; una virtud política de la cooperación y del compromiso que acompaña e implementa siempre a la justicia como su auxiliar necesario, impulsando primero acciones para que lo justo se haga presente y proyectando después nuevos objetivos.

Desde esta dimensión ético-social de la virtud ilustrada de benevolencia podrá afrontarse con mayor plausibilidad la humanización que es hoy tan necesaria. Ese nuevo humanismo —hacia el que apunta la intencionalidad de este libro— habrá de movilizar sus mejores reservas energéticas de esperanza y utopía contra los corazones endurecidos, contra las mentes embotadas y contra el letárgico sueño que hace enmudecer a tantos, y que nos mantiene en la minoría de edad de la compasión y del sentimiento.

Los grandes problemas de nuestro tiempo no son, fundamentalmente, técnicos ni económicos, ni vinculados necesariamente a una sofisticada imaginación jurídico-política, sino de carácter cultural y moral, y competen al hombre en tanto hombre. Hace falta, por tanto, un ajuste moral que avance hacia formas culturales basadas en la solidaridad, en la fraternidad y en la benevolencia filantrópica. El autor mantiene la convicción de que si no se logra hacer converger la acción social y política con una filosofía de la compasión solidaria, que se recapitulan en el deber positivo general de benevolencia, sólo quedará un pragmatismo con un fuerte potencial de embrutecimiento y violencia. En esta tarea inacabada del espíritu filantrópico no todo está perdido, sino que hay razones para un cierto optimismo. No hay que prestar oídos, por tanto, a los cantos escépticos o cínicos, ni a los muchos desencantados que levantan su voz para mofarse de los ideales de solidaridad y justicia.

La apelación a la benevolencia que aquí se formula requiere una indagación de su linaje para hacer explícitos sus diferentes registros y acometer así la necesaria tarea analítico-conceptual en el contexto filosófico-jurídico de su génesis ilustrada. El objetivo que se propone el autor es precisamente justificar que la benevolencia es un referente conceptual con su propia especificidad y que pertenece al acervo cultural de la vieja Europa de la modernidad.

El entramado ético-político en el que se incardina la benevolencia recapitula algunas de las confrontaciones más genuinas de la modernidad: la tensión entre el egoísmo y la conducta altruista, entre lo natural y el artificio, entre el interés y lo que contradice los criterios del beneficio y, de manera más radical, entre razón y pasión. Indagar, por tanto, la idea de benevolencia es afrontar uno de los pilares básicos de la vida en sociedad.

Como señala el autor, la benevolencia se abrió camino —como categoría ético-social con adherencias aristotélicas y estoicas— en la cultura europea de la modernidad, se introdujo en el discurrir del iusnaturalismo racionalista (*appetitus societatis* de Grocio y *socialitas* de Pufendorf), y adquirió una primera formulación conceptual con un específico tratamiento en el pensamiento iusfilosófico de Richard Cumberland.

En su obra *De legibus naturae disquisitio philosophica* (1672), Cumberland concibe la benevolencia —como puede apreciarse a lo largo del capítulo primero del libro— como aquella virtud que, al mismo tiempo que promueve el bien común (la felicidad y la perfección de todos los agentes morales de la humanidad), conduce también a la recompensa de la felicidad y subyace a los buenos deseos de los seres humanos. Cumberland —el primero y más severo crítico de Hobbes— ofrece un variado y muy sugerente elenco de definiciones de la benevolencia, siguiendo de cerca la idea estoica de la "*oikeiosis*" como aprecio recíproco y "simpatía" de unos para con otros, en una dimensión cosmopolita.

Según avanzamos en la modernidad ilustrada, puede advertirse —como destaca el autor en el capítulo segundo— que la categoría ético-social de la benevolencia se enriquece conceptualmente, una vez ya secularizada, con la confrontación a que dio lugar la tesis del interés egoísta de Bernard Mándeville, reivindicada como única explicación del progreso material de la sociedad. El examen de la fábula de las abejas y sus paradojas sirve, en efecto, de hilo conductor para establecer la pugna dialéctica entre Mandeville, Shaftesbury y Hutcheson. Mientras que Mandeville consideraba a los hombres gobernados exclusivamente por la pasión egoísta, Shaftesbury, siguiendo a Cumberland, los consideraba dotados de sentimientos altruistas y benevolentes. Mientras que para Mandeville la benevolencia sólo vale para crear zánganos, Shaftesbury, frente al imperio del egoísmo, afirmaba la existencia en el hombre de un impulso natural para la acción generosa y humanitaria universal. Hutcheson —siguiendo a Shaftesbury y a Cumberland— no soportaba la imagen de los seres humanos convertidos en un fardo de intereses que negocian, sino que los concibe como seres socializados e inclinados por naturaleza al bien. Ningún hombre querrá verse reflejado en el molesto espejo de la fábula si puede verse reconocido en el mucho más amable de la benevolencia.

Tomando como marco de referencia la denominada por Hanna More, "Edad de la benevolencia", los capítulos, tercero, cuarto y quinto se centran en David Hume, Adam Smith y J.J. Rousseau como representantes del *ethos* de esa edad. Puede decirse, en definitiva, que Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, J. Butler, David Hume y A. Smith y Rousseau nivelaron la balanza desnivelada a favor de la naturaleza egoísta del hombre según la interpretación de Hobbes y de Mandeville. Todos aquellos, en efecto, insistieron en el carácter social del ser humano y en su natural benevolente. Hume consideraba más plausible la hipótesis de la *humanitas* desinteresada que la hipótesis contraria defendida por Mandeville. La benevolencia es, en efecto, para Hume una virtud social que merece la aprobación general de la humanidad y nadie puede proporcionar más mérito a un ser humano que la benevolencia, que es una tendencia a promover los intereses de la especie humana. En igual medida, *La teoría de los sentimientos morales* de A. Smith puede considerarse como un alegato antihobbesiano y mantiene una preeminencia de los sentimientos y de la benevolencia con respecto a la razón. Por la simpatía experimentamos una disposición a acomodar nuestras afecciones mentales a las de nuestros semejantes de donde surge un sentimiento de benevolencia. Smith critica la falacia y el mordaz ingenio de Mandeville, pues no se trata de ser del todo insensibles a las

pasiones, sino sólo de reprimir su vehemencia para que no dañen al individua ni a la sociedad. También Rousseau reprochaba a Hobbes el haber pasado por alto un principio que la naturaleza ha dado al hombre para "suavizar" la ferocidad del egoísmo y el ardor que tienen los hombres por su bienestar. Ese principio es la "piedad" o la compasión que es una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes (tendencia a ver al otro en su condición de sufriente), aunque se trata de una emoción inicial que por mediación de la reflexión y su vinculación a la perfectibilidad humana acabará dando origen a la benevolencia.

Una mención especial merece, a nuestro juicio, el capítulo sexto del libro, dedicado a los desarrollos legislativos de carácter social que tuvieron lugar a lo largo del siglo XIX en Inglaterra, como extensión a la praxis jurídica de las convicciones derivadas de una activa benevolencia filantrópica. Es, por eso, el mejor campo de pruebas para apreciar cómo la benevolencia ilustrada y las ideas filantrópicas —que constituían el tomo moral de aquella época— lograron movilizar a las fuerzas sociales para propiciar un más que notable avance en el ámbito de la justicia social. Después de un apartado dedicado al factor religioso, según las peculiaridades del movimiento metodista, se estudian las reformas humanitarias paternalistas de la era de Blackstone y los amplios desarrollos legislativos de carácter social por influjo del benthamismo y del utilitarismo, sustentados en una rigurosa ciencia de la legislación. Pero fueron la benevolencia filantrópica y el humanitarismo los que verdaderamente impulsaron las reformas, quedando a la vista la potencialidad transformadora de la virtud social de la benevolencia en la praxis social, con la legislación como instrumento.

El libro finaliza con un capítulo de conclusiones que son expuestas en la forma de doce tesis o considerandos que persiguen un doble objetivo. Por un lado, se elabora un trabajo de síntesis para acotar el concepto de benevolencia en la variedad de sus registros, según los diferentes autores objeto de estudio. Además, se pretende justificar que el concepto de benevolencia gestado en la modernidad ilustrada tiene su propia especificidad, que no se diluye nunca en otros conceptos que están próximos al campo semántico de la benevolencia, tales como solidaridad, fraternidad, altruismo, caridad, compasión, amistad, simpatía, filantropía...

Habrá que añadir, como elemento de análisis, si resulta plausible y en qué medida es posible proyectar esta estructura ético-política, recapitulada en la idea de la benevolencia ilustrada, a nuestro mundo actual, dado que no quedó concluido el proyecto ilustrado de la modernidad. Al autor se le abre, por eso, un nuevo escenario en el que podrá abordar en futuras investigaciones esta compleja cuestión siempre pendiente.

María del Carmen Lara Nieto

Sánchez Andrés, Agustín y Pereira Castañares, Juan Carlos (coords.), *España y México. Doscientos años de relaciones 1810-2010*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás del Hidalgo/Comisión Española de Historia de Relaciones Internacionales, 2010, 621 pp.

Conocer el pasado de las naciones es una buena forma para adentrarnos en su manera de mirar el mundo. Hay países

que, precisamente por cuestiones culturales o por su historia, presentan más complicaciones para reconocerse o encontrarse. En cambio, hay otros que, por sus diversas interacciones a lo largo del tiempo, permiten un acceso más fácil e, incluso, familiar. A este segundo caso pertenecen España y México: países que comparten un pasado común —aunque diverso— y cuyas relaciones se encuentran en constante cambio y evolución.

Así lo muestra este libro el libro desde una perspectiva multidisciplinar: la evolución y constante cambio de las relaciones entre México y España, desde comienzos del siglo XIX a nuestros días. Si bien es cierto que los nexos entre ambos países han sufrido altibajos en diferentes momentos —como en el caso de la independencia mexicana o de la dictadura franquista—, también es de notar que ambas naciones han tenido un particular interés por mantener un estrecho vínculo a lo largo de sus historias y de dicho interés da cuenta la presente compilación de trabajos.

Podemos dividir los trabajos presentes en el libro en cinco apartados:

En primer lugar tenemos el trabajo introductorio de los coordinadores que nos presenta un excelente estado de la cuestión acerca de evolución de las relaciones entre España y México desde principios del siglo XIX a nuestros días; también nos actualiza las distintas investigaciones realizadas en este ámbito y nos muestra un amplia lista bibliográfica sobre los estudios realizados acerca de las relaciones hispano-mexicanas.

La segunda parte nos muestra la evolución de las relaciones a lo largo del siglo XIX. En este apartado podemos ver que el intercambio entre México y España no sólo ha estado centrado en los ámbitos de la política, la cultura o la economía, sino, también, en en la creación de imaginarios y de significados. Los trabajos de Sara Núñez, Tomás Pérez Vejo y Juan Antonio Inarejos lo muestran de forma clara. Da cuenta de las relaciones económicas el trabajo de Lilia Vieyra y de los aspectos políticos nos habla Almudena Delgado Larios. Están presentes, también, las relaciones epistolares —muy propias del siglo en cuestión— y que nos muestran las distintas relaciones interpersonales que españoles y mexicanos mantenían; los trabajos de Salvador Méndez Reyes y Emma Rivas nos dan cuenta de estas relaciones trasatlánticas.

La tercera parte de la compilación está dedicada a las relaciones hispano-mexicanas durante el siglo XX. Dos aspectos se destacan en este apartado: en primer lugar, la Revolución mexicana de 1910 y cómo esta afectó (en mayor o menor medida) a la población hispana asentada en el territorio mexicano desde mediados del siglo XIX. De este proceso nos habla Martín Pérez Acevedo. En segundo lugar, podemos ver el papel de mediación y diplomacia que tanto España como México tuvieron en la Sociedad de Naciones, y cómo ambos países apoyaron en la mediación y resolución de conflictos acaecidos en Latinoamérica.

El cuarto apartado destaca el periodo comprendido entre los años 1936 a 1945, o sea, durante la Segunda República Española, la guerra civil y el posterior exilio de los republicanos. En esta parte podemos ver el importante papel que jugó México durante este lapso de tiempo, ya fuese apoyando a la Segunda República o como receptor de refugiados españoles durante el franquismo. Así, del periodo de la guerra civil y del apoyo que México bridó a la Segunda Republica Española (de forma militar o como mediador) nos habla Benedikt Behrens. Por su parte, Carlos Sola

Aspe muestra los distintos movimientos obreros acaecidos en México hacia 1939 y cuál fue el papel de la política cardenista en la recepción de los refugiados españoles en tierras mexicanas. Algo similar realiza José Francisco Mejía Flores, quien muestra el recorrido que tuvieron las distintas organizaciones proletarias mexicanas y las relaciones que éstas mantuvieron con las organizaciones políticas españolas de exiliados en México. Jorge de Hoyos da cuenta de la diversidad política existente en el grupo de exiliados republicanos que llegaron a México, al tiempo que explica cómo se fue creando la imagen y el sentimiento de "refugiados". Del exilio intelectual, y en particular del filosófico, nos hablan Antolín Sánchez Cuervo y Roberto Sánchez Benítez. Por su parte, Jacqueline A. Ramos y Francisco Javier Dosil nos muestran las redes intelectuales del exilio de juristas en México. Este apartado deja de manifiesto que, ya sea en lo filosófico, en lo jurídico o en otros aspectos de la cultura, se dio una enorme interacción y retroalimentación entre los intelectuales españoles y mexicanos. Para finalizar con la descripción del este cuarto apartado del libro, es importante mencionar el trabajo de Ángel Herrerín López, que muestra la gestión económica que México realizó de los fondos del exilio español.

El quinto y último apartado muestra las relaciones actuales —es decir de finales del siglo XX y principios del siglo XXI— entre España y México. De las semejanzas y divergencias en los procesos democráticos de ambos países nos hablan Juan Cristóbal Cruz y Rigoberto Ocampo. De la migración y los movimientos poblacionales dan cuenta Oscar Hugo Pedraza, José Cesar Lenin Navarro y James Wilkie; este trabajo también hace un estudio comparado entre la migración mexicana asentada en España y aquella asentada, en mayor medida, en Estados Unidos.

Así, este libro muestra cómo, aún con las diferencias que se puedan encontrar entre ambos países, son más las convergencias que pueden unirlos. Como ejemplo, tenemos la letra de una canción popular mexicana recopilada por el compositor y músico Jordi Savall: *"Ahora si ya están unidos el nuevo y el viejo mundo /y solo están divididos por un viejo mar profundo".*

María del Carmen Arriaga Garduño

Santos Herceg, José, *Conflicto de Representaciones, América Latina como lugar para la filosofía,* Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010, 302 pp.

El filosofo chileno José Santos Herceg, investigador y docente del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, nos presenta en esta obra un concienzudo estudio crítico, con una fuerte impronta personal, sobre la existencia y entidad de la filosofía latinoamericana, uno de los temas que han obsesionado a los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX y XX. El libro esta compuesto por una introducción, dos partes, subdivididas a su vez en capítulos y las conclusiones.

Partiendo de la afirmación radical de que la filosofía es una empresa individual, trazada por las vivencias personales, Santos Herceg relata en la introducción que fue su experiencia, como doctorando en Alemania y su regreso a Chile como docente, la que hizo que se preguntara por la existencia de una filosofía latinoamericana y le llevara a escribir esta obra como una respuesta a dicho

interrogante. Infinidad de autores han abordado esta problemática, planteando diferentes resoluciones. Sin embargo, la propuesta del autor es sumamente interesante y original. En su opinión, la filosofía latinoamericana se constituye y se define, en gran medida, por su lugar de enunciación, por su ubicación geopolítica. En este sentido, la filosofía latinoamericana es lo que es, porque se hace desde un *locus* bien particular: América Latina. Sin embargo, complejizando el argumento, Santos Herceg plantea que América Latina, no es un espacio natural definido *a priori*, sino que hay innumerables Américas Latinas, en función de las múltiples representaciones que se hagan de ella. Múltiples representaciones que se ponen de manifiesto, según el autor, en los diferentes nombres que la región ha recibido a través de la historia: Nuevo Mundo, Indias Occidentales, Iberoamérica, Indo América, América Latina, Nuestra América, etc. A partir de este argumento inicial, Santos Herceg, considera que se pueden trazar, esquemáticamente, la existencia de dos corrientes filosóficas latinoamericanas según las representaciones que estas construyen de la región. La primera sería una filosofía del Nuevo Mundo y la segunda una filosofía de Nuestra América.

El autor dedica la primera parte de su obra a analizar la filosofía del Nuevo Mundo. Allí plantea que la misma es hija del proceso de conquista y de la filosofía europea imperial que comprende a América como un Nuevo Mundo inferior habitado por ser sub-humanos incapaces de una racionalidad plena y de una cultura autóctona. Según Santos Herceg, esta marca de origen constituye la filosofía del Nuevo Mundo como una corriente de pensamiento eurocéntrica, imitativa, elitista, pedagógicamente opresiva y que desconfía de la capacidad de los americanos para pensar por si mismos. En síntesis, una filosofía colonizada, eco de una filosofía colonizadora, que legitima la condición dependiente en la que se encuentra presa la región.

A continuación, en la segunda sección de su obra, Santos Herceg, analiza la filosofía en Nuestra América. En su opinión, esta se constituye a partir de un gesto de afirmación de América, en un acto de resistencia anticolonial contra la hegemonía nor-occidental y se define por ser una filosofía original, intercultural, comprometida, pedagógicamente emancipatoria y liberadora. Una filosofía liberada del canon opresivo del eurocentrismo, para la liberación de Nuestra América.

En las conclusiones, el autor, acertadamente, complejiza el cuadro previo. Jugando con *La Tempestad* de Shakespeare, plantea que la filosofía europea puede identificarse con la figura de Próspero, siendo una filosofía con dos caras: una de liberación y otra de dominación. Asimismo, la filosofía en Nuestra América puede representarse con el personaje del esclavo rebelde Calibán y la filosofía en el Nuevo Mundo con el más sumiso Ariel. Sin embargo, advierte lúcidamente, que estos no son compartimientos estancos, sino que al hacer filosofía en América, los pensadores habitan una multiplicidad de mundos y por ello la filosofía latinoamericana es una filosofía de la tempestad, donde conviven de manera compleja y paradójica, Prospero, Ariel y Calibán.

A modo de conclusión, podemos decir que este es un libro sumamente interesante que presenta un análisis rico y complejo sobre la entidad de la filosofía latinoamericana. Una obra que nos introduce en un tema apasionante y nunca resuelto, planteando nuevas pistas para

avanzar en un laberinto del cual los filósofos latinoamericanos no han logrado salir.

Juan Francisco Martínez Peria

Serrano García, Rafael, *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Castilla y León, Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura y Turismo, 2010, 505 pp.

Nos hallamos ante una monografía que es una referencia central para la comprensión y explicación de la realidad cultural y social de la España liberal, a través del recorrido vital y de la privilegiada mirada de una de las principales figuras públicas en la España de su tiempo, Fernando de Castro. En él se presenta una acertada reconstrucción de la biografía de este autor, tratando toda la variedad de facetas de su vida con un enfoque unitario y ponderado. El objetivo es subsanar algunos de los déficits de varias biografías modernas que sobre este autor se han publicado. Para ello, se presenta una contextualización histórica bien documentada y más completa y, sobre todo, sensible a cuestiones que no habían abordado hasta ahora estudios anteriores, dado que en ella no se concede una atención específica a su condición de heterodoxo, la orientación dominante que durante largo tiempo ha prevalecido y ha teñido los estudios más importantes realizados sobre Castro, ya que el autor no estima que, *a fecha de hoy, haya que reivindicarle de nada ante la Iglesia católica*. Por lo tanto, a pesar de que hay ya bastantes estudios desde esta perspectiva biográfica sobre Castro, la presente obra presenta un enfoque novedoso de la figura de este autor y contribuye a arrojar nueva luz sobre el personaje, en ocasiones, revisando o poniendo en cuestión algunos puntos de vista que se han mantenido prioritariamente sobre Castro y que no han permitido dejar verle en su verdadera dimensión.

Algunos de los plurales aspectos que encontramos en la trayectoria vital de Fernando de Castro, como intelectual y hombre público, y a los que el autor se dedica profusamente en este estudio son: primero, la dimensión religiosa de la vida, que a Castro afectaba doblemente, como creyente y como sacerdote; y, segundo, el valor que mostró en su época al expresar su ruptura con la Iglesia católica, que llevó a cabo dentro de unas coordenadas krausistas y que hacen de él una de las figuras más genuinas de la lucha por la libertad religiosa en España. Esta exhibición pública de su opción religiosa, ciertamente heterodoxa desde el prisma católico, constituyó, en el contexto español, un acto especialmente valioso a favor de una efectiva tolerancia, fundada en el reconocimiento legal de la libertad de conciencia, y de un mundo más secularizado en el que ninguna religión positiva pudiera arrogarse la facultad de dictar su ley sobre las conciencias, o de marcar la pauta al Estado en cuanto a limitar, controlar o negar el ejercicio de sus derechos por parte de los ciudadanos. Es posible que Fernando de Castro llegara a hacerse la ilusión de que un catolicismo tolerante, moderado, progresivo, podía ser el instrumento para restaurar la unidad religiosa, trasunto de la asociación universal humana a que el krausismo aspiraba como meta y como ideal. Para alcanzar ese estadio, importaría que el catolicismo se centrara sobre todo en la reforma de la vida interior de cada persona, cuyas acciones las ejecutaría de acuerdo con su conciencia y en donde la fe, aunque creída por venir de Dios, tendría

que ser aceptada libremente por ser conforme a la razón.

Así pues, el krausismo le ofrecía otro tipo de fe que, por su carácter racional, no entraba en contradicción con las filosofías contemporáneas ni con los progresos de la civilización moderna, expresando así su esperanza de que se conciliara la religión con la ciencia y el progreso material. El punto de vista del autor es que, si se acepta sin prejuicios que Castro asumió como propias, ya en la década de 1860, las tesis principales de la filosofía krausista, se vuelven mucho más comprensibles las posiciones que adoptó en materia religiosa en su etapa de madurez. Por todo ello el autor nos advierte que no se debería, de cara a interpretar más correctamente la vertiente religiosa de Castro, cerrar los ojos sobre su liderazgo del grupo krausista tras la muerte de Sanz del Río, pues es esa clave filosófica la que nos permitirá entender mucho mejor, no sólo su evolución en ese plano, sino también su pensamiento histórico.

A lo largo de este libro también se expone uno de los aspectos centrales en el estudio del pensamiento de Fernando de Castro: su obra como uno de los historiadores más destacados de su tiempo y los planteamientos que la informaron. Asimismo, se subraya la faceta de Castro como historiador krausista, más que como filósofo de la historia, dimensión, esta última, sobre la que según el autor no habría que insistir demasiado, puesto que Castro no teorizó mucho sobre la historia. Aquí se nos presenta pues su dimensión propiamente de historiador, su obra, no tanto filosófica como histórica, que es importante, y que no ha sido valorada en la misma medida por los estudios modernos.

En virtud de su nombramiento como Rector de la Universidad de Madrid, Fernando de Castro estaba llamado a jugar un importante papel en la materialización de algunas de las notas distintivas del Sexenio Democrático y en la ejecución de sus propuestas reformistas. En este libro se estudia en detalle este periodo decisivo de Castro como Rector y se le pone en relación con las reformas que en el plano educativo se proponía llevar a cabo el grupo krausista, así como con su participación en la fundación del *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid,* que, con un carácter pedagógico y de divulgación científica, buscaba instaurar la libertad de la ciencia en España.

Aunque quizás el aspecto de su vida por el que es más recordado hoy en día sea su papel pionero en la educación de la mujer, plasmado a través de diversas iniciativas que puso en marcha en su etapa rectoral, así como la Escuela de institutrices y, sobre todo, la fundación de la Asociación para la enseñanza de la mujer, que ayudó a consolidar y dar una mayor expansión a esta línea que él había iniciado.

Como vemos, la actividad de Castro no se circunscribió a su actuación rectoral, con ser esta muy intensa, sino que comprendió otros campos de actuación, tales como su entrega a causas humanitarias como la lucha por la abolición de la esclavitud, en la que ocupó un lugar muy destacado como presidente al frente de la Sociedad Abolicionista, y a la cual imprimió su carácter eminentemente pacífico, su genuina piedad y sus opiniones antiesclavistas, más allá de todo ritual o convención. Este sería, quizás, el principal legado de Castro: su creencia en el poder transformador de las ideas sobre la realidad, sobre la historia, y su lucha por un país más humano, habitable y civilizado.

Quizás se podrían resumir sus numerosos esfuerzos en esos diferentes planos diciendo que Fernando de Castro fue qui-

zás la principal figura pública que, en la España de su tiempo, asumió más sincera y coherentemente la defensa de los débiles, por sí misma, sin esperar nada a cambio. Por todo lo que hizo en cualquiera de esas facetas, merecería que su memoria no fuera olvidada. El criterio amplio, generoso, humano con que enfocó su labor en esas cuestiones, su compromiso efectivo en todas ellas, así como la perspectiva humanitaria que adoptó y que les daba sentido y coherencia dentro de su pensamiento krausista, hacen que el calificativo de *obrero de la humanidad* que el autor adapta de Rafael María de Labra, y que emplea en el título de este libro, definan y resuman bien la gran dimensión moral y humana de su obra.

Delia Manzanero

Sevilla, José M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. Presentación de Emilio Hidalgo-Serna, Barcelona, Ed. Anthropos, 2011, 431 pp.

Con el mismo espíritu con el que se expresaba Ortega en *Historia como sistema* al decir que "lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla", José Manuel Sevilla nos muestra en esta obra su análisis de la crisis de la razón que desemboca en nuestros días. Ante el ocaso de la razón pura y abstracta el autor trata de mostrarnos, con una coherente actitud *matinalista*, que semejante crisis no es de la razón en cuanto tal, sino de un determinado modo de concebirla. En concreto, se refiere a esa razón físico-matemática que en su afán monopolizador termina ahogando a las ciencias humanas. De ahí que desde este punto de vista sea objeto de crítica la extrapolación (al estilo spinoziano) del método geométrico al conocimiento de los asuntos del ámbito humano, donde el modo circunstancial e histórico de proceder no se basa en la medición y el cálculo. El presupuesto del que, por tanto, parte Sevilla es el carácter problemático de la realidad, que hace que ésta no se nos presente como una *sustancia* que pueda ser aprehendida (medida) de una vez por todas y para siempre, sino que sea considerada esencialmente como *problema*.

De este modo, y retomando a dos "filósofos de la crisis" como son Giambattista Vico y José Ortega y Gasset, propone el profesor Sevilla a la razón problemática como un modelo de razón acorde con esa problematicidad inherente a la realidad misma (y a la propia filosofía), a diferencia de la razón abstracta y hermética de la que ha hecho gala la Modernidad. Nos encontramos, por tanto, ante un trabajo de indudable actualidad, pues en él se intenta comprender e interpretar las crisis de nuestro tiempo. En palabras de Emilio Hidalgo-Serna, Presidente de la Fundación Studia-Humanitatis y conocido estudioso de la tradición humanista, en su presentación: "Frente a la moderna seguridad lógico-racional de las ciencias, el problematismo e historicismo trazados en este volumen con lúcido marchamo no aspiran a solucionar problemas sino a responder a la constante necesidad de problematizar las múltiples significaciones de cada nuevo problema humano y de cuanto nuestra historia, la filosofía, la universidad o la vocación de la filosofía tienen de problemático" (p. XI).

Es bien sabida la crítica de Descartes a disciplinas como la historia, la retórica o la poesía, a las cuales deja fuera del ámbito de la filosofía por no considerarlas científicas, negando así el valor espe-

culativo del pensamiento humanista. Por lo que en ella muestra, argumenta y reivindica, quienes estudiamos la filosofía humanista esperábamos con entusiasmo una obra como ésta, en la que se analiza en profundidad la evidente conexión entre Vico (considerado la culminación del humanismo retórico renacentista) y Ortega (promotor del humanismo filosófico). Contábamos con algunas investigaciones —así las del propio Sevilla— en las que se venía afirmando una conjunción entre el pensamiento viquiano y el orteguiano, pero es ahora cuando podemos decir que estamos frente a un concienzudo ensayo del problema.

El autor parte de la consideración (defendida tanto por el humanista italiano como por nuestro filósofo) de que la 'naturaleza' humana es, ante todo, histórica; y en función de ese reconocimiento de la historicidad humana apela a una filosofía *radical* que se pregunte por aquellos problemas esenciales de la existencia humana: "En este sentido, se concibe un indeleble vínculo entre problematismo y filosofía, y una indisoluble complementación entre filosofía e historia, y entre razón y narración" (p. 3). A la vez que despliega el sentido de la razón vital, histórica y narrativa, José M. Sevilla plantea su crítica de la razón problemática, partiendo de la reflexión humanista en torno a la necesaria ligazón entre el *logos* y el *pathos* como dos elementos constitutivos e inseparables del ser del hombre, así como del carácter problemático de éste, que hace que su vida no esté determinada por algo trascendente a él, sino que sea absoluta indeterminación. Como diría María Zambrano, implica tener que ir más allá de la pura conciencia reflexiva y optar por un método capaz de abarcar todos los ámbitos de la vida y no sólo el de la razón. Una propuesta que supone, a su vez, una nueva crítica a la razón abstracta racionalista y la tarea de buscar un nuevo modelo de razón (alejado del deseo cuantificador de la razón físico-matemática) conocedora de los límites del conocimiento humano. Es éste el motivo principal que empuja a Sevilla a integrar estos dos autores, para, desde una ontología del problematismo, abordar la esencia constitutiva de la crisis de nuestro tiempo en la crisis de un imperante modelo de razón moderna (que no, en cambio, de otras posibilidades de ésta, como es el caso de la viquiana).

Dada la magnitud de la obra (fruto de un proyecto investigador que el autor viene desarrollando hace más de dos décadas y publicando sus ensayos en obras como *Ragione narrativa e ragione storica* (2003), *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo* (2005) o *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, [2007], nos sería casi imposible detallar en pocas páginas el recorrido magistral que el autor nos presenta de la obra de estos dos pensadores, aunque no quisiéramos renunciar a comentar los hitos fundamentales de esa larga andadura. Un camino que se inicia y termina con *una defensa* de la razón problemática, con Vico y Ortega como partícipes de una original ontología del problematismo, que es el modo posible de una razón crítica ("crítica de la razón problemática").

Este ejercicio problematizador y crítico comienza en la primera parte del libro analizando el concepto de "crisis", con especial hincapié en la relación entre Modernidad y crisis como el *tema* propio de nuestro tiempo, para, a continuación, abordar los principales argumentos viquianos: universalismo fantástico, sabiduría poética, el uso de

la fantasía, el ingenio y la metáfora como herramientas propias del filosofar, es decir, los pilares fundamentales que sustentan el llamado humanismo filosófico-retórico (que parte de la preeminencia del problema de la palabra). No se olvida aquí la reivindicación que hace Vico de la historia como la *ciencia nueva* capaz de conocer al hombre *integralmente*. En la segunda parte de la obra, y retomando el mismo carácter filológico del humanismo renacentista, Sevilla afronta la tarea de analizar una ontología del problematismo en Ortega y Gasset, constatando que de conformidad con el filósofo madrileño no podemos pensar el hombre como una sustancia inmutable y eterna, sino como algo dinámico y cambiante. No obstante, reconoce que dicha constatación no puede abocarnos ni al puro escepticismo ni al mero relativismo. La respuesta orteguiana, que resume magníficamente Sevilla, nos advierte de que lo primordial en la vida del hombre es saber atenerse a la problemática realidad, aunque no como algo abstracto sino como la concreción e individualidad que somos. Desde esta perspectiva, el autor concluirá que la filosofía no es una fuente de soluciones (puesto que no se ocupa de cosas ya resueltas) sino que lo que puede hacer es fundamentalmente señalar problemas, plantearlos correctamente y clarificarlos lo mejor posible. Arrojar luz sobre la realidad.

El trasfondo último que se encuentra en estos dos itinerarios filosóficos es, justamente, ese humanismo filológico-retórico que reivindica otra posible forma filosófica del pensar centrada en la palabra más que en el ente, en la historicidad más que en la esencia, en el problema más que en la solución. Sevilla profundiza en su estudio en las coincidencias —que en su día apuntó Ernesto Grassi— entre la *lichtung* heideggeriana y la *luce* de Vico. En ambos casos se apela a la palabra poética como la palabra *fundante* que abre "el claro" donde tiene lugar la apertura de lo real.

En definitiva, esta obra de José M. Sevilla —con un original estilo filosófico, un lenguaje vivo y claro, y una sensibilidad contagiosa— es una preclara defensa de la circunstancialidad del mundo humano que no puede serle ajena a aquella razón que trate de aprehenderlo. Nos encontramos, así, ante una reivindicación de lo concreto, individual e histórico que conforma el mundo humano, y ante un fuerte alegato de la filosofía (que pretende ser vivible) como vocación de razón necesaria para la vida.

Jéssica Sánchez Espillaque

Sierra González, Ángela; C. González-Luis, Mª Lourdes (Edit.), *Razón, utopía y ética de la emancipación. Reflexiones ante el bicentenario de las independencias iberoamericanas,* Barcelona, Ed. Laertes, 2011.

El presente libro, editado con motivo de la conmemoración del Bicentenario de las Independencias Latinoamericanas (1810-2010), recoge toda una serie de reflexiones, acerca de los principales problemas actuales de Latinoamérica tales como la ética de la emancipación, el resurgir del indigenismo, las políticas de género, las construcción de nuevos republicanismos, la vigencia del hispanismo como ideal así como la presencia de Latinoamérica en los medios de comunicación españoles. Subyace a todas estas reflexiones la aproximación a los procesos de integración emergentes en América

Latina así como a la necesidad de conceptualizar la integración panamericana y las múltiples vías de institucionalización de la misma. Uno de los méritos principales de este volumen es, sin duda, que los temas en él tratados están abordados por autores de continentes diferentes, lo cual nos aporta visiones y perspectivas muy distintas, a veces encontradas, sobre cada uno de los problemas tratados. Otro de los méritos del libro consiste en que las aportaciones de los autores se inscriben en la corriente crítica que, con motivo de la celebración del Bicentenario, se ha propuesto revisar dos procesos. Por un lado, la emancipación política de las nuevas naciones a partir de la independización de los territorios y por otro, la disgregación de estos territorios que habían formado parte de la monarquía española en ultramar, sin olvidar las guerras territoriales surgidas entre ellos, así como el protagonismo que tuvieron los pueblos indígenas, excluidos de los procesos de institucionalización.

El libro está dividido en seis capítulos, correspondientes a seis bloques temáticos, con una cuidadosa introducción de las coordinadoras y un sugestivo epílogo titulado "Saberes de profanación. América Latina como escenario para un ensayo irreverente" a cargo de Natalia Pais Álvarez. El primero de los capítulos, titulado "La ética de la emancipación", recoge los trabajos de Gabriel Bello Reguera, Antonio Campillo, Ángel Puyol y Vivian Auffant Vázquez. El segundo, "La ética de la emancipación y la igualdad de género", los de Mª Luisa Femenías, Mª José Guerra Palmero, Mª Belén Castro Morales y Teresa Arrieta de Guzmán. El tercero, "La tradición rota y el resurgir del indigenismo en Latinoamérica. La experiencia intercultural como experiencia emancipadora", agrupa los estudios de Carmen Marina Berreto, Jaime Torres Burguete, Yolanda Ricardo, Sandra Moreno, Ana María Alba Villalobos y Gabriel Bello Reguera. El cuarto, "Emancipación y construcción de nuevos republicanismos", los de Ángela Sierra González, Germán Londoño Carvajal, Magaldy Téllez, José Mendívil Macías Valadez, Gilberto Valdés Gutiérrez y Manuel Ferraz. El quinto, "El hispanismo como ideal, propósito o despropósito (convergencias y divergencias educativas)", comprende las aportaciones de Mª Lourdes C. González-Luis, Claudio Lozano, Alfonso García Marqués, Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés y Enrique Belenguer Calpe. Y, por último, el sexto, "La presencia de la realidad latinoamericana en los medios de comunicación españoles", agrupa los trabajos de Rodrigo Fidel Rodríguez Borges y Dory Merino.

Todos los temas tratados en el libro no están desarrollados de forma exhaustiva, —debido a la gran cantidad de trabajos que lo componen— pero sí con gran rigor y claridad, lo que permite al lector tener una rica panorámica de la realidad actual Latinoamericana cuya comprensión nos es imprescindible pues, como bien apuntan las coordinadoras de este volumen, esta realidad no nos es de ninguna manera ajena. En definitiva, esta obra constituye una aportación muy valiosa y una buena invitación para pensar Latinoamérica.

Marta Nogueroles Jové

Solís, Carlos, *La Medicina Magnética. Del Ungüento Armario al Polvo Simpático de Kenelm Digby*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011, 362 pp.

La publicación de este libro es importante. Bajo la apariencia esotérica de su título, reforzado por el arcaizante diseño de la portada, encontramos un estudio modélico de historia del pensamiento filosófico y científico. Su autor, Carlos Solís, actualmente catedrático de Historia de la Ciencia en la UNED, es sobradamente conocido por sus trabajos y publicaciones a lo largo de más de tres décadas: ediciones impecables de textos fundamentales de Galileo, Newton, Hooke y Boyle; obras de síntesis (con Manuel Sellés); estudios teóricos sobre el cambio científico, siguiendo la senda de Thomas S. Kuhn, su maestro; y, en fin, dos trabajos sobre cuestiones científicas concretas, perseguidas a lo largo de su metamorfosis histórica: los modelos de explicación del ciclo hidrológico, que Solís analiza a lo largo de la historia intelectual europea (*Los caminos del agua*, 1990); y las "explicaciones" de la curación de heridas a distancia, que es el asunto del libro que comentamos.

Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, este libro toma en consideración "un caso" concreto, el del "ungüento armario" (es decir, una pócima para curar heridas untándola en el arma que las había producido) difundido en Europa como medicina "a distancia" a partir de Paracelso y sus seguidores, hasta su transformación en "polvo simpático" en la formulación que divulgó el caballero inglés sir Kenelm Digby (1603-1665) en un célebre discurso cuyo texto traduce y edita Solís: el texto de Digby ocupa cien páginas bien arropadas por un amplísimo estudio preliminar de unas doscientas veinte, más una extensa bibliografía e índice analítico que suman otras treinta más.

Pero el asunto principal no es la medicina en sí, sino lo que se dijo de ella. Y es que los caminos que condujeron del ungüento armario al polvo simpático nos llevan necesariamente a la historia intelectual de una época fascinante.

El ungüento armario era un remedio paracelsista que acabó siendo reformulado en términos del nuevo mecanicismo atomista, formulación filosófica más despegada de las cualidades aristotélicas y más apta para construir una ciencia cuantitativa y experimental. Se discutió mucho sobre él a lo largo de más de un siglo (2ª mitad del XVI y todo el s. XVII) en que formó parte de los recetarios. Sin embargo —y en esto insiste Solís a lo largo del libro— las discusiones no tenían como objetivo determinar si curaba o no curaba. No se trataba nunca (ni siquiera en las "experiencias" que hizo al respecto la Royal Society) de demostrar o no su eficacia. Los relatos de curaciones a distancia, simplemente, eran aceptados como "hechos": en eso no había duda. Las disputas surgieron en torno al cómo y al por qué de tales curaciones: en realidad, esta medicina simpática o magnética (para algunos diabólica) era un pretexto más para debatir las ideas filosóficas (y religiosas) en pugna.

El extenso estudio preliminar de Solís comienza presentando la "medicina" y, sobre todo, la biografía de Digby ("pirata melancólico" le llama), para centrarse después en las dos matrices filosóficas de las que surgió: primero, el ungüento armario (hecho de musgo nacido en calavera humana abandonada, momia o resto humano seco, aceites, etc.), explicado en términos paracelsistas; después, el polvo simpático (que Digby hacía de caparrosa o vitriolo verde —sulfato ferroso—, desecado al sol y purificado por recristalización), explicado filosóficamente con elementos atomistas y mecanicistas.

Fue sobre todo en la primera de esas

dos fases (sobre todo en las dos primeras décadas del siglo XVII) cuando la discusión en torno al ungüento fue más viva: la oposición jesuítica al médico y matemático calvinista Rudolf Goclenius, coincidiendo con la que ejercían por entonces los padres de la Compañía en Italia contra Galileo; o la oposición, también jesuítica, contra Van Helmont, que acabó siendo denunciado a la Inquisición (en 1623, el mismo año de *"Il Saggiatore"* de Galileo) por reprochar a los jesuitas el tratar de despachar las cuestiones científicas con argumentos teológicos (incluido el recurso al diablo). Otra polémica sonada sobre el ungüento tuvo lugar en 1631 entre William Foster y Robert Fludd, defensor este último de la pócima, defensa sobre la que insistió más extensamente en 1638; lo que trajo consigo otra refutación, esta vez por el padre Athanasius Kircher, divulgador jesuita de la tradición mágica, a la que extirpaba su trasfondo filosófico reduciéndola a un centón de curiosidades asimilables por la ortodoxia católica; para él, la curación magnética de heridas (*"Magnes sive de arte magnetica"*, 1641) era falsa e implicaba pacto con el diablo.

En la segunda mitad del siglo XVII la curación a distancia de heridas perdió su exclusivo entronque paracelsista y se convirtió en un asunto que permitía poner a prueba todas las nuevas corrientes de filosofía natural en su intento de explicarla. Y, tras la introducción del atomismo en Inglaterra por el círculo de Northumberland, y sobre todo entre los emigrantes ingleses en Francia (Hobbes, Digby...), vinculados a los círculos cartesianos y gassendistas, se difundirá un "corpuscularismo materialista más o menos combinado con algunos principios activos".

Digby habla en su obra principal (*Two Treatises,* 1644) de una variante del ungüento armario que se había utilizado a mediados de los años 40 en la guerra civil inglesa: el polvo simpático, pero hasta 1658 (fecha de su *Discurso* en Montpellier) no da una explicación completa, en términos de corpuscularismo mecanicista, atribuyéndose incluso (falsamente) su introducción en Europa occidental treinta años atrás.

El libro de Solís es riguroso y muy bien documentado. Es un trabajo serio de historia que, como suele suceder, nos enseña tanto sobre el contexto filosófico y social de la época, como sobre el asunto concreto que analiza. Incluso aprovecha (con moderación, sin cargar las tintas) un ingrediente imprescindible: la personalidad apasionante de sir Kenelm Digby, cuya vida estuvo marcada por las tormentas políticas y por la persecución constante de un sueño imposible en el Amor, en la Aventura, y después en el Conocimiento (sin olvidar el gusto literario, haciendo de su propia peripecia amorosa toda una novela bizantina, a la vez erótica, emotiva y refinada.)

Hijo de un católico ejecutado por su participación en la Conjura de la Pólvora, recibió una formación humanista en la que influyó el matemático y ocultista Thomas Allen. Pero no todo eran libros: también viajó desde muy joven por Europa, y en Francia despertó el interés lascivo de la propia regente María de Médicis, viéndose obligado a huir a Italia. Seguramente es exagerado lo que cuenta D. Lloyd en su colección de biografías de 1668 —que un príncipe italiano le había propuesto hacerle un hijo a su propia mujer, considerándole "the just measure of perfection"—, pero es evidente que el joven Digby no pasaba inadvertido en ninguna parte, y prueba de ello es que, en 1621, Bonaventura Pistofilo le dedicó (¡a un extranjero de

18 años!) su *Oplomachia*, con retrato grabado incluído.

Estuvo en Madrid con su tío el embajador en 1623, y su intervención en los sucesos motivados por la inesperada llegada del príncipe Carlos a la Corte española con el fin de cortejar a la hermana de Felipe IV, le ganó el aprecio del futuro Carlos I. En todo ese período agitado se enmarcan sus apasionados amores con la hermosa y libertina Venetia Stanley, con quien se casó. Luego, en 1627, su aventura de corsario por el Mediterráneo. Su conversión al anglicanismo (volviendo más adelante a la fe católica)...

Gran aficionado al horno químico, muchas de sus preparaciones cosméticas tenían como constante destinataria a su propia esposa; y aún la hizo retratar muchas veces, incluso muerta, por su amigo Van Dyck, para no perder del todo su belleza.

Tras la muerte de Venetia, sus intentos de convertirse en un sabio eremita alejado del mundo duraron muy poco debido a los acontecimientos políticos que llevarían a la revolución en Inglaterra: probó el largo exilio en Francia, y la prisión en Inglaterra; en calidad de canciller de la reina viuda Henriette Marie, Digby emprendió diversas misiones diplomáticas, ante el Papa Inocencio X pidiéndole ayuda económica para los católicos ingleses, ante Cromwell tratando de conseguir la tolerancia para los católicos. Y todo ello sin dejar de relacionarse con los mejores sabios de su época: en Francia, integrado en el importante círculo intelectual del exilio, trabó contacto con Hobbes y con Mersenne; también tuvo con Descartes una relación amistosa; se relacionó con los matemáticos Fermat y Wallis. A la vez, escribió sobre filosofía natural, sobre religión, sobre literatura; coleccionó libros, manuscritos y recetas médicas y químicas que intercambiaba con otros estudiosos, sobre todo con su amigo Robert Boyle.

En 1657, en Montpellier, hizo su famoso discurso sobre los "polvos de simpatía". Viajó después por Alemania, Escandinavia y Francia. Con la Restauración (1660) pudo volver definitivamente a Inglaterra. Fue de los primeros miembros de la Royal Society, donde leyó en 1661 un *"Discurso sobre la Vegetación de las Plantas"*. Murió en 1665.

Su obra más importante la constituyen sus *"Two treatises" (Of Bodies* y *Of Man's Soul*), publicados en 1644. En ellos despliega un sistema de filosofía natural en el que quedan asumidas tanto las nuevas corrientes corpuscularistas (Galileo, Descartes, Gassendi...) y paracelsistas, como las viejas tradiciones de la magia natural renacentista.

Sin embargo, el texto más conocido de Digby es el referente a los "polvos de simpatía", que edita Solís. Su estructura de exposición oral, trufada de anécdotas y relatos de "experiencias", lo convierten en un documento de gran interés para comprender en su complejidad y riqueza las ideas sobre la naturaleza y el hombre en la Europa de la revolución científica, porque además nos dice mucho acerca de cómo se hacía la ciencia y cómo se difundía a través de las redes de sociabilidad características de la época. En ese discurso, Digby ponía de acuerdo al paracelsista Crollius con Descartes, y a Aristóteles con Epicuro: la "acción a distancia", que es la acción mágica por excelencia, quedaba reconciliada con el mecanicismo y con el atomismo de la época gracias a la tremenda "polvareda" barroca de partículas dinamizadas por la luz que levanta Digby con la sola magia de sus palabras. Y en ese efecto fascinador tenía mucho que ver la imponente presencia física de

sir Kenelm, su potente voz, su fértil ingenio, y las huellas en su mirada de un pasado increíble de hijo de conspirador descuartizado, jovencito enamorado de lágrima fácil y abundantísima, corsario de fortuna, hábil espadachín y duelista impenitente, diplomático asendereado, mago, alquimista, filósofo...

El interés de un libro como éste para el historiador de la filosofía española es múltiple. Por un lado, nos recuerda que los caminos del pensamiento moderno son más diversos de lo que indican los manuales al uso; y, en concreto, la línea del paracelsismo y corrientes afines (que A. G. Debus denominó "filosofía química") no sirvió sólo para acercar las tradiciones alquimistas a la formalización que dará lugar a la ciencia química, sino que también participó muy activamente en la construcción de un pensamiento filosófico moderno. Y Digby (por pintoresca que nos parezca su figura) fue un elemento clave para comprender el pensamiento de la época de Bacon, Descartes o Hobbes como algo más rico y complejo que la imagen habitual, congelada en cuatro individualidades. Así lo vieron sus contemporáneos: Leibniz lo cita entre los principales filósofos modernos; Feijoo también: "Despues de Bacon... Roberto Boile y el sutilísimo caballero Newton, dejando á Juan Locke, al caballero Digby y otros muchos". Incluso Teodoro de Almeida o Hervás y Panduro, ya al final del XVIII.

El otro interés, más específico, de este libro para el historiador de la filosofía hispánica se deriva de su utilidad como referencia para buscar en España el eco de las cuestiones filosóficas implicadas en la medicina simpática. La introducción de la ciencia moderna en España, que desde los estudios fundamentales de López Piñero se viene asignando a las dos o tres últimas décadas del siglo XVII, toma como su "manifiesto" programático la famosa *Carta...* de Juan de Cabriada de 1687. Pues bien, una de las Aprobaciones la firma el médico Dionisio de Cardona, y cuando dice que se escuche a los modernos, cita a Harvey, Van Helmont, Descartes, "Digbeo" (o sea, Digby), Boyle, Willis y Silvio.

En cuanto a la influencia del ungüento en España, aparte de la que se produce explícitamente en relación al "agua de la vida" de Luis de Aldrete y Soto -cuya polémica, hacia 1682, sirve muy bien para calibrar la incidencia de "la filosofía química" o paracelsismo en la introducción de la filosofía moderna en nuestro país-, la referencia más antigua que conozco está en la obra del capuchino fray Antonio de Fuentelapeña (*El Ente Dilucidado*, 1676), donde se habla tanto de ungüento armario como de polvos simpáticos, negando su posibilidad natural, pero no el hecho en sí, que se le asigna (siguiendo la línea jesuítica de décadas anteriores) a la acción diabólica.

José Manuel Valles Garrido

Suárez Cortina, Manuel (Ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, Colección Biblioteca de Historia y Pensamiento Político, 2011, 455 pp.

Libertad, armonía y tolerancia nos acerca a la pluralidad de registros que caracterizó la cultura institucionista en los siglos XIX y XX y a sus portavoces fundamentales que, a lo largo de varias generaciones, han constituido un referente básico de la España liberal y democrática. Las aportaciones del krausoinstitu-

cionismo más reconocidas se sitúan en el campo filosófico, jurídico y educativo, pero en modo alguno puede restringir su campo de acción a esos territorios del conocimiento, sino que abarcan a cada una de las dimensiones que afectan a la vida del hombre. De ahí que la cultura institucionista sea presentada en este libro como una corriente de pensamiento heterogénea, como un conjunto de registros desde los cuales puede ser comprendida la historia de España.

Una decena de especialistas en diversas ramas de las ciencias sociales y humanas colaboran en esta publicación para contribuir a presentar las diversas manifestaciones que presenta el institucionismo. Los diez ensayos han sido agrupados en tres campos de análisis de acuerdo con una perspectiva interdisciplinar, ofreciendo al lector una gran variedad de matices en los siguientes campos: primero, Filosofía, Religión y Derecho; segundo, Educación, Economía y Reforma Social, y, tercero, Cultura, Política e Instituciones. Nos referiremos brevemente a los estudios de estos expertos, sus aportaciones y referencias a los representantes del krausoinstitucionismo y a su proyecto de reforma del hombre, de la sociedad y del Estado españoles contemporáneos, contempladas a la luz de las citadas disciplinas, para proporcionar una explicación mucho más completa de la diversidad de registros que contiene la cultura krausista en España.

El primer capítulo, dedicado a *La recepción de la filosofía krausista en España* conforma uno de los campos de interés que en los últimos años ha conocido mayores avances, pues la historiografía reciente ha contribuido a mostrar las circunstancias reales, el medio político y los cometidos que los moderados asignaron a la recepción del krausismo. Como nos muestra Rafael Orden Jiménez, la cuestión religiosa constituye un ingrediente básico de la cultura institucionista, ya que no sólo es un problema de filosofía de la religión, sino que en su dimensión jurídica y política, alcanza a las relaciones Iglesia y Estado y al sistema educativo, de tanta relevancia en el pensamiento de los seguidores de Krause y para la aceptación o no de la metafísica krausista.

Las relaciones entre los planteamientos religiosos del krausismo y del catolicismo son también el objeto de estudio de Teresa Rodríguez de Lecea, quien en su ensayo *Giner de los Ríos y la religión en la ILE*, muestra hasta qué punto el tema religioso fue un tema especialmente sensible para Giner de los Ríos. Rodríguez de Lecea expresa cómo todos los escritos sobre religión de Giner se asientan sobre la denuncia del divorcio de la Iglesia con los tiempos modernos, con la libertad y sus instituciones políticas y sociales y, sobre todo, con la exigencia de que los rumbos impuestos por las autoridades eclesiásticas no imposibilitaran la renovación de la propia Iglesia.

En el tercer capítulo sobre *Evolución, progreso, devenir. La filosofía de la naturaleza del institucionismo*, Julio Simó Ruescas muestra los límites de la recepción del pensamiento evolucionista y cómo los institucionistas asimilaron los planteamientos de la *Naturphilosophie* alemana. Tres autores inscritos con pleno derecho en el campo del evolucionismo son tratados en este ensayo. En primer lugar, la figura de Augusto González de Linares, cuyo *Ensayo de una introducción al estudio de la Historia Natural* puede ser considerado como el verdadero documento fundacional de la Filosofía de la Naturaleza del krausismo español. No menos importante se

presenta la obra de Salvador Calderón y Arana en el campo de la geología y la mineralogía. Y como complemento de sus ideas se presenta en el campo jurídico la obra de Alfredo Calderón y Arana, colaborador de Giner con el que editó el significativo trabajo "Principios de Derecho Natural", que sirvió para una mayor divulgación de los ideales evolucionistas contenidos en la filosofía de la naturaleza de filiación krausista.

En esta síntesis singular de principios filosóficos, religiosos y científicos del krausismo adquiere relieve el papel de la Filosofía del Derecho y su posterior reacomodación a los diversos campos de la vida social. Gonzalo Capellán de Miguel nos muestra en su ensayo, *De la Filosofía del Derecho a la Ciencia Política*, ese particular periplo que hacen los institucionistas españoles desde la Filosofía del Derecho krausista, tal y como fue expuesta por Ahrens y seguida por Giner, hasta la obra de Adolfo Posada, quien difundió desde la Cátedra y los escritos de Derecho Político las ideas políticas del krausoinstitucionismo. Este tránsito del krausismo al institucionismo, de la filosofía a la ciencia política, vino marcado por el eslabón fundamental de Azcárate y Giner, y la influencia de estos maestros en Posada. Éste último fue el mejor ejemplo de la importancia que el krausoinstitucionismo otorgó a la teoría política, así como del nuevo marco en el que ese ideario se desarrolló: la conformación de las ciencias sociales —con los ámbitos nuevamente constituidos de la Sociología y la Ciencia Política— que desde finales del siglo XIX desempeñaron un papel clave en nuestro país.

El ideal armónico del krausoinstitucionismo no podría afirmarse sin un proyecto de realización humana, en cuyo desarrollo ocupa un lugar privilegiado la educación científica y moral de todos los hombres. Por ello, no es de sorprender que el ideal educador del institucionismo tenga su expresión más directa en la formación en 1876 de la Institución Libre de Enseñanza. Este proyecto educativo y su papel en el diseño de estrategias educadoras de declarado carácter reformista son abordados por Alejandro Mayordomo en su ensayo *La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo* y *pedagógico*, donde nos presenta el conjunto de propuestas que presidieron el proyecto del institucionismo para reformar España: educación, ciencia y renovación pedagógica.

De acuerdo con la mirada pluridisciplinar de esta obra, también se incluye un trabajo sobre *El krausismo, la ILE* y *la cultura económica en España*, en el que José Luis Malo Guillén analiza el papel de los institucionistas en el pensamiento económico español del último tercio del siglo XIX. Si bien es cierto que los institucionistas no fueron economistas y resulta difícil encontrar un ideario económico con fundamentos en la obra de Krause, sí que incorporaron las ideas económicas desde su interés por la naturaleza compleja del todo social y por la indagación de soluciones económicas en busca de la solidaridad y la armonía social. Como expresa Malo Guillén, la irrupción de la literatura económica de orientación krausista constituye un ingrediente importante en la modernización del pensamiento económico español y su apertura a nuevos territorios de indagación científica.

Del alcance de la reforma social en el programa de los institucionistas da cuenta Juan Ignacio Palacio Morena, en el capítulo séptimo sobre *La ILE* y *la reforma social*. Este estudio muestra cómo la reforma social encuentra su me-

jor base en un conjunto de trabajos sobre la cuestión social que los institucionistas desarrollaron desde la década de los setenta y, sobre todo, en su participación en cuantas iniciativas se desarrollaron en la España de fin de siglo, como se demuestra en su compromiso con la *Comisión de Reformas Sociales* y, más tarde, con el *Instituto del Trabajo* y el *Instituto de Reformas Sociales.*

Como puede apreciarse, el krausismo representa algo más que un simple sistema filosófico cerrado y su proyección es perceptible en amplios territorios del conocimiento y de la cultura española de la época liberal. Uno de los interrogantes que se han planteado diversos autores es hasta qué punto la cultura krausista, sus ideales armónicos y la filosofía que le da base, fueron una manifestación vinculada a la masonería o al librepensamiento. A ello se dedica el trabajo de José Antonio Ferrer Benimeli, titulado *El krausoinstitucionismo, la masonería* y *el librepensamiento,* donde da cuenta de las diversas posiciones que cabe observar en esta relación entre el krausismo español y la masonería.

Del noveno capítulo, *Krausoinstitucionismo, democracia parlamentaria y política en la España liberal*, es autor el propio editor de este libro, Manuel Suárez Cortina, quien hace un repaso de las relaciones entre la cultura institucionista y la política, a través de dos acciones complementarias: la reflexión que los institucionistas hacen sobre la naturaleza de la política y su participación activa en la vida pública desde la formación de diversas fuerzas políticas tanto en el Sexenio Democrático como, sobre todo, en la Restauración. En su ensayo Suárez Cortina hace un repaso a los conceptos krausistas de Estado y Nación, al modelo constitucional que propusieron durante el Sexenio Democrático, expresado en el proyecto de Chao y Salmerón de 1872, a sus concepciones corporativas, a la accidentalidad de las formas de Gobierno y su acento en la democracia parlamentaria, la defensa de la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado en cuestiones religiosas; finalmente, se centra a modo de conclusión en las diversas propuestas partidistas del institucionismo en los años de la Restauración.

El capítulo que sirve de colofón a esta obra está dedicado a *La cultura institucionista, Azaña y la Segunda República*, donde Ángeles Egido León recoge el itinerario del joven Azaña filoinstitucionista al político republicano de perfil jacobino de los años treinta. Nos recuerda que, si bien Azaña no fue un seguidor devoto de los ideales del krausismo, sí se han reconocido en su obra elementos de la tradición krausista, pues dada su asistencia a las clases de Francisco Giner, sus primeros trabajos de investigación rezuman conceptos y espíritu krausistas. Asimismo, expone las más de dos décadas en que Azaña participó en los proyectos culturales y políticos del institucionismo que habrían de conformar en él un imaginario no directamente krausista, pero sí una idea de la democracia representativa, la concepción ética de la política, del parlamentarismo, de la secularización del Estado, la europeización de España y la reforma social que acercaron, pero no fundieron a Manuel Azaña con el proyecto filosófico y político del krausoinstitucionismo.

Los territorios de la cultura institucionista son, como vemos, muy amplios. Su eco se encuentra en los trabajos de Filosofía del Derecho, en la historia del pensamiento religioso, en la historia económica, en la ciencia política o en la reforma social, entre otros. No es de

sorprender que un universo tan abierto como el que nos presenta esta obra sirva para observar hasta qué punto la cultura institucionista ha calado en la mentalidad de las elites reformistas de la España de entre siglos. Los textos aquí recogidos son pues una valiosa muestra de la amplitud de los temas e intereses que se vieron regidos bajo la carpa de eso que genéricamente se ha denominado «cultura institucionista». Con ellos puede observarse con rigor cómo la filosofía krausista, primero, y el institucionismo como corriente, más tarde, conformaron un amplio registro de propuestas que alcanzaron casi todas las esferas de la vida sociopolítica. Esta obra constituye pues una referencia central para la compresión y explicación de la realidad cultural y social de la España liberal.

Delia Manzanero

Thion Soriano–Mollá, Dolores (Ed.), *La naturaleza en la literatura española,* Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2011, 338 pp.

El presente volumen monográfico se encarga de analizar la presencia de la naturaleza en el desarrollo de la narrativa española. Pese a que, aparentemente, constituya un elemento secundario en cuanto que escenario de la acción, lo cierto es que, como se nos muestra a lo largo de los ensayos de esta obra, supone un rasgo definitorio y radicalmente diferenciador de cada trama.

La naturaleza ha sido, a lo largo de la historia, objeto de estudio, análisis y recreación literaria. Desde un punto de vista filosófico, podemos atender a una especie de estética de la naturaleza que puede tener tantos significados como autores la piensen. Pero, a pesar de todo ello, es posible establecer, como nexo común, la importancia de su presencia así como la relación que se establece entra ella y los personajes, en último término, los hombres.

La presencia de la naturaleza puede cifrarse desde el paisaje en general, en sus más conocidos y comunes términos hasta elementos más sencillos. Es el caso de la presencia de la tórtola en la tradición poética, patrística y "científica" de los bestiarios medievales. En este caso, como explica Nadine Ly, según el autor de que se trate se ofrece una perspectiva u otra. Así, en el caso de los naturalistas paganos (Aristóteles, Plinio el Viejo, Eliano…) los animales se humanizan hasta el punto de considerar que, tanto palomas como tórtolas son modelos de fidelidad conyugal. Lo que sí es cierto es que, a pesar de las diferentes interpretaciones, para estos autores así como para Lope de Vega o Tirso de Molina, la tórtola representa la naturaleza e, incluso, el carácter de los hombres.

En el Renacimiento, la visión narrativa de la naturaleza tiene más que ver con la convención literaria que con la observación directa. Según nos cuenta José María Ferri Coll, la descripción de la naturaleza en el Renacimiento se basa en la identificación de la acción con un paisaje determinado. Así, el autor crea un paisaje que se funde con los personajes en la ficción. Es lo que sucede, por ejemplo, con el Amadís de Gaula, siendo Gaula un lugar imaginario que, aunque se pueda identificar con Francia o Gales, para los lectores era algo ficcional, imaginario, lejano y desconocido.

El presente volumen se encarga, asimismo, de rastrear la presencia de la naturaleza en las obras de autores concretos. Es el caso de Clarín. Según Yvan

Lissorgues, en la obra de Leopoldo Alas, la palabra "naturaleza" puede escribirse, o bien en minúsculas o en mayúsculas. En este último caso podría hablarse de la naturaleza desde un punto de vista filosófico, tratándola conceptualmente como elemento que mantiene el orden del mundo o bien, en un sentido metafísico, como una realidad misteriosa que se presta a las más diversas interpretaciones. Clarín no conceptualiza la naturaleza en sus obras, pero sí nos ofrece una visión metafísica de la misma. En su caso, se encarga de presentarnos la naturaleza de la España húmeda, la del norte de España y, más concretamente, la de Asturias. Así, para el autor, la novela y el cuento aparte de ocuparse del hombre y de la sociedad contemporánea, se encargan de la relación del hombre con el medio, bien sea urbano o rural. Y es que la naturaleza, para Clarín, tiene vida propia, hasta, incluso, hablarse de una poetización panteísta de su obra.

Otro de los autores analizado en esta obra, es *Azorín.* Según Christian Manso, el autor se encarga de revisitar los lugares de La Mancha y repasar sus paisajes a partir de una "misión literaria" encargada por el director de *El Imparcial,* José Ortega Munilla. La labor desarrollada por *Azorín* permitió conocer lugares que, en el siglo XX aún resultaban desconocidos. Manso hace un recorrido minucioso por la labor de *Azorín*, deteniéndose en las descripciones de cada paisaje y lo que cada uno de ellos supuso para el autor.

La presencia de la naturaleza en la obra de Machado también es tratada en este volumen por Thierry Capmartin, quien se encarga, principalmente, del análisis de *Soledades.* Según Capmartin, esta obra de Machado se caracterizaba por su actitud introspectiva, lo cual le lleva a preocuparse por las cuestiones del alma más allá de la realidad circundante. *Soledades* supuso una preocupación por la vida evidente que se cifra en el tratamiento de la naturaleza, preocupación que Capmartin aborda a partir de la obra de Sartre: los análisis de la imagen y la conciencia del primer período del autor francés nos ofrecen una clara perspectiva de la poética machadiana, pues lo que acerca a ambos autores es el rechazo al mito de la interioridad. Esta relación le lleva a Capmartin a concluir que Machado, en el desarrollo de su poética, elude toda interpretación que insista, de manera contundente en la autobiografía y, por ende, privada, a pesar de que surja el recuerdo o la imagen poética. Y es que, tanto la imagen poética como las emociones se manifiestan en la conciencia poética.

Valle-Inclán y la presencia de la naturaleza en su obra es objeto del ensayo que Rocío Charques Gámez presenta en este volumen. Concretamente, Gámez se centra en la obra *Flor de santidad*. En ella, la historia transcurre en la Galicia rural, donde una pastora huérfana vive en el establo de una venta acogida por una familia que, a cambio del cuidado del ganado, le ofrece cobijo. A lo largo de la obra, y según la circunstancia en que se encuentren los personajes, los escenarios cambian y se relacionan con la actitud de los protagonistas: lugares sombríos y violencia frente a la amabilidad de otros personajes. Asimismo, y para ofrecer otra perspectiva, en la obra se intercalan escenas donde la quietud del ambiente y sus paisajes parecen situarnos ante un cuadro. En resumen, podríamos concluir que el paisaje gallego al que nos acerca Valle — Inclán se torna de un modo u otro en función de la circunstancia del protagonista. Todo ello tomando como base la agresividad de la naturaleza, perteneciente al imaginario del autor.

A lo largo de este volumen, el lector podrá comprender la evidente (pero no siempre atendida) presencia de la naturaleza en la historia de la literatura española, bien sea en su vertiente poética o narrativa. A partir de los estudios de los distintos autores y sus obras nos acercamos al conocimiento de los escenarios literarios, los mismos que nos sitúan en la obra, que nos acercan a los personajes, a su ambiente y, en definitiva, al nuestro. Y es que el lector, en su afán por entrar en las obras, en ser parte de la historia, forma también parte de ese escenario, de ese lugar que, conforme va avanzando la obra, es también su ambiente, su hábitat. La relación de codependencia entre el hombre y la naturaleza es algo que sobrepasa los límites de la obra y que se evidencia en la actitud del lector ante la misma, el mismo lector que se hace personaje de cada aventura y paisaje.

María Rodríguez García

Villar, Alicia, *Miguel de Unamuno. Mi confesión*, Salamanca-Madrid, Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia de Comillas, 2011, 136 pp.

Por desgracia, para muchos, el pensamiento de Miguel de Unamuno lleva años clausurado y ya no queda nada nuevo que decir sobre él, nuevos escritos por publicar o ideas que nos interesen en la actualidad. Este texto refuta todo lo anterior, ya que su editora, Alicia Villar, saca a la luz una de las obras inéditas del vasco, relacionándola con la vida y producción intelectual del famoso rector de la Universidad de Salamanca.

Esta edición, además de con el texto *Mi confesión*, cuenta con una presentación y un estudio de Villar, además de un anexo epistolar que contiene veinte cartas, diecinueve escritas por Unamuno y dirigidas a diferentes personalidades del momento: Federico Urales, Manuel Ugarte, Leopoldo Gutiérrez Abascal, Pedro Jiménez Ilundáin, Andrés Bellogín, Bernardo G. de Candamo, Cipriano de Castro, Salvador Padilla, J. Ortega Munilla, Juan Maragall, el Obispo de Salamanca, Pedro Múgica, José Enrique Rodó, Guillermo C. Morris y Luis de Zulueta; y una carta del Obispo de Salamanca a Miguel de Unamuno.

La importancia de estas cartas reside en que son el material que nos ayuda a comprender la génesis, las fechas de creación del libro, el objeto de destino del mismo, etc. Alicia Villar las toma como referencias para enmarcar el origen de la obra y su destinatario. En base a ellas, considera que el texto de *Mi confesión* es anterior a septiembre de 1904, como el propio Unamuno indica al comienzo del mismo: "Fue por esas fechas cuando don Miguel, cansado de la campaña para su destitución, comenzó a pensar en irse a Argentina, donde era conocido desde 1899 por sus colaboraciones habituales en el diario *La Nación*. Quizá por este motivo dirigió *Mi confesión* a la juventud hispana." (p.76). En la carta a B. G. de Candamo de 2/3/1903 el propio Unamuno afirma: "Ahora me he metido en un libro regularmente extenso, que titularé "A la juventud hispana" y serán una serie de ensayos (como las que publiqué ya) enlazados entre sí, uno sobre Eróstrato o la gloria, otro sobre el patriotismo, sobre la ciencia otro, sobre la religión española, y todos eslabonados… Quiero poner en este libro calor de humanidad y sabor a tierra. Allá veremos." (p.114).

Por lo que plantea Alicia Villar, podemos comprobar que la idea de Unamuno de marcharse a Argentina está íntima-

mente vinculada a la realización de esta obra, o al menos al público al que está destinada: la juventud de Hispanoamérica. Con el tiempo, como vemos en las cartas que se adjuntan, Unamuno amplio este destinatario, incluyendo también a la juventud española (ver carta a Pedro Múgica del 2/12/1903).

A pesar de tener claro el destinatario, el libro de *Mi confesión* queda inconcluso. El motivo que nos da A. Villar es el siguiente: "Antes del verano había comenzado *La vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes*… La redactó de un tirón… y fue publicada en el año 1905… La reflexión en torno a don Quijote, que aparecía al final de *Mi confesión* como expresión del erostratismo y el heroísmo, centrará toda su atención desde el verano de 1904. A mi juicio, esta es una de las razones por las que no llega a terminar *Mi confesión*" (P.86). Pero el hecho de que la obra no se concluya no significa que no tenga continuidad, sino todo lo contrario: "el proceso creador de Unamuno en ocasiones se despliega a lo largo de años; de hecho, algunos de los temas esbozados en *Mi confesión* serán desarrollados primero en el *Tratado del amor de Dios* y finalmente en *Del sentimiento trágico de la vida*, su testimonio espiritual" (p.87). De la misma manera, en *Mi confesión* se retoman "otros temas recurrentes en Unamuno, como el cainismo y la crítica al intelectualismo que ya había planteado en *El mal del siglo*. Es de destacar en *Mi confesión* el peso de la figura de don Quijote, a quien dedica varias páginas y que vincula con el erostratismo, la búsqueda de la fama, pero sobre todo con la bondad que no se resigna a disiparse" (p.93).

Todo lo anterior dota a la obra de un particular sentido y relevancia a la hora de considerarla un punto de referencia obligado para entender el pensamiento de Unamuno, su evolución y la gestación de las diferentes obras del autor, tanto en relación al tiempo como al espacio, como al resto de su producción intelectual.

Gemma Gordo Piñar

Wingartz Plata, Óscar (Coord.), *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, Universidad Autónoma de Querétaro, 2011, 140 pp.

"¿Por qué hablar de filosofía, religión y sociedad a estas alturas de los tiempos?" Con esta pregunta Oscar Wingartz Plata, coordinador del libro, abre su introducción, reivindicando la pertinencia y hasta necesidad de retomar la discusión sobre la dimensión religiosa y sus expresiones sociales en América Latina: no se trata de un mero prurito caprichoso de reiterar tales expresiones, sino que se trata, más bien, de una verdadera exigencia, pues la cuestión religiosa representa una «realidad viva, actuante, problematizadora».

Desde esta perspectiva podemos mejor entender el proyecto que ha llevado a la realización de *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, libro editado por la Universidad Autónoma de Querétaro, y que recoge siete interesantes trabajos que se acercan a la dimensión religiosa desde una pluralidad de perspectivas —teóricas, filosóficas, sociales, políticas y eclesiales. Es precisamente esta diversidad de miradas lo que constituye la riqueza de este libro, su novedad e interés también para quienes somos del otro lado del Atlántico.

Contestando y cuestionando la actitud dominante eurocentrista, que impuso una interpretación de "lo religioso" como re-

presentación de un atraso ideológico, de una falta de libertad y racionalidad, los autores de los trabajos aquí publicados tienen el mérito de proponer lecturas de una realidad religiosa multifacética que en América Latina ha jugado y sigue jugando un papel fundamental a nivel histórico, social, político, cultural, filosófico y eclesial.

En el primer trabajo, titulado *Filosofía, hermenéutica y religión hoy*, Mauricio Beuchot Puente (UNAM) ofrece un breve pero interesante *excursus* sobre las diferentes posturas sobre la religión que se han formulado a partir de la llamada filosofía posmoderna, que centra su atención no en las "demostraciones" de la existencia de Dios, sino que en el "sentido" de la experiencia religiosa y en sus aspectos lingüísticos. Beuchot propone acercarse a la cuestión a partir de la perspectiva de una "hermenéutica analógica (que también será icónica)", capaz de señalar la fuentes religiosas de sentido para la vida del hombre, pues "en eso radica su humanismo".

El trabajo de Mario Magallón Anaya (CIALC/UNAM), *Filosofía, religión y mercado en el mundo neoliberal*, plantea un acercamiento a la problemática de las dinámicas culturales relacionadas a lo religioso en el neoliberalismo a partir de una perspectiva crítico-discursiva. Frente a la afirmación de un «pensamiento único» con sus formas excluyentes, autoritarias e intolerantes, el autor del trabajo subraya la necesidad de encontrar nuevos horizontes filosóficos, sociales, políticos y económicos que vuelvan a colocar éticamente a *lo humano* como su centro.

En *Del Dios revelado al Dios personal en Unamuno*, Nazzareno Fioraso (Università di Verona) ofrece un estudio sobre el sentido religioso y la reflexión acerca de Dios en el pensamiento de Miguel de Unamuno, adoptando una perspectiva crítica que nos presenta a un Unamuno "dogmático", que opone el Dios revelado y el Dios personal, y que, en la búsqueda del sentimiento religioso, "confunde lo que encuentra con el origen de la fe", pues la suya es una teoría de la lucha entre vida y razón, es "una teoría de la *contradicción vital*".

El libro se ve enriquecido por el trabajo de Luis Gerardo Díaz Núñez (FES-Aragón/UNAM), *Pervivencia y presencia de la religión en la modernidad tardía*. El autor, a partir de un análisis puntual del peso de la religión en las dinámicas históricas y sociales, subraya un aspecto muchas veces olvidado: la religión no ha representado sólo uno de los aparatos ideológicos de la dominación de clase, sino que ha sido también un factor de cohesión, de rebelión, de contestación, de proyección social y de liberación.

Una aportación interesante la ofrece el trabajo de Alicia Puente Lutteroth (UEAM), *Entrenamiento para una democracia con sujeto. Algunas implicaciones de la participación autóctona en la construcción eclesial*, en que se propone un acercamiento a un aspecto del proceso de fortalecimiento de la identidad religiosa de los creyentes a partir de la experiencia vivida en la Diócesis católica de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Dentro del panorama general de la organización en la Iglesia en México, la experiencia de la Diócesis citada representa un caso de dinámica de "corresponsabilidad eclesial" y de construcción colectiva de propuestas que ha supuesto un replanteamiento de la manera de concebir a la autoridad y el papel de la presencia activa de la población autóctona.

Una perspectiva original es la que J. Antonio Arvizu, Juan Granados y Rogelio Téllez (UAQ) presentan en su trabajo,

Consideraciones de origen sobre la religiosidad en la gastronomía. Fundamentos y supuestos, en que pretender recuperar tres categorías —plegaria, sacrificio y ayuno— fundamentales para acercarse al estudio de las religiones y a sus vínculos con el ámbito de la alimentación.

Cierra el libro el trabajo de Oscar Wingartz Plata (UAQ), titulado *Religión y política: un campo por desarrollar en nuestra América* y centrado en la relación entre el campo socio-político y el religioso, es decir campos simbólicos cuya interacción ha enseñado la necesidad para la Iglesia institucional de hacer una serie de replanteamientos y reflexiones sobre su posición frente a los cambios sociales y políticos de América Latina y frente a las dinámicas de poder.

El libro, lejos de querer ofrecer diagnósticos cerrados y fáciles recetas, se presenta como una reflexión propositiva y problematizadora a la vez, como un análisis lúcido y abierto de la complejidad de la experiencia de lo "religioso" que se propone —y consigue— estimular un renovado interés para el estudio de tales temáticas.

Elena Trapanese

Zambrano, María, *Confesiones y Guías*. Edición, introducción y notas de Pedro Chacón, Madrid, Eutelequia, 2011, 166 pp.

Bajo el título de *Confesiones y Guías* se recogen en este volumen varios textos de María Zambrano, inéditos o de difícil acceso, relacionados entre ellos por la profunda exigencia de reivindicar el valor filosófico de géneros literarios dejados al margen de la tradición filosófica dominante, entre ellos las confesiones y las guías.

Como escribe el prof. Pedro Chacón en su introducción, María Zambrano piensa y escribe a partir de la experiencia desgarradora del exilio y de la agonía de Europa, esforzándose por encontrar "otros caminos del pensar" que representen una alternativa respecto a la violencia de la razón europea. Es en la crisis y en la experiencia del fracaso donde el hombre puede tener la revelación de otro camino, de otros caminos que puedan restituir dignidad e integridad a su vida. Si la tradición filosófica ha condenado a muchos géneros literarios por su ser "para-filosóficos", por su ser nada más que literatura, es porque ha tenido la pretensión de que el sistema fuese la única forma capaz de abarcar la totalidad de las necesidades del pensamiento del hombre occidental. La ausencia de sistematicidad en géneros literarios como la Confesión y la Guía no ha de ser entendida —según Zambrano— como un error o una falta, sino más bien como la adhesión del pensamiento a la discontinuidad de la vida, como la expresión de un "saber de la experiencia" no finalizado a la enunciación sino a la comunicación.

La recuperación de las Confesiones y las Guías se configura entonces como la recuperación de otros caminos del pensar, que no han aceptado sistematizarse para guardar su especificidad, su peculiar forma de dar voz a la experiencia del hombre. Géneros de crisis son las Confesión y la Guía y por eso son géneros reveladores, pues permiten que el hombre pueda verse y sentirse visto, desnudo, desorientado en su fracaso personal, histórico y cultural y a partir de tal toma de conciencia reencontrar la esperanza, la orientación perdida, el horizonte de sentido de su vida.

La presente edición tiene el mérito de ofrecer al lector cinco textos fundamen-

tales de Zambrano, acompañándolos con notas aclaratorias, indispensables para una lectura atenta y rigurosa. El primer texto que se presenta en el libro es *La Confesión: Género literario y método*, publicado por Zambrano en dos artículos separados de la revista mexicana *Luminar* (1941 y 1943). Como libro fue editado en 1943 y después de 40 años fue recogido en la antología de textos que la revista *Anthropos* dedicó a María Zambrano (en la que se incorporaron las correcciones hechas a mano por la autora en 1965). El texto fue posteriormente editado por Mondadori (1988) y por Siruela (1995) bajo el título *La Confesión, género literario*. La edición de Chacón se atiene al texto publicado en *Luminar* en 1943, incorporando las correcciones de la autora y corrigiendo algunas erratas. La presente edición tiene además el gran mérito de respetar la estructura originaria del texto zambraniano —sin la inclusión de ningún índice—, así como las citas de otros autores, reproducidas por la filósofa en el texto, procurando completarlas o corregirlas en las notas explicativas. El prof. Chacón ha decidido, además, a nuestro parecer de forma correcta, respetar el título original del texto, sin omitir aquel tan significativo "y método".

El segundo texto que se presenta se titula *La "Guía", forma de pensamiento* y, como escribe Zambrano en la nota a pie de página al inicio del artículo, tenía que ser la introducción al libro *Las Guías españolas*, que ella nunca llegó a redactar. Aparecido en 1943 en la *Revista de Indias* de Bogotá bajo el título de *La "Guía", forma parte de pensamiento*, fue publicado en su versión revisada por la misma Zambrano (quien tachó la palabra "parte") como capítulo de *Hacia un saber sobre el alma* (1950). La presente edición recupera la versión original, incorporando solo la correcciones hechas por la autora en la copia que se conserva en la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga.

El tercer texto, inédito (catalogado en la Fundación como el M-436), pertenece a los mismos años del texto anterior y se titula *La "Guía"*. Es interesante notar que, como subraya Chacón, este texto presenta afinidades y coincidencias con el brillante ensayo *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho* (ahora recogido en *Unamuno*, obra que ha visto la luz en 2003 gracias a Mercedes Gómez Blesa).

La edición del siguiente texto, *Una forma de pensamiento: la "Guía"*, se ha realizado a partir de uno de los manuscritos de Zambrano (M-300) y de la edición del texto publicada en sus *Obras reunidas* (1971). El texto testimonia el vivo interés de la filósofa por un género "mediador" y tan frecuente en el pensamiento español, para ella "lugar de insistente meditación" a lo largo de más de treinta años.

El último texto recogido en este libro se titula *Miguel de Molinos, reaparecido* y apareció como artículo por primera vez en la revista *Ínsula* (1975). Como sugiere Pedro Chacón en su introducción, es probable que el motivo de la redacción de este artículo fuera la aparición en 1974 de la edición que José Ángel Valente había hecho de la *Guía Espiritual* y de unos fragmentos de la *Defensa de la contemplación* de Molinos. Respeto a los otros textos incluidos en la presente edición, éste no se centra tanto en la guía en cuanto género literario, sino que intenta acercarse a la mística quietista y al problema de la expresión de lo inefable.

El conjunto de los textos aquí reunidos, con tal atención y respeto por parte del editor, representan una joya del pensamiento zambraniano, que sigue siendo de vivo interés para pensadores y estudiantes de nuestra Europa en crisis, que

parece ahora como nunca necesitar buscarse y reencontrarse consigo misma.

Elena Trapanese

Zambrano, María, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid, Horas y Horas, 2011, 342 pp.

La presente edición de *Delirio y destino. Los veinte años de una española* publicada por la editorial Horas y Horas ofrece al público uno de los textos fundamentales de la pensadora española María Zambrano, ampliado con un epílogo que reproduce el discurso de Zambrano en la entrega del Premio Cervantes en 1988 y precedido por la nota aclaratoria y la presentación de Jesús Moreno Sanz.

Como recuerda el mismo Jesús Moreno Sanz, *Delirio y destino* fue escrito por Zambrano entre 1951 y 1953, ante la convocatoria de un premio literario para una novela o biografía del Institut Européen Universitaire de la Culture de Ginebra. Zambrano no ganó el premio, pero Gabriel Marcel, miembro del jurado, consiguió que el texto de la filósofa obtuviese una mención de honor. A pesar de todo esto, la publicación del texto encontró diferentes problemas y en los años cincuenta Zambrano editó en unas revistas de literatura algunos pasajes. El texto completo no se publicó hasta 1988, pero con relevantes omisiones respeto a la copia enviada por el citado premio. Desaparecieron los pasajes críticos con la figura del rey Alfonso XIII y con la monarquía, hecho que tuvo la grave consecuencia de "ocultar" en parte el republicanismo zambraniano, elemento fundamental para entender el libro mismo.

La presente edición tiene el gran mérito de recuperar la versión original del texto, llevando además a cabo una paciente labor de revisión de la puntuación y de las erratas (pero dejando intacto algunos pasajes "dudosos" para no alterar su sentido).

Jesús Moreno Sanz escribe que *Delirio y destino* puede considerarse un "espejo de memoria viva", que refleja el complicado e interesante entramado de relaciones culturales, sociales, políticas y personales de la España soñada, ganada y al final perdida por Zambrano por causa de la guerra civil.

El libro de Zambrano no se presta a fáciles definiciones. La misma filósofa, en una carta a Rosa Chacel del 31.08.1953 escribe: "¿Qué es?..." Desde un punto de vista objetivo […] es la historia o el relato —seamos modestos— de los orígenes de la República. La primera parte acaba el 14 de abril. La segunda, que es más bien Epílogo, son Delirios, algo que me encontré escribiendo en París a ratos cuando el "daimon" me tomaba después de la muerte de mi madre». Delirar es lo que le habían dejado, pero delirar «*secundum veritas*». *Delirio y destino* es entonces relato, autobiografía y confesión al mismo tiempo, pues en él se mezclan y toman voz la multiplicidad de los tiempos y de la memoria. En la narración, en tercera persona singular, Zambrano ofrece, come ella misma escribe en la Presentación del libro, una meditación movida no "por el afán de poner en claro» su vida, sino destinada a personas de otras generaciones, "para que se miren en una perspectiva histórica", porque *Delirio y destino* "era la historia de Europa y de lo que significaba la universalidad de España".

María Zambrano narra sobre sí misma y, al mismo tiempo, sobre España y Europa. Recuerda su enfermedad, el sueño republicano, la desilusión, el dolor

por ver a España y a Europa agonizantes, madres como la suya, a quien no consiguió volver a ver antes de que muriese en París; recuerda a su hermana Araceli, a su padre Blas (quien le enseñó a mirar), a personas y lugares. Zambrano da voz a su vocación filosófica y política a la vez, da voz a los delirios que sostienen toda historia personal y colectiva, reinsertándolos así en el destino y reconociéndoles relevancia filosófica.

Delirio y destino es un joya del pensamiento filosófico español; un texto deslumbrante, intenso y llamativo que nos invita a reflexionar sobre las relaciones entre tiempo(s), historia, biografía y filosofía. Es un libro que pide ser leído, una y otra vez.

Elena Trapanese

Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega,* Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada, Madrid, Trotta, 2011, 308 pp.

Toda herencia intelectual, toda transmisión de saber que no se vea alterada por alguna forma de rebeldía, heterodoxia o discontinuidad está abocada a la esterilidad. En virtud de ello, la recepción de una determinada obra deja de ser entonces una cuestión puramente hermenéutica, delimitada al ámbito de las analogías y las diferencias, y autor y receptor empiezan a configurar una relación dialéctica, mayormente dispuesta para la transformación del pensamiento y de la realidad. Buen ejemplo de ello pudiera ser la relación entre uno de los principales maestros del pensamiento español del siglo XX como Ortega y la que fuera su discípula más original e independiente, María Zambrano. La heterodoxia de esta última, inalienable frente a las inercias de todo escolasticismo académico y de todo saber institucionalizado, fue pese a todo reflexiva y nunca caprichosa, lo que hace que su relación con Ortega —de lealtad y rebeldía entreveradas— sea particularmente compleja. Más aún si tenemos en cuenta la fractura de la guerra, de la que ambos salieron dañados, mucho más la discípula por razones obvias, si bien ella supo transformar la derrota de la guerra y del exilio en una experiencia trágicamente fecunda e iluminadora con los recursos de su pensamiento, en el que el fracaso —más allá de la metáfora orteguiana del naufragio— ocupa un lugar tan relevante como expresión de la condición humana —quizá por eso mismo, porque Ortega no pudo, no quiso o no supo llevar el fracaso a la palabra, guardó silencio en el trance de la guerra y "no pudo ser nunca un exiliado" (p.199).—

La referencia de Ortega y su razón vital —o "razón viviente", como gustaba decir a Zambrano— constituye en cualquier caso una clave fundamental en todo recorrido por el pensamiento racio-poético de esta última, hasta el punto de convertirse en un lugar común difícilmente agotable, no ya por la complejidad de la recepción intelectual, sino también por los materiales inéditos pendientes aún de escrutar y por la ausencia, todavía, de una biografía exhaustiva de la pensadora que esclarezca con detalle su relación con el maestro. La presente edición de Ricardo Tejada no es la primera ni será la última contribución a esta temática, sobre la que la edición de las obras completas de Zambrano, actualmente en curso, arrojará además, a buen seguro, mucha luz, pero constituye una aportación muy sólida. Sin pretensiones de exhaustividad —definitiva, al menos—, reúne dieciocho artículos, cinco cartas, cinco manus-

critos y un apartado final de variantes, todo ello con sus correspondientes notas bibliográficas y otras notas aclaratorias. En una gran mayoría de estos textos, la presencia de Ortega es, obviamente, explícita y central. En otros, como la "Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe", se trata de una presencia puntual e implícita, pero lo suficientemente significativa como para ser incluidos en la presente edición, según aclara el editor aplicando un criterio razonable. Todos ellos conforman un pequeño laberinto, fiel a esa complejidad a la que nos referíamos anteriormente, en el que afloran temas, motivos, afectos, proyectos y episodios que se van constelando en torno a la personalidad intelectual de Ortega, desde "Obras de Ortega y Gasset (1914-1932). Señal de vida" (1933), reseña de sus *Obras completas* publicada en *Cruz y Raya*, hasta "Ortega de madrugada" (1985), uno de sus artículos en *Diario 16* en el que le evoca como a un pensador auroral. Esto último a propósito, entre otras cosas, de uno de sus libros por ella más apreciados, las *Meditaciones del Quijote*, cuyas referencias a lo largo de este recorrido son frecuentes, remitiéndonos a la originalidad de Ortega y a las notas germinales de su pensamiento maduro. Especialmente a sus "razones de amor", que, éticamente orientadas hacia el descubrimiento de un lógos allá donde aparentemente no lo hay, le emparentarían con Spinoza más que con Descartes y le convertirían en receptor privilegiado del pensamiento español y sus problemas, a saber: su falta de horma sistemática, su dispersión en la expresión literaria, su tendencia al "suicidio" —creador cuando se enfila hacia la mística- y su dependencia histórica del fracaso de un proyecto de Estado, contra el que al mismo tiempo se rebela. Ortega ofrecería así respuestas al enigma de España —"Esfinge de Occidente" (p.118)-, a cuyo desencantamiento habría contribuido notoriamente, sin olvidar a otros autores interpelados por Zambrano como Ganivet y, sobre todo, Unamuno. Esas razones de amor asentarían así las bases de una intuición de la vida original e incluso radical en comparación con las análogas intuiciones de Bergson, Dilthey y Husserl, que su antigua discípula expresa por cierto, en su inédita *Conferencia de San Juan de Puerto Rico sobre Ortega y Gasset* (1943), con elocuente sencillez: "La vida es la eterna realidad que huye de sí misma perseguida por sí misma" (p.249), "La vida es algo complejo que se desdice a sí misma" (p.265). Esta intuición sería en definitiva el meollo de una reflexión cuyo desarrollo, más allá de la expectación ante la circunstancia española, adquiriría, ya en la década de los treinta, una singular aptitud metafísica e incluso sistemática.

Numerosos textos incluidos en la presente edición discurren en este sentido, más bien teórico y expositivo, sin omitir por ello el tono personal característico de la escritura zambraniana. Otros, de carácter más testimonial y autobiográfico, se centran en la personalidad educadora de Ortega, tanto en el ámbito de su magisterio, del que se evoca su capacidad para despertar la vocación filosófica, siempre ligada a un afán admirativo e inquietante de verdad que trasciende la docencia académica, como en el de la política y la sociedad españolas, en cuya reforma se habría empeñado… hasta un cierto límite; el mismo a partir del cual su intuición de la vida se habría detenido, viéndose sobrepasado por la intuición raciopoética de su discípula. Desde muy tempranamente se advierte un desencuentro latente que convivirá con el reconocimiento del saber recibido y que encontrará ex-

presiones explícitas en la carta que Zambrano escribe a José María Chacón y Calvo en 1940 en La Habana, en la que renuncia a impartir varias conferencias sobre el pensamiento del maestro tras haber tenido noticia de su "posición franquista" (p.220); o en el manuscrito "Los intelectuales en el drama de España. Los que han callado", a propósito de la "falta de misericordia" (p.242) de Ortega y Azorín ante tanto sufrimiento colectivo, padecido sobre todo por la España anónima, durante los años de la guerra. Sobre esta convivencia, tensa y fecunda, me remito a la excelente introducción del editor, "Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y la herencia" (pp.9-59), en la que se señalan, exploran y contextualizan sus claves y elementos definitorios.

Antolín Sánchez Cuervo

Anthropos, nº 231, GONZALO PUENTE OJEA, Barcelona, 2011, 224 pp.

He aquí un número de la revista *Anthropos* dedicado a la figura y la obra de Gonzalo Puente Ojea. El número lo ha coordinado Miguel Ángel López Muñoz y lo ha hecho con maestría El lector que siga hasta el final este conjunto de textos obtiene una visión que, si no basta para conocer en profundidad la obra de Puente Ojea (conocerlo así exige leer su obra), sí sirve para formarse una idea aproximada de su significado. Pienso por ello que el coordinador ha realizado un trabajo ejemplar, que despierta en el lector la curiosidad de saber más de este intelectual tan representativo.

A pesar del velo que los medios oficiales pretenden echar sobre la obra de Puente Ojea, ella es bastante conocida en España, sobre todo debido al *affaire* de su período de embajador de nuestro país en la Santa Sede. Basta repasar la bibliografía que de él se recoge en este número de *Anthropos* para ver que su producción, además de ser amplia, ha tenido una notable difusión. Ojalá uno de los frutos del número sea que esa difusión vaya en aumento. El asunto de la religión en España no tiene el mismo significado que en algún otro país vecino, como Francia. El país galo tuvo una Ilustración demoledora, con la *Enciclopedia* como bandera. Las órdenes religiosas sufrieron un descalabro del que nunca se han recuperado y el pensamiento laico se impuso como una conquista que es, con toda razón, orgullo de los franceses y orgullo de la Europa republicana y laica. En España, por el contrario, las poderosísimas órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica han seguido siendo puntales de un catolicismo muy tradicional y muy intolerante. El fenómeno anticlerical va muy ligado a esta situación, como se puso de manifiesto en la Semana Trágica y en la Guerra Civil. Con su consabido rigor y también con la experiencia que da el haber vivido la Segunda República y el consiguiente nacionalcatolicismo de la dictadura franquista, examina Puente Ojea cómo anda el asunto en la actualidad.

Su obra analiza el hecho religioso desde varias dimensiones: el surgimiento del cristianismo y la figura de Jesús, el catolicismo y la ciencia, la constante pretensión eclesiástica de ser la intérprete exclusiva de lo que es bueno y lo que es malo, la consiguiente subordinación del poder civil al eclesiástico. Son algunos de los aspectos que Puente Ojea examina de forma rigurosa, consiguiendo así enlazar, mediante documentación histórica y apoyos científicos, la construcción del mito de Cristo y el surgimiento del formidable entramado mediante el cual

la Iglesia domina las conciencias de tantos ciudadanos. Mostrar los hitos por los que transcurre dicha construcción es la tarea a la que ha dedicado años de estudio minucioso. El lector reconocerá un indudable paralelismo de algunos aspectos del recorrido efectuado y argumentos empleados con la filosofía de Nietzsche, sobre todo en lo que se refiere al papel de Pablo de Tarso como diseñador de las bases del credo neotestamentario. Así escribe Puente Ojea: *"Pero hoy nadie ya debe pensar que, con arreglo al criterio judío de 'certeza', Jesús era el Mesías de Israel. Él mismo fue la víctima de su error.* Aun más, el historiador imparcial, y cualquiera de nosotros si está bien informado y con objetividad, ha de concluir que *si el nombre de Cristo y su Iglesia sigue siendo un factor de dominio de pretensión universal no se debe a Jesús el Nazareno y su mito, sino, sobre todo, a Pablo de Tarso y su 'mito del Cristo' que murió para redimir a la humanidad obedeciendo la voluntad de su padre, divino como Él, en asociación con un tercer invitado, el Espíritu Santo."* (p. 63). El estilete de nuestro autor procede con mano de cirujano para diseccionar la mezcla de historia, leyenda y mito en el cristianismo y al hacerlo resulta especialmente convincente por emplear una compleja metodología, en la que intervienen tanto el análisis histórico riguroso como la aportación de la ciencia moderna y las herramientas que ofrece la antropología y la crítica filosófica.

Puente Ojea es un profesional de la diplomacia y, efectivamente, diplomático es su tratamiento de la religión, pero tal diplomacia no le resta un ápice de radicalidad. Diría incluso que el poner en evidencia el *animismo* de la sociedad en que vivimos (la creencia en un alma inmaterial e inmortal es la base de toda religión) con la elegancia que él despliega, incrementa su capacidad de convencer, capacidad que debe vencer resistencias originadas por un adoctrinamiento catequístico que viene de siglos y que la Iglesia cultiva con el beneplácito de innumerables apoyos institucionales. La discusión sobre el creacionismo y el *diseño inteligente* no sólo es instructivo de cara a España, sino que tiene mucho que ver con las posiciones religiosas en Estados Unidos, ante las cuales a veces hay científicos que ceden por temor ¿a que sus libros sean vetados por el sistema educativo? Pero, independientemente de su riguroso esfuerzo por recoger las mejores bases científicas para mostrar lo irracional y opuesto a la ciencia de los dogmas religiosos, su defensa del laicismo es de una ejemplaridad sin igual. Y resulta sorprendente que se traduzcan al español textos, como el del francés Henri Peña (*La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, 2001) en los que no se considera la obra de Puente Ojea. ¿Servirá este número de *Anthropos* para que se conozca más y mejor? Ojalá sea así.

Pedro Ribas

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, nº 82, 2ª época, Madrid, 2011, COSTA EN SU CENTENARIO.

Un homenaje ensayístico-monográfico ¿apresa y agota la vida que lo inspira, el enigma de la existencia que se aísla tras una piel? ¿Se llega a conocer por completo la vitalidad individual que retiene nuestra atención a través del número 82 del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*? Particular vida en un interrogante: ¿Quién fue Joaquín Costa?

Este número dedicado a Joaquín Costa puede servir al lector para bordear su cuerpo, su *ego*, su frontera para con el exterior y acceder a una aproximación fiel a la figura del oscense a través de una serie de ocho ensayos que dan cuenta de la pluralidad y versatilidad del pensamiento costista y de su andanza ontológica. *Fiel*, debido a que tras cerrar la última página de este volumen se aclara la imagen, turbada por los personalismos y posicionamientos políticos de los comentaristas de turno, de aquél que pedía la urgente necesidad de un "cirujano de hierro" que pudiera llevar a cabo las reformas que España necesitaba para escapar de la decadencia inexorable en la que llevaba demasiado tiempo inmersa.

Los motivos, causas y razones para que el *Boletín* dé cuenta del centenario del fallecimiento de Costa se hallan en el nacimiento del propio Boletín. Como señala José-Carlos Mainer, "Joaquín Costa colaboró en esta revista desde su primer número, en 1877, y fue su director desde el curso de 1881-1882 hasta 1884". Por lo tanto, no es de extrañar que la criatura se ocupe de uno de sus creadores.

Y esta criatura actuará a modo de un excelente artista que representa sobre un lienzo de 111 páginas el semblante del sujeto que lo inspira. Cada aproximación, un color; cada enfoque de la pupila sobre cada episodio, una aproximación a la persona que nos ocupa: Costa el hombre, Costa el político, Costa el pedagogo, Costa el científico e intelectual.

De tal modo que, de lo que disponemos al poseer este número del *Boletín*, es de una paleta de colores, al mismo tiempo que, una vez completada su lectura, del cuadro que se erige en la yuxtaposición de cada elemento de esta peculiar gama cromática.

Así las cosas, "Apuntes para la presentación de un homenaje", de José-Carlos Mainer se presenta como el lienzo en blanco que permite y fundamenta la creación de esta obra cuyo fin es establecer el diálogo con el espectador que la recibe; diálogo en el que se pretende, no sólo la rememoración aclaratoria, sino también el "ejercicio de comprensión y de piedad, si hace falta, y sobre todo puede ser un motivo para reflexionar el presente". Y así es: aquél que se aproxime a la producción ensayística regeneracionista, en general, y a la de Costa en particular, notará que el tiempo español presente se pliega, como si de un folio se tratase, hasta coincidir, en más de un punto, con la generación de Costa.

Pero como cada generación es producto de la generación anterior, no se entendería, o se haría de modo parcial y tosco, la generación de Costa sin atender a las relaciones intergeneracionales que se encarnan en su figura y en la de Francisco Giner de los Ríos. Y así lo anotará Gonzalo Capellán de Miguel en "Costa y Giner, de la *Revista Europea* al *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*". En este artículo se muestran las pruebas que señalan a la *Revista Europea* como canon de publicación en el que se basaría el mismo Boletín de la Institución Libre de Enseñanza. Aunado a esta tarea, se realiza un exhaustivo análisis de la reseña publicada por Costa en la *Revista Europea* sobre el libro *Estudios jurídicos y políticos*, de Giner de los Ríos, titulada "La antigua política y la nueva política". Este análisis adquiere relevancia al tratarse de un texto que aúna pensamiento político junto con la relación mantenida entre Giner y Costa.

Una vez el hijo toma distancia del padre, aquél copa su atención con cuestiones educativas y pedagógicas. El si-

guiente color de esta paleta literal ofrece, pues, la inclinación que Costa mantuvo sobre tal cuestión. Y en este ofrecer y mostrar el pensamiento pedagógico se realiza a través de la recepción del pensamiento pedagógico del filósofo de la educación francés, Joseph Jacotot. En esta región cromática se traen a la memoria las respuestas de Costa a los desafíos educativos del pensador francés, así como los análisis que realizó sobre sus aportaciones, los cuales pondrán de manifiesto las limitaciones de la postura radical que se basaba en la no intervención del tutor sobre el tutelado desembocando en un proceso intelectual atomizado. En contraposición, el pensamiento costista defenderá la importancia y superioridad de la asociación de inteligencias y su mayor reporte de beneficios en comparación con una sola inteligencia superior.

Matiza los tonos de la personalidad de Costa, en "Costa emancipado de la tutela de Giner. Acerca del borrador de la carta de septiembre de 1897", Juan Carlos Ara Torralba quien propone una inmersión en la esfera más personal e íntima de Costa a partir del estudio de una misiva que no llegaría a serlo, por no llegar a quien estaba destinada. Se trata, no obstante, de una carta *non-nata* de tonos duros guiada por los arrebatos de la ira en la que se verbaliza la intención de emancipación. La siempre pretendida emancipación de Costa. Emancipación de Costa sobre Hilarión Rubio, emancipación de Costa sobre Salmerón, de Costa sobre Giner.

Y, si como se dijo, una generación produce a la siguiente, inevitablemente, la criatura se torna creador. Hete aquí el influjo de atracción del centro gravitatorio del pensamiento de Costa: Rafael Altamira. Así, Josefina Gómez Mendoza en su artículo "Rafael Altamira (1866-1951): la historia y la geografía como educación" contribuye a la delimitación y, por ende, al mejor conocimiento de la figura de Costa, a través de la presentación del ideario histórico y geográfico de Altamira, indudablemente cubierto con una pátina de color, tono e intensidad costista. No es de extrañar, entonces, que Altamira concibiera la historia como educación y reivindicase su importancia y valor social, así como que dedique a Costa su obra *Cuestiones modernas de la historia*, llamándole "mi maestro y primer iniciador en las cuestiones prácticas de la historia."

Siguiendo el devenir del tiempo y de la historia, visto el pasado, presente y futuro más cercano de Joaquín Costa, y tomando la distancia necesaria para la óptima contemplación del cuadro, como sucede con toda obra de arte, Cristóbal Gómez Benito expone en "Joaquín Costa, 100 años después" los objetivos y orientaciones del programa de la conmemoración del centenario, así como vindica de la paradójica situación de Costa al ser uno de los autores más estudiados en diversos campos del conocimiento pero, al tiempo, uno de los más olvidados en la historiografía y ciencias sociales debido a múltiples causas: un cierto sesgo urbanita, los prejuicios ideológicos o su recepción, mayoritariamente de carácter oral en lugar de escrita.

Sin embargo, Costa resulta un autor *sine qua non* en la tarea de comprensión de historia de España a partir del último tercio del siglo XIX.

Desde esa paradójica situación, el último color de esta paleta se erige en nombre de Ignacio Peiró Martín, quien analiza en "En este valle de lágrimas: libros del Centenario de Joaquín Costa" la bibliografía de temática y objeto costista que vio la luz a lo largo del año 2011. De tal modo, el lector halla el comentario de textos exhumados y las ediciones crí-

ticas de una serie de escritos de Costa, la presentación de una serie de monografías y, por último pero como elemento más importante y destacado del Centenario, la publicación de las *Memorias* de Costa.

Finalmente, tras la conjunción y paseo por los diferentes colores que han pretendido aproximar al lector a Joaquín Costa, éstos dan paso en su devenir a un texto del propio Costa publicado en 1883 en el mismo Boletín que hoy le rinde este homenaje. Este texto no es otro que el titulado "Por qué subsiste en Cuba la esclavitud", texto de corte político en el que dejará plasmada su tendencia crítica en la que articula investigación y acción, teoría y práctica; tendencia que se palpa en palabras como "… Así, los Ministerios son gabinetes de estudio, no centros de acción; y España, en vez de nueve ministros, tiene nueve estudiantes pensionados."

El pensamiento crítico, mordaz y auténtico de Costa le llevaría a reconsiderar el sistema político de su tiempo así como determinadas praxis ulteriores en el desarrollo de los diferentes programas ideológicos. Reconsideración que hoy día late en las calles y plazas de ciudades y pueblos de España.

José Manuel Ortega

Daimon. Revista Internacional de Filosofía nº 50, FILOSOFÍA EN ESPAÑA HOY. EDUARDO BELLO IN MEMORIAM, Universidad de Murcia-Departamento de Filosofía–Sociedad Académica de Filosofía, mayo-agosto, 2010, 204 pp.

Con este número monográfico, dedicado al profesor Eduardo Bello Reguera, fallecido el 12 de Octubre de 2010, se cumplen veintiún años ininterrumpidos de una revista señera de la filosofía en nuestro país. Desde 1989 año en que se funda con Eduardo Bello de Secretario y José L. Villacañas de director, *Daimon* va unida a la impronta, trabajo casi artesano y apertura a todas las corrientes de pensamiento que el profesor Bello se exigió en su tarea. Hecha en la Universidad de Murcia, esta revista tuvo la universalidad y la excelencia que se debe exigir al espíritu del *alma mater*, del ser universitario; de ahí que promoviera convenios de colaboración con la Sociedad Académica de Filosofía y con la Sociedad de Filosofía de la región de Murcia.

Este número se inicia con la biografía intelectual que Antonio Heredia, Catedrático de la Universidad de Salamanca, ha preparado como *addenda* al tomo VIII de la *Hombres y documentos de la Filosofía española* de Gonzalo Díaz. Y en el resto de los artículos se hace un balance de las distintas corrientes filosóficas y filósofos españoles en estos tiempos de globalización e incertidumbre. Como la revista, esta presencia es plural: pensamiento español (J. L. Abellán); feminismo (Celia Amorós); filosofía de la ciencia y tecnociencia (Javier Echevarría); filosofía de la religión (J. Antonio Estrada); onto-epistemología (Jacobo Muñoz); y estética (Gerard Vilar). Incluye líneas de fuerza cruciales en el despliegue de la filosofía como la filosofía griega (José Solana); árabe, (Rafael Ramón Guerrero); exilio (José L. Mora) y, sobre la sociología de la filosofía española (Javier Muguerza); la teoría crítica (Sergio Sevilla); y la hermenéutica (Cirilo Flórez).

Los nombres propios son elocuentes y representativos de la filosofía en España hoy. Dentro del ámbito de las cuestiones que ocupan y preocupan al hispanismo filosófico (que son casi todos los recogidos en la revista) destacaré tres por razones de espacio. En primer lugar, J. Luis

Abellán en *La reforma del panorama filosófico español: una asignatura abandonada* repasa y reivindica las tareas en pro de la filosofía española, silenciada, despreciada y lo peor, ridiculizada, por algunos de los que desde algunos años parecen haber descubierto el vellocino de oro. Así es, pues la filosofía española, con la impronta del español en el mundo, el Instituto Cervantes y las agencias de cooperación con Latinoamérica, generan ayudas económicas que en este mundo en crisis equivale a proyectos de investigación. Pero hay que salir rápidamente de ahí, reconociendo el esfuerzo para potenciar este campo y ponerlo en el panorama filosófico internacional, tarea en la cual ha contribuido el protagonismo de las mujeres dedicadas a tareas filosóficas.

Mas no sigamos enfatizando lo que hoy es obvio pues es necesario seguir hacia adelante. Así, otro *senior* como Javier Muguerza responde a Francisco Vázquez y su controvertida lectura sociológica de la filosofía española desde inicios de los sesenta al dos mil. "Una mirada atrás y otra adelante" lo titula el catedrático de la UNED, consideraciones metodológicas aparte, se centra en los <nódulos filosóficos> donde hay errores a porrillo y vinculaciones que son fruto de las fuentes de información utilizadas; así se evidente en casos como el de no conocer la génesis y desarrollo de la filosofía académica en Valencia, aunque Javier Muguerza se centra en Aranguren, su nódulo y sus polos como si fuera una "construcción" del propio Muguerza. Nada más lejos, estúdiese y véase lo poliédrico del personaje y las polifonías que provocó. De todo ello ofrece in extenso argumentos y datos el autor de *Desde la perplejidad*, incluidas algunas aclaraciones sobre su vida y obra.

Jose L. Mora desarrolla "La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación" desde los pioneros como Abellán, Aranguren o María Zambrano con su poco conocida *Carta sobre el exilio* hasta Ferrater Mora, Manuel Aznar, Francisco Giral o Luis Enrique Otero, en la actualidad, incluido el propio autor del artículo. Hace hincapié en revistas como *Cuadernos, Triunfo, Ínsula, Índice, El Ciervo, Papeles* donde la recepción de autores exiliados pasaba más desapercibida, de ahí lo importante del rastreo y, posterior emergencia para conocimiento de especialistas y público interesado. Todo ello tiene un objetivo para el profesor Mora: la normalización entendida como la incorporación de los autores del exilio (literario, científico, filosófico, etc.) a los programas ordinarios de nuestras Facultades; sólo así conoceremos mejor nuestra tradición, donde "Ese <nosotros> alcanza el ámbito iberoamericano, latinoamericano, hispanoamericano, entendido en términos geográficos pero, más aún, idiomáticos, culturales y hasta espirituales, contiene —y no sólo incluye— a los pensadores que construyeron el puente firme por el que transitamos para descubrir esta realidad".

Y poco más, la revista *Daimon* inicia una nueva singladura que deseamos y esperamos que sea tan fecunda como en este periodo donde Eduardo Bello ha sido su entusiasta editor. De él poco podemos añadir a lo que se ha publicado, quizá la dedicatoria que José Luis Mora le dedica en su artículo:

Al maestro Eduardo Bello.
Tu vida ha merecido la pena.
Tienes discípulos que te quieren.
Por esta vez, ser espíritu
de conciliación ha obtenido reconocimiento.
Nos alegramos.

Jorge Novella

Daimon. Revista Internacional de Filosofía nº 53, SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA, Universidad de Murcia-Departamento de Filosofía–Sociedad Académica de Filosofía, mayo-agosto, 2011, 219 pp.

La primera década del siglo XXI registra un considerable incremento de los estudios de historia reciente de nuestra filosofía que nacen de tres fuentes distintas: la experiencia y la reflexión de los protagonistas de los procesos de institucionalización de nuestra filosofía oficial en el último tercio del siglo pasado, las revisiones de este proceso de recepción y transformación por parte de los historiadores de la filosofía española, y la recepción y aplicación a nuestra filosofía contemporánea de la sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y sus seguidores del Centre de Sociologie Européenne, de la aplicación de la sociología goffmaniana de los rituales de interacción por parte de Randall Collins, o del programa fuerte de sociología de la filosofía de Martin Kusch. La obra de referencia de ésta sociología de la filosofía en España, "*La filosofía española. Herederos y pretendientes (1963-2000)*" (2009) de Francisco Vázquez, fue objeto de atención y discusión en unas Jornadas de Debate que tuvieron lugar en la Fundación José Ortega y Gasset entre 1 y el 2 de junio del año 2010. Precisamente el Prof. Vázquez coordina este número monográfico de *Daimon* dedicado a la "Sociología de la Filosofía en España", en el cual muestra una selección de artículos representativos de esta línea de investigación en Filosofía española contemporánea que está desarrollando con José Luis Moreno Pestaña en la Universidad de Cádiz.

Es un error que sólo puede nacer del desconocimiento de las publicaciones habidas desde los años noventa sobre historia reciente de nuestra filosofía oficial y, en general, sobre los estudios de historia del pensamiento filosófico español, reducir aquélla a la aportación de *Herederos y pretendientes…,* y descalificar por "acrítica" la historia de instituciones que se sirve de conceptos como "áreas", "materias", "corrientes", "recepciones", "generaciones", etc. —¿De qué otros conceptos iba a servirse una historiografía centrada en la transformación de las instituciones filosóficas que cifra su carácter crítico en atenerse a los hechos?—, o la "historia de las ideas", o la "historia de los conceptos", para considerar de manera adánica que la sociología de la filosofía con sus conceptos de "campo", "red", "nódulo", "*habitus*", "ritual de interacción", "capital cultural", etc., es la metodología crítica del futuro para estos estudios, como hace Antonio Campillo en su nota "La filosofía española en la Transición" que, por otra parte, concluye con un lúcido análisis de la situación de la institución filosófica española en el presente —neutralizada por una tendencia a la fragmentación y especialización en materias inscritas en áreas, desideologizadas y desconectadas, y por una tendencia a la mundanización que la reduce a los ocasionales productos del "filósofo asesor" o del "filósofo periodista"— y una propuesta de reabrir el debate sobre el lugar de la filosofía en el conjunto del saber. Por otra parte, no basta con pedir, como hace el Prof. Campillo, una revisión conceptual de la reconstrucción del "campo" filosófico español que encontramos en *Herederos y pretendientes…*, para dar cabida a la "perspectiva de género" —antes habría que hacerlo, por ejemplo, para contar con nuestra "perspectiva lingüístico-cultural" (lo español, lo hispánico o iberoamericano)—, urge más

el abandono de la tentación dogmática de convertir esa obra en un núcleo firme desde el que desarrollar la investigación —conviene revisar a fondo sus desajustes y concesiones, por ejemplo su insostenible reconstrucción de la red alternativa, y retirar de ésta la denominación de "orteguiana" que no conviene a unos autores que en la Transición se posicionaron de entrada "después de Ortega"—, y sobre todo reconsiderar sus posibilidades metodológicas y conceptuales, y su relación con los conceptos y resultados de las metodologías históricas.

La sociología de la filosofía no puede renunciar ni suplantar el trabajo histórico realizado o por realizar desde las metodologías históricas existentes, lo necesita y supone, pues sin su concurso sus conceptos son vacíos, o bizquean tartufamente hacia los conceptos históricos que niegan, o se aplican a la historia pionera que producen los mismos sociólogos que los ajustan para comprenderla. Son éstas dos últimas opciones, sobre todo la tercera, las que encontramos en los artículos de este número de *Daimon* que se aplican a nuestra Transición filosófica —"Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)" del Prof. Vázquez y "La revancha de los orteguianos. Prensa y filosofía en la España de la Transición" de Ildefonso Marqués Perales—, a nuestra filosofía oficial en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX —"Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 1940: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas" del Prof. Moreno Pestaña, "Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico" de María Francisca Fernández Cáceres, y "Manuel Mindán Manero (1902-2006). Socioanálisis de un sacerdote-filósofo en el centro de las actividades de la red filosófica oficial del franquismo" de José Benito Seoane Cegarra—, o a comparar nuestra institución filosófica del final de la Restauración y la Segunda República con la correspondiente mejicana, en el artículo "Por una historia comparada de la filosofía: la formación del campo filosófico español y mexicano" de Alejandro Estrella González.

En el interesante artículo del Prof. Vázquez, que es la muestra principal del volumen, encontramos: un panorama histórico pionero del nietzscheanismo español, ordenado a la reconstrucción del Neonietzscheanismo de la Transición como una cuarta "oleada" —metáfora que bizquea hacia el concepto de generación— de nietzscheanismo; una reconstrucción histórica pionera de la posición de ésta en los años setenta, que renuncia a la contraposición "recepción (epigonismo) / conservación", y se basa en la contraposición "Bohemia / Academia", considerada como una reacomodación de la oposición simmeliana, incorporada por Ortega, entre "vida" y "cultura hipertrofiada"; y, en fin, una sugerente lectura desde la sociología de las "cadenas rituales de interacción", de la intervención de Eugenio Trías en el Congreso de Filósofos Jóvenes de 1967 —narrada por él mismo en *El árbol de la vida* (2003)— con la ponencia titulada "De la conciencia desventurada al humanismo existencial". No me parece que la herencia de Ortega se pueda cifrar en la contraposición "vida / cultura hipertrofiada", ni los planteamientos de los neonietzscheanos en la contraposición "Bohemia / Academia", ni que cierta continuidad de aquella en ésta justifique la afirmación de que hay una reacomodación de la herencia orteguiana en la producción neonietzscheana de los años setenta. Así mismo, me parece discutible considerar "alterna-

tivos" a unos autores que estaban haciendo carrera universitaria en ese período, como era el caso de Trías de la mano del Prof. Álvarez Bolado.

La historia no está para reconstruir continuidades que no hubo, de tradiciones que no hay. A mi juicio, la continuidad que manifiestan esas contraposiciones, no es la del orteguismo en los neonietzscheanos, sino la de la situación de general *desenraizamiento* que experimenta la institución filosófica española desde el siglo XIX en una cultura que intenta sin éxito desarrollar tradiciones filosóficas modernas, después de haber interrumpido su propia tradición preilustrada, y que las sustituye mediante una superposición de recepciones sucursalistas de las principales corrientes filosóficas contemporáneas. En los procesos de transformación de nuestra filosofía oficial que tuvieron lugar en el Tardofranquismo y en la Transición, y que llevaron a la institución filosófica establecida por la LRU mediados los años ochenta, no jugaron ningún papel reseñable ni la figura ni las obras de Ortega, cuya recuperación no se normalizó hasta después de la conmemoración del centenario de su nacimiento y dentro de los estudios de historia del pensamiento español, única materia filosófica en la que son un referente en la actualidad.

En "La revancha de los orteguianos…", Marqués Perales parte de la concepción de la transición filosófica española expuesta en *Herederos y pretendientes*…, en concreto de su reconstrucción de la "red alternativa" de ese "campo filosófico", así como de la denominación "orteguiana" elegida para la misma. Y contrapone una tipología de los filósofos "orteguianos" que intervienen de manera relevante durante ese período en *El País* (1976-1981) a filósofos herederos del régimen que lo hacen paralelamente en *ABC* (Millán-Puelles, Gonzalo Fdez. de la Mora). Estudia filósofos "orteguianos" que actúan como "intelectuales" abordando temas variados, así un Julián Marías "vigilante de la concordia entre los españoles", y un Aranguren "crítico de la cultura"; un filósofo "orteguiano" que actúa como políticos con lenguaje filosófico, así Tierno Galvan en su defensa de la política de unidad socialista; filósofos "orteguianos" convertidos de falangistas en liberales conservadores, como Antonio Tovar en defensa de un centro político frente a excesos de la derecha y de la izquierda socialista o comunista, y Laín Entralgo por una nación democrática y plural y una cultura común en español; y filósofos "orteguianos" polemistas o críticos del poder y promotores de un cambio de la estructura social y política, como Savater y Salvador Paniker. Con la excepción de Julián Marías, no creo que en la transición se pueda considerar orteguianos a estos colaboradores de *El País* que se sumaron a la apuesta de los directivos de ese periódico "por ocupar el espacio de libertad buscado por los simpatizantes con el proceso democrático".

La revisión "sociológica" de la teoría orteguiana de las generaciones es otro punto crítico abordado por algunos de los artículos de este monográfico de *Daimon*. El artículo del Prof. Moreno Pestaña es un estudio comparativo de la evolución biográfica de Julián Marías y Laín Entralgo en el marco del orteguismo, que le lleva a situar la raíz del debate desarrollado en los años cuarenta por estos autores sobre el concepto de generación en la diferencia de clave teórica, orteguiana en aquél y zubiriana en éste. Zubiri habría roto con el anclaje biológico de la sucesión histórica que mantiene la concepción orteguiana de "generación", al insistir en que la his-

toria es el resultado de poder actualizar o no las posibilidades de una coyuntura histórica. Siguiendo el trabajo del Prof. Moreno Pestaña, Costa Delgado intenta clarificar "Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset". El uso de natural o biológico es a su juicio ambiguo y depende del contexto: circunstancia se asocia a natural, cuando se contrapone a cultura objetivada, y biología tiene entonces carga positiva; en el contexto de cultura como proyecto, o de reflexión frente a "determinismo biológico", natural o biológico está cargado negativamente. En el artículo del Prof. Estrella González encontramos la presentación breve de un concepto sociológico de generación, procedente de Mannheim, que se compone de "localización generacional" —en lugar de atender al determinante "biológico"—, "complejo generacional" o "destino generacional", y "unidad generacional" o subgrupo dentro de un complejo generacional.

Esta atención al componente "biológico" de la teoría orteguiana de las generaciones parece interesada en cuestionar los resultados de los procedimientos que determinan a éstas como "grupos de edad" mediante un análisis biográfico-comparativo de las cronologías de los protagonistas de los acontecimientos desencadenantes de los cambios históricos y desde el establecimiento de la funcionalidad socio-histórica de las mismas sobre la base de alguna cuantificación de su duración y de sus ritmos históricos, que confiere operatividad conceptual a la influyente metáfora de las edades naturales del hombre: niñez, juventud, madurez y vejez. Con todo, este procedimiento biográfico comparativo aplicado de manera crítica y flexible es irrenunciable en el proceso de identificación y caracterización de las generaciones, entendidas como unidades de acción que, si bien carecen de entidad suficiente para protagonizar una filosofía de la historia, resultan de gran utilidad para comprender los cambios de rumbo que se producen en distintos campos de la producción cultural, por ejemplo en la producción filosófica.

Aunque no comparto la relación que plantean el Prof. Vázquez y el Prof. Moreno Pestaña entre su sociología de la filosofía y la historia de la filosofía (española), ni su ceguera para la "perspectiva lingüístico-cultural española", considero dignos de estudio y discusión los resultados de la historia pionera que van produciendo —mediante el análisis de memorias, entrevistas, escritos de homenaje y alguna fuente histórica secundaria, con atención menor a la obra de los autores—, al mismo tiempo que aplican sobre ella sus conceptos sociológicos que se ven afectados por su carácter provisional. Creo que esta línea de investigación representa una de las formas más características e interesantes de historia reciente de la filosofía española que se está produciendo actualmente.

Gerardo Bolado

Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana 5, XAVIER ZUBIRI, Universidad Católica de Colombia-Bogotá y Fondazione I.S.L.A. per gli Studi Latinoamericani-Pagani, 2010, 229 pp.

Búsqueda y análisis, dos palabras claves en la reforma del pensamiento occidental, que propone la Inteligencia Sentiente del filósofo español Xavier Zubiri. Búsqueda y análisis podrían también definir estos 10 trabajos que, sobre

el autor, publica la revista Rocinante, de filosofía ibérica e iberoamericana, de la Fundación por los Estudios Latinoamericanos ISLA y la Universidad Católica de Colombia, en Bogotá, en su número 5 del año 2010.

Los artículos, que aquí se reseñan, son el fruto de un encuentro de estudiosos del pensamiento zubiriano, en Nápoles, Italia, con motivo de la traducción italiana de la trilogía de la Inteligencia Sentiente, última publicada en vida por Xavier Zubiri. Son, pues, reconocimiento a la obra, como señera de nuevas vías que desde España se ofrecen al mundo de la filosofía: analizan, pues, la búsqueda de nuevos horizontes, el encuentro con sus fuentes y un análisis que intenta mayor profundidad en categorías fundamentales de la tradición filosófica. Permiten encontrar así el lugar propio que debe ocupar el autor español en los problemas que acucian el pensamiento contemporáneo.

Lugar propio es lo que pretende dar Diego Gracia, cuando analiza la modificación radical que la pregunta filosófica ha sufrido, al hilo de la revolución científica iniciada a finales del siglo XIX y durante los primeros 30 años del siglo XX, y que explica el estilo de la filosofía de Zubiri, así como los alcances de su idea fundamental. El dato sin supuesto se ha problematizado hasta el límite, al reconocer que no hay contenido que no presuponga un marco de referencia. No en el contenido, sino en la alteridad en que se presenta, es donde, dice el autor vasco, puede encontrarse suelo firme para el pensamiento.

Dos trabajos estudian los orígenes de este acercamiento. El de Pio Colonello retoma el análisis heideggeriano sobre el papel de la "imaginación" en la primera edición de la Crítica de la razón pura de Kant, presentándola como el nexo originario del sentir y el comprender, como antecedente y base del planteamiento zubiriano. El filósofo de Königsberg es así referencia necesaria para pensar el origen de la filosofía que plantea la Inteligencia Sentiente. Necesaria, pero no única. En la complejidad del pensamiento de Zubiri, por vía de Heidegger y Ortega, también Dilthey tiene lugar privilegiado, aunque menos atendido. Su reflexión sobre la historicidad, fundada en la comprensión, exige un papel central al ser humano en el conocimiento de la realidad, que el autor vasco recibe en su formación y radicaliza en su trabajo posterior. La crítica zubiriana a Dilthey y Heidegger es referencia fundamental en la radicalización de la teoría de la inteligencia como aprehensión de lo real en cuanto realidad.

Esta radicalidad es el objeto de los artículos de los dos traductores de Inteligencia Sentiente, que el número celebra: Óscar Barroso y Paolo Ponzio. Barroso analiza la categoría de "hecho" que en la trilogía sirve para asegurar al lector la fidelidad de Zubiri a la exigencia del lema fenomenológico. Husserl lanzó esta consigna, pero desvía su objetivo en búsqueda de un "saber absoluto". El intento zubiriano es corregir el camino: no sólo "ir a la cosa", sino "partir y mantenerse en ella"; pero advierte el peligro de ignorar, en ese intento, la posibilidad de verdad, como en el análisis heideggeriano de la "facticidad". Heidegger ha perdido de vista la fuerza de la realidad. Ésta retiene a la intelección en las cosas, siendo ellas mismas las que dan una verdad que es también fidelidad a su ulterior problematización e investigación. Y a esta verdad dinámica dedica su colaboración, Paolo Ponzio. Verdad que primordialmente es ratificación, y en su devenir, impele al acontecimiento de otras formas de ver-

dad. Verdades duales, de naturaleza coincidencial y confirmatoria, con estructura compleja que no niega el primer carácter ratificante, sino que, fiel a su exigencia, va mostrando la riqueza que, al constituirse la actualidad unitaria de la realidad en la intelección, puede alcanzar el inteligente.

La novedad antropológica que implica esta idea de intelección no se excluye en esta edición de Rocinante. Esta dimensión del trabajo zubiriano, por la que fue reconocido en la península itálica, ya durante su vida, se muestra ahora renovada por el vínculo entre su pensamiento antropológico y la clarificación que permite la Trilogía. El término "religación vuelve a ser objeto central en la obra póstuma, Hombre y Dios, y también del artículo de Stefano Santasilia, que la explica aquí como fundamento necesario para dar unidad a la inteligencia comprendida como aprehensión de lo real en cuanto realidad. También la "religación" es centro de la recuperación que Armando Mascolo hace de "Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza", que Zubiri compuso en 1961. Este nuevo análisis de la "angustia", que cambia el lugar que Heidegger le da, para ubicarlo como signo de la época, marcada por "desmoralización" y "desfallecimiento". Signo desde el que comprender al hombre, no como ser-para-la-muerte (idea que es fruto del desfallecimiento), sino como encargado de su propia realidad que le hace capaz de tener fuerza para, en libertad, cumplir el encargo de su realización. El autor propone, entonces, que habría en Zubiri una firmeza necesaria en estos tiempos líquidos, como los que diagnostica Bauman.

También a nuestros tiempos, y sus problemas, apuntan las aportaciones de Antonio González y Víctor Tirado, de la Fundación Zubiri de Madrid, que exponen la novedad que implica el tratamiento zubiriano de la intelección para comprender el papel de la técnica en la ciencia contemporánea, y abrir vías para la investigación de lo estético, que superen su confinamiento al rango de mera contemplación o de ámbito de la auto-afección, escindido de todo conocimiento y quehacer del ser humano. En ambas aportaciones, el talante integrador y dinámico del pensamiento zubiriano entra fructuosamente en discusión con filosofías que marcan fronteras insalvables entre ciencia y filosofía, afectividad e inteligencia, vida y mundo, teoría y praxis. Así, el pensamiento de Zubiri, tanto en su análisis original, como en los que ha motivado en otros autores para atender a nuevos problemas, puede ser una oportunidad para superar la "ontofobia" que María Lida Mollo diagnostica en la filosofía de nuestro tiempo, y nos ha acostumbrado a aceptar que tendríamos que caminar a tientas, porque la oscuridad que nace de la escisión entre la realidad sentida y el concepto es invencible. La propuesta zubiriana encontraría una luminaria, la de la realidad, que acompaña al caminante en su camino y va dando a cada uno de sus pasos, a su estar sapiente, la capacidad de abrir senderos de libertad.

Pedro Antonio Reyes Linares

LIBROS RECIBIDOS

Delgado de la rosa, Juan Antonio, *Mariano Gamo, testigo de la transición. Cura obrero y marxista*, Madrid, Endymion, 2012, 160 pp.

El presente libro es un estudio riguroso sobre una figura de la iglesia disidente, Mariano Gamo, sacerdote que pasó progresivamente del Frente de Juventudes a la militancia marxista. El autor, —que ya ha lleva publicados otros tantos libros sobre José María Díez Alegría, la JOC y que está a punto de defender su segunda tesis doctoral sobre Antonio Palenzuela— nos muestra de forma muy documentada cuál fue el papel de los sacerdotes obreros, tomando como referencia la vida del padre Gamo. Este cura "obrero y marxista", que vivió encarnado en el barrio con los vecinos, que se dio, con verdadera entrega, a los pobres y marginados, buscaba una evangelización liberadora que, sin duda, chocaba con los planteamientos conservadores de la Iglesia oficial. "Estamos en el mundo para transformarlo, no para contemplarlo" era la idea que presidía el corazón de Mariano Gamo, para quien era inconcebible el dualismo entre conciencia cristiana y conciencia política. Se trata, pues, de un libro muy recomendable que viene a clarificar el papel de la Iglesia más comprometida en los últimos años del franquismo y los inicios de la democracia.

Franco, José Eduardo e Calafate, Pedro (coords.), *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*, Lisboa, Gradiva, 2012, 255 pp.

Este libro es una reflexión sobre la evolución histórica de las *Ideas de Europa*. Los autores, reconocidos especialistas, recorren varios periodos —desde la Edad Media hasta nuestros días— interpretando momentos de la memoria de Europa desde una perspectiva histórica, filosófica, política y literaria. De esta manera, nos proponen una lectura retrospectiva y problematizadora como un observatorio de innegable actualidad. Al distinguir perspectivas, interpretar corrientes de opinión, movimientos políticos, discursos, teorías y doctrinas, los estudios, reunidos en este volumen, favorecen que volvamos a componer el paisaje del mapa de Europa en la cultura portuguesa. El lector puede puede abrir, trazar y profundizar temas con la vista puesta en mejorar su comprensión de las ideas, de las teorías y representaciones de intelectuales, políticos y pensadores, todos ellos agentes del proceso a través del cual se han ido construyendo las *Ideas de Europa* en Portugal.

Marías, Julián, *Osoba* [Persona], Traducción al polaco de Krzysztof Urbanek, Warszawa, Futra Sacra, 2010, 194 pp.

Se trata del primer libro de J. Marías traducido al polaco. La traducción va precedida de una introducción, escrita por el mismo traductor (que es también estudioso del personalismo y, en particular, de la obra de P. Laín Entralgo y N. Gómez Dávila). En dicha introducción, titulada "Julián Marías y su raciovitalismo cristiano", de unas treinta páginas de extensión, el autor presenta al público polaco la trayectoria intelectual del filósofo español destacando sobre todo la influencia de Ortega, así como algunos

paralelismos entre la concepción personalista de Marías y la de E. Mounier, J. Maritain y K. Wojtyla (Juan Pablo II).

Moreno Villa, José, *Memoria.* Edición de Juan Pérez de Ayala, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2011, 711 pp.

Tras la publicación en 1998 de sus *Poesías completas*, este libro reúne por primera vez los escritos autobiográficos de José Moreno Villa, protagonista y testigo excepcional del Madrid literario y artístico de los años anteriores a la guerra civil y, después, del México que dio refugio a buena parte de los exiliados españoles.

Tras vivir durante casi veinte años en la Residencia de Estudiantes de Madrid, en 1937 Moreno Villa tuvo que emigrar a México, donde fue uno de los miembros fundadores de El Colegio de México. Allí sintió la necesidad de narrar sus recuerdos: *Vida en claro* (1944), el libro de memorias que abre este volumen. Junto a este, se recogen por primera vez y de forma unitaria sus artículos publicados entre 1937 y 1955, con sus recuerdos e impresiones de amigos españoles y mexicanos como Machado, Unamuno, Ortega, Buñuel, Lorca, Alfonso Reyes, Octavio Paz o Juan José Arreola.

Regalado, Antonio; Lasaga, José (eds.), *Lecturas y diálogos en torno a Pío Baroja,* Madrid, Cuadernos Arbor-Editorial Catarata, 2011, 272 pp.

Hace unos meses llegó a las librerías una colección de artículos que se habían dado como ponencias en unas jornadas celebradas en la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid para conmemorar el medio siglo de la muerte de Pío Baroja., *Lecturas y diálogos en torno a Pío Baroja*, llegaron a la imprenta gracias a la generosidad de Alberto Sánchez Álvarez-Insúa, director de la revista Arbor del CSIC, fallecido el pasado 1 de noviembre.

Los textos se agrupan en tres secciones: de historia y política con contribuciones de Francisco Flores Arroyuelo sobre la historia, Antoni Mora sobre "cierto concepto de lo político en baroja, Carmen del Moral sobre el Madrid del novelista e Ignacio Cremades sobre la utopía liberal, una República del Bidasoa.

La segunda sección, literaria, contiene un ensayo de Eduardo Lago, "Sensualidad, perversión y formas breves*"*, Rafael Fuentes, Baroja y las vanguardias, Arnold Kerson que examina las novelas del *periodo de entreguerras y* José Miguel González Soriano sobre la *narrativa de Baroja.*

La tercera sección*,* estética y filosófica, aparecen trabajos de Lucía Parente*, "*El "fondo insobornable" en la descripción barojiana y en la reflexión orteguiana", Santiago Jiménez Díaz, "Entre medios y fines: perfiles morales del personaje rebelde", José María Herrera, Reflexiones sobre el mal gusto en Baroja, José Luis Ríos Sánchez examina las relaciones del novelista al mundo protestante y el libro termina con una breve nota de José Lasaga sobre "El héroe débil del *El árbol de la ciencia".* Guarda relación con este libro, por tratarse de su participación que resultó demasiado abultada, el que apareció simultáneamente en la editorial Renacimiento de Antonio Regalado, *Leyendo a Baroja.*

Rodríguez Puértolas, J. (Coord.), *La República y la cultura. Paz, guerra y exilio*, Madrid, Akal, 2009, 832 pp.

Este libro recoge las ponencias presentadas desde las I a las VI Jornadas celebradas en la Universidad Autónoma de Madrid, los años 2003 a 2008 y dedicadas a la *cultura de la República española*. Coordinadas por el profesor Julio Rodríguez Puértolas incluyen estudios sobre la literatura en sus varias manifestaciones, sobre educación, sobre pensamiento, ciencia, la cuestión religiosa, el sistema republicano, el papel de la mujer en la nueva sociedad o la reflexión sobre Hispanoamérica. Un conjunto de estudios que pueden resultar muy útiles para valorar la evaluación de una producción cultural que nació en condiciones de paz, lo hizo después en condiciones de guerra y terminó en una diáspora en forma de exilio que hace imprescindible su completa recuperación y actualización.

Rozalén Median, José L., *Viajar es vivir (con otro acento),* Madrid, Bohodón Ediciones, 2011, 378 pp.

El profesor y ensayista José L. Rozalén Medina, nos ofrece un hermoso libro de viajes, realizados en distintas épocas y circunstancias, vividos con diferentes alternancias y ritmos. En todos ellos se hace patente el fondo humanista del autor, antropológico y poético a la vez, interesado en la educación de la mirada y de la contemplación -pedagogía que nace de su familiaridad con los clásicos de la Institución Libre de Enseñanza. Su escritura pone de manifiesto las vivencias de unos viajes preparados para experimentar la cultura de las poblaciones y paisajes que visita. Así en su viaje a "Rusia: un mundo fastuoso y contradictorio", nos introduce en la historia de este enorme país, en su arte (San Petersburgo, el Ermitage, el "Anillo de Oro"…), su filosofía, su paisaje, su literatura (desde Tolstoi hasta Dostoievski, desde Gogol hasta Pushkin…)… En su retorno "De los Alpes… a Castilla" vienen a sus labios los hermosos versos dedicados al 'Canal´ y a la ´Sierra´ de su tierra conquense… Y de manera semejante en "Asturias: sinfonía eterna de verdor y cumbre", o "Clarines y tambores en Salamanca y Zamora", o "El latido de la Vieja Europa", o "París: El encanto de una ciudad milenaria", o "Croacia: Las heridas de los Balcanes", o "En el tren del pensamiento (Viaje literario e intemporal a Andalucía)" … El Prof. Rozalén nos ofrece, en definitiva, un libro de viajes diferente, cuidadosamente escrito y editado, en el que nos convence de la importancia de la preparación y del valor humano y pedagógico del viaje.

San Martín, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset,* Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2012, 208 pp.

Hace apenas un mes ha llegado a las librerías este nuevo libro de Javier Martín. Se continúa y en cierta forma se culmina una tarea que viene de lejos, en la que el autor trata de integrar a Ortega en el movimiento fenomenológico que fundara Husserl a principios del siglo XX. Defiende que ello daría coherencia a su obra y reforzaría una identidad filosófica tantas veces discutida. Pero las relaciones entre Ortega y la fenomenología quedaron oscurecidas por la manera en que el propio Ortega explicó esa relación, sobre todo desde 1929.

Los textos más estudiados son *Meditaciones del Quijote* y el curso *¿Qué es filosofía?*, de los que ya se había ocupado en otras ocasiones. Añade ahora

el análisis de lo que San Martín califica de "ejercicios fenomenológicos" tales como "Estética en el tranvía", "Las dos grandes metáforas", un capítulo de *La deshumanización del arte* titulado "Unas gotas de fenomenología", y los textos sobre Kant agrupados en el *Folleto sobre Kant.* Pero donde quizá esté el núcleo del libro es en el capítulo 5; en él somete a escrutinio la relación entre Ortega y la fenomenología a partir de 1929, dándola el filósofo madrileño por superada, según San Martín, a instancias de una sorprendida recepción de *Ser y tiempo*. No es posible comentar este extremo ni otros igualmente complejos. Quede para el próximo anuario.

Unamuno, Miguel de, *Cartas del destierro*. Edición de Colette y Jean-Claude Rabaté. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012, 208 pp.

Las cartas que iban a ser subastadas y a caer en manos privadas fueron salvadas por la intervención del Ministerio de Cultura y de la Universidad de Salamanca. Estas cartas, escritas por Unamuno en el periodo de destierro (1924-1930), son las que publica ahora la pareja Rabaté. El libro incluye la correspondencia de Unamuno con su mujer, Concha, y con sus hijos, pero añade también otras cartas que ya eran conocidas por ediciones anteriores, como las de Jean Cassou, Jacques Chevalier, Georges Duhamel y otros, no sólo franceses, sino también de otros países europeos y americanos No podemos hacer ahora una valoración de esta edición, recién aparecida, que viene a enriquecer el ya abundante epistolario de Unamuno, pero lo haremos en el próximo número de la revista.

Zambrano, María, *Obras completas III,* Edición dirigida por Jesús Moreno Sanz con la colaboración de Sebastián Fenoy Gutiérrez, María Luisa Maillard García, Fernando Muñoz Vitoria y Victoria Trueba Mira, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011, 1535 pp.

En el conjunto de los seis volúmenes que integran estas OOCC de María Zambrano, este tercero ocupa un lugar central en su pensamiento, pues los siete libros que lo conforman son hitos en el camino hacia su plena madurez. Tales son, concretamente, *El hombre y lo divino; Persona y democracia; La España de Galdós; España, sueño y verdad; Los sueños y el tiempo; El sueño creador y La tumba de Antígona*, publicados entre 1955 y 1973. De todos ellos se ha realizado una edición crítica, cuyo primer objetivo ha sido la fijación de los textos de cada uno que subsane los errores y omisiones que contenían sus anteriores ediciones. Con ello puede ofrecerse por primera vez depurados, tal como los concibió su autora, estos siete libros, decisivos para un pensar más allá de la razón discursiva, y que se adentran en los entramados de la filosofía, al tragedia y la mística. El próximo número de la *Revista de Hispanismo Filosófico* incluirá un artículo o nota que dará cuenta tanto del presente volumen como del VI, actualmente en preparación, así como del plan general de la edición de estas importantes obras completas.

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Adel Mohamed Mohamed Nasr

PERSPECTIVAS COMPARATISTAS Y REPRESENTACIÓN DE LA REALIDAD EN LA OBRA DE BENITO PÉREZ GALDÓS Y DE YAḤYÀ ḤAQQĪ: *NAZARÍN* Y *AL-BUSṬAŶĪ* (EL CARTERO) COMO PROTOTIPOS

Directores:
Prof. Dr. Tomás Albaladejo Mayordomo
Prof. Dr. Mohamed El-Madkouri Maataoui
Universidad Autónoma de Madrid
(2011)

El núcleo central de esta Tesis Doctoral es la literatura comparada entre teoría y praxis. Esta dicotomía constituyente de la disciplina ha sido abordada por varios estudiosos e investigadores, pero lo que caracteriza este trabajo es su empeño por ofrecer una visión panorámica de la literatura comparada, tanto en Occidente como en Oriente. El investigador aborda comparatísticamente el tema de la representación de la realidad en la obra literaria de Benito Pérez Galdós y de Yaḥyà Ḥaqqī. Por ello, esta Tesis Doctoral está dividida en tres secciones. Cada una de éstas está dividida en varios capítulos que responden a una unidad temática de la sección, formando al final este título que tiene la tesis.

La primera sección es una introducción a la literatura comparada desde diferentes perspectivas culturales. En el capítulo primero de ésta se plantean algunas cuestiones como la inadecuación del término "literatura comparada", la precedencia de los estudios críticos o prácticos antes de la teorización sobre la disciplina, la literatura comparada como disciplina y la comparación literaria como método, los primeros pasos que dieron los pronosticadores y pioneros de esta ciencia como Goethe, Lessing, Madame de Staël, Hippolyte Taine, Ferdinand Brunetière, etc. El capítulo segundo aborda el paradigma del término desde las diferentes perspectivas comparatistas occidentales y aclara la situación de la disciplina en estos países. El capítulo tercero se centra en esclarecer el estado de la cuestión en el Mundo Árabe, sobre todo en Egipto, que dio pasos muy sólidos en este campo, pero, al mismo tiempo, muy lentos.

La sección segunda explica y aproxima las circunstancias familiares y culturales en que Galdós y Ḥaqqī se criaron, lo que influyó necesariamente en su obra, sus actitudes e intereses literarios. El interés por la historia y el presente y su transubstanciación poética en el conjunto de su labor literaria es el eje de esta sección. Pues se centra en destacar primordialmente el concepto del realismo y la actitud de ambos autores frente su aplicación en la obra literaria. Revela su interés por reproducir los aspectos del pasado y los del presente, en su proyecto de convertir la novela en imagen o espejo de la vida. Asimismo, resalta la preocupación de ambos autores por reflejar algunas problemáticas de su contemporaneidad como los problemas socio-religiosos, la política, el papel de la mujer en su vida y obra, etc.

La sección tercera está dividida en dos capítulos. El primero se centra en ofrecer una relectura de varios aspectos de la vida española y la vida egipcia a través de las obras de dos figuras de la

[1] Los propios autores proporcionan los textos al Consejo de Redacción

literatura española y la literatura egipcia. Así, ambos autores representaron poéticamente la realidad de sus respectivos países en el conjunto de sus obras. Entre éstas existieron varios aspectos de semejanza y otros de diferencia que revelan estrategias comunes y, al mismo tiempo, la singularidad y la originalidad de cada uno de ellos. En la primera época de su producción literaria, destaca el acercamiento que hemos tratado de llevar a cabo entre *La fontana de oro* y *Qahwat Dimitri* (El café de Dimitri); *Doña Perfecta*, *Gloria*, *La familia de León Roch* y *Qindīl Umm Hāšim; Marianela* y *Abu fudah*; etc. La descripción de la realidad también se hace muy patente en las obras de la segunda manera de novelar de Galdós o las conocidas por *Las novelas españolas contemporáneas*, así como las obras de la última etapa de *Ḥaqqī* o las escritas después de *Qindīl Umm Hāšim* (1944), que cobran gran importancia por su valor literario, su realismo y por su vasto panorama de aspectos de la vida cotidiana. Por ello, hemos ofrecido como modelo de representación de la realidad de este ciclo *Fortunata y Jacinta* y *Ṣaḥḥ al-nawm* porque entre ambas obras existen muchos rasgos analógicos.

El capítulo segundo de la sección tercera ofrece como modelo analítico *Nazarín* y *Al-busṭaŷī*, donde se muestra comparatísticamente la representación de la realidad y las vías estéticas de las que ambos autores se valieron para dicha representación. El análisis de estas dos obras se centra en poner al descubierto las similitudes y las diferencias existentes tanto en los rasgos extrínsecos como en los rasgos intrínsecos. Así, en ellas abordamos la descripción y la crítica de la realidad, realidad y ficción, estructuras, personajes, su discurso y el espacio en que se mueven.

Lorena Zuchel Lovera

LA UTOPÍA DE LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA DE IGNACIO ELLACURÍA
Un proyecto liberador desde sus conceptos de filosofía e historia

Director:
Dr. Carlos Beorlegui Rodríguez
Universidad de Deusto
(2011)

La tesis que aquí se presenta ha sido elaborada con la intención de mostrar el concepto de utopía en Ignacio Ellacuría, apoyado en sus nociones de filosofía e historia, como modo de concreción de sus teorías y sus prácticas, momento culmen de una praxis histórica de liberación. Para ello, se ha buscado en sus textos los escritos que pudieran ir dando luces de un recorrido claramente entregado a los temas de la liberación, haciendo repaso de sus obras "maduras".

En la descripción sistemática del trabajo se ha optado por dar a conocer, como palabras introductorias, la vida de Ignacio Ellacuría (1930-1989), filósofo sobre el cual se dedica toda esta investigación; para luego mostrar los conceptos básicos que rondan su idea de filosofía, en el capítulo segundo; seguir en el tercero con su análisis sobre la historia, y en el capítulo cuarto y definitivo, describir lo que nuestro autor entiende y propone como utopía.

El concepto de utopía, y particularmente de "civilización de la pobreza", responde a una búsqueda liberacional que se puede rastrear en sus escritos filosóficos y teológicos de las últimas décadas de vida, y que ha querido concretar y nombrar las necesidades de un proyecto y metodología de esperanza, para un pla-

neta con mayorías pobres y humilladas, del que fue testigo en San Salvador. Ignacio Ellacuría llevó a cabo su pensamiento de manera radical, vale decir, desvelando la verdad de la realidad desde una opción teórica, en busca de los fundamentos de la vida, pero que en el intento, se vuelve también práctica e histórica. La praxis histórica es el punto de partida de su filosofía, con el que el ser humano realiza en el acto aquello que hace, dándole sentido, y siendo, por ello, una actividad creadora de capacidades y apropiadora de posibilidades, que al fin, le define, y en el acto, realiza la historia. En este sentido, la praxis, como se muestra en la tesis, es un concepto que está presente en cada uno de los capítulos, y es decidor de cada uno de ellos (en su concepto de filosofía, historia y utopía), y que va conduciendo nuestras proposiciones hasta la confirmación de la hipótesis. Esto se explica desde la relación praxis histórica y utopía como un solo momento del proceso de liberación. Es decir, el punto de partida, el punto de llegada, resolviendo dialécticamente la liberación de la historia; y en ellos, los seres humanos, y en especial, las mayorías populares, alcanzando un papel protagónico y autobiográfico. Cabe decir, que aunque punto de llegada, la utopía, al presentarla como momento configurador de la historia en proceso dialéctico, se vuelve a la vez metodología de acción.

Esta metodología se posibilita siendo en el presente anticipación del futuro. Lo que significaba para Ellacuría aquello que es posible sin estar pre-dado, de modo que es realizable, pero como creación de nuevos poderes para un futuro nuevo. A este futuro nuevo Ellacuría le llamaba Civilización de la Pobreza. Civilización de la pobreza como descripción de un lugar donde el ser humano pueda vivir dignamente (no pobremente) potenciando y respetando las partes, y entregando las mínimas posibilidades de vida y de proyección para todos y todas, un mínimo de humanidad para todas y todos. Para ello, el proyecto ideal de utopía deberá contemplar a un hombre y mujer nuevos que vengan a contrarrestar la actual situación del ser humano que caracteriza nuestro tiempo y que Ellacuría acusaba a fines de los ochenta de inseguro, insolidario, etnocéntrico, explotador y dominador, superficial, inmaduro, pretensioso y elitista, y por último agresivo. El hombre y mujer de la civilización de la pobreza en cambio deberá ser solidario, luchador incansable contra las injusticias, que lo mueva la misericordia y el amor, que tenga esperanza y alegría, abierto, respetuoso con la naturaleza, contemplativo y activo a la vez (contemplativo en la acción).

Esta contraposición dialéctica permitirá a las mayorías, que hoy siguen siendo "pobres" (aunque de múltiples formas), visualizar nuevas opciones, y luchar por ellas. Las mayorías populares, desde este momento, son los principales garantes de la posibilidad de realizar una nueva edad histórica, transformada por todos y todas y para todos y todas. Desde aquí, se lleva a cabo la formación de una tierra nueva que considere el proyecto liberador ellacuriano, con sus necesidades básicas que contemplarían: un nuevo orden económico, social, político y cultural; y cuyos objetivos versan sobre: la satisfacción de las necesidades básicas y el acrecentamiento de la solidaridad, el desarrollo de las estructuras sociales, la superación de los modelos políticos de facto y nuevos modos de perfeccionamiento humano, respectivamente.

Desde aquí es preciso afirmar que la realidad del presente que comienza en un "no" (que de esto no hay nada más que

nada), huye de sí hacia —en palabras de Bloch— "el ser del todo" y no hacia "más-nada". Teniendo esas dos posibilidades, cual fracaso o éxito, la esperanza anima la conquista del ser, afirmando el carácter procesual, abierto y posible de aquella realidad histórica justa y en libertad que está por venir, que es lograda desde su posibilidad. En este sentido, el presente de los pueblos latinoamericanos, y el de los pueblos pobres, en general, está referido a un futuro "aún- no- acontecido", pero que, en el fondo, es una opción a favor del futuro, y a favor de la historia; de su pervivencia y no de su fin; y con ello, una apuesta por las personas y las comunidades; por la conquista de la vida que brota desde abajo; de quienes son ejemplo de *kenosis* solidaria que se encarga de la realidad y carga con ella.

José Carlos Rodríguez Álvarez

EL LOGOS DEL TIEMPO (INTRODUCCIÓN FILOSÓFICA A LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO

Director: D. Luis Andrés Marcos
Universidad Pontificia de Salamanca
(2011)

El estudio trata de mostrar cómo el tema del tiempo y la temporalidad y su relación con el Logos, comprendido como palabra, discurso y evento es el centro germinante y el que dota de unidad el desarrollo del pensamiento de Zambrano.

Decimos *Logos* del tiempo y no razón del tiempo, pues el tiempo no es nada que pueda verterse en una razón analítica y cuantitativa sin anularlo, siendo él, el tiempo, la mayor irracionalidad de la vida. Sin embargo, el hecho de que no pueda reducirse a razón no significaría que no tenga *Logos*. Si queremos dar cuenta del tiempo de la vida necesitamos de un *Logos*, de una palabra que desborde los marcos de una razón racionalista, abstracta y conceptual.

Al título le acompaña un subtítulo: *Introducción a…* El trabajo lo he planteado como una guía que nos conduce, nos lleva y nos adentra, sin perdernos en el laberíntico pensamiento de Zambrano.

Zambrano trató con su pensar de encontrar una forma en que medir el tiempo sea sentirlo. Por ello podemos decir que toda su obra es una narración viviente de lo sentido alzado a la luz del pensamiento intentando llevar los múltiples sentires, padecidos muchas veces como sinsentido, a un argumento de sentido y unidad. El argumento del tiempo lo cuenta la palabra, por ella me doy a la visión, sin ella somos ciegos para el mundo. Sin un sentido no hay posibilidad de narración, pero el sentido y la unidad quedarán siempre más allá de lo narrado en un fondo de silencio innombrable.

En lo referente a la estructuración, del trabajo, este se articula en siete capítulos que pueden leerse de forma independiente, pero que están remitiéndose unos a otros, y es en el conjunto donde adquieren significación plena.

En el primer capítulo presento una visión panorámica del estado de la cuestión en el que se encuentran las líneas de investigación sobre el pensamiento de Zambrano. La apertura de esta ágora permite al lector situar dentro de ella mi aportación.

Los dos siguientes capítulos tienen como referentes a dos personas que Zambrano trató directamente: su maestro Ortega y el poeta Antonio Machado. Zambrano descubre en Ortega la fuerza dinámica que pone en movimiento

el pensamiento. La filosofía es un trato amoroso con las cosas que busca su Logos, la palabra de salvación y plenitud. Al lado de esta continuidad estudiamos también las distancias que Zambrano cobra ante muchos planteamientos teóricos del pensamiento de su maestro y cómo asume el silencio de Ortega ante las horas trágicas que vivía España.

En el capítulo dedicado a Antonio Machado, señalo tres elementos que a mi parecer Zambrano descubre en la reflexión del poeta sobre la poesía lírica: 1º La vecindad del poeta y del filósofo en el tema del tiempo. 2º La prioridad de la lógica de la temporalidad frente a la lógica de la identidad. 3º La irrenunciable heterogeneidad del ser abierta por el amor que busca palabra de comunión con lo otro, el Otro.

El capítulo cuarto se centra en la forma en que se desarrolla la Filosofía de Zambrano. Una forma que obedece a la comprensión y consideración que la autora tiene sobre la multiplicidad de tiempos que vertebran la vida, para tratar de llevarlos a unidad. La obra de Zambrano se presenta como sucesivos ensayos vivientes, pero no podemos pensar que por ser una obra entregada en fragmentos sea una obra fragmentaria. Su obra posee una unidad, es la que nos concede y otorga el tiempo de la vida que atiende a la revelación progresiva de la palabra que nos presenta en el ser.

Los capítulos quinto y sexto constituyen a nivel temático el centro del estudio, en ellos nos detenemos en la comprensión del tiempo y de la palabra. Zambrano comprende al hombre como un *ser a medias nacido* que padece su propia transcendencia, y partiendo de esa comprensión entendemos entonces que el tiempo se nos presente como el mediador y creador entre dos orillas inmóviles: el nacimiento y la muerte; posibilitando los sucesivos renaceres para un día renacer del todo en el morir de la muerte. El hombre es un viajero en el tiempo, un peregrino buscando una patria de destino a la que se siente vocado. El vivir es personalizar una vida, ir colonizando una fluencia discontinua temporal, poblada de presencias y ausencias, para ir dotándola de rostro personal, ese que soy, el sí mismo de mi mismidad, mi nombre propio que está configurándome y sustentándome desde el principio de mi nacimiento. Esta concepción del tiempo distancia a Zambrano de la reflexión europea sobre el mismo problema.

La palabra abre el tiempo haciéndolo habitable, transitable, creador, permitiéndonos entrar en trato con la impenetrable realidad y el ser que nos llama como un argumento que vamos revelando progresivamente. El tiempo retiene y da a luz cuando es fecundado por la palabra verdadera que recuerda, atiende y espera, (aportación que Zambrano recibe de San Agustín), llevando la memoria de lo que fue a un es de presencia que clama proféticamente esperanzado por un futuro recreador que lleve el pasado a lo que pudo haber sido para que pase del todo en su verdad.

El séptimo y último capítulo se acerca a una realidad largamente padecida por Zambrano, la realidad del exilio. En el hemos querido aplicar la reflexión sobre el tiempo y la palabra a la condición de exiliado. El exilio es una dimensión esencial del ser humano como temporalidad. El hombre carga con la inmensidad del tiempo como el único espacio que le permite por medio de la palabra revelar su rostro y su patria verdadera.

A modo de resumen muy general de toda la obra señalar que la mayor urgencia y preocupación que movía la escritu-

ra, la vida y el filosofar de Zambrano fue buscar el Logos del tiempo; la palabra que reúna, convoque y llame a todos los tiempos en una unidad de sentido, identidad y unidad, en un argumento que me cuente, que me presente, y al contarme presentándome pueda verme y ser visto. El ser humano en tanto que "serse" está tejido de tiempo y palabra, es un continuo apalabramiento del tiempo. Es una narración temporal que se desarrolla desde el compromiso y la atención a la realidad que nos ha tocado vivir; realidad que a fuerza de ser tan cierta muchas veces parece mentira.

JOSÉ RAMÓN MARCAIDA LÓPEZ

JUAN JOSÉ NIEREMBERG Y LA CIENCIA DEL BARROCO. CONOCIMIENTO Y REPRESENTACIÓN DE LA NATURALEZA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII

Director: Juan Pimentel Igea
Universidad Autónoma de Madrid
(2011)

La tesis tiene como objetivo explorar la relación entre ciencia moderna y cultura del Barroco a través del estudio de formas de conocimiento y representación de la naturaleza desarrolladas en el contexto hispano a lo largo del siglo XVII.

"Así, a nivel general, pensamos que uno de los resultados más importantes de esta tesis es haber mostrado la utilidad de tomar algunos aspectos característicos del Barroco como referentes desde los que observar el desarrollo de la cultura científica del Seiscientos. Hay pues —esta ha sido nuestra propuesta— una ventaja metodológica en considerar el Barroco como punto de referencia: el relato acerca del desarrollo del conocimiento se enriquece, se amplifica —como por efecto de un espejo kircheriano—, abriéndose nuevas perspectivas, nuevas formas de aproximarse a las manifestaciones culturales de esta época. En términos de personajes, por ejemplo, es notable el papel que desempeñan en este relato individuos como Juan de Espina, Juan Van der Hamen, Cassiano dal Pozzo, el propio Rubens y muchos otros, extraños, a primera vista, en la literatura habitual de la disciplina. Sus historias, sin embargo, son también las historias de la ciencia de los siglos XVI y XVII, y sus biografías una parte esencial de las biografías de muchos objetos científicos del periodo, desde el *perpetuum mobile* a las ilustraciones hernandinas. A un nivel más concreto, a través de esta investigación hemos sacado a la luz y puesto en relación aspectos de la historia de la ciencia y de la historia cultural moderna que difícilmente se discuten de manera conjunta."

"Haber logrado, pues, mostrar, partiendo del binomio conocimiento científico/cultura del Barroco, algo del carácter contingente, azaroso y circunstancial del gran proyecto de la ciencia moderna constituye otro de los resultados de este trabajo. Esperamos que una incorporación de nuevos temas y nuevos personajes como la aquí ensayada sirva de estímulo para la apertura de nuevas vías de investigación orientadas al análisis de un conocimiento natural moderno más complejo y multiforme. Historias de la ciencia, como en esta tesis, en la que el objeto de estudio pueda ser tanto una pintura de naturalezas muertas o la descripción ficticia de una colección imaginada como un tratado sobre la vanidad del mundo o el penacho de un rey mago." (De las conclusiones de la tesis).

Juan Pablo Faúndez Allier

LA EVOLUCIÓN ARGUMENTATIVA EN LA BIOÉTICA DE DIEGO GRACIA

Director: Enrique Bonete Perales
Universidad de Salamanca
(2012)

El gran esfuerzo argumentativo que desarrolla el profesor Diego Gracia dice relación con la construcción de una fundamentación metodológica para la bioética que yo he dividido en dos etapas sucesivas. De este modo he hablado de una 'primera bioética' seguida de una 'segunda bioética' que guardan entre sí una suerte de trasfondo común basado en la ética de la responsabilidad, la corriente inspiradora última que alimenta la estructura teórico-moral de la obra graciana. Pero en cada una de estas fases (1983-2000) y (2000 hasta ahora), además del contexto común en torno a la responsabilidad, es posible evidenciar la presencia de dos aspectos de análisis que contribuyen a aclarar lo anterior, consistiendo en el trasfondo que he manejado como hipótesis de este trabajo y que he pretendido demostrar que se realiza, aunque no se manifieste explícitamente. Pues bien, si, por un lado, el tratamiento de los principios, consecuencias y circunstancias, que han sido los elementos relevantes de la 'primera bioética', siguen estando presentes en la fundamentación de su 'segunda bioética', la teoría de la *deliberación moral* realzará junto a los anteriores el manejo explícito de los *valores*, con lo que se conseguirá una mayor profundidad y claridad en la argumentación, dando pie, al mismo tiempo, a una nueva etapa evolutiva. Así pues, siguiendo los momentos zubirianos de análisis, Gracia da cuenta de la necesidad de plantear un nuevo *esbozo,* o una nueva teoría racional que explicita el empleo de los *valores,* considerados como los principales elementos de apreciación de los actos humanos, aunque al mismo tiempo conserva la consideración de los *principios* —en un segundo plano— y las *consecuencias,* en la estructuración del cuadro metodológico. En este sentido, he perseguido demostrar que en la obra de Gracia existe una clara *maduración* de una primera fundamentación metodológica que se despliega en varios contextos y que muestra en su alumbramiento final lo que se ha mantenido *latente.*

La 'segunda bioética' consistirá en una reactualización de la teoría clásica de la *deliberación moral* circunscrita al ámbito de la bioética contemporánea. Una vía por la que pretende superar las constataciones de Heidegger y Kohlberg en torno a la dificultad que significa pasar de la *heteronomía* a la *autonomía moral* en la toma de decisiones. De este modo, Gracia lleva a cabo en esta 'segunda etapa' una propuesta metodológica que se centra en la superación del modelo impositivo clásico basado en la relación maestro-discípulo, dejando atrás, al mismo tiempo, el proceder informativo liberal, que impide la discusión en torno a los valores siguiendo criterios de neutralidad axiológica. El método que plantea Gracia, en este sentido, no persigue la obtención de decisiones únicas en contextos dilemáticos, sino aquellas múltiples vías que se deliberan prudencialmente, por ejemplo, en el marco de reflexión de los Comités de Ética Asistencial, encaminadas a mejorar las cuotas de autonomía en la decisión que toman los afectados; al mismo tiempo que ayudar en la consecución de las mejores decisiones posibles en este ámbito, mediante el tratamiento

dialógico que están llamados a emprender los miembros del respectivo Comité, o los directamente afectados en un caso, tras una búsqueda colectiva y razonable de la verdad.

En *Como arqueros al blanco,* uno de los libros estructurales de la "segunda etapa", Gracia va a comprender el ejercicio de la teoría de la deliberación moral dentro del paradigma *hermenéutico.* En el gran texto de la vida, de rasgos complejos e inciertos, la forma racional que da cuenta de la misma será la de una razón narrativa que mostrará la experiencia humana. En esta faceta interpretativa, entendida como medio de comprensión de la vida, Gracia toma elementos de la hermenéutica para dar cuenta de un ejercicio de la *responsabilidad* en un contexto más amplio, comprendiéndolo como el paradigma de la ética del siglo XX y del que ya se ha iniciado. Es, por tanto, en el paradigma de la ética de la responsabilidad donde acontecerá el "movimiento de la bioética". Eso se explica en base a la superación de los modelos de la racionalidad que ha asumido la historia de occidente, dando cuenta de los pasos dados por la ética general y sus especificaciones médica y clínica. Desde la noción de una ética clásica mediterránea basada en el orden natural en torno a "la virtud y el vicio", pasando por el "derecho-deber" de la deontología kantiana, hasta la visión anglosajona de los "principios y las consecuencias", se llegará en la época contemporánea a una interrelación de estos tres modelos para dar paso a una ética de base narrativa y hermenéutica, poniendo especial acento en la responsabilidad de los actos. Para ello será necesaria una complementación de los distintos lenguajes morales y sus respectivas matrices, que son las que han educado diversamente a estos tres tipos culturales. Lo anterior, puesto que la riqueza de la razón de tipo histórica y narrativa está mucho más cercana a la vida real que de cualquier tipo de abstracciones.

Pues bien, estos dos tipos de fundamentación se proyectan en el ámbito de la ética aplicada, desde los aspectos formales hasta las situaciones materiales que tienen una especial relación con los momentos límite de la existencia humana. El empleo de los esquemas procedimentales cobra vida pasando del estudio formal de la metodología a la aplicación efectiva de los mismos, lo que considero relevante al tratar los problemas relacionados con los confines de la vida humana. De ahí que, a pesar de ciertos cuestionamientos que puedan aparecer y que abordo a lo largo de la investigación, he de conceder a la obra del autor una clara consistencia interna que se evidencia al pasar al estudio de la bioética aplicada. No estamos ante una ética de base que se apoya en meros consensos o argumentos casuísticos, sino ante una verdadera disciplina fundamental que se abre a un desarrollo clínico.

Concluyendo, es posible afirmar que el desarrollo de la bioética del autor sigue una línea racionalista mediante la cual quiere superar el que es considerado por él como el mayor mal en la historia de la medicina, el paternalismo, mediante criterios de autonomía moral por los que se logre una superación de la heteronomía. Es, ciertamente, el derrotero que ha marcado la corta evolución de la bioética: pasar de apreciaciones codificadas unitariamente a lograr una conquista omniabarcante de rasgos seculares que debe fijar por sí misma los imprescindibles criterios de ética mínima que son necesarios en una sociedad pluralista, abiertos siempre al máximo al que libremente puede aspirar cada persona humana. Una

aspiración última aunque difícil: deliberar metodológicamente para abandonar dogmatismos y conseguir la conquista intersubjetiva que poco a poco logre el empoderamiento posconvencional de la ciudadanía.

Manuel de Jesús Heredia Noriega

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE JOSÉ MARTÍ Y LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL: UNA RELACIÓN FECUNDA Y ACTUAL

Director: Dr. Carlos Beorlegui Rodríguez
Universidad de Deusto
(2012)

La grandeza de los pilares del pensamiento está, precisamente, en ser fuente inagotable de sabiduría. Acercarse a José Martí (1853-1895) es como hacerlo a un manantial que no se seca. Nos dejó hace más de cien años y no logramos agotarlo. Cada nueva aproximación nos descubre algo no visto. Su palabra renace en cada época. La actualidad de su pensamiento asombra y preocupa. Asombra por su genialidad de trascender fronteras cronológicas y geográficas. Cubano de nacimiento, latinoamericano por convencimiento, universal por derecho ganado. Hombre de su tiempo y para todos los tiempos. Leer a Martí sobrepasa la experiencia de una personalidad culminante para devenir en testimonio de una época americana. Asombra y al mismo tiempo preocupa su vigencia, porque comprobamos cómo los problemas sobre los que nos alertó hace más de un siglo no sólo se mantienen vivos, sino que han recobrado fuerza y se nos presentan hoy convertidos en serias amenazas para el normal desenvolvimiento de millones de hombres y mujeres.

Conscientes de que el acercamiento a tales pensadores es siempre una tarea compleja y que exige la máxima atención del investigador para no dejar escapar detalle alguno, porque en Martí no hay espacio para las menudencias e insignificancias, acometimos una lectura en clave intercultural de toda su extensa producción escrita recogida en las *Obras Completas.* Todo el despliegue metodológico concebido giró alrededor de la confirmación de la hipótesis inicial, la que nos impulsaba a creer con fuerza en la vinculación de su pensamiento filosófico con la Filosofía Intercultural, particularmente con el modelo histórico-liberador presentado por Raúl Fornet-Betancourt.

La elección del tema constituyó el fruto de muchas horas de lecturas reflexivas de varias de las obras de Raúl Fornet-Betancourt. Discurrir de modo pausado por cada una de sus ideas y propuestas a favor de la necesaria transformación intercultural del quehacer filosófico contemporáneo permitió, además de propiciar afinidad e identificación con los postulados de Fornet, darnos cuenta de que, precisamente, su modelo histórico-liberador encuentra una sólida fuente de inspiración y sustentación en el pensamiento filosófico martiano. La toma de conciencia de esa relacionalidad que establece Fornet entre su propuesta y las ideas del pensador cubano, constituyó el punto final que selló el siempre importante, difícil y delicado momento de la asunción del tema de la investigación. Es decir, ¿podemos considerar la figura de Martí, y con él su obra filosófica, precursora del amplio movimiento de la filosofía intercultural que en nuestros días gana terreno en el ámbito filosó-

fico internacional? He aquí concretada la hipótesis de trabajo y eje articulador de toda la andadura posterior. La misma relativa novedad del tema de la interculturalidad desde la perspectiva filosófica, hizo que este re-acercamiento a Martí no presentara antecedentes en el campo de la investigación. De esta manera, a la importancia del tema propuesto, a partir de su implicación por lograr una convivencia que podamos llamar sin complejos "humana", se une otra condición fundamental, su originalidad. Importancia y originalidad constituyeron, pues, dos estandartes del trabajo que presentamos.

En estrecha relación con la hipótesis ya apuntada, formulamos otros objetivos a los que se fueron dando respuesta en la misma medida que se avanzó en el trabajo. Son ellos: contribuir a la concienciación de la necesidad de transformar —desde las nuevas perspectivas y horizontes hermenéutico-metodológicos presentados por la filosofía intercultural— el actual quehacer filosófico, por medio del diálogo entre tradiciones filosóficas practicadas desde contextos concretos; proyectar, sobre la base de los postulados interculturales, los análisis al pensamiento filosófico contextual en desarrollo en la actualidad en América Latina, cuyos resultados posibiliten su redimensionamiento a través del diálogo real, efectivo y equitativo entre todas las tradiciones presentes en el continente; y finalmente, introducir, en función de los resultados de las indagaciones en la obra de Martí, los temas de la interculturalidad en la realidad social y cultural de Cuba.

En función de la hipótesis y los objetivos anteriores, la tesis se estructuró en tres capítulos. El primero, se dedicó a desentrañar el pensamiento filosófico martiano. Su momento central estuvo marcado por la intensiva búsqueda dentro de toda su obra de lo que dimos en llamar pensamiento intercultural de Martí, que constituyó la materia prima sobre la que se desarrollaron los análisis en el siguiente capítulo. El segundo, en un primer momento y con visión universal, se centró en el conocimiento, análisis y comprensión del amplio movimiento filosófico intercultural. Concretado posteriormente en el contexto particular significado por el actual quehacer filosófico de América Latina. A partir de diferentes acercamientos a los trabajos de destacados filósofos de nuestra región, intentamos demostrar que si bien el avance en torno a la concepción de un pensamiento contextualizado desde nuestras condiciones concretas es palpable y alentador, no obstante filosofía e interculturalidad en nuestra América sigue siendo una pareja no bien llevada. El momento nuclear de este capítulo estuvo determinado por la definición de los postulados interculturales de Martí, fruto del ejercicio de contrastación entre los pensamientos extraídos en el capítulo anterior y los principios de la actual filosofía intercultural. Éstos confirmaron no sólo la validez de los pensamientos de José Martí, sino su anticipación en más de un siglo de lo que representa y defiende hoy el pensamiento filosófico intercultural.

Finalmente, en el tercero se desplegó una aproximación al análisis intercultural de la Cuba de hoy. A diferencia de los dos anteriores, éste se caracterizó por el espíritu introductorio de las propuestas presentadas y, por consiguiente, una menor extensión en su desarrollo. La invitación a que el pensamiento filosófico cubano actual, consciente de la historicidad del momento por el que atraviesa el país y

el papel activo a que está llamado y debe asumir, se deje impregnar y transformar por los postulados interculturales, sintetizó nuestras intenciones.

Si la comprensión entre diferentes culturas fue siempre una cuestión fundamental, no lo ha sido tanto como en el momento actual. Los defensores de los modelos de sociedades multiculturales se han visto abocados a reconocer la fragilidad de los mismos, cuando no su fracaso. No se trata sólo de poder vivir juntos, de tolerarnos de manera "pacífica" unos a otros, sino de con-vivir comunicativamente, es decir, de forma tal, que todas las tradiciones culturales, desde sus propias cosmovisiones y sin privilegiar a ninguna de ellas, sean capaces de la práctica permanente del diálogo, a partir del cual diseñar las nuevas avenidas por donde transite la humanidad, no sólo actual, sino también las generaciones por venir. Las observaciones de José Martí en esta dirección son aleccionadoras, y, sobre todo, de una actualidad extraordinaria.

Isabel Lupiáñez Tomé

DIAFANIDAD, PERSONA Y VERDAD EN ZUBIRI

Director: Gregorio Gómez Cambres
Universidad de Málaga
(2012)

La Tesis plantea la importancia de una reflexión filosófica sobre el pensamiento de Xavier Zubiri que se inserta en el horizonte del pensar de la diafanidad. Horizonte de la realidad como diafanidad creado por el mismo Zubiri. Es la fuerza de la unidad de la trascendentalidad como fuente de la conversión de los trascendentales, entre ellos, la diafanidad y la verdad, lo que se presenta en este trabajo. Entre la problemática de la unidad entre realidad, ser, tiempo, conciencia y espacio surge la persona como preocupación principial de la investigación zubiriana. Unidad de sistema donde la realidad, la persona y su verdad están puestas en diálogo con otros filósofos como San Agustín, Aristóteles, Husserl, Ortega, Heidegger y Zambrano, manifestando con ello la actualidad de su pensamiento.

La filosofía para Zubiri consiste en la metafísica entendida como el sistema trascendental y dinámico de la realidad intramundana. Él centrará lo revolucionario de su pensamiento en la apertura de la sustantividad humana que es posible por la nota de la "inteligencia sentiente". Y será la verdad real el hilo conductor para el acceso a la realidad. Realidad que es la formalidad como las cosas quedan en la intelección.

Zubiri aprovecha el impulso de la fenomenología para ofrecernos una metafísica, un estudio de la realidad, que superará el aspecto moderno de la objetividad de Husserl y la ontológica de Heidegger, y de este modo pasar del objeto a la realidad. Una realidad que no es ser, sino que es previa y fundamental respecto al ser y al sentido.

Zubiri nos ayuda con ello a dar solución a la crisis de nuestro tiempo que no es otro que la falta de vida intelectual. Por eso él, invita al hombre, como los griegos, Sócrates o Aristóteles, a quedarse en *soledad* con la realidad y sentir las interrogantes últimas de ella. Y, así, resonarán, "en la oquedad de nuestra persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay,

en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea". Pero el hombre, nos indica, se ha de realizar dejándose *poseer* por la verdad.

La Tesis está compuesta por la introducción, cinco capítulos y conclusiones. El capítulo primero resuelve el problema de la alteridad en el diálogo entablado entre Zubiri y Husserl y nos presenta la realidad como la objetividad radical que se actualiza no ante la conciencia sino ante la intelección sentiente. Por ello, Zubiri sostiene que inteligir y sentir no son dos actos sino dos momentos del mismo acto de intelección sentiente cuyo contenido es la impresión de la realidad. En el capítulo segundo, la verdad como trascendental filosófico, será el hilo conductor hacia la realidad. La verdad real zubiriana es puesta en diálogo con la verdad como perspectiva en Ortega, la verdad como desvelación en Heidegger y la verdad del silencio, la verdad como revelación de María Zambrano. Se muestra de este modo cómo la filosofía avanza en retroceso haciendo que la Historia de la Filosofía sea ella misma filosofía. El capítulo tercero analiza cómo en la problemática de intelección y suidad es la realidad como diafanidad la que hace posible la transparencia de la persona constituyéndola como realidad abierta a toda realidad y a su misma realidad. El capítulo cuarto: "La dimensión social de la realidad humana. La *hexis* de la convivencia", quiere llevarnos a ese momento de radicalidad en que los demás constituyen conmigo el *phylum* genético humano donde formamos la unidad genética del animal de realidades. Unidad de la realidad humana que se conforma en el modo de convivencia propia de la sociedad. De ahí que la solución de los problemas entre civilizaciones pase por la fuente de su unidad: la realidad humana y sus dimensiones, entre ellas: la dimensión social y la fontanalidad de lo real en el mundo. En el capítulo quinto se investiga sobre: "Realidad, ser y tiempo en Zubiri". Se invierte con ello el pensamiento de Heidegger. Ya no será el tiempo quien domine sobre el ser. Será la realidad quien constituya la principialidad del pensar, y el ser será una nueva actualidad de esa realidad en el mundo; siendo el tiempo una dimensión del ser. Tiempo que culminará como modo de estar dando de sí en el otro por el amor. Zubiri y Zambrano nos hablarán del despertar a la realidad, realidad que siempre es asistida por la verdad. Verdad como revelación zambraniana que se da en el despertar a la realidad y al tiempo que se presentan como ofrenda de la diafanidad de lo sagrado. Entonces, con la presencia de la verdad nos hallamos dentro del amor que nos envuelve en nuestro nacer como personas y en la convivencia con el otro.

La metodología utilizada es la propia de un pensamiento fenomenológico donde se actualizan en unidad la noergia de intelección y realidad. Pues Zubiri al pensar en unidad de intelección sentiente y realidad enriquece con inspiración propia el pensamiento fenomenológico trascendental y lo hace de forma creadora al ofrecernos con su noología un realismo trascendental. Por ello, para la aprehensión de la realidad es el método descriptivo el que se utiliza en la investigación y no el explicativo, más acorde con una razón conceptiva.

José Manuel Díaz Martín

EL ESTRUENDO Y LA SUSTANCIA LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE FRAY LUIS DE LEÓN

Director: Dr. D. Gabriel Amengual Coll
Universidad de las Islas Baleares
(2012)

Esta tesis investiga lo que califica como el proyecto filosófico y teológico de escritura de fray Luis de León, introducido a partir del estudio de su pensamiento político.

Dicho trabajo comienza poniendo de manifiesto las dificultades metodológicas y hermenéuticas que pesan sobre la comprensión de las obras de fray Luis de León: su lectura literaria y el estatismo como contexto interpretativo, para proponer alternativamente un primer esbozo de concepto de política en fray Luis y del que sería su proyecto de intervención sobre la opinión pública de su época.

A continuación, se repasan sus escritos organizándolos en tres etapas que muestran el constante trasvase de ideas entre su faceta latina y castellana, que en cada etapa tiene un matiz peculiar: como orador, por la unidad que dicen de su espíritu reformador (de la orden agustiniana y de la universidad); como profesor universitario, por renovar el significado de la inspiración divina de las Escrituras, que trasladará a su propia obra castellana, lo que invita a replantear su tono místico; y, como escritor, se demuestra el papel que tuvo el proceso inquisitorial en la transformación de su proyecto de escritura, que de la traducción y comentario de Salomón desemboca en su actualización.

La segunda parte de esta tesis se dedica a los perfiles de la política en su pensamiento. En ella se tratan la constitución metafísica del hombre como agente libre atravesado constitutivamente por el mal; las relaciones entre pecado, redención y libertad; la influencia que tendrá su diferencia entre la libertad de acción y de conversión para desarrollar una teoría política basada en la virtud política y la diferencia que, a partir de esta última establece entre derecho civil y de gentes; y, finalmente, su reinterpretación del esquema aristotélico de los sistemas de gobierno dentro del tiempo cristiano.

Por último, de acuerdo con los distintos tipos y grados de virtud recuperados en el estudio de su concepto de política, concordantes a la vez con los grados de perfección que encuentra en el proyecto salomónico, se reordenan sus obras castellanas según el lugar que corresponde a cada una en el progreso (individual y colectivo) del hombre: *Poesías castellanas* de Luis Mayor, una exhortación a la vida filosófica, vocación genéricamente política; *En el libro de Job*, texto que interviene donde la ley debe callar (la conversión) y que tiene por lo tanto carácter específicamente político (la cuestión judía); y el dístico (siempre se publicaron juntas) *De los nombres de Cristo* y *La perfecta casada*, textos antipolíticos al apelar al espacio íntimo de la comunidad de la fe y su proyección sobre las obras.

La tesis se cierra con una conclusión general, una bibliografía (que ordena las obras latinas y castellanas de fray Luis) y dos apéndices: uno que trascribe, traduce y anota unas lecciones escolares inéditas de fray Luis de León sobre S. Th. III, qq. 20-27 y otro, más breve, que ofrece un detallado esquema de sus lecturas del *De legibus*.

Víctor Pliego de Andrés

DIDÁCTICA INTEGRADORA DE LAS ENSEÑANZAS ARTÍSTICAS LA RECONSTRUCCIÓN ESCÉNICA, COREOGRÁFICA Y MUSICAL DE UN GÉNERO TEATRAL: LA 'ENSALADA' RENACENTISTA

Directora: Pilar Lago
UNED
(2011)

El trabajo de investigación se recoge y documenta el proceso de montaje, con el concurso de varios centros de enseñanzas artísticas de Madrid, de un espectáculo de música, danza y teatro. La pieza escogida fue la ensalada titulada *La Justa* de Mateo Flecha "El Viejo" (1481-1553). La ensalada es un género navideño, polifónico y poético del Renacimiento hispano, que tiene una marcada dimensión teatral. La puesta en escena de una ensalada ha servido para probar empíricamente su teatralidad. Los muchos aspectos dramatúrgicos que contienen las ensaladas han quedado recogidos en la experiencia, que deja claro que las ensaladas ganan en significado, inteligibilidad y expresión gracias a su puesta en escena. Para ello, se han buscado y puesto de relieve los paralelismos que hay con las farsas y con el teatro de la misma época. Todo ello permite verificar, a través de una propuesta empírica pero científicamente fundada, la viabilidad escénica de la ensalada renacentista como género teatral, algo que antes no había sido comprobado sobre el escenario.

La reconstrucción de la partitura, que se ha realizado a partir de los manuscritos del siglo XVI, se orienta a la interpretación, considerando la realidad sonora de la pieza. Ello ha llevado a adoptar algunas libertades encaminadas, sobre todo, a mejorar la aplicación y la comprensión del texto. Además se ha enriquecido la partitura original con otras posibilidades que están sugeridas y que no eran ajenas a las prácticas de aquel entonces, como la inclusión de instrumentos, adornos, repeticiones y adiciones. Dado que existen ediciones filológicas de las ensaladas, la que se ha realizado para este trabajo da un paso más lejos y penetra en el terreno de la "edición interpretativa".

La reconstrucción desde la perspectiva de la interpretación, ofrece posibilidades y soluciones muy enriquecedoras, acordes a los testimonios históricos y de investigadores posteriores. Además permite comprobar las posibilidades que ofrecen los centros de enseñanzas artísticas y teatrales y que son capaces de abordar producciones propias de altísima calidad, constituyéndose temporalmente como compañía teatral de dimensiones operísticas, implicando para ello a todas las áreas artísticas (música, danza, teatro) y técnicas (producción, maquinaria, vestuario, caracterización, iluminación y sonido).

La experiencia desarrollada ha tenido además una importante dimensión psicopedagógica, pues ha fortalecido entre los docentes y estudiantes participantes una fuerte motivación, un gran sentido de la responsabilidad, un afán de superación y de trabajo en equipo, favoreciendo la calidad educativa y la innovación. La puesta en escena de *La Justa* ha servido también para adquirir conocimientos diversos y complementarios a las diversas áreas de conocimiento. Implicó a los participantes en la recuperación de un género histórico y poco conocido, en una experiencia que ha combinado la investigación con

la interpretación, ampliando con ello su horizonte estético, sus herramientas de trabajo y su percepción de la historia de la música, la danza y el teatro.

Este proyecto fue abordado desde distintos ángulos, como una investigación-en-acción, combinando los trabajos de mesa y atril. La investigación "desde las artes" y no "sobre las artes", basada en el conocimiento, la acción, la creación y la experiencia, es novedosa y despierta un creciente interés entre las instituciones artísticas. Además de rescatar la ensalada como género teatral y de renovar la pedagogía artística, este trabajo impulsa la investigación artística y, con ello, el acercamiento de la música y de las enseñanzas artísticas a la esfera universitaria.

Alejandro Moreno Lax

EL CONCEPTO DE VIDA EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Director: Antonio Campillo
Universidad de Murcia
(2012)

El objetivo de la tesis está en elaborar una nueva comprensión de la ética a la luz de las categorías proporcionadas por las que he denominado "éticas de la vida": la ética de la especie de Jürgen Habermas, la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética de la responsabilidad de Hans Jonas. La novedad de estas éticas está en que todas ellas se presentan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible dentro de un contexto filosóficamente postmoderno e históricamente globalizado. Por un lado, emprenden una tarea de fundamentación normativa apelando a determinados condicionamientos vitales que están siempre presupuestos en la acción humana y que, al estar amenazados, la ética hace explícitos normativamente: la herencia genética de nuestra especie *homo sapiens* (Habermas), la autoorganización del sistema nervioso y la existencia de una comunidad viviente de seres humanos (Enrique Dussel) y, por último, el sentimiento de responsabilidad y la biosfera terrestre (Hans Jonas).

El análisis comparado de estas tres éticas nos lleva a replantear la cuestión de la "falacia naturalista" atribuida a David Hume, en referencia a la dicotomía entre los hechos y los valores, el "ser" y el "deber ser". Esta distinción, lejos de pertenecer a Hume, es propia de la filosofía analítica anglosajona, que niega la imposibilidad de deducir juicios morales a partir de hechos empíricos. Al contrario, en nuestra exposición demostramos que las "éticas de la vida" explicitan ético-normativamente ciertos presupuestos práctico-materiales que están siempre implícitos en toda acción humana en sus tres ámbitos posibles: las relaciones que mantenemos con nosotros mismos, las relaciones que mantenemos en la sociedad y las relaciones que mantenemos con el medio ambiente. Por tanto, no es una cuestión de la lógica sino de la ética.

Desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, principalmente en ciertos países de Europa Occidental, la vida comienza a convertirse en un objeto de gestión política (tal y como señala Michel Foucault con el término biopolítica), de conocimiento científico (con la aparición de la biología) y de reflexión filosófica (especialmente con el vitalismo de Nietzsche). La ética comienza a problematizar la vida desde 1945 hasta nuestros días, período en el que se está

gestando un nuevo paradigma o "giro" vital de la ética. Las consecuencias ambivalentes de más vida y más muerte surgidas en la sociedad global en el ámbito económico, político y tecnocientífico ha dado lugar a una nueva reflexión sobre los límites de la acción humana y sus fundamentos vivientes, dando origen a una serie de nuevos saberes y nuevas prácticas, las "éticas aplicadas", que preceden y contextualizan la aparición de las éticas de la vida: la bioética médica, la ética del desarrollo y la ética medioambiental.

Por tanto, las éticas de la vida nos obligan a trascender el esquema antropocéntrico de la ética tradicional, anclado en la idea de un sujeto racional y soberano en relación con el "otro" presente aquí y ahora, invitándonos a pensar, por un lado, que en esas relaciones "contractuales" entre iguales está presupuesta nuestra condición (ahora franqueable) de especie *homo sapiens* que hasta hoy nos ha definido como humanidad, pero que también están condicionadas por relaciones diferenciales de dominación y exclusión entre hombres y mujeres, entre enriquecidos y empobrecidos, entre unos países y otros, etc. Pero, además, la ética de la vida considera las relaciones asimétricas y "subsidiarias" que se producen entre nuestra especie humana y el resto de especies vivientes, de las cuales depende, entre las generaciones presentes y las generaciones futuras y entre las especies vivientes y las condiciones (climáticas, atmosféricas, etc.) que las hacen posibles. Por tanto, y parafraseando a Kant, el postulado de la "vida perpetua" se nos presenta hoy como el horizonte último de la acción humana.

ANASTASIA ALADEVA

MARÍA ZAMBRANO: RAZÓN POÉTICA Y CREATIVIDAD EUROPEA

Director: Gregorio Gómez Cambres
Universidad de Málaga
(2012)

La Tesis nos muestra la actualidad del pensamiento de la filósofa veleña en sus análisis acerca de la situación de orfandad y desamparo en que se encuentra la persona que convive en la Comunidad Europea. Europa está en crisis, su creatividad está en decadencia, agoniza. El trágico camino que ha emprendido la cultura de Occidente tiene su origen en la violencia que surge de la misma intrahistoria europea que ha adorado a un dios de justicia, de juicio, y no al dios y a la religión de la misericordia. Problemática que plantea la necesidad de una reflexión filosófica sobre la responsabilidad de realización de la persona que convive en una sociedad democrática donde se sueña con compartir el pan y la esperanza.

El hombre se halla desmoralizado, sin morada, sin moral; ha perdido la tierra, su raíz, el humus, que lo sustenta; se ha deshumanizado. Es la nostalgia de la tierra. María Zambrano nos indica con su razón poética, creadora, que es la esperanza, como resorte del corazón humano y de Europa, la fuerza que nos ha de salvar en tiempo de crisis. Nuestra esperanza tiene los ojos verdes y su mirada blanca, como la verdad, la del silencio, que va de paso, que en nuestra soledad sella labios y pensamiento. Esta problemática de salvación del hombre está incursa en el horizonte de creatividad y diafanidad, de amor, donde se actualizan en unidad vida y pensamiento del hombre español. Diafanidad de la

sabiduría del amor, hontanar de luz del Mediterráneo donde surge el modo de existencia intelectual de Zambrano que consiste en vivir la unidad de razón poética, verdad como revelación y la realidad de lo sagrado. Diafanidad del amor, esa locura de amor, más allá del amor, que anhela una historia ética y no sacrificial.

La tesis está centrada en cinco capítulos. El primero trata cómo el horizonte mental de la razón poética asume los horizontes del pensar: del movimiento, de la creación y el fenomenológico. El horizonte de la diafanidad del pensamiento español nos exige «entrar en realidad». Nuestra sociedad está falta de vida intelectual, necesita entrar en razón, una razón creadora. Tenemos que dejarnos poseer por el luminoso sentir de nuestra intelección en unidad con la vida. El capítulo segundo, "La decadencia y agonía de Europa", muestra cómo la cultura de la creatividad siempre ha dominado en Europa pero su corazón ha estallado al desembocar su creatividad en violencia e iniciar con ello su agonía. En el capítulo tercero, "El trágico camino de Europa", se investiga cómo el origen de esta violencia surge de la adoración a dioses oscuros, que no dan a la sociedad, amor compartido, «la realidad que de vero quiere» sino razones que se erigen como portadoras de la verdad. Cuando la verdad pura no ha sabido enamorar a la vida esta un día se alzará en rebeldía. En el capítulo cuarto, "Una esperanza en tiempo de crisis", se analiza cómo la esperanza en unidad con la fe y el amor sostienen al hombre y a las culturas desamparadas y los impulsa a realizarse como personas en el proyecto de sus vidas. Impulso, fundamento y ultimidad de la vida que adopta la forma de futuro, ese dios desconocido que nos arrastra y nos espera para que asistamos a una nueva revelación: la del hombre en su vida. Será en el capítulo quinto, "La confesión: revelación de la vida", donde se estudia la confesión como método de intelección del hombre. Se mantendrá un estudio de la confesión de San Agustín, el hombre nuevo, guiado por los análisis de María Zambrano y Xavier Zubiri. Europa está necesita de un hombre nuevo, sacramento del hombre y lo divino. Hoy nuestros ínferos claman y van «buscando un hombre». No hay rostros sino máscaras. Dadme un corazón transparente y os señalaré libertad. Hemos de agradecer a Don Blas que enseñara a María a mirar. Una mirada creadora, transparente, misericordiosa, es lo que necesita la sociedad, lugar del hombre en el universo.

El método utilizado es el descriptivo, acorde con el pensamiento fenomenológico, del cual surge con fuerza e inspiración propia el saber poético y experiencial de María Zambrano. Pues es el logos, palabra, razón poética, pensamiento y realidad vivientes, quien otorga la serenidad al corazón del hombre y sabiduría a su inteligencia en su anhelo de realizarse como persona en una sociedad democrática que se llama Europa.

Actividades

SEMINARIO PERMANENTE DE FILOSOFÍA MEXICANA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El proyecto para la creación y constitución del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana fue presentado a la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) el día 7 de marzo de 2008.

Los miembros fundadores de dicho seminario fueron Amalia Xochitl López Molina, Victórico Muñoz Rosales y Luis Patiño Palafox, bajo la responsabilidad académica y dirección de la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar. Juntos se propusieron la creación del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana como un espacio que integrara diversas formas de vida académica, con el objeto de desarrollar la reflexión, investigación, enseñanza y difusión de la Filosofía Mexicana.

La Dra. María del Carmen Rovira ha sido reconocida como el pilar fundamental de las investigaciones sobre Filosofía Mexicana. Como discípula de José Gaos, se ha preocupado por el estudio de la historia de la filosofía (principalmente mexicana y medieval) generando una metodología específica que toma como base las fuentes directas de cada uno de los pensadores. Ha formado una gran cantidad de alumnos al dirigir sus tesis de licenciatura, maestría y doctorado bajo esta metodología rigurosa que siempre considera el entorno socio-político y cultural de los autores como cimiento sobre el que se construyen sus ideas.

Fue bajo esta perspectiva y considerando la reconocida trayectoria académica de Carmen Rovira, que Ambrosio Velasco Gómez, entonces director de la FFyL de la UNAM, designó a Rovira Gaspar como Directora del Seminario Permanente de Filosofía Mexicana que quedó establecido en ceremonia celebrada en el Aula Magna (Fray Alonso de la Veracruz) de la FFyL el día 25 de agosto de 2008, bajo la consigna de que en México y en toda Iberoamérica, el Seminario realizara tareas de investigación, docencia y difusión sobre la historia de la filosofía mexicana y reflexionara sobre su desarrollo contemporáneo. A dicha ceremonia asistieron personalidades que han hecho destacadas investigaciones sobre el filosofar mexicano como Luis Villoro, Guillermo Hurtado (director del Instituto de Investigaciones Filosóficas), Raymundo Morado (presidente de la Asociación Filosófica de México), Carlos Oliva (coordinador del Colegio de Filosofía de la FFyL), Alberto Saladino (presidente de la Asociación de Historiadores de las Ciencias y las Humanidades), Laura Benitez, Gabriel Vargas, Virginia Aspe, Horacio Cerutti y Carolina Ponce, entre otros.

Desde su fundación el Seminario comenzó a trabajar sobre sus objetivo general y sus objetivos específicos: General: Investigar el pensamiento y las propuestas de los clásicos de la Filosofía Mexicana para abrir tanto la discusión como la reflexión en torno a sus temas, problemas, actualidad y proyección, por medio del estudio y análisis crítico que tenga como base las fuentes originales de dichos clásicos. Específicos: Ofrecer a los estudiantes de licenciatura y posgrado, así como a los interesados en el tema, un panorama completo y fundamentado de la Filosofía Mexicana, a través del análisis de sus épocas, protagonistas y obras que los confirmen en el conocimiento y los inicien en la investigación de esta rica

área del pensamiento. Sentar las bases necesarias para consolidar a la Filosofía Mexicana en el ámbito filosófico y cultural como una filosofía propia, necesaria de ser conocida como patrimonio intelectual de los mexicanos. Establecer contactos académicos con otras instituciones universitarias mexicanas y mundiales que trabajen el área de filosofía mexicana y temas relacionados. Realizar visitas a bibliotecas con el fin de reunir fuentes originales.

El Seminario comenzó a funcionar desde su inauguración con sesiones quincenales y una nutrida asistencia de alumnos de licenciatura, coordinado por la Dra. Carmen Rovira y los otros fundadores.

Las sesiones se han centrado en el estudio riguroso de filósofos mexicanos y en ocasiones se ha visto enriquecido con la participación de personalidades mexicanas y españolas que han sometido a discusión los temas que en ese momento están investigando, tal ha sido el caso de las intervenciones de Ambrosio Velasco, Mauricio Beuchot, Virginia Aspe, Alberto Saladino, Carolina Ponce, Blanca Aranda, Mario Magallón, Miguel del Castillo, Jesús Serna, entre otros y los académicos españoles Gema Gordo, Antolín Sánchez Cuervo y José Luis Mora.

La intervención de diversos especialistas en filosofía, filología, sociología, historia, estudios latinoamericanos e iberoamericanos ha contribuido a la sólida formación de los alumnos integrantes del Seminario. Es un orgullo mencionar que el 75% de los alumnos de licenciatura que en 2009 participaron en el *Primer Coloquio de Estudiantes asistentes al Seminario Permanente de Filosofía Mexicana*, el día de hoy ya han obtenido su grado de licenciatura y algunos continúan sus estudios de maestría con temáticas referentes a la misma área de conocimiento.

Como resultado de ese Primer Coloquio de Estudiantes se dio a la imprenta el libro *Investigaciones en Filosofía Mexicana* que coordinado por Victórico Muñoz, vio la luz el verano de 2010.

Además de sus sesiones quincenales, el Seminario se ha interesado en la difusión de las investigaciones recientes sobre el filosofar mexicano por lo que ha realizado presentaciones de libros de diversos autores tanto mexicanos como españoles y ha organizado, varios simposios y coloquios de Filosofía mexicana e iberoamericana, entre los que se encuentran:

1. Simposio Iberoamericano "Filosofía, Independencia y Revolución en el Bicentenario" realizado del 24 al 28 de septiembre de 2010 en las dos dependencias de la UNAM donde se imparte la carrera de Filosofía: la FES-Acatlán y la FFyL. Con un total de 38 ponencias de investigadores mexicanos y españoles que, desde una perspectiva crítica, abordaron el tema de las influencias y consecuencias en ambos continentes, de la independencia y la revolución mexicanas.

2. Coloquio "Las Américas a la luz del bicentenario de sus independencias" realizado dentro del XVI Congreso Interamericano de Filosofía "Diálogo de Lenguas y culturas" organizado por la Sociedad Interamericana de Filosofía, la Universidad Autónoma de Sinaloa y la Asociación Filosófica de México; realizado en Mazatlán, Sinaloa, del 28 de noviembre al 3 de diciembre de 2010. Donde se presentaron 31 participaciones de ponentes mexicanos, latinoamericanos y españoles que discutieron al respecto de las consecuencias de las independencias de los pueblos latinoamericanos.

3. Simposio "70 AÑOS de la apertura de la asignatura de Filosofía en México

por Samuel Ramos". Realizado en el Salón de Actos "Adolfo Sánchez Vázquez" de la FFyL de la UNAM del 22 al 24 de agosto de 2011. En donde 30 expertos en Filosofía Mexicana abordaron tanto estudios sobre la obra de Samuel Ramos como discusiones sobre la proyección actual del filosofar mexicano.

4. Coloquio "La Filosofía Mexicana, problemas, logros y proyección" dentro del XVI Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, realizado del 24 al 28 de octubre de 2011 en las instalaciones de la Universidad Autónoma del Estado de México, en Toluca, México. En donde se presentaron 44 ponencias. En este coloquio, académicos mexicanos y españoles abordaron diversos temas monográficos sobre pensadores mexicanos, así como el tema de la exclusión y marginación de ciertos pensamientos como violencia filosófica y política de las naciones.

Otro de los intereses del Seminario consiste en establecer contactos académicos con otras instituciones hermanas en el ámbito nacional e internacional. En este terreno cabe destacar la publicación de la segunda edición corregida y aumentada de la obra *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. Dicha obra es ya reconocida como un clásico de la filosofía mexicana porque representa el pensamiento filosófico de México de los últimos dos siglos, investigado por un grupo de especialistas que liderados por Carmen Rovira, lleva ya 20 años trabajando sobre el tema; por lo que cuatro instituciones, tres mexicanas y una española, conjuntaron sus esfuerzos para dar a la luz esta segunda edición de la obra y ponerla en manos de los estudiosos del pensamiento mexicano e iberoamericano para que puedan profundizar sus investigaciones, porque como dice José Luis Mora en el prólogo a esta obra escrito desde España: "hablamos de una parte de la historia común construida, no ya desde la dominación sino desde la soberanía como base de la reciprocidad sin la cuál no sería posible constituir un nuevo modelo de comunidad basado en la cultura (inter) compartida por la lengua, por hombres que cruzaron (y cruzan) el Atlántico de buena fe". Y así el idioma, que marca identidades, colabora para un mejor conocimiento de nosotros mismos desde nuestro territorio y allende las fronteras marcadas por el Atlántico. Así el esfuerzo de la Universidad Autónoma de México, la Universidad Autónoma de Querétaro, La Universidad de Guanajuato y La Universidad Autónoma de Madrid, constituye la consolidación de una amplia colaboración entre instituciones universitarias hermanas que al aproximar también las inteligencias y las voluntades de sus profesores, investigadores y alumnos se verán recompensadas con más y mejores frutos.

De igual manera, el Seminario continúa con su ardua labor y en el presente año escolar 2011-2012 se ha propuesto, para sus sesiones quincenales, el estudio de los filósofos mexicanos contemporáneos (a partir de los años 50 del siglo XX) para analizar de una manera crítica los logros y lagunas que heredaron a las generaciones actuales. Al mismo tiempo, continúa con su labor editorial dando a la imprenta una antología de los principales textos de los diez filósofos que se han añadido en la segunda edición de *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*; como son: Fray Servando Teresa de Mier; Vicente Rocafuerte; Lucas Alamán; Francisco Bulnes; Andrés Molina Enríquez; Agustín Aragón y León; José María Vigil; Plotino Rho-

dakanaty; Miguel Othon y Mendizábal; así como la importante recepción del Krausismo en México. Pues todos estos autores ayudan a una mejor comprensión de las controversias que había entre los diferentes discursos que ya se muestran en la primera edición de la obra y sobre todo, nos proporcionan una idea más clara y objetiva, del contexto intelectual, político y social en el que se inscribe el pensamiento de los siglos XIX y XX.

Amalia Xochitl López Molina

ECHARSE AL RUEDO: MUJERES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA, ENTRE SOL Y SOMBRA

Zaragoza, 7-9 de septiembre de 2011

Durante tres días (7-9 de septiembre) tuvo lugar el curso de la Universidad de Zaragoza "Echarse al ruedo. Mujeres en la España contemporánea, entre sol y sombra", celebrado en Jaca. Fueron unos días en los que todos los presentes ampliamos nuestro conocimiento sobre la cuestión de la mujer, cuestión tratada desde distintas perspectivas, de un modo transversal, a raíz de lo cual adquirimos una visión global del tema. A su vez, el diálogo fue otra de las claves del éxito de este curso, en el que tras las sesiones diarias tenía lugar una mesa redonda. En estos momentos se establecía un debate directo entre conferenciantes y asistentes en el que se patentizaba la comunicación entre los mismos y el flujo de ideas suscitado por las conferencias que, a la luz del debate en la sala como, asimismo, fuera de ella, fue bastante intenso.

Sin lugar a dudas, los objetivos del curso se alcanzaron. La profundización de los conocimientos históricos, socioculturales y artísticos en torno al feminismo en la España moderna y contemporánea se pone de manifiesto al repasar los temas de las distintas intervenciones. De hecho, se analizaron los temas candentes relativos a la mujer en la sociedad contemporánea desde diferentes campos de actividad y del saber.

La directora del curso, la catedrática Dolores Thion, de la Universidad de Pau et des Pays de l'Adour (Francia), supo conjugar las conferencias siguiendo bien coordenadas cronológicas en las primeras intervenciones más generales (con un repaso de la situación de la mujer a partir del siglo XVIII), bien otras multidisciplinares (como la situación femenina en distintos ámbitos). El acierto fue rotundo pues la progresión de las sesiones tenía una coherencia. De acierto debemos hablar también al notar la calidad de los conferenciantes que se evidencia tanto en su trayectoria profesional como en su trabajo expuesto. Es de rigor, a continuación, nombrar a estos ponentes y resumir en unas líneas sus intervenciones para conocer los aspectos sobre los que se reflexionó durante este encuentro. La primera sesión que, como dijimos, ofrecía un panorama general sobre la mujer a partir de la Edad Moderna, corrió a cargo de Joaquín Álvarez Barrientos (CSIC), que explicó los distintos discursos en torno a la educación de la mujer en el siglo XVIII, así como la representación de esta en la literatura dieciochesca. Seguidamente, la profesora Thion continuó esta panorámica pero centrándose en el siglo XIX. Tras ofrecer el marco histórico y social de la época, pasó a repasar los distintos discursos de la mujer de entonces: el discurso de la domesticidad, el legal y el biológico. Y, por supuesto, no pudo obviar la reivindicación de es-

tos años llevada a cabo por Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, así como el debate sobre la educación y el trabajo. Por su parte, Josefina Cuesta (catedrática, Universidad de Salamanca) pasó a revisar el estado de la mujer entre 1900 y 1931.

La sesión de la tarde del primer día se abrió con la magnífica conferencia de Lourdes Ortiz (escritora, catedrática de Teoría e Historia del Arte, antigua directora de la Real Escuela Superior de Arte Dramático de Madrid), que dividió su charla en dos partes. La primera versó sobre la imagen del cuerpo en la pintura desde la mitad del XVI, y la segunda sobre la ruptura de los tópicos sobre la mujer en la generación de la posguerra, poniendo como ejemplo sus vivencias. Si Lourdes Ortiz hizo referencias al cine en la transformación del pensamiento, Mario Díaz-Barrado (catedrático, Universidad de Extremadura) lo hizo de la fotografía, observando un movimiento de ida y vuelta en el aperturismo español.

Durante la sesión del segundo día la cuestión de la mujer se abordó desde distintas perspectivas. En un primer momento, José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid) disertó sobre la mujer en la filosofía y sobre la necesidad de la normalización de su participación en el pensamiento filosófico que, como explicó, ya se está llevando a cabo. Así como el profesor Mora analizó el lugar que ocupa la mujer en la filosofía, María Jesús Santesmases (CSIC) lo hizo con respecto a las Academias y la ciencia en general. La conferenciante resaltó dos aspectos: el hecho de que la presencia de las mujeres en los comités científicos contribuye a la difusión de los trabajos de otras mujeres, y la mayor presencia femenina en las aulas mientras que su número decrece en los puestos académicos. Más específicamente de la presencia y visibilidad de la mujer en la arquitectura se encargó la arquitecta Isabel León. El estudio sobre la mujer y el espacio de dicha conferencia se conjugó con la que vino a continuación, sobre la mujer y el tiempo, pronunciada por Pilar Olave (catedrática, Universidad de Zaragoza), cuyo análisis de encuestas evidenció algo que ya sabíamos de antemano pero que había que cuantificar, como es el reparto desigual de tareas por género y la peor condición laboral de la mujer, lo que la llevó a demandar unas jornadas laborales más flexibles con el fin de que la conciliación trabajo-familia sea posible y con el objetivo, a su vez, de alcanzar una mayor productividad, hecho que se ha demostrado en otros países. Del mismo modo, un bienestar social y personal se conseguiría con nuevas políticas de educación —clave en el cambio de la situación de la mujer— y con los planes de igualdad. En lo que respecta al tema de la mujer en la política, Nieves Ibeas Vuelta (Universidad Zaragoza, Diputada Grupo Parlamentario CHA Cortes de Aragón) llamó la atención sobre la menor presencia femenina en este ámbito que en laboral.

Acerca del arte, del lenguaje de la violencia y la paz se debatió en la sesión del último día. Amparo Serrano de Haro (UNED, Madrid) centró su intervención en las pintoras y en su exclusión del canon. Lourdes Ventura (escritora, colaboradora de *El Mundo*, Madrid), por su parte, organizó su conferencia sobre el lenguaje de la violencia contra las mujeres en tres partes: la descripción literaria de la violencia hecha por escritoras, el acoso del mercado a la mujer y el sustrato de esos lenguajes. Para finalizar, Carmen Magallón Portolés (Universidad de Zaragoza, Fundación Seminario de Inves-

tigación para la Paz) nos informó sobre las reglas internacionales y culturales de paz, aclarando a qué apela este concepto y remarcando cómo debemos cambiar nuestra óptica al tratar esta cuestión de la mujer, pues en lugar de disertar sobre el problema de las mujeres en la ciencia, conviene cambiar de posición y realizar una crítica de las teorías y de las instituciones para que estas cambien. En la mesa redonda que clausuró el curso, Nadia Mekouar (catedrática, Universidad de Pau et des Pays de l'Adour) nos presentó la Asociación GRADIVA, centrada en la investigación literaria de escritoras.

No quisiera cerrar esta crónica sin volver a apuntar el interés suscitado en torno a la cuestión de la mujer y al acierto en aproximarse a ella de un modo interdisciplinar, y cómo el estudio de estos temas sensibilizaron a los presentes en materia de derechos humanos y de ciudadanía. Un único reparo tengo que poner a este encuentro, no relacionado, por descontado, a la calidad del curso, y es que la presencia masculina fue mínima, hecho que nos hace reflexionar sobre la concienciación masculina sobre esta cuestión.

Rocío Charques Gámez

VIII JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

Salamanca 12-14 de septiembre de 2011.

Del día 12 al 14 de septiembre tuvo lugar en la bella y universitaria ciudad de Salamanca las "VIII Jornadas sobre Diálogo Filosófico: La filosofía primera" organizadas por la Universidad Pontificia de Salamanca. Un año más, este prestigioso congreso ha logrado reunir en Salamanca a importantes representantes del mundo de la filosofía no sólo de nuestro país, sino de diversos lugares del mundo.

El tema elegido para este congreso fue la filosofía primera, ahondando en el planteamiento y la solución de los problemas antropológicos, epistemológicos, religiosos, éticos y políticos que se le presentan al hombre en el mundo actual, en una sociedad en crisis no sólo económica, sino en algo mucho más profundo y esencial. Los núcleos temáticos seleccionados se resumen en tres: Reflexión crítica sobre las distintas concepciones de la filosofía primera; filosofía primera y filosofías segundas y propuestas actuales de una Filosofía Primera.

Las VIII Jornadas de Diálogo Filosófico reunió a buen número de profesores procedentes de las principales universidades españolas, europeas e iberoamericanas. En la inauguración se señaló la importancia de entender la metafísica, viendo los límites de la propia capacidad cognoscitiva, puesto que la pregunta por lo primero no sólo puede cimentarse en la capacidad cognoscitiva del sujeto. Evitando en todo momento una postura extremista que nos lleve al imperio despótico de la ciencia y al abandono del saber metafísico.

Entre las diversas ponencias magistrales cabe destacar la que pronunció el profesor Jesús Conill Sancho, catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia, que tituló: "La filosofía práctica como filosofía primera". En su exposición, el profesor Conill destacó la importancia de ver el trasfondo moral que lleva a los hombres a filosofar. Conill se centró concretamente en la trasformación de la filosofía primera por parte de Karl Otto Apel, quién en un texto publicado en 2011 con el título "Paradigmas de la

filosofía primera", aboga por un replanteamiento de lo que tradicionalmente ha venido llamándose "filosofía primera". Para Apel —como señaló Conill— sólo queda el camino crítico, el camino del método trascendental, entendiendo que si perdemos la trascendentalidad no habrá un status para la filosofía primera. Se trata de un giro práctico y de una adaptación de los fines de la razón práctica. Conill considera que debemos cambiar la relación primordial entre "sujeto-objeto" por la de "sujeto-sujeto", donde la "voluntad de poder" se entiende como la "la dimensión de interpretación".

Otra interesante ponencia fue la del profesor Miguel García Baró que planteó importantes consideraciones sobre como ver la filosofía primera. El primer lugar, destacó la importancia de plantear la filosofía primera como un modo de vida, antes que como una profesión o carrera. La filosofía primera debe entenderse como la "suspensión del miedo", especialmente referido a la verdad. Para García Baró, el filósofo encuentra dos factores de difícil inclusión en el quehacer filosófico: el acontecer y la libertad. Dos factores que a *prima facie* parecen contraponerse a la filosofía primera.

Cualquiera de nosotros —dice García Baró— vive diversos acontecimientos en su día a día, pues en palabras de Enmanuel Levinas, "el mundo es donde pasa de todo". En este acontecer, la fortaleza aparece como lo inesperable que se vuelve inolvidable. En este terreno todavía tiene sentido plantear una filosofía primera.

También cabe destacar las conferencias de José Luís Caballero Bono, que supuso un recorrido a través de tres filósofos hispanos, de épocas distintas y que entienden de manera distinta la filosofía primera. El primero de ellos es Séneca, que vincula filosofía primera a enfermedad, entendiendo la enfermedad como "escuela de resignación", pero también conformidad y finalmente virtud. El segundo es Raimundo Llull, quién entiende la filosofía primera como el conocimiento de Dios y en tercer lugar Xavier Zubiri, cuyo genio creador y producción filosófica. Zubiri llama filosofía primera a su *noología* que la aprehensión de realidades / intelección sentiente es la misma cosa, aunque distinga tres momentos.

El filósofo y jesuita francés Paul Valadier, nos habló en su conferencia titulada "La metafísica sin fin", de la negación de la metafísica en las últimas décadas por parte de los filósofos contemporáneos y de las nefastas consecuencias que está negación ha tenido en el pensamiento occidental. Valadier inició su exposición con una cita del inmortal Henri Bergson, quien en una conferencia pronunciada en Madrid el 6 de mayo de 1936 afirmaba: "la peor manera de ser metafísico es la de serlo sin saberlo". La conferencia finalizó con un llamamiento a otra metafísica posible, cerrando su exposición con una cita de Bergson que dice: "mi objeto siempre fue introducir la experiencia en metafísica. Cuando hablo de *elan vital*, trato de apremiar todo lo posible los datos empíricos de la biología".

El profesor Agustín Domingo Moratalla de la Universidad de Valencia, en su conferencia titulada "La ética como filosofía primera: propuestas de Gadamer y Lévinas", trató varios temas. En primer lugar, la idea de ver la ética como "filosofía primera" pues se refiere no a un objeto abstracto, sino a la persona moral. Se hizo eco de las propuestas de Gadamer y Levinas quienes destacan importantes horizontes de acción tales como la pro-

jimidad, el otro, la responsabilidad el rostro y otras importantes nociones que deben tratarse desde la ética entendida como "filosofía primera", destacando que las tareas pendientes de esta disciplina son la aplicación y la donación.

Y finalmente cabe destacar las aportaciones del profesor Alejandro Llano Cifuentes de la Universidad de Navarra y la profesora Juana Sánchez-Gey Venegas de la Universidad Autónoma de Madrid. El profesor Alejandro Llano habló de la relación entre la filosofía primera y las denominadas "filosofías primeras", es decir, el ser en cuanto tal y "en total", como dice el mismo Heidegger, criticando la metafísica tradicional. En definitiva, sostuvo el profesor Llano, lo propio del sabio es ordenar, pero si pretender entender todo, no se trata de pretender el "amueblamiento", pues luego se corre el peligro de abrirse camino retirando precisamente esos "muebles" puestos en el terreno de nuestro conocimiento. En efecto, siguiendo lo dicho por Ralph Waldo Emerson, debemos entender que la "concentración es el bien y la dispersión es el mal". Según Llano, la diferencia entre significado y significante se convierte en central para la metafísica, donde la filosofía debe entenderse como comunicación y como una empresa cultural, dirigida al hombre.

La profesora Juana Sánchez-Gey destacó en su exposición como el pensamiento filosófico español se caracteriza por ser antropológico con una clara inclinación metafísica, donde la percepción de Dios suele aparecer como estructura constitutiva del ser humano. Destacó la importancia del pensamiento de Eugenio Trías, que da cuenta de una realidad que se abre al Absoluto.

Raúl Francisco Sebastián Solanes

IV CONGRESO MUNDIAL DE FENOMENOLOGÍA

Segovia, 19-23 de septiembre de 2011

A la vuelta del verano pasado, entre el 19 y el 23 de septiembre, tuvo lugar en Segovia el IV Congreso Mundial de Fenomenología, que en verdad merece el calificativo universal que lleva inscrito. Dado que la organización convocante aglutina a sociedades fenomenológicas de todo el mundo y delega en una de ellas —en este caso, en la Sociedad Española de Fenomenología— la responsabilidad de poner en pie el Congreso, el alcance de éste llega casi hasta el último rincón del mundo donde se practica o cultiva la filosofía institucionalmente. De hecho, este IV Congreso Mundial de Fenomenología superó con claridad a los tres congresos mundiales precedentes (Praga, Lima y Hong-Kong) tanto en número total de inscritos: 94, como de ponentes: 65, así como también en número de sociedades de fenomenología en él representadas: 42. Los asistentes llegaron a la ciudad castellana desde un extremo al otro de Europa —de Rusia o Georgia a Dublín o Lisboa—, con gran presencia de todas las Américas y con una llamativa participación de Extremo Oriente. El Congreso no tenía lengua oficial, pues la *Organization of Phenomenological Organizations* tampoco la tiene —suene esto o no a paradoja—. Pero el número de ponentes castellanoparlantes ascendió a 24, y entre ellos hay que contar a tres de los seis conferenciantes plenarios: Roberto Walton ("La razón y sus horizontes vitales en la fenomenología de Edmund Husserl"), Miguel García-Baró ("¿Puede de verdad realizarse la fenomenología como filosofía primera?") y Javier San-Martín ("Por qué es importante considerar a Ortega y

Gasset como un fenomenólogo? Problemas y dificultades"). También el tema general que daba nombre al Congreso mantenía un deliberado sabor hispano: "Razón y Vida. La Responsabilidad de la Filosofía".

La sede del IE University en Segovia en el campus de Santa Cruz la Real resultó, por lo demás, un marco extraordinariamente acogedor y propicio. Y quizá como era de esperar, los asistentes que no conocían la ciudad en que vivieron Machado y Zambrano quedaron asombrados de su honda belleza. Quisiera destacar por fin la colaboración de distintas instituciones en el éxito del Congreso, públicas (UNED, Instituto de Filosofía del CSIC, Junta de Castilla y León, Diputación de Segovia) y privadas (IE University, Banco de Santander). Y quisiera pensar que la veta fecundísima de la fenomenología en el pensamiento contemporáneo puede deparar todavía nuevos frutos en nuestra lengua compartida, tal como permite presagiar la notable cantidad y calidad de ponentes hispanoparlantes. Si algo puso de manifiesto este IV Congreso Mundial es que el "mundo de la vida", nuestro y global, está siempre pendiente de una reflexión renovada que se sitúe a la altura, y a la bajura, de las circunstancias que lo articulan.

Agustín Serrano de Haro

I CONGRESO DE PENSAMIENTO POLÍTICO LATINOAMERICANO

Buenos Aires, 7 y 8 de octubre de 2011

El 7 y 8 de octubre de 2011 tuvo lugar en la Universidad Popular de las Madres de la Plaza de Mayo (Buenos Aires) el I Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano, organizado por el Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano (CIPPLA). La líneas temáticas de dicho congreso fueron las que a continuación se detallan: Procesos de liberación y Derechos Humanos; Movimientos sociales y prácticas emancipatorias; independencia y procesos históricos de subjetivación política; Sustentabilidad, buen vivir y alternativas al capitalismo, perspectivas críticas en las ciencias sociales latinoamericanas; arte y emancipación cultural.

En el encuentro participaron más de 300 personas, se presentaron más de 100 ponencias, se organizaron casi treinta foros de debate y hubo cinco conferencias a cargo de destacados intelectuales, dirigentes sociales, funcionarios públicos y profesionales de diversas disciplinas. Lo más característico de este congreso fue, sin duda alguna, la gran la gran cantidad de asistentes, su activa participación en los debates que se generaron y la alta calidad de los trabajos que se presentaron. Fueron dos días muy intensos, con jornadas de casi doce horas, donde los participantes pudimos disfrutar de interesantes conferencias y debates sobre temas muy variados relacionados con el pensamiento emancipador, los derechos humanos, el poscolonialismo y la descolonialidad, la comunicación y la educación, entre otros. Aquí, por razones de espacio, solo daremos cuenta de los principales conferencistas.

El congreso se abrió con un panel de conferencias que llevó como título "Políticas y epistemologías en tiempos descoloniales: genealogías para un pensamiento otro", en el que intervinieron Juan Francisco Martínez Peria, docente de la UPMPM, María Eugenia Borsani, docente e investigadora de la Universidad del Comahue y miembra del CE-

APEDI, Alejandro de Oto, investigador del CONICET y miembro del INCIHUSA y Hugo Biagini, investigador del CONICET y miembro de la Academia de Ciencias. Por la tarde de ese mismo día se presentó un segundo panel que llevó como título "Descolonialidad e Interculturalidad: Luchas Epistémico-Políticas" y en el que intervinieron Pablo Quintero, investigador del CONICET, docente de la UBA y miembro del CIPPLA, Aureliana González, integrante de la comunidad Qom, Miguel García, dirigente de la etnia Qom y miembro de L´QATAXAC NAM QOMPI y Zulma Palermo, profesora emérita de las UNAS y una de las intelectuales latinoamericanas más lúcidas en el campo de los estudios sobre descolonialidad.

La jornada del sábado se abrió con una nueva ronda de mesas de debate, dedicadas a la constitución de los movimientos sociales y a las perspectivas críticas sobre los modelos epistémicos dominantes. A media mañana se presentó un tercer panel de conferencias, que estuvo dedicado al abordaje de la relación entre procesos políticos y Universidad. Dicho panel lo abrió Inés Vázquez, Rectora de la UPMPM, seguidamente intervino Florencia Saintout, Decana de la Facultad de Periodismo de la UNLP y finalmente habló Hugo Trinchero, investigador principal CONICET y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. El cuarto panel, referido a la comunicación social, llevó como título "La comunicación social como producción política de sentidos". En primer lugar intervino Pablo Caruso, Director Artístico de AM530 La voz de las Madres, seguidamente Víctor Ego Ducrot, docente de la Facultad de Periodismo y Ciencias Sociales de la UNLP. Más adelante expuso Cynthia Ottaviano, jefa de investigaciones del diario *Tiempo Argentino* y conductora en Radio Nacional. Por último intervino Roberto Caballero, conductor de Radio Nacional y director del diario *Tiempo Argentino*.

El Congreso se cerró con un panel titulado "Pensamiento nacional y popular: complejidades y derroteros del pensamiento político emancipador en las periferias colonizadas". En este panel intervinieron Aritz Recalde, integrante del CIPPLA y directivo de la Universidad Nacional de Lanús e Isabel Rauber, pensadora latinoamericana y docente de la Universidad de Lanús y de la UPMPM.

El cierre de este último panel contó con la presencia de dos invitados de lujo, Norberto Galasso, ensayista e historiador argentino y Hebe de Bonafini, presidenta de la Asociación Madres de Plaza de Mayo y Rectora Honorífica de la Universidad Popular, que nos obsequió a todos con una conmovedora intervención de la que no puedo dejar de rescatar estas palabras : "A las madres nos tocó casi no poder pensar; o si había un pensamiento era el único: encontrar al hijo (…) y a lo largo del tiempo fuimos haciendo un camino, fuimos aprendiendo, no en la secundaria, que no la habíamos hecho, sino en la calle, con los golpes".

El Congreso se cerró pasadas las 21 horas del sábado con unas palabras de Alejandro Bresler, uno de los principales organizadores del congreso y Secretario de Investigación de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, quien además de mostrar su agradecimiento a todos los participantes e intervinientes reivindicó la prédica de las Madres a favor de la recuperación del amor como categoría política fundamental.

Para terminar decir que fue encuentro muy enriquecedor y perfectamente organizado. Desde aquí solo nos cabe

felicitar a Alejandro Bresler y a todos los demás miembros del CIPPLA por este magnífico congreso.

Marta Nogueroles Jové

CONGRESO INTERNACIONAL "RAFAEL ALTAMIRA: SEMBLANZA DE UN ILUSTRE JURISTA, HISTORIADOR, AMERICANISTA Y MELÓMANO"

Madrid, 17-19 de octubre de 2011

Durante los días 17, 18 y 19 de octubre de 2011 (Año Internacional de Rafael Altamira), se celebró en el Aula Escalonada de la Universidad Complutense de Madrid (calle San Bernardo, nº 49) el Congreso Internacional Rafael Altamira (Alicante, 1866- México, 1951), dedicado al que fue destacado intelectual de su época, ilustre humanista, jurista de trascendencia universal, pedagogo, literato, impulsor de la historiografía, americanista declarado, y melómano. Fue uno de los actos de conmemoración del 60 aniversario de su muerte, desarrollados en multitud de ciudades españolas, París y México. Contó con la presencia de su nieta Pilar Altamira, en reivindicación histórica de su figura, en la voluntad no sólo familiar sino del entorno institucionista y universitario de recuperar su trascendencia para la historia de España. En la inauguración Federico Mayor Zaragoza describía a Altamira como "avanzado de la cooperación internacional" además de "hacedor de puentes". Descripción acertada a la luz del semblante descrito por los distintos especialistas que aportaron sus estudios sobre Altamira desde distintas perspectivas.

José Luis Abellán, historiador de la Filosofía y profesor emérito de la Complutense, abrió el Congreso con su conferencia "Rafael Altamira como arquetipo del intelectual moderno". Destacó la importancia que daba Altamira a la formación del individuo, y en especial de la universidad, "que debe suprimir la barbarie, que oprime por igual a todos los pueblos" y al hecho de que su vida fue el desarrollo de todo un completo proyecto intelectual que se fue fraguando en su juventud. El acceso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas da medida de la calidad humana de un Altamira preocupado por las élites intelectuales, quienes tienen una responsabilidad en una nación atrasada: las ha de ilustrar y guiar. Su carácter de institucionista tuvo rasgos de seguir el colectivismo de Joaquín Costa, compensando un exceso de individualismo; un arquetipo de intelectual moderno cuyas contribuciones a la historia del derecho hacen destacar el respeto a los derechos del nativo y a las identidades propias de los pueblos con respecto a España, donde se vean sentimientos de paz, libertad, igualdad y justicia. La lucha por la paz será su única lucha legítima: la emprendió sobre las causas de la guerra, de tal modo que el sentimiento humanitario de Altamira se fundamenta no tanto en el concepto de la identidad como en compartir lo común.

Dolores de la Calle, Profesora de la Universidad de Salamanca, ofreció una conferencia titulada "Altamira y su idea de España". Rafael Altamira, con su educación krausopositivista había visto un doble fracaso: el de la monarquía democrática de Amadeo de Saboya y de la Primera República. En el 98 se habían perdido las últimas colonias y en el XIX ya hay una crisis cultural. Le interesa educar al pueblo en amor a la patria y la libertad. Siguiendo a Giner, reconoce que estado y nación están relacionados, pero son or-

ganismos autónomos, y donde aquella se fundamenta en una autoestima del individuo. En el institucionalismo la forma de gobierno no es tan importante como una evolución correcta de la sociedad, y Altamira se involucra en esa revolución, escribiendo en el periódico de Salmerón *La opinión,* órgano de intereses nacionales. Altamira confía en una sola nación unida en ese proyecto regeneracionista, tras la pérdida de las últimas colonias, con presencia de nacionalismos periféricos, y de la aparición de las sociedades de masas. Su creencia en una nacionalidad no como territorialidad sino como la posesión de ideas, sentimiento y espíritu de nación, y la solidaridad en la unidad del grupo, fue una inteligente estrategia de movilización optimista frente al inmovilismo negativista de la mayoría de los intelectuales de la época.

Paul Aubert, Profesor de la Université de Pau, ofreció la conferencia: "Restaurar el crédito de nuestra historia: Rafael Altamira, intelectual e investigador", donde glosó la figura de Altamira como intelectual e investigador. Altamira se sitúa en el terreno de preocuparse por la afirmación de la patria, superando el determinismo, el provincianismo y el devenir histórico, en la convicción de que el conocimiento histórico permite dar identidad al hombre. Altamira se empeña en demostrar que España existe, y que debe luchar por la evolución, y establece nuevas relaciones con América que existían emocionalmente, planteándose dos objetivos: que el pueblo español recupere su voluntad, y que se haga respetar por el resto de naciones, y donde la instrucción pública jugará el papel de guía. Se preocupa por la instrucción del obrero, de quien tiene un alto concepto: convertirse en sujeto histórico, apropiándose de la historia. Sus intereses versan, pues, sobre la imparcialidad histórica, enfatizando el papel de las juntas militares en una sociedad laica, exigiendo de la burguesía que no explote al obrero, valiéndose de las instituciones como la escuela en su papel de director de Enseñanza Primaria en 1913. Tras dimitir, prepara el terreno para una metodología de la enseñanza de la historia, a la que incorpora el positivismo, pues aquella ha de presentar también, a su juicio, hechos económicos y sociales, a fin de que España sintonice con otros países europeos.

Palmira Vélez, Profesora de la Universidad de Zaragoza, habló de Altamira en su especial relación con la historiografía de la Edad de Plata, para la cual el historiador se familiarizó con las fuentes de maneras distintas: se preocupa por su adecuada búsqueda, y desde la propia confianza en su pedagogía reivindica el papel de España en las antiguas colonias, en relación a pasadas glorias. Su revisionismo histórico considera positivamente el pasado colonial, rescatando y valorando la faceta civilizadora de la colonización para el progreso de los pueblos.

Rafael Asín Vergara, Profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha ofreció la conferencia "Persecución, olvido y recuperación de la figura de Altamira. `La diferencia entre esperanza y utopía es que la primera se puede financiar´, decía Altamira desde la distancia de La Haya. Cuando marcha de España, con dignidad y pasando penurias económicas, renuncia a volver a su patria natal y deja su archivo repartido en varios lugares, siendo en parte recuperado por su familia después, así como una biblioteca de más de 40.000 volúmenes. Muchos documentos del archivo y biblioteca desaparecen, como es el caso de un mítico *Quijote* con tapas de oro que le fue regalado por sus alumnos, llevándoselo consigo a La

Haya, y que se custodiaba en el Instituto Jorge Juan. Algunos de sus libros pasan a prohibirse, absurda situación que denuncian ya en su tiempo varios catedráticos españoles. Cuando parecía que pudo haber sido presidente de la República, entonces sufre persecución y después olvido, paradójicamente. En la actualidad, muchos de los documentos, que reflejan su periplo profesional y vital de ese exilio están ya digitalizados en la Biblioteca Virtual Cervantes.

Leticia Sánchez de Andrés, Profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, disertó sobre "La actividad musical de Altamira, desde la historiografía a la investigación". No es anecdótico que Rafael Altamira fuese un melómano, más allá del asistir a conciertos, organizar veladas musicales en su casa, y de su amistad con músicos y musicólogos como Bretón, Subirá Pedrell, —asesor suyo—, y Arbós, sino que además la música pasó a formar parte de su pensamiento, puesto que como regeneracionista considera la música como elemento fundamental en la educación al contribuir a la recuperación del pasado histórico, en la voluntad de desterrar la idea que la música de los ss. XVIII al XIX es decadente; de hecho es felicitado por Joaquín Costa por un artículo suyo sobre la música del Renacimiento, y Adolfo Salazar también glosó su figura. Daba charlas culturales a obreros, en Oviedo y entre ellas de música, y tanta popularidad cobró que le reclamaban conferencias de este tipo en muchas ciudades, al margen de las de temática sindical y jurídica, y tuvo una preocupación especial por la mejora del perfil docente del maestro de música, para quien defendió una equiparación laboral con el resto de maestros.

Juan Manuel Ledesma, Doctorando de la Universidad Autónoma de México, habló de la primera visita de Altamira a México, donde describió las polémicas que Altamira tuvo con el sector católico mejicano al criticar el sistema educativo del país. Sus dotes oratorias causan encendida admiración en unos sectores y un rechazo visceral de sus propuestas educativas en otros, alegando que previamente ya las habían hecho los católicos. A partir de aquí le interesa profundamente el desarrollo histórico del derecho, en especial la jurisprudencia. Altamira propone en México incluir la historia del derecho romano para la mejora de la formación de los juristas, así como aboga por la aplicación del derecho consuetudinario, puesto que la ley era la única fuente del derecho. Desde su perspectiva del desarrollo positivista de la enseñanza de las leyes, fue recibido con todos los honores en la Real Academia de Jurisprudencia de México.

Andrés Lira, del Colegio de México, glosó la figura de Silvio Zabala, estudiante de derecho que llegaría a ser historiador de América de la mano de su maestro. Zabala le ilustró especialmente sobre fuentes indianas, y fue gestor de sus obras. Altamira, en su *Manual de Historia del Derecho Indiano*, ofreció una novedad: integrar al indio jurídicamente. En la correspondencia que mantuvo con Zabala, trataba de temas legales variados y en especial, los ligados a lo laboral, como el salario, y además, acerca de la guerra civil española, que le afectaba personalmente. La protección de su familia fue su gran preocupación, para lo que Zabala colaboró mucho. La frecuencia epistolar entre Zabala y Altamira, maestro y discípulo, era muy grande. Zabala se convirtió en especialista en Altamira como profundo conocedor de su biblioteca, archivos, escritos, correspondencia, y publicaciones.

Gustavo H. Prado, Profesor de la Universidad Complutense de Madrid, ofreció la conferencia, "Altamira en el Río de la Plata y las claves ideológicas e historiográficas de su éxito en Argentina", donde describe la situación de llegada de Altamira a América: recibido por miles de personas que no le habían leído pero que eran la demostración de su popularidad, muy importante en un contexto de hispanofobia, que se consideraba origen del subdesarrollo americano, en lo socioeconómico y en lo intelectual. Pero esta hispanofobia da signos de agotamiento, y el viaje de Altamira es un hecho decisivo para acercar a los gobiernos. La creencia de Altamira ayuda a establecer diálogos a nivel gubernamental, académico, intelectual y a niveles sociales; dirigiendo su discurso preferentemente a los dirigentes de los sindicatos a fin de favorecer la integración de las clases bajas en la educación, en la línea de un discurso institucionista. Eso tendrá cada vez más calado en todo el mundo intelectual, y éxito. Fue portada de periódicos como en *La Nación*, y en los banquetes universitarios de elites, se le recibe también, y eso le permite cerrar acuerdos. El ser recibido por el Presidente de la Nación y por el Ministro de Educación así como la entrada de Altamira en Argentina es por la puerta grande. Es docente en la Universidad de la Plata, conde cuenta con mentores, asistieron a sus clases el que sería futuro presidente Castillo. México será el siguiente destino, donde interesa tanto a élites intelectuales como a las masas obreras. Allí analiza los males de España, pero en lugar de limitarse a la crítica, lo plantea en torno a un proyecto de renovación, y su mentor será Joaquín Costa, interesado en el derecho consuetudinario. También será un referente para el americanismo, lobby de distintos intereses, y hace un valiente replanteamiento de relaciones descuidadas con las naciones americanas por parte de España.

Jaime del Arenal, Abogado, del Instituto de México en España, habló sobre "Altamira y el proceso de construcción de una historiografía humana". Altamira propone una renovación metodológica, en forma de la corriente del naturalismo jurídico, y más allá de una reglamentación, propone una lectura sociológica, histórica y humana de otros autores, puesto que la historiografía anterior era del poder para el poder. Como jurista práctico se siente responsable de aportar soluciones y aboga por llegar a la política partiendo de la sociedad, huyendo de los fanatismos y contribuyendo a la paz universal.

María Rosa de Madariaga, de la Universidad de Alicante, habló de la presencia de la cultura arábigo-islámica en la mirada de Altamira. En *Historia de España y de la Civilización Española,* Altamira investiga sobre aspectos poco conocidos, de la historia musulmana o árabe-musulmana. Altamira tenía correspondencia con arabistas españoles, pues el gobierno había creado una Junta para la enseñanza en Marruecos. En el prólogo de *Historia de España…* avisa de las leyendas y mitos en tono a los árabes, que circulan en España, desde una aproximación antropológica. Comenta que el trato a la población campesina de los árabes era favorable, y los temas de religión eran secundarios. Además Altamira aborda Covadonga como mito fundacional; en su obra no aparece la palabra `reconquista´ sino el termino *restauración* con referencia al reino visigodo de Toledo. Estos dos términos coexistían en el lenguaje histórico hasta que el de *restauración* se aplicó y especializó para designar la monarquía borbónica. Los li-

berales rechazan el termino `reconquista´, pues es una lucha contra al Islam en la búsqueda de la identidad nacional.

Ángel Viñas, de la Universidad Complutense de Madrid, ofreció la conferencia de cierre "La política exterior de España en tiempos de Altamira", expresando la visión que tuvo el jurista de ello: la retracción de España a participar en asuntos internacionales, incluidos los europeos, careciendo realmente de política exterior. España fue neutral en muchos conflictos; en resumen, existió, pero a la medida de ciertas necesidades. El franquismo llevó al aislacionismo, y la política económica española, por más que le pesara a Altamira, tenía una peculiar relación política externa para asegurar el régimen interior.

El congreso contó también con una interesante exposición sobre Altamira, dispuesta en orden cronológico, recogiendo en un conjunto de alrededor de veinte paneles los hitos más destacados de toda su carrera, mostrando documentos procedentes de sus archivos, documentos gráficos familiares y de la política y cultura de su época, así como detallada información sobre los homenajes que distintas instituciones le rinden a los 60 años de su fallecimiento.

En el concierto, organizado por el Instituto de Ciencias Musicales de la Universidad Complutense, presentado por la profesora de la UAM Leticia Sánchez de Andrés y que tuvo lugar en la Escuela Superior de Canto, se programaron las obras de Ruperto Chapí: *Trio para violín, violoncello y piano en Re M*, y de Félix Mendelssohn: *Trio nº 1 para violín, violoncello y piano en Re m, op. 49.* Los tríos mendelssohnianos fueron muy del gusto del grupo institucionista, donde se superpone el apasionamiento romántico a los cánones del pasado; era repertorio favorito de Altamira, quien solía utilizar estas obras y otras similares en sus conferencias sobre la pedagogía de la historia. De hecho, Altamira redactó una emotiva necrológica a Chapí en el Diario de Alicante en 1909, donde redefinió el concepto de artista, no sólo como agente activo del hecho artístico, sino capaz de penetrar en una obra y experimentar con ella un intenso goce estético, visión especial que en el fondo aportaba en primera persona más datos sobre ese perfil de exquisita sensibilidad artística de uno de los intelectuales más completos de la Historia de España del siglo XX.

Maria Luisa Luceño Ramos

MARÍA ZAMBRANO (1904-1991). LA POLITICA COME DESTINO COMUNE. GIORNATE DI STUDIO NEL VENTISIMO ANNIVERSARIO DELLA MORTE.

Trento, 20-21 de octubre de 2011

En la Facultad de Letras y Filosofía de la Università degli Studi de Trento tuvo lugar, el 20 y 21 de octubre de 2011, las Jornadas de Estudio "*María Zambrano (1904 - 1991). La politica come destino comune"*, coordinadas por el Prof. Silvano Zucal. Las jornadas se articularon en cuatro sesiones diferentes. La primera, titulada *Orizzonti del Liberalismo* y moderada por Piero Taravacci, se abrió con una conferencia del Prof. Zucal, quien hizo una introducción a las jornadas de estudio. La siguieron cuatro intervenciones. La primera de Michele Nicoletti, titulada "Che cos'é la politica? A partire da María Zambrano", centrada en una confrontación entre *Horizonte del liberalismo* y *Persona*

y democracia, en los que la política no aparece como algo que tenga un fin en sí mismo, sino como una dimensión que tiene que ver con la vida social y cuya finalidad consiste en reformar la realidad. En la ponencia siguiente, "Liberalismo e religione", Francesco Ghia analizó el pensamiento zambraniano que, distanciándose del pesimismo ontológico así como del optimismo utópico, entiende al hombre por un lado como un ser fundamentalmente histórico, pero por el otro como un ser que sigue creyendo en la posibilidad de crear una comunidad política.

La primera sesión de las Jornadas concluyó con las intervenciones de Nuncio Bombacci, "La politica e il tempo", y de Laura María Teresa Durante, "Evoluzione del pensiero politico in Zambrano", quien subrayó el papel del liberalismo zambraniano en la construcción de un modelo de hombre y de humanidad. La intervención de Bombacci se centró en la idea zambraniana de política como reforma en el tiempo: la política no tiene que revolucionar el transcurrir del tiempo, pero tampoco puede pararlo en un afán conservador o hacer que el hombre pase su vida "matándole". La política tiene que hacerse convivencia en el tiempo, pues éste no es un simple contenedor de las vivencias humana: el tiempo acontece, es múltiple.

La segunda sesión, titulada *Le donne e la polis*, contó con las contribuciones de Sara Bignotti, de Annarosa Buttarelli, de Eliana Nobili, de Chiara Zamboni, de Wanda Tommasi y de Fabiola Falappa. Sara Bignotti en su ponencia "Antigone, specchio dei liberalismi", propuso un interesante análisis de la interpretación y reescritura zambraniana del mito de Antígona, centrado en las relaciones entre límite y libertad, entre sacrificio y conocimiento, entre razón poética y razón trágica. También Wanda Tommasi dedicó su ponencia, "La passione della figlia", a la figura de Antígona, figura de la pasión de hija, de una pasión femenina, de quien entra en su tumba como si entrara en el vientre materno, en el que la muerte se configurara como un tránsito y no como una negación de la vida y del mundo. Annarosa Buttarelli presentó una intervención titulada "Politica dell'altro mondo", en la que se centró en la propuesta zambraniana de una política "del otro mundo" en tres sentidos: una política no ya caracterizada por la lógica de la fuerza, sino por un saber de la experiencia, que sepa cuidar de la realidad y al mismo tiempo hacer suya la pasividad del sentir; una política fundada en la confianza en la existencia de un sentido del mundo con el que tenemos que armonizar nuestras vidas; una política hecha por prácticas "inauditas", es decir fuera de la lógica tradicional, fuera de los saberes creados y formalizados por los vencedores. La ponencia de Eliana Nobili "Abitare l'esilio: tra biografía e destino" analizó la idea zambraniana de la vida humana como exilio, entendido como radical desgarro pero a la par como metáfora del nacimiento, de aquel evento de confín que nos deja desprotegidos en el mundo y necesitados de fuerzas mediadoras para vivir: la palabra, el tiempo y la memoria. Las intervenciones de Chiara Zamboni "Il materialismo di María Zambrano e la politica delle donne" y de Fabiola Falappa "L'anima e l'azione: ripensare la politica con María Zambrano" se adentraron en el tema de la materialidad-maternidad de la realidad, que no ha de ser entendida como un residuo de la conciencia, sino como algo vivo y seductor, pasivo y creador al mismo tiempo, cuyo aspecto generador no coincide solo con la acción: toda acción fecunda

radica de alguna forma en una dimensión de la pasividad que lleva consigo misma elementos perceptivos, imaginativos, míticos y simbólicos.

La tercera sesión, titulada *Persona e democrazia*, se abrió con la intervención de Salvatore Piromalli "L'essere concavo. Vuoto, ospitalità e democrazia", quien presentó una interesante confrontación entre Zambrano y Derrida, centrada en el tema de la hospitalidad y de la piedad. A partir de un análisis de la metáfora zambraniana del corazón, Piromalli propone interpretar la piedad y la hospitalidad como políticas poéticas de la concavidad (cum-cavus), del hacer y hacerse vacío para ser "con" el otro.

Después se produjeron las ponencias "Cristianesimo e democrazia. Una riflessione a partire da María Zambrano" de Roberto Mancini y "A cielo aperto: oltre i paradisi e gli inferni, la violenza e l'idolatria della storia" de Laura Boella. Roberto Mancini centró su intervención en la relación profunda que en Zambrano existe entre cristianismo y democracia: sólo releyendo el amor como un factor dinámico, que rehabilita la condición de hijo y criatura del hombre, es posible repensar la política como un espacio donde se valore la convivencia, donde tratemos al otro mejor de como merezca, donde dejen de ser vigentes las lógicas de la identidad exclusiva, de la potencia, de la propiedad y del sacrificio. Laura Boella, en continuidad con la ponencia anterior, ha subrayado el papel de la historia en la recuperación de esta dimensión política: el hombre necesita de la historia para verse y ser visto, necesita de historia como "cielo abierto" y no vacío, en el que se recupere la relación con el tiempo, con la esperanza.

Cerró esta segunda sesión la intervención de Lucía María Grazia Parente, titulada "Revolución de la paz acercada. La dimensione politica come vocazione di figlia", en que se planteó el tema del papel de la memoria en la construcción de una dimensión política capaz de hacernos responsables en cuanto hijos, en cuanto depositarios de una continuidad histórica que hay que cuidar con atención e inteligencia creativa.

La cuarta sesión, *L'agonia de Europa*, se abrió con la ponencia de Silvano Zucal "María Zambrano e la nuova formazione dell'umano nell'Europa agonizzante". Zucal centró su atención en el análisis de la agonía de Europa, caracterizada por el desaparecer del "rostro" de los hombres detrás de la máscara del éxito, forma de pseudo-esperanza que termina negando la capacidad del hombre para renacer, para volver a nacer. La propuesta zambraniana consistiría en una recuperación del "rostro" del hombre, del trato *vis a vis*, cara a cara pero no descarado entre los hombres. Continuó la sesión con la intervención de Milena Mariano, "Il Dio europeo", quien subrayó el mérito de Zambrano de haber recuperado otra versión, si queremos heterodoxa y no dominante, del cristianismo. En la siguientes ponencias de Rossella Prezzo, "Essere-al-mondo e venire-al-mondo" y de Anna Maria Pezzella, "Ruolo e responsabilità politica", se plantearon dos cuestiones fundamentales: por un lado, el nacimiento como dimensión fundamental del hombre, el cual al nacer es esperado y espera, y, así, la hospitalidad como algo previo a la propiedad; por el otro, a partir de la toma de conciencia del hombre como un ser naciente, la cuestión de la necesidad de la educación y de la acción mediadora del maestro para que el hombre pueda aprender a andar en el tiempo y con el tiempo.

La sesión concluyó con las comunicaciones de Adriana Fronza, "La scrittura come atto politico", y de Carlo Brentari, "Esperienza della crisi e antropologia elementare nel pensiero politico di Zambrano".

Elena Trapanese

XVI CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE MÉXICO

Toluca (México), 24-28 de octubre de 2011

Son de sobra conocidas las críticas milenarias que se han hecho a la filosofía por estar sobre *las nubes* y alejarse de la realidad, lo cual, desde la óptica de muchos, la torna inservible y descartable. Bajo esta visión, el gobierno actual de México, desde la Secretaria de Educación Pública con Josefina Vázquez Mota y Fernando Lujambio a la cabeza, decidió eliminar el área de humanidades dentro de los programas de Educación Media del país, razón por la cual, todas las materias del área de filosofía de las preparatorias y bachilleratos nacionales se eliminaban también.

La Asociación Filosófica de México junto con otras asociaciones del país como el Observatorio Filosófico y el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, han luchado para restablecer el importante lugar que la filosofía ha tenido históricamente en la creación y conformación de la Nación Mexicana.

Ante los embates hacia la filosofía que el actual gobierno de México ha llevado a cabo, la Asociación Filosófica de México decidió abordar un tema importante, candente y de absoluta vigencia para los ciudadanos del México Actual: La *violencia,* para plantear desde la *razón* de las diversas tendencias de la filosofía cuestionamientos y soluciones al problema.

Así, filósofos de México e invitados de 18 países (principalmente Argentina, España, Francia, Venezuela, Colombia, y Estados Unidos) se dieron cita en el XVI Congreso Internacional de Filosofía realizado en las instalaciones de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), en Toluca, México del 24 al 28 de octubre de 2011. Bajo el tema *filosofía razón y violencia.* Tema que convocó la presentación de 1370 ponencias.

El XVI Congreso fue organizado por la Asociación Filosófica de México presidida por Paulette Dieterlen y la Facultad de Filosofía de la UAEM dirigida por Juvenal Vargas Muñoz. En su discurso de inauguración Dieterlen señaló enfáticamente que "La única manera de salir del estado de guerra es mediante un estado de derecho" pero un estado de derecho consciente y racional porque advirtió que "la manera de salir de las manifestaciones de violencia es con el uso de la facultad humana que se llama Razón".

Así, con el uso de la razón y desde diferentes enfoques transcurrió la semana filosófica en donde se plantearon análisis y propuestas que servirán para observar desde otra perspectiva la violencia del México contemporáneo y del mundo. La filosofía seguirá luchando para que las palabras de Juvenal Vargas cobren mayor sentido:"Educación y cultura son la formula contra la violencia".

Amalia Xochitl López Molina

SEMINARIO HISPANO-MEXICANO "EL EXILIO ESPAÑOL DE 1939 EN MÉXICO Y EL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD IBEROAMERICANA. ANTECEDENTES, PLANTEAMIENTOS Y REALIZACIONES PRÁCTICAS"

México D.F., 27 y 28 de octubre de 2011
Madrid, 28 de marzo de 2012

El presente seminario, dividido en dos encuentros, se realizó en el marco del proyecto de investigación interdisciplinar del mismo nombre, integrado por investigadores de El Colegio de México y el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, bajo la coordinación de Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño Padilla. El primer encuentro, celebrado en El Colegio de México, recogió ponencias de Anthony Stanton sobre "Heidegger, traducido por Gaos en *El arco y la lira* de Octavio Paz; de Leoncio López-Ocón sobre "Historias entrecruzadas: casos de científicos-educadores del exilio republicano español que arraigaron en México"; de Aurelia Valero Pie sobre "Puentes de papel: Eduardo Nicol en la revista *Filosofía y Letras*"; de Antolín Sánchez Cuervo sobre "El pensamiento del exilio y la crítica del canon moderno en clave iberoamericana"; de Ana Romero de Pablos sobre "Metáforas de la modernidad: nombrar, medir, codificar"; de Guillermo Zermeño Padilla sobre "La presencia de Rafael Altamira en la historiografía mexicana"; y de Fermín del Pino sobre "La edición crítica como hermenéutica: las ediciones del P. Acosta por O'Gorman y la estrategia historiográfica de Ramón Iglesia". Todas ellas dieron lugar a diversas discusiones y reflexiones, así como a un rico intercambio de ideas entre los ponentes que, de acuerdo con el formato del seminario, ellos mismos habrían de madurar e incorporar a su investigación, con vistas al segundo encuentro. Este tuvo lugar en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC y contó con la participación añadida de Reyes Mate, quien expuso sobre "Exilio y diáspora: Max Aub". Leoncio López-Ocón presentó una nueva ponencia, sobre "La editorial mexicana Atlante: claves de una iniciativa cultural de los republicanos españoles exiliados", mientras que Antolín Sánchez Cuervo, sin abandonar la temática abordada en el primer encuentro, expuso sobre "Epígonos de una modernidad exiliada: Gaos, Nicol, Xirau, Zambrano". El resto de los participantes presentó nuevas versiones de sus ponencias anteriores y todas ellas fueron nuevamente discutidas, con vistas a integrar un volumen editado por El Colegio de México y coordinado por Guillermo Zermeño y Antolín Sánchez Cuervo, actualmente en preparación.

Carlos Agüero Iglesia

XXIV ENCUENTRO DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA "LA VERDAD Y EL TIEMPO. EL COMPROMISO DE LA FILOSOFÍA ANTE LOS PROBLEMAS DE SU ÉPOCA"

Salamanca, 26-28 de octubre de 2011

Del 26 al 28 de octubre de 2011 se celebró en Salamanca el vigésimo cuarto encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, con el lema motriz "La verdad y el tiempo. El compromiso

de la filosofía ante los problemas de su época", gracias a la colaboración del Ministerio de Ciencia e Innovación y de las siguientes entidades académicas y administrativas de la Universidad de Salamanca: las Facultades de Filosofía y Derecho, el Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética, el Dpto. de Historia del Derecho y Filosofía Moral, Jurídica y Política; y, por último, la Dirección de Cursos Extraordinarios y Formación Continua.

El evento, inaugurado en nombre del Excmo. Rector magnífico por la Prof. Dra. Ana Cuevas — secretaria general de la Universidad de Salamanca — contó con la presencia del Prof. Dr. Pablo García Castillo, decano de la Facultad de Filosofía de la universidad homónima, que pronunció la conferencia de apertura *La verdad en Platón y su proyección en el mundo antiguo*. La Prof. Dra. María del Carmen Paredes Martín (USAL) —actual directora de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía— pronunció la conferencia plenaria titulada *La verdad pensada en su tiempo.* Ponentes invitados fueron el Prof. Dr. Jaime de Salas Ortueta (UCM), el Prof. Dr. Javier Muguerza (UNED), el Prof. Dr. Antonio Pintor Ramos (UPSA), el Prof. Dr. Leonard P. Wessel (universidad de Colorado, EEUU), el Prof. Dr. Luis M. Valdés Villanueva (UniOvi) y el Prof. Dr. Ramón Rodríguez García (UCM). La conferencia de clausura, *Verdad y libertad*, fue pronunciada por el profesor emérito Dr. Mariano Álvarez Gómez, real académico de ciencias morales y políticas. Cabe destacar que, además de las intervenciones de los expertos se desarrollaron dos actos: la presentación de la nueva edición del *Diccionario de filosofía contemporánea*, coordinado por el Prof. Dr. Miguel Ángel Quintanilla Fisac, y la asamblea de la sociedad.

Han de distinguirse en los contenidos tratados tres grandes bloques temáticos identificables con tres etapas de la historia de la filosofía: a) la antigua, b) la moderna; c) y la del siglo XX —a los que ha de ser añadida una cuarta área cuyo fin era aportar una visión sistemática.

a) La filosofía antigua fue objeto de consideración de García Castillo, quien tras hacer un análisis filológico de los distintos sentidos del vocablo *aletheia*, tal y como éste figura en la producción griega poética y filosófica anterior a Platón, sostuvo la tesis de que el máximo representante de la Academia recoge una serie de sentidos de la *aletheia* que realmente ya estaban en el ambiente griego anterior a él, no realizando por tanto una aportación histórico-filosófica nueva al concepto de verdad.

b) La filosofía moderna entró en escena gracias a las ponencias de Muguerza y Paredes Martín. En efecto, Muguerza, en su intervención titulada *Verdad y razón práctica: los estragos de un equívoco*, abordó las diferencias en el modo de entender el uso público de la razón según el modelo cognitivo de J. Habermas, basado en el carácter veritativo de los juicios normativos y según el modelo de consenso de J. Rawls, fundado en la idea de que el pluralismo es posible por la tolerancia. Por su parte, Paredes Martín expuso el pensamiento de G. W. G. Hegel sobre la verdad en tres líneas fundamentales: 1. la idea de la filosofía como ciencia de la verdad; 2. la relación ineludible que existe entre verdad y experiencia, expresada en que la conciencia sólo sabe y concibe lo que está en su experiencia; 3. la relación entre verdad y tiempo que se halla en la entraña misma de la filosofía dado que se ocupa de aprehender la experiencia presente y la real, es decir, de captar su tiempo en conceptos.

c) La filosofía del siglo XX se hizo presente en sus vertientes fenomenológica, hermenéutica y analítica, a través de las ponencias de Wessell, Rodríguez García, Valdés Villanueva, Salas Ortueta y Pintor Ramos. Así, Wessell en su ponencia *El ser de la verdad*, sostuvo una postura idealista en relación al ser de la verdad en el universo consciente a través de un planteamiento inspirado en parte en el pensamiento de X. Zubiri y basado en la idea de presenciabilidad referida a los datos que aparecen en el universo consciente. Rodríguez García, en su conferencia titulada *Verdad e historicidad*, sacando a la luz textos de Heidegger y Gadamer arguyó en base a la pretensión de verdad que tiene todo texto que la teoría de la adecuación tiene su lugar también en la hermenéutica, frente a la crítica común de relativismo filosófico del que suele ser objeto esta corriente filosófica. Y Valdés Villanueva, bajo el título de *La ciencia y la norma de la verdad*, partiendo de un concepto de verdad en sentido proposicional y de su relación intrínseca con la creencia, defendió que la transparencia, entendida como algo exigido por la naturaleza de la deliberación doxástica, privilegia el criterio de corrección de la creencia al facilitar la distinción del imaginar, desear, suponer, etc., erigiéndose así en fundamento de la normatividad de la verdad y, por tanto, de la deliberación doxástica que permite decidir qué creer. Salas Ortueta (*Tiempo, historia y verdad. Un comentario desde Ortega y Gasset*) y Pintor Ramos (*Zubiri: primera exposición de la verdad real*) ejemplificaron el pensamiento hecho en España del siglo XX. Salas Ortueta, presentó el perspectivismo de Ortega y Gasset haciendo un repaso por textos de las *Meditaciones del Quijote*, *El hombre y la gente*, y *La rebelión de las masas*, recordando que en Ortega la perspectiva es la forma en que el mundo se le presenta al hombre y, por tanto, el medio de intervenir en la realidad. Pintor Ramos, desarrolló una aproximación hermenéutica a la obra *Sobre la esencia* y destacó que Zubiri distingue entre verdad "meramente" real y verdades duales. Y que una clave interpretativa de la incomprensión que acompaña a la recepción de *Sobre la esencia* por parte del público de su tiempo —más patente aún si se la compara con la acogida que tuvo *Inteligencia sentiente*— ha de ser vista en el carácter negativo de esa "verdad real", que acentúa el sentido de verdad en cuanto desvelamiento, a diferencia de obras posteriores.

d) Finalmente, una visión de carácter sistemático fue proporcionada por Álvarez Gómez, quién planteó que pese a la preocupante somnolencia en que reposan la falsedad y el error en cuanto temas de los vigentes debates filosóficos pareciendo conceptos superados o algo inconsistente —siendo como han sido, piedra angular del pensamiento de Parménides y Aristóteles—, sin embargo sólo en contraste con tales conceptos puede elevarse con pleno sentido la pregunta por la verdad. Desde esta toma de postura inicial hizo un recorrido histórico-filosófico en el que aparecieron el Aquinate, Kant… y muy especialmente el Cusano, Descartes y Hegel.

Fundada en 1985, la sociedad castellano-leonesa de filosofía ha destacado por su constancia invicta en mantener el vigor del pensamiento filosófico en la comunidad autónoma donde tiene su sede, celebrando un encuentro con un promedio bianual. A las puertas de la conmemoración del trigésimo aniversario de su constitución le deseamos los mejores augurios para hacer de la filosofía aquello que es y aquello para lo que nació, a saber, una verdadera *mater scientiae*.

Miriam Ramos Gómez

JORNADAS DE FILOSOFÍA "EL TIEMPO DEL DESPERTAR. LA FILOSOFÍA DE MARÍA ZAMBRANO"

Madrid, 4 y 5 de noviembre de 2011

En los últimos tres años, en el marco del Proyecto de Investigación "La *Escuela de Madrid* y la búsqueda de una filosofía a la altura de los tiempos" (FI2009-11707), se han llevado a cabo unas Jornadas de Filosofía dedicadas a delinear la evolución del raciovitalismo orteguiano en las obras de tres de sus más destacados discípulos: José Gaos, María Zambrano y Antonio Rodríguez Huéscar. A Gaos habían sido dedicadas unas primeras Jornadas en 2010; durante el segundo año, 2011, la protagonista ha sido la pensadora malagueña, mientras que durante el año en curso, 2012, la atención de los investigadores se concentrará sobre la obra de Rodríguez Huéscar.

No es casual el impresionante aumento, en los últimos años, de Congresos y Jornadas de estudios dedicados a María Zambrano, pues su obra no deja de despertar interés entre los estudiosos del pensamiento de lengua española por un sinnúmero de razones de sobra conocidas. Pero, habrá que subrayar la importancia de las Jornadas que aquí vamos a reseñar por tres razones: primero, por la continuidad con la cual el Grupo de Investigación está llevando a cabo su Proyecto (las que aquí reseñamos son en realidad la continuación de otra Jornada de estudio dedicada a Zambrano, realizada el 20 de junio de 2011); segundo, por la intervención de algunos entre los más destacados estudiosos de la obra de Zambrano; y finalmente, por la presentación del tercer volumen de las *Obras Completas* de la pensadora, que no puede dejar indiferente a ningún estudioso del pensamiento de lengua española en general, y de María Zambrano en particular.

Teatro del evento ha sido la sede madrileña de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

El título de las Jornadas: "El tiempo del despertar", se refiere claramente al intento zambraniano (y de los demás participantes en la "Escuela de Madrid") de recuperar, realizar o tan solo sugerir un pensamiento que, como indica el título del Proyecto de Investigación, represente una "filosofía a la altura de los tiempos".

La inauguración del evento fue encargada al Sr. Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras, D. Jesús Zamora Bonilla, en representación del Sr. Decano; a Javier San-Martín, en calidad de Director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política; a Juan Fernando Ortega, Director de la Fundación María Zambrano; y a Jesús Miguel Díaz Álvarez (UNED), organizador, junto a Lucia Parente (Università dell'Aquila) y a Jorge Brioso (Carletton College), de estas Jornadas.

La conferencia inaugural, moderada por Javier San-Martín, fue pronunciada por Pina De Luca (Università di Salerno) quien sustituyó a de Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli Federico II). Bajo el título "La lengua mixta de María Zambrano", intentó demostrar cómo en la pensadora malagueña el discurso se transforma en una especie de balbuceo que, al contrario de lo que pasa con su maestro Ortega, le permite ir más allá del pensamiento discursivo occidental de de la tradicional senda de la legitimidad lingüística, para acercarse a una realidad que es esencialmente inexpresable y que requiere el empleo de una "lengua mixta" de imágenes y conceptos para poder revelarse.

Las primeras ponencias fueron moderadas por Antonio García Santesmases (UNED). Intervinieron Elena Laurenzi (Università di Firenze) y Stascha Rohmer (Humboldt-Universität), en torno a los aspectos filosófico-políticos de Zambrano, tituladas respectivamente "La revelación de las ruinas. Zambrano y la Guerra de España" y "La mirada de María Zambrano a la Europa de las dos guerras mundiales". Laurenzi intentó demostrar cómo la Guerra Civil representó para Zambrano un espacio de revelación donde entrever las utópicas semillas de las generaciones futuras, mientras que Rohmer exploró las diferencias y las semejanzas entre la visión orteguiana y zambraniana del concepto de nación.

La siguiente ronda de ponencias, moderada por Javier Zamora (Fundación Ortega-Marañón), se centró en la reflexión política de Zambrano. En particular, María Luisa Maillard (Fundación María Zambrano) con su ponencia "María Zambrano: ¿una pensadora política?", quiso sacar a la luz la contradicción de la participación de la pensadora en la leyenda de la Guerra Civil entendida como guerra entre fascistas y demócratas, indicando también los aspectos positivos de su reflexión "metapolítica", que salvaría al absoluto e innegable sentido de lo humano también en los extremos intentos de romper a la persona, como acontece, por ejemplo, en los campos de concentración. Seguidamente, con su ponencia titulada "María Zambrano ¿feminista?", la ensayista Mercedes Gómez Blesa se centró en los aspectos que definirían a la pensadora de Málaga como una "mujer moderna", recordando de todos modos que, aún luchando por sus derechos, nunca militó en asociaciones feministas, coherente también con su idea de un pensamiento que se instala más allá del genero.

Las últimas dos ponencias del primer día, moderadas por Manuel Suances (UNED), se centraron en la reflexión zambraniana sobre la poesía. Jorge Luís Arcos (Universidad Nacional de Río Negro), con su ponencia titulada "Lezama Lima y María Zambrano: aporía y pensamiento poético", destacó la aporía que representa el intento zambraniano de encerrar bajo las categorías de la razón discursiva un logos oscuro, que pertenece más a los dioses que a los hombres. También Jorge Brioso (Carleton College), con la ponencia "Pensar lo literario: María Zambrano, José Lezama Lima y José Ángel Valente", se centró en la mirada de la autora a lo literario y lo poético, instaurando parangones y comparaciones entre los tres autores.

El segundo día se abrió con la primera presentación al público del tercer volumen de las *Obras Completas* de María Zambrano. Jesús Moreno Sanz (UNED), en calidad de Director de la edición de dichas *Obras Completas*, dedicó su ponencia, moderada por José Luis Mora (UAM), a "La situación actual de la edición de las OOCC de María Zambrano", subrayando también la importancia de este primer volumen de las mismas (seis en total) que se edita, que reúne siete libros claves de la autora: "El hombre y lo divino" (1955), "Los sueños y el tiempo" (1957), "Persona y democracia" (1959), "La España de Galdós" (1960), "España, sueño y verdad" (1965), "El sueño creador" (1965) y "La tumba de Antígona" (1967).

La primera sesión de ponencias del segundo día se dedicó al lado místico de la obra de Zambrano. Moderaron las intervenciones Gerardo Bolado (Universidad de Cantabria). Con la ponencia "*Los ojos del alma*: la filosofía de María Zambrano", Lucia Parente (Università dell'Aquila) subrayó el carácter telúrico

de la expresión meta-discursiva de la autora, donde los ojos del alma representarían los mismos ojos de la razón poética. También José Ignacio Eguizabal (IES Torres Quevedo) con la ponencia "El alma y el tiempo. La huella gnóstica de María Zambrano", se centró en el lado místico del discurso de la malagueña, refiriéndose particularmente al "giro gnóstico" que se produciría en su obra a partir de 1939, con el agotarse del "Horizonte del liberalismo" y con la vuelta al *Mythos* que el logos del pensamiento occidental no habría sabido expresar fielmente.

Las tres ponencias siguientes, moderadas por José Emilio Esteban (UAM), tuvieron un enfoque histórico-filosófico. Con la ponencia "María Zambrano: razón mediadora, razón poética", Carmen López Sáenz (UNED) subrayó la cercanía del logos zambraniano al de algunos fenomenólogos, entre otros Merleau Ponty, que se niegan a reducir lo "invisible" a un discurso meramente lógico. Lane Kauffmann (Rice University), en su intervención titulada "Contracorrientes de la modernidad en María Zambrano", aprovechó las reflexiones de Zambrano y Adorno para criticar a Habermas y su reelaboración de la teoría de los actos de habla, que separaría demasiado rígidamente literatura y filosofía, sin tener en cuenta la amplia frontera que une las dos disciplinas. Seguidamente, Juan Fernando Ortega (Fundación María Zambrano), con su intervención: "La renovación de la metafísica en María Zambrano", puso de relieve la importancia que Aristóteles tuvo en la obra de la malagueña, que habría aprendido sobre el filósofo griego durante los cursos y los seminarios que uno de sus más destacados maestros, Xavier Zubiri, dedicaba al mundo antiguo.

Las últimas intervenciones, moderadas por Rafael Lorenzo (Universidad de Zaragoza), abordaron una temática ya clásica en los estudios zambranianos: la relación entre María Zambrano y su maestro Ortega y Gasset. Ricardo Tejada (Université du Maine) presentó la última ponencia de las Jornadas, titulada "Ortega y Zambrano: un encuentro disimétrico", durante la cual intentó demostrar la originalidad de Zambrano ya desde el principio de su discurso filosófico que, a nivel metafísico, no podría nunca definirse "orteguiano". Siguió una mesa redonda que llevaba por título: "Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y la herencia", en la que participaron José Lasaga (UNED), Agustín Serrano de Haro (CSIC) y Jesús M. Díaz Álvarez (UNED). Agustín Serrano de Haro habló sobre la cercanía de Zambrano con algunas teorías fenomenológicas francesas, destacando particularmente el nombre de Michel Henry. José Lasaga y Jesús Díaz Álvarez se centraron en cambio en un espinoso aspecto histórico-filosófico, a saber: la relación entre Ortega y Zambrano en el marco de sus diferentes visiones de la Guerra Civil y de la Republica. Lasaga justificó a Ortega frente a la postura de la pensadora malagueña, mientras que Díaz Álvarez subrayó la diferencia entre las dos posturas desde el punto de vista metafísico, pues mientras Ortega tomaría como punto clave de su pensamiento la "muerte de dios", Zambrano rechazaría este acontecimiento como perspectiva filosófica.

Jorge Brioso presentó la Conferencia de clausura, que impartió Higinio López Martín (CEU Universidad Cardenal Herrera). Refiriéndose al título de La misma, "Zambrano y la piedad como arqueología del real", subrayó como la categoría metafísica del "exilio" se hermana con el concepto zambraniano de "piedad", que la autora extiende a todos

seres, animales incluidos. En esta línea, López Martín detalló finalmente el concepto de "piedad", sacando a la luz su carácter inusual respecto a la tradición histórico-filosófica y relacionándolo profundamente con el concepto de "hospitalidad", lo cual remite, según Zambrano, a la forma primordial de justicia.

Unas Palabras de clausura de Jesús M. Díaz Álvarez cerraron el evento que, como hemos visto, subrayó una vez más la importancia de María Zambrano y de su obra para lo que concierne el desarrollo de la *Escuela de* Madrid, pero también para lo que es la Historia del Pensamiento Español y, también, universal.

Roberto Dalla Mora

CONGRESO INTERNACIONAL "ORTEGA Y GASSET. NUEVAS LECTURAS. NUEVAS PERSPECTIVAS. A PROPÓSITO DE LA NUEVA EDICIÓN DE SUS *OBRAS COMPLETAS*"

Madrid, 15-18 de noviembre de 2011

El Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón organizó entre los días 15 y 18 de noviembre de 2011 el Congreso Internacional "Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus *Obras completas*". Las dos primeras jornadas tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y las otras dos, en la Fundación Ortega-Marañón. Las sesiones profundizaron en las diversas áreas temáticas del pensamiento orteguiano (Filosofía, Estética, Lenguaje, Sociología, Política...) y fueron protagonizadas por numerosos participantes de distintos países, cerca de 70 ponentes y 43 comunicantes. Contaron, además, con moderadores como Fernando R. Lafuente, Javier Gomá, Concha D'Olhaberriague, Mercedes Cabrera, José Luis Mora y Antonio López Vega, entre otros tantos intelectuales y estudiosos de la vida y obra de Ortega.

Tras el acto de apertura del 15 de noviembre, la sesión inaugural corrió a cargo de Pedro Cerezo, quien fue presentado previamente por Javier Muguerza. Las mesas redondas de este día llevaron los títulos de "Editar a un clásico contemporáneo", "Ampliando miradas I" y "El diálogo de Ortega con los clásicos". Ponentes como José Antonio Pascual, José Ramón Carriazo o Javier Zamora Bonilla dedicaron su tiempo a la exposición de las herramientas empleadas en la nueva edición de las *Obras completas*, mientras que otros, como Francisco José Martín, Tomás Domingo Moratalla, Eve Giustiniani o Margarita Márquez Padorno, se centraron más en aspectos de contenido interpretativo: en la profundidad filológica de la filosofía orteguiana, la labor hermenéutica para leer a Ortega y Ricoeur, el exilio orteguiano comprendido entre 1936 y 1946 y las influencias periodísticas y literarias de la Generación de 1868 en Ortega, respectivamente. Por su parte, José Lasaga habló del cartesianismo orteguiano, y Agustín Andreu y Jaime de Salas analizaron la filosofía de Leibniz en Ortega.

Durante la jornada del día 16, las mesas se definieron como "El diálogo de Ortega con sus contemporáneos", "Editar a Ortega en otras lenguas", "Arte y Literatura en Ortega" y "Ortega en la filosofía española I"; las de las sesiones de comunicaciones atendieron a las materias "Arte, Filología y Retórica" y "Antropología y Filosofía". Sobre la base del

pensamiento orteguiano, Jorge Acevedo apuntó su ponencia hacia Heidegger, Jacobo Muñoz hacia Wittgenstein, Nelson Orringer hacia Theodor Lipps y Javier San Martín hacia la indagación antropológica sobre la técnica. En cuanto a la presentación de la obra de Ortega en otras lenguas, Margarida Almeida se ocupó de la traducción portuguesa, Jorge García-Gómez de la inglesa y Gesine Märtens de la alemana; José Luis Goyena destacó el éxito de la reciente edición francesa de *La rebelión de las masas*.

Por la tarde, hubo comunicantes que trataron de la pintura en Ortega (Ricardo Araújo), el teatro (Rafael Fuentes Mollá), los poetas griegos (Luis Miguel Pino Campos), la antropología (Alejandro de Haro Honrubia) y la reciprocidad de la *Revista de Occidente* con la revista *Zvezda* (Irina Bulgákova). Cerraron el episodio del día 16 ponencias como la de Paul Aubert, con un análisis sobre las élites y las masas en el contexto europeo de los años 20 y 30; Tzvi Medin, con detalles sobre los discípulos, la filosofía y la política orteguianos; Rafael V. Orden, con una exposición de los estudios de Filosofía en tiempos de Ortega; y Fernando Pérez-Borbujo, que aludió al raciovitalismo orteguiano.

La jornada del día 17, ya en la Fundación Ortega-Marañón, fue abierta por las mesas de comunicaciones "Literatura y Estética" y "Sociología". Algunos comunicantes resaltaron la correspondencia entre Ortega y Jarnés (Macarena Jiménez Naranjo) o compararon el concepto de generación entre Ortega y Mannheim (Jorge Costa Delgado); otros valoraron los principios de la novela según Ortega, Lukacs y Bajtin (Lazar Koprinarov) o el tema de la mujer en Ortega y su discípulo Marías (Nieves Gómez Álvarez). La mesa de ponencias "Ortega, pensador europeo" se hizo eco de las crisis europeas en el último Ortega por parte de Béatrice Fonck, del legado intelectual europeo que defendió Fernando H. Llano y de la reflexión de José Luis Villacañas sobre los programas culturales de Weber y Ortega.

Después del almuerzo, la tarde comenzaba con las propuestas de los comunicantes de las sesiones "Cultura y Política" y "La recepción de Ortega". Al tiempo que esta segunda mesa exponía la influencia de Ortega en Ramón Xirau (Roberto Dalla Mora Maistrello) y marcaba la llegada de la filosofía orteguiana a Europa Oriental (Dezso Csejtei) o Polonia (Dorota Leszczyna), la primera entraba en problemáticas como la economía desde el punto de vista de Ortega (Jesús Ruiz Fernández) o la cultura en *España invertebrada* (Alfonso Moraleja Juárez). Después de la presentación de comunicaciones, hubo ponencias, en las mesas "Ortega ante su tiempo" y "Ortega en la filosofía española II", dedicadas al Estado en Ortega (Andrés de Blas), a la España en que vivió Ortega (Juan Pablo Fusi), a Ortega como historiador de la filosofía (José Luis Abellán) o a la crítica que formuló Ortega a la escolástica (José Luis Moreno Pestaña).

El último día de congreso arrancó con comunicaciones como la de Antonio Benítez López sobre la visión orteguiana de la teoría deductiva de Aristóteles, la de José Miguel Martínez Castelló sobre fenomenología y religión o la de María del Mar Villanueva Martín sobre la Psicología social en Ortega. Los comunicantes se distribuyeron en las sesiones "Filosofía" y "Pedagogía y Psicología". En la última presentación de ponencias, "Ampliando miradas II", Isabel Ferreiro Lavedán sostuvo que, para Ortega, la sociología se creaba desde el individuo concreto,

Ignacio Blanco Alfonso trató la relación entre el filósofo madrileño y la prensa a partir de 1936, Felipe González Alcázar se extendió en los estudios de Ortega sobre Poética y Jean-Claude Lévêque expuso la interpretación orteguiana de Dilthey.

En el acto de clausura, Ángel Gabilondo (ministro de Educación), José Varela Ortega (presidente de la Fundación Ortega-Marañón), Rafael V. Orden (decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense), Fernando Vallespín (director del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset) y Javier Zamora Bonilla (director del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón) coincidieron en el reconocimiento de la tarea de divulgación de la obra orteguiana, dado el enorme interés despertado en personas de todos los países y de las distintas disciplinas, y manifestaron que este Congreso consiguió ese objetivo.

Enrique Cabrero Blasco

IV CONGRESO INTERNACIONAL DE JÓVENES INVESTIGADORES EN FILOSOFÍA "PARADOJAS Y OTROS ABISMOS"

Madrid, 15-18 de noviembre de 2011

Como ya es habitual desde hace cuatro años, la Asociación de Estudiantes de Posgrado TALES, nacida en 2007 en el seno de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, organizó la cuarta edición del Congreso que este año contó, una vez más, con la colaboración del Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca, el Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento y la Casa del Estudiante de la UCM, así como de la Sala Cruce Contemporáneo de Madrid.

Desde su primera edición, esta iniciativa pretende generar un espacio de encuentro y fructífero intercambio entre investigadores jóvenes, brindándoles un punto de partida desde el cual poder difundir y contrastar sus investigaciones con otros jóvenes venidos de todas partes de España o que estén desarrollando sus proyectos en Europa y América Latina.

En este sentido, es importante destacar el título que este año se ha dado al Congreso, puesto que abre un amplio margen de líneas de investigación, con el fin de producir un espacio de carácter generalista en el que puedan encontrarse variados proyectos que comparten, sin embargo, un marco común dentro de los saberes y preocupaciones filosóficas.

Así, las ponencias estuvieron organizadas por áreas temáticas que se plasmaron en las siguientes Mesas: Metafísica; Teoría Crítica; Epistemología y Filosofía de la Ciencia; Ética y Filosofía Política; Filosofía de la Historia; Estética y Filosofía y Literatura; Psicoanálisis; y Pensamiento Iberoamericano. En cada Mesa hubo tres ponentes, excepto en las de Filosofía Política y Filosofía de la Historia que han contado con dos Mesas y seis ponentes respectivamente, debido a la afluencia de propuestas recibidas.

Esta edición se ha caracterizado por dos modificaciones interesantes con respecto a años anteriores. Por un lado, en orden a otorgar más espacio a los jóvenes investigadores y poder así contar con más tiempo de ponencias, se ha optado por reducir las conferencias magistrales de profesores invitados, introduciendo una conferencia al inicio y otra al final del Congreso.

En este sentido, la conferencia inaugural estuvo a cargo del Dr. Agustín

García Calvo, catedrático depuesto de Filología Latina de la Universidad Complutense de Madrid y reputado ensayista, que propuso un interesante recorrido titulando su intervención "De física a psicoanálisis". En ella, comenzó a dilucidar las características de aquello que consideramos como verdad e intentó dar cuenta de la manera en que aceptamos o no las contradicciones que el fenómeno verdadero contiene en su interior.

Camino paradójico y abisal, puesto que los dispositivos internos que funcionan cuando percibimos lo que se manifiesta como dado, determinan trayectos aporéticos que solo se resuelven asumiendo una actitud relativista ante la realidad. ¿Es posible que algo sea y no sea simultáneamente? Con este interrogante se desató el debate posterior.

En cuanto a la conferencia de cierre, la Dra. Stella Villarmea Requejo, profesora titular de Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares y especialista en Epistemología y Ética, tituló su intervención "Paradojas, normatividad y praxis: Lenguaje emancipatorio en torno al nacimiento".

Su propuesta consistió en revisar la posibilidad de que los lenguajes emancipatorios cuestionen, como usos lingüísticos novedosos, los sistemas normativos y evaluativos previos, dentro del marco de la teoría crítica de género. Al trasladar el foco de atención del análisis al momento constitutivo del nacimiento, Villarmea planteó el debate en torno a la posibilidad de que los comportamientos emancipatorios se configuren en el tiempo y el espacio corporal y psíquico del comienzo de la vida. El debate posterior giró sobre los aportes clásicos del psicoanálisis que permiten arrojar cierta luz al problema, especialmente desde la filosofía Jacques Lacan.

Por otro lado, la segunda modificación interesante dentro del programa del Congreso ha sido la inclusión de una Mesa dedicada al Pensamiento Iberoamericano, ámbito que por primera vez contaba con una presencia y un espacio propios. En este sentido, hemos recibido propuestas de investigadores españoles, mexicanos, chilenos y argentinos que han podido compartir el desarrollo de sus proyectos, así como generar intercambios y futuras sinergias entre los grupos de investigación de los que forman parte. Esta presencia es sin dudas digna de celebración, especialmente porque brinda a los jóvenes dedicados al Hispanismo y a la Filosofía Iberoamericana un mínimo pero cálido espacio de encuentro que, digámoslo, no deja de estar envuelto por cierta atmósfera reivindicativa del Pensamiento Iberoamericano en la Historia de la Filosofía.

En cuanto a las Universidades de origen de los investigadores, destacó la presencia de la Complutense, la Autónoma de Madrid, la UNED, la Autónoma de Barcelona, la de Granada, la de Murcia, la de Valencia, la de Oviedo, la del País Vasco y la Pompeu Fabra. Con respecto a Universidades de fuera de España, hemos contado con investigadores de la Universidad Católica de Chile, de la Universidade da Beira Interior, de la del Estado de Río de Janeiro, de la de Sao Pablo, de la de Heidelberg, de la de Friburgo y de la de Sheffield, ente otras.

Por último, cabe destacar la asistencia de estudiantes de Máster y Grado en Filosofía que han podido participar en los debates originados en cada Mesa y observar las dinámicas propias de un Congreso de este estilo, cuyo resultado positivo quizás los anime a participar con sus propuestas en la próxima edición. En esta línea radica uno de los objetivos de esta actividad y de

la Asociación misma, puesto que intenta ser una iniciativa que se prolongue en el tiempo, constituyéndose en un espacio enriquecedor, de concordia y encuentro en el que el debate, el contraste de ideas y el tiempo dedicado a la reflexión seria y de calidad puedan confluir para trazar un camino en el que se avance tanto en el conocimiento, como en la trasmisión del mismo a las nuevas generaciones de investigadores y profesores.

Queda solo agradecer a todos los participantes, los asistentes, colaboradores y organizadores por trabajar y dedicar su tiempo y recursos a que el resultado final de estos cuatro intensos días sea positivo y esperanzador, y que permita la apertura a la participación de nuevos investigadores dentro de la Asociación TALES, que puedan convertirse en los organizadores de las futuras ediciones del Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía.

Florencia E. González Lanzellotti

I CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA-UAM "REFLEXIONES PARA UN MUNDO PLURAL"

Madrid, 21-25 de noviembre de 2011

El I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM tuvo lugar los días 21, 22, 23, 24 y 25 de noviembre de 2011 en las sedes la Universidad Autónoma de Madrid y el Centro Cultural Conde Duque. El comité organizador conformado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra habilitó este espacio para el diálogo con el objetivo de abrir un campo plural para las reflexiones filosóficas de investigadores y profesores acerca de las complejidades y retos de las realidades actuales, pues es indiscutible el valor que en este momento adquieren las reflexiones provenientes del marco de la Filosofía en la configuración y comprensión de nuestro entorno y su interacción con otras disciplinas.

Por esta razón, este Congreso se confeccionó de manera deliberadamente amplia, con el fin de atraer a todo el espectro de los investigadores y propiciar así un animado debate en torno a 7 secciones temáticas que ofrecieron para su estudio y discusión: Metafísica y Filosofía de la religión; Estética y Teoría de la Artes; Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho; Filosofía de la Historia; Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje; Filosofía de la Educación y Filosofía Española e Iberoamericana. Durante sus cinco días de duración se presentaron 16 conferencias plenarias y alrededor de 100 comunicaciones. La estructura del evento se hizo en torno a las citadas líneas temáticas, en las que participaron muchos estudiantes, investigadores y profesores de distintos países, con formaciones académicas distintas, que pusieron en común sus líneas de investigación, en un momento donde la trandisciplinariedad es necesaria y la diversidad es motor del desarrollo.

El evento se presentó con un triple objetivo. En primer lugar, promover el trabajo investigador y académico de los estudiantes, investigadores y profesores de la filosofía y las humanidades y ciencias sociales. A este objetivo ha dedicado la Asociación Bajo Palabra sus numerosas actividades, entre las que se cuenta principalmente la edición de la *Revista de Filosofía Bajo Palabra*. Este congreso pretende ser una plataforma más para la difusión y encuentro de dichos investigadores, de modo que puedan poner en común su trabajo con

otros colegas de América y Europa, así como conocer los avances y reflexiones de grandes expertos de cada área. En segundo lugar, se buscó fomentar la consolidación y creación de nuevos vínculos entre las distintas áreas de conocimiento, apostando por una sinergia entre las diversas disciplinas humanísticas, de modo que toda reflexión teórica pueda encontrar su relevancia práctica, y toda acción práctica posibilite nuevas reflexiones y creaciones teóricas. En tercer lugar, se contribuyó a la internacionalización de las producciones realizadas en un marco internacional, mediante la creación de un espacio de encuentro, difusión y trabajo conjunto entre diferentes áreas de conocimiento y espacios geográficos.

Asimismo, se convocó el concurso *I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores*, que sirvió sin duda para incentivar la participación de jóvenes investigadores matriculados en el congreso y para facilitar la inclusión de sus trabajos en la revista Bajo Palabra. Se otorgaron cuatro premios seleccionados por un jurado internacional en atención a la originalidad, rigor metodológico y precisión de los artículos. El dictamen del jurado se dio a conocer en el acto de clausura del congreso, en el que tuvo lugar el acto de la entrega de premios.

Las conclusiones del evento se encuentran recogidas en varias plataformas online. Asimismo, para contribuir a una difusión social más allá del ámbito académico, se han editado dos soportes materiales. De un lado, las ponencias del Congreso han sido recogidas en la edición del volumen 7 de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, en cuya una versión impresa y digital —actualmente en prensa—, participan alrededor de cincuenta autores cuyos artículos han cumplido los requisitos formales y de contenido de la revista Bajo Palabra. De otro lado, se organizó en torno al eje temático del Congreso, la grabación del Documental titulado "Desafíos de la pluralidad" que incluye un reportaje gráfico del evento donde se reflejan sus conclusiones y se aporta una mirada hacia la sociedad actual con entrevistas a conferenciantes, abordando los retos que la sociedad plural contemporánea plantea. La edición profesional de este documental se ha publicado en DVD, en una edición bilingüe (español-inglés) que incluye los textos de las ponencias y los recursos audiovisuales del Congreso.

Siguiendo esta línea de actividades, como un proyecto de continuidad que pueda celebrarse todos los inviernos, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra propone una segunda edición del Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM que tendrá lugar del 12 al 16 de noviembre de 2012 en la UAM. Esta segunda edición se plantea en el marco de la creación de la Cátedra UNESCO cuya denominación oficial, "Filosofía, Derechos Humanos y Democracia", coincide con el eje temático transversal planteado por el Congreso. El plazo de recepción de ponencias está actualmente abierto.

Delia Manzanero

II JORNADAS SOBRE JULIÁN MARÍAS: FILOSOFÍA Y BIOGRAFÍA

Madrid, 1 y 2 de diciembre de 2011

En diciembre pasado, y como una excelente manera de terminar el año, se han llevado a cabo las II Jornadas sobre la figura y obra de Julián Marías, cuyas notas fundamentales descansaron sobre la base

de la relación entre Filosofía y Biografía, que se desprende tanto de su historia vital como intelectual. La necesaria actualización del pensamiento de Marías y la vuelta a su obra, que consigue mantener una actualidad notable, dotan a estos encuentros de un valor ineludible en la vida académica española contemporánea.

Una vez más, la Profesora Juana Sánchez-Gey Venegas ha sido el *alma mater* de este encuentro, realizado en la Sala Sócrates del Módulo V de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Esta edición ha contado, asimismo, con la colaboración invaluable del Profesor Raúl Sebastián Solanes, y de todo el equipo de trabajo del Seminario Permanente de Filosofía Española de la Universidad de Valencia.

El espacio de reflexión compartido estuvo imbuido de una atmósfera admirativa y hasta familiar -uno de los hijos de Marías asistió a algunas de las mesas- que amenizó todas las intervenciones, tanto aquellas de carácter testimonial, como las de corte más académico. Las Jornadas se organizaron intercalando Conferencias Magistrales con Mesas de Comunicaciones, y una Mesa Redonda que fue el corolario del encuentro.

En cuanto a las Conferencias, cabe destacar la intervención del Profesor Helio Carpintero Capell, catedrático de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid y uno de los grandes discípulos de Marías, que realizó una génesis notable de la figura femenina en la obra del filósofo vallisoletano, salpicada de anécdotas personales provenientes de sus estancias en los Estados Unidos, así como de experiencias compartidas con el maestro. En esa misma línea destacó la conferencia del Profesor Jesús Conill Sancho, catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia, quien disertó sobre la génesis de la razón vital en la obra de Marías, señalando la fuente biográfica de dicha noción, compartida a su vez con Ortega, Zubiri, Unamuno o Zambrano. El segundo día de Jornadas, el Profesor Enrique Bonete Perales, catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca, compartió su conferencia relacionando cristianismo y muerte en la biografía de Marías, a través del concepto antropológico de la esperanza y de la posible aniquilación del ser por la muerte, lo cual encendió un riquísimo debate acerca de la religiosidad del filósofo.

Con respecto a las Mesas de Comunicaciones, el primer día de las Jornadas intervinieron Jesús Pérez Zafrilla, de la Universidad de Valencia, quien puntualizó las experiencias norteamericanas de Marías; Francisco Roger Garzón, de la misma Universidad, que trazó las líneas fundamentales de la biografía del filósofo hasta sus veintidós años; Raúl Sebastián Solanes, quien señaló las nuevas aplicaciones que pueden hacerse de la ética de Marías a los estudios sobre el deporte; y Francisco Martínez Real, de la Universidad Complutense de Madrid, que destacó la mirada literaria y filosófica de Marías sobre los clásicos españoles.

El segundo día, las Comunicaciones estuvieron a cargo de Jaime Vilarroig Martín y Juan Manuel Monfort Prades, de la Universidad CEU Cardenal Herrera, quienes reflexionaron sobre la ética de Marías; de Víctor Páramo Valero, de la Universidad de Valencia, que presentó una relación entre el personalismo del filósofo y la hermenéutica; de Rafael Herrera Guillén, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, que instaló el debate sobre la imagen de España que Marías ha construido a través de su obra; y de Cristina Hermida, de la Universidad Rey Juan Carlos —discípula del maestro en sus últi-

mos años— quien destacó la vocación intelectual de Marías y la manera en la que éste supo transmitirla a los jóvenes que lo acompañaron en el otoño de su vida.

La Mesa Redonda, organizada con la intención —cumplida— de homenajear al maestro, estuvo integrada por el Profesor Agustín Domingo Moratalla, titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia; su hermano, el Profesor Tomás Domingo Moratalla, titular de Filosofía Moral en la Universidad Complutense de Madrid; el Profesor Javier Pérez Duarte, titular de Derecho Transnacional en la Universidad de Deusto; y doña Concepción García-Polledo Castro, filóloga, responsable del ciclo cultural del Casino de Madrid y amiga íntima del filósofo.

Este encuentro permitió intercambiar miradas y reflexiones sobre los aportes filosóficos más destacados de Marías, así como sobre las experiencias y manifestaciones personales del filósofo, que trazan la imagen real y simbólica de un hombre que dedicó su vida a cumplir la vocación intelectual a la que se sintió llamado.

En este sentido, Agustín Moratalla señaló la necesidad de recuperar el concepto de generación —con exponentes como Laín Entralgo, Ortega y el mismo Julián Marías—, así como la dimensión histórica de la racionalidad propuesta por el filósofo, la cual se relaciona estrechamente con el concepto de figura que implica pertenecer a una generación o sistema de vigencias. Luego, Tomás Moratalla insertó el pensamiento de Marías dentro de la fenomenología hermenéutica, a partir de la relación de aquél con la filosofía orteguiana, por cuanto considera que la razón contiene edades —es decir, historicidad— que pueden configurarla como vital, poética, cordial, experiencial, sentiente o hermenéutica.

Asimismo, Javier Pérez Duarte reflexionó sobre los derechos humanos en la obra de Marías desde la estructura analítica y empírica de la persona, en la que juegan su papel la libertad y la historicidad humanas. En este sentido, señaló el carácter pedagógico que debe tener la política democrática, así como la importancia de la noción de concordia por sobre la de consenso. A su vez, Concepción García-Polledo apuntó la manera en la que Marías vivió sus años de silencio académico, exiliado del estado español pero no de la sociedad española, y cómo antepuso siempre la búsqueda de la verdad a la seguridad material y práctica. En este sentido, relató una anécdota de la que fue testigo, cuando se le pregunta a Marías por qué no contrata un seguro para su casa y sus bienes. El filósofo responde que si la aseguradora no puede garantizarle que sus seres queridos se encuentren siempre bien, que su país no haga locuras y que sus libros sean razonablemente buenos, entonces para qué asegurar lo que poco le importa.

La intervención de Concepción García, al igual que la de Cristina Hermida, supuso una semblanza entrañable del filósofo y de su familia, como ejemplo vital e intelectual vigente para los habitantes de esta posmodernidad ingrávida. Su obra y su legado constituyen pilares del pensamiento español contemporáneo, sobre los que descansan los aportes filosóficos más notables de su generación. Plenamente conscientes de esta premisa, los organizadores de las Jornadas trabajan para dar continuidad a este espacio de encuentro, homenaje y reflexión sobre la filosofía y la biografía intelectual de Marías, que tanto tienen que decirnos hoy.

Florencia E. González Lanzellotti

INTERNATIONALES SYMPOSIUM "ETHOS UND POLIS – MARÍA ZAMBRANOS DENKEN UND DIE EUROPÄISCHEN INTELLEKTUELLEN" "EUROPA Y LA CIUDAD – EL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO EN SU CONTEXTO EUROPEO"

Kiel, 6-8 de diciembre de 2011

Los días 6, 7 y 8 de diciembre de 2011 tuvo lugar en la Christian–Albrechts-Universität di Kiel (Alemania) el Simposio Internacional "Ethos und polis — María Zambranos Denken und die europäischen Intellektuellen. Europa y la ciudad — El pensamiento de María Zambrano en su contexto europeo".

El simposio, que ha de considerare como parte del Seminario de Lenguas y Literaturas Románicas coordinado por Javier Gómez-Montero, se ha articulado en tres sesiones distintas.

La primera sesión, titulada "Las ciudades de María Zambrano", se abrió con las palabras de bienvenida de Gómez-Montero y del Decano, Markus Hundt. Ha seguido la interesante conferencia "María Zambrano: Hundimiento y revitalización de Europa. Una visión de esperanza en tiempos de crisis" de Ana Bundgård. La conocida autora de numerosas obras sobre el pensamiento de la filósofa española, después de un breve excursus acerca de la evolución histórica del paradigma del binomio España-Europa (en el regeneracionismo, en la segunda década del siglo XX hasta la guerra civil y en José Ferrater Mora) ha centrado su atención en el tema de la visión de Zambrano sobre Europa, España y occidente. Si por un lado Europa es para Zambrano —sobre todo en los escritos de los años de la guerra civil— el símbolo del racionalismo (y de todas las formas de idealismo) al que hay que contraponer España, por el otro —sobre todo a partir de los años 40— la filósofa española ve Europa como un fantasma que clama ser entendido y descubierto, una Europa agonizante en la que se ha realizado la destrucción del humanismo. Mas, es en el fracaso que Europa y España han de encontrar la esperanza en la creación de un nuevo humanismo, elemento indispensable para salir de la crisis.

La sesión de la mañana se cerró con las ponencias de Julieta Lizaola, titulada "Ciudad y sacrificio", y de Victor Andrés Ferretti, titulada "La città aperta de Zambrano". Julieta Lizaola se centró en tres temas fundamentales: el racionalismo, la religiosidad y la tragedia. Frente a la lógica dominante del sacrificio, que nos pide que para *ser* ante todo nos neguemos, y que se funda en la expulsión y eliminación del otro, María Zambrano propone que rompamos el arquetipo que establece intercambiar dolor por vida y que recuperemos la relación con lo divino, con lo *otro*, y un nuevo uso de la razón que tendría que ir acompañado por la conciencia de la diversa riqueza espiritual que es creadora de situaciones culturales.

Victor Andrés Ferretti ha propuesto una interesante lectura de *Roma, ciudad abierta y secreta*, subrayando por un lado la importancia de los años romanos del exilio zambraniano y, por el otro, una inédita interpretación del "humanismo" de Zambrano, que incluiría el trato con los animales, aquel trato "sagrado" que la filosofa adoptó con los gatos de Roma.

La sesión de la tarde se abrió con las ponencias de Susanne Niemöller, "Tiempo y espacio en Delirio y destino" y de Elena Trapanese, "La ciudad y las

palabras. La escritura de la memoria en María Zambrano e Italo Calvino". Esta ponencia de despliega a partir de la pregunta: "¿María por qué escribes?" Es un ejercicio que acompaña y muestra la idea zambraniana de que escribir es un acto de esperanza, de encuentro, de posibilidad de un nuevo horizonte, es decir, de salvar nuestro centro.

La ponencia de Susanne Niemöller fue ilustrativa de la articulación entre la vida y la obra de María Zambrano: la germinación de conceptos claves como lo son tiempo, delirio, espacio y destino.

Han cerrado la primera jornada del Simposio las intervenciones de Uwe Backes y Carl Antonio Lemke Duque, tituladas "Europa en crisis existencial: Ana Arendt, María Zambrano y la experiencia del totalitarismo" y "María Zambrano y la Revista de Occidente: ¿bases para una filosofía moderna del sujeto?". Uwe Baches ha propuesto una confrontación entre Zambrano y Arendt en relación a los escritos políticos de la filósofa española y a las reflexiones sobre el totalitarismo de la pensadora alemana, subrayando divergencias y puntos de encuentro.

La segunda sesión, "Europa y la razón poética", ha empezado con la ponencia de Ricardo Tejada, titulada "Sacar a la luz la crisis de Occidente: en torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano". A partir del análisis de la crisis como factor polarizador de la filosofía, Tejada ha puesto en evidencia la común defensa de la Segunda República por parte de Zambrano y Camus, así como su inquietud acerca de los espejismos de la historia. Tejada también ha subrayado las diferencias existentes entre los dos pensadores, que abarcan el sentido atribuido a la derrota, a la historicidad, a lo sagrado y a la rebeldía.

El coloquio continuó con la ponencia de Ana Isabel Erdozáin, "Razón poética (M. Zambrano) y semántica de la urbe europea en la 'sociedad del desconocimiento' (U. Beck), quien a partir de las teorías sociológicas de Beck acerca de la "sociedad del desconocimiento" entendido como pérdida de sentido común, propuso seguir a María Zambrano en su recuperación de la palabra y de la ciudad como centros, como unidades vivientes capaces de restituir sentido común a la vida, de restituirle continuidad.

Siguieron las ponencias de Juan Fernando Ortega Muñoz, quien no pudo asistir al Simposio pero que envió el texto de su ponencia para quelo pudiese leer, y de Ute Seydel, "La alegoría del exilio en La tumba de Antígona".

En la tarde presentaron sus ponencias Jenny Haase, "María Zambrano y la mística", y Charlotte Frei, "El traductor en el laberinto del texto: María Zambrano". La ponencia de Haase se centró en una confrontación entre Zambrano y la monja carmelita Teresa de Ávila, en relación al papel de la pasividad, del lenguaje místico y del compromiso pedagógico. Charlotte Frei, traductora de textos de Zambrano al alemán, dedicó su intervención al tema de la traducción y del papel del traductor, a partir de unos ejemplos de dificultades prácticas por ella misma encontradas. El traductor se delinea, según Frei, como un co-autor, quien siguiendo la duda como método, puede intervenir y en la traducción corregir errores evidentes encontrados en el texto original.

Cerró la segunda sesión Mercedes Gómez-Blesa la conferencia titulada "María Zambrano— Las grietas de la ciudad", en la que propuso una lectura de *Delirio y destino* centrada en el análisis de las metáforas marinas utilizadas por Zambrano para describir Madrid, ciudad

al mismo tiempo soñada (Madrid de los años previos a la República), lograda (14 de abril) y perdida (con el estallido de la guerra civil). Madrid se configura, en cuanto ciudad, como el medio en que el hombre nace como sujeto moral, en el que puede decir "adsum", estoy aquí.

La última sesión del Simposio consistió en una interesante "Mesa de los traductores", en la que se presentaron propuestas, dudas y reflexiones acerca del difícil tema y trabajo de traducción de los textos zambranianos.

Elena Trapanese

NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. La revista va dirigida principalmente a estudiosos de la Historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación originales de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año. El Consejo de Redacción remitirá los originales a los pares y éstos los evaluarán siguiendo el formulario aprobado por dicho Consejo en consonancia con los modelos internacionalmente reconocidos. De acuerdo con el informe emitido por los pares, el Consejo de Redacción remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial antes del 1 de marzo del año siguiente a la entrega de los originales.
   Para el resto de textos (notas, reseñas, información de tesis defendidas y de actividades académicas realizadas el plazo de entrega se fija el día 31 de enero. El Consejo de Redacción remitirá a los autores la aceptación o el rechazo de los textos antes del 15 de febrero.
3 Con carácter excepcional, el Consejo de Redacción podrá encargar artículos o notas a reconocidos investigadores con objeto de cubrir áreas de interés para los estudiosos del pensamiento iberoamericano, de las cuales no se hayan recibido originales previamente.
4. Puesto que el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares estará formado por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva.
5. El plazo límite de entrega de los demás textos para cada número de la revista queda fijado en el 15 de marzo. El Consejo de Redacción comunicará antes del 1 de abril a los autores la aceptación o el rechazo.
6. Para obtener información más detallada sobre las características del Consejo de Redacción, el Consejo Asesor, el Comité Científico o la Junta Directiva se puede consultar la página web de la Asociación http://www.ahf-filosofia.es/.

NORMAS SOBRE FORMATO DE LOS ESCRITOS ENVIADOS

1. Todo trabajo enviado deberá estar en formato Word para PC.
2. Los escritos irán en tamaño de hoja DIN A4, a espacio sencillo (interlineado de una línea), justificados totalmente, con formato de 50 líneas y con tipo de letra Times New Roman 12.
3. Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas (incluidas notas, que irán como notas a pie de página), en el formato indicado.
4. Los artículos y las notas irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor, que podrá indicar lugar de trabajo, si así lo desea. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen (extensión aproximada de 8 líneas) y las palabras claves ambos en los dos idiomas.
5. Las citas de libros y artículos cumplirán las normas internacionalmente reconocidas: autor, título, lugar, editorial, nombre y número de la revista, año, páginas. El nombre del autor irá en letra versal. Los títulos de libros y revistas, en cursiva.
6. En lo referente a las reseñas de libros, a los libros recibidos y a la información sobre investigación y actividades, se observará el formato que tienen en la Revista de Hispanismo Filosófico, con la excepción de que dichos textos no se presentarán escritos en columnas, sino en líneas normales, como los artículos y las notas. En las reseñas, no se permitirán las notas a pie de página, excepto en casos muy especiales.

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción: correo electrónico a la dirección secretariorevista@ahf-filosofia.es, a nombre de Antolín Sánchez Cuervo, secretario de la revista.

Pueden enviarse también a la dirección electrónica: jose.mora@uam.es a nombre de José Luis Mora, director de la revista.

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Muy Señor mío:

Por la presente, solicito mi ingreso como Socio en la Asociación de Hispanismo Filosófico. Mis datos son:

Nombre y Apellidos: .....
Centro de trabajo: .....
Campos de interés científico: .....
.....
Domicilio postal: Calle: .....
Ciudad:..... C.P.: .....
País: ..... Teléfono: .....
Correo electrónico: .....

Nombre Titular Cuenta: .....
Banco o Caja de Ahorros: .....
Código Cuenta: .....

Muy señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma

Los socios que residan fuera de España podrán hacer el pago a través de la aplicación que figura en la página web: http://www.ahf-filosofia.es/hisysoc/socipagos.htm

ORDEN BANCARIA (para el Banco o Caja)

Nombre Titular Cuenta: .....
Banco o Caja de Ahorros: .....
Calle: .....
Ciudad:..... País:.....
Código Cuenta: .....

Muy Señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma