REVISTA DE
Hispanismo filosófico
HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 22 - septiembre, 2017 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

ANTONIO RIVERA GARCÍA
El eclecticismo de la Reforma española (1529-1567): el debate sobre la justificación por la fe y la concordia *11*

AMALIA XOCHITL LÓPEZ MOLINA
El tirano, el gobierno legítimo y el bien común. Un análisis de la propuesta de Francisco Suárez desde América *37*

PEDRO CALAFATE
O Projeto de Paz Universal do Padre António Vieira: Milenarismo, Profetismo e Modernidade *53*

PILAR HUALDE PASCUAL
Alfredo Adolfo Camús: Un intelectual entre la España isabelina y la Restauración alfonsina *73*

GERARDO BOLADO Y MARÍA CRISTINA PASCERINI
Siete cartas de Menéndez Pelayo a Bonilla San Martín *97*

JUAN JOSÉ MUÑOZ GARCÍA Y JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO
Claves antropológicas del personalismo de Rof Carballo *133*

NOTAS

REYES MATE
La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Una mirada retrospectiva y prospectiva *159*

ANTONIO NIÑO
El centenario del Instituto de Estudios Hispánicos de París *167*

PEDRO RIBAS
El capital en España. En el 150 aniversario de su publicación *177*

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
El sistema de la revolución: Hegel, Ortega y Ramiro de Maeztu *185*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Federico Álvarez Arregui, filósofo, escritor y humanista iberoamericano *197*

ALEX IBARRA PEÑA
Jorge Millas un filósofo relevante para el pensar en español. Homenaje en el centenario de su natalicio (1917-1982) *201*

Mª ISABEL LAFUENTE GUANTES
Gustavo Bueno Martínez (1924-2016) In memoriam *205*

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ
Gonzalo Puente Ojea (1924-2017). La irreligiosidad ilustrada de un humanista radical. In memoriam *213*

ENZO SOLIARI ALLIENDE
Jorge Eduardo Rivera (1927-2017). In memoriam *219*

FRANCISCO FIDEL GARCÍA WIEDEMANN
José Luis García Rúa (1923-2017). In memoriam *223*

RESEÑAS *237*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *393*

Consejo de Redacción:

Director: José Luis Mora García (UAM, España)
Secretaria: María Martín Gómez (Universidad de Salamanca, España)
Secretarios Técnicos: Gemma Gordo Piñar (UAM, España); Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM, España); Sara Jácome González (Universidad de Salamanca, España); Manuel López Forjas (UAM, España); Helena Nadal Sánchez (UBU, España) y María Vázquez Penabad (Universidad de Salamanca, España).

Vocales: Tomás Albaladejo, Juana Sánchez-Gey Venegas y Gabriel Aranzueque por la Universidad Autónoma de Madrid (España); José Luis Villacañas Berlanga, Rafael V. Orden Jiménez y Ramón Emilio Mandado por la Universidad Complutense de Madrid (España); Roberto Albares Albares y Domingo Hernández Sánchez por la Universidad de Salamanca (España); Cristina Hermida del Llano, Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas a propuesta de la Asamblea de la AHF.

Consejo Asesor:

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

Comité Científico:

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

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

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

© 2017 Asociación de Hispanismo Filosófico
De cada artículo su autor/autores
De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

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

Colaboran en este número:

Antonio Rivera García
(Universidad Complutense de Madrid)

Amalia Xochitl López Molina
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Pedro Calafate
(Universidade de Lisboa)

Pilar Hualde Pascual
(Universidad Autónoma de Madrid)

Gerardo Bolado / María Cristina Pascerini
(Universidad de Cantabria y Universidad Autónoma de Madrid)

Juan José Muñoz García/ José Ángel García Cuadrado
(Asociación Española de Personalismo y Universidad de Navarra)

Reyes Mate
(*Instituto de Filosofía – CSIC*)

Antonio Niño
(Universidad Complutense de Madrid)

Pedro Ribas
(Universidad Autónoma de Madrid)

Domingo Hernández Sánchez
(Universidad de Salamanca)

Ambrosio Velasco Gómez
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Alex Ibarra Peña
(Universidad Católica Silva Henríquez)

Mª Isabel Lafuente Guantes
(Universidad de León)

Miguel Ángel López Muñoz
(IES San Juan Bautista de la Concepción / Universidad Autónoma de Madrid)

Enzo Soliari Alliende
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Francisco Fidel García Wiedemann
(Universidad de Granada)

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

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

Ser Amable

Pocas expresiones hay en castellano que conlleven la doble dimensión, la pasiva y la activa al mismo tiempo. Esta es una de ella, ya que no es posible **ser** amable si no haciendo todo aquello que nos **hace** amables; no es posible "ser amable" si no es a través de las acciones necesarias que implican un trato con los otros y hasta con la sociedad entera. El propio diccionario es sensible cuando al definir "amabilidad" lo hace por igual como "cualidad de amable" y "acción amable" y al definir "amable" señala que es un adjetivo que significa tanto "digno de ser amado" cuanto "afable, complaciente, afectuoso".

Vienen estas consideraciones al hilo de algunas reflexiones pertinentes para recordar fechas lejanas en el tiempo cuyas conmemoraciones están referidas al año 2017 en que nos encontramos. Tendríamos que remontarnos a 1517, cuando real o supuestamente Lutero clavó su famosa bula contra las indulgencias en la catedral de Wittenberg, "La iglesia de todos los santos", tan vinculada al fraile agustino y su reforma protestante; un siglo después fallecía el "Doctor eximius", Francisco Suárez (1548-1617), y lo hacía tras haber debatido sobre la legitimidad del poder, es decir, sobre las cuestiones concernientes al derecho natural y la capacidad que los individuos tienen de oponerse al poder ilegítimo.

En el periodo de un siglo y medio (si tomamos como referencia la publicación del *Leviatan* de Hobbes, 1651) se debatió, ni más ni menos, si el hombre era (o podía ser) amable y fundar una sociedad sobre la base de la tendencia natural al bien o debía ser considerado como un "lobo" y, por tanto, necesitado de crear un modelo de estado sobre la autoridad del pacto (de no agresión). Mucho se jugó la humanidad en esas décadas. Las cosas bien pudieron haber transcurrido de otra manera pero han sido como han sido.

Cercanas a las fechas señaladas para los inicios de la Reforma fueron aquellas en que Luis Vives publicó "La fábula del hombre" o "El templo de las leyes", dos propuestas del renacimiento español que luego tendrían desarrollo, tras la experiencia de nuestro autor en Inglaterra, en sus escritos sobre la paz y la concordia. Como bien señaló en su día Joaquín Xirau: [tratábase] "de buscar en lo más profundo de la tradición cristiana, el aliento integrador capaz de incorporar al organismo de una tradición progresiva y creadora, las innovaciones bruscamente introducidas y que, sueltas y desorbitadas, por el choque mismo de su súbita irrupción, amenazan con destruir aquello mismo que tratan de salvar" ("Prólogo a *El pensamiento de Juan Luis Vives* (19429 en O. C., v. II, Madrid, 1998, p. 521). Bien ordenadas las pasiones, "suprimidos los excesos de la soberbia mediante el conocimiento de la propia naturaleza", "el ser humano no solo es apto para la vida en comunidad sino que está hecho conformado y dotado para ella" y, en definitiva, "un hombre no puede perjudicar a otro sin perjudicar a la naturaleza

humana, madre común de todos" (pp. 524 y 525). Como bien ha señalado Javier García Gibert: "Es un mérito extraordinario del humanismo renacentista el volver a la idea de `universal humano, al margen de estamentos, razas o religiones, y por ello tuvo notable proyección en la admirable apuesta de la teología moral española del siglo XVI (Vitoria, Soto, Suárez…) por defender la igualdad esencial de los indígenas recién descubiertos con motivo de la conquista de América" (*Sobre el viejo humanismo*, Madrid, 2010, p. 226).

De los humanistas, defensores de la idea de "regeneración" frente a la "degeneración", asentada sobre el libre arbitrio, propiedad interior que se rige por el cultivo del espíritu y la razón y se orienta a la *humanitas*, a la del libre examen de carácter selectivo y reformista se abría un hueco de grandes dimensiones. Aún los médicos renacentistas, los teólogos de la Escuela Ibérica (Calafate, Pedro y Mandado, Ramón Emilio, eds., *Escola Ibérica da paz*, Cantabria, 2014) y los místicos cuya poética sublime creía abarcar el universo entero, estaban convencidos de esa raíz "amable" del ser humano.

Poco antes de morir Francisco Suárez, lo había hecho honorablemente el ilustre hidalgo, protagonista de la novela cervantina, Alonso Quijano (y casi al tiempo falleció también el propio Miguel de Cervantes). De esta manera, antes de que llegara el Barroco más profundo, se había evaporado aquel sueño humanista. Surgirían, a partir de las décadas siguientes, otros sueños que extendían sus sombras sobre aquellos viejos ideales del alma humana. Definitivamente no era tan natural que el hombre fuera un "ser amable". Más bien, la sospecha invadió todo e impuso un saber de la corrección. La libertad –emancipación– debía ser conseguida mediante el conocimiento y el método. Nacía así una forma nueva de educación en la cual la amabilidad debía ser aprendida mediante la práctica. "Ser amable" venía a ser un objetivo del aprendizaje vinculado a las circunstancias y a las ocasiones. Como había dejado ya dicho anticipadamente Oliva de Sabuco en su bien conocida obra *Nueva Filosofía*: "No elegimos al compañero o a la compañera, eso es una quimera, tomamos lo que se nos acerca, lo que aparece, y nunca podemos estar seguros de acertar". Para entonces estaba a punto de quebrar aquel viejo ideal humanista más bien español (con las diferencias que Xirau marca con el italiano y el anglosajón) y de nacer una concepción que no solo afectaba al ser humano en su interior sino a las formas de organización social, psicosocial y política.

Valgan estas reflexiones a modo de presentación del número 22 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* correspondiente a 2017 y como recuerdo de aquella tradición renacentista hoy en profunda revisión por el afán de tantos estudiosos. Quizá el advenimiento de la actual fase del capitalismo en su versión más financiera y acumulativa así como la evolución del liberalismo hacia formas más competitivas que rozan el darwinismo social en el marco de una globalización potenciada por las tecnologías de la comunicación nos hace mirar a aquellos pensadores de la tradición iberoamericana que tenían al hombre como centro de su reflexión y aún confiaban en la conformación de una comunidad de iguales. Aquellos tiempos son lejanos pero, también, cercanos pues se han constituido en objeto de profundas revisiones que nos recuerdan lo que atrás nos dejamos.

Como cada año nos guía el rigor en los estudios que se incorporan a la revista

en forma de artículos o notas y en las reseñas e informaciones que dan cuenta de la producción en este campo de conocimiento cada vez más ancho y extenso. Era lógico que incluyéramos estudios de los tiempos aquí traídos a colación como asociación de historiadores, mas no solo pues como se ha tratado de sugerir en las líneas anteriores destilan una vigencia digna de ser rescatada. Los artículos de Xochitl López; de Antonio Rivera; de Pedro Calafate; y el que firma Pilar Hualde sobre Alfredo Adolfo Camus, aquel catedrático de Literatura Latina que consiguió que discípulos suyos como Pérez Galdós o Canalejas terminaran por amar tanto aquel siglo de humanistas, forman un bloque dedicado al estudio técnico de aspectos sustanciales de ese tiempo. Siempre nos han interesado los procesos relacionados con la recepción y estos merecen siempre atención. Especialistas, cada uno de ellos en el tema abordado, ofrecen un marco al lector tan serio como interesante: desde la obra de Francisco Suárez con una perspectiva mexicana, pasando por la presencia del protestantismo en la España de Carlos V que tan bien ha estudiado el profesor de la Universidad Complutense; la recuperación del P. Antonio Vieira, el jesuita portugués que cruzó el Atlántico, de la mano del mejor especialista actual, Pedro Calafate de la Universidad de Lisboa, nos trae a colación aquel ideal de paz universal; y de ahí a la obra de aquel profesor que dejó una huella profunda en escritores e intelectuales de la generación del 1868, Alfredo Adolfo Camus, que luego fue prolongada en los intelectuales del fin de siglo y aún después. Podríamos recordar aquí la figura de Fernando de Los Ríos como ejemplo.

Completan la nómina de artículos dos sobre figuras más próximas, correspondientes a las dos mitas del siglo XX: la recuperación del epistolario de Menéndez Pelayo y su discípulo Adolfo Bonilla San Martín del que son autores Gerardo Bolado y Cristina Pascerini hecho con precisión y mostrando la riqueza enorme que contienen las cartas para el conocimiento de los entresijos de unas relaciones que cubrían aspectos personales, institucionales e intelectuales. Y el que firman Juan José Muñoz y José Ángel García sobre Rof Carballo, este médico humanista del XX que, podríamos sugerir, pertenece a aquella larga tradición española que iniciaran Laguna o Huarte. Su vida cubre prácticamente todo el siglo XX y sus ensayos gozaron del aprecio de los grandes intelectuales ya que abarcaba aquellas dimensiones profundas del ser humano que quedan del otro lado de la medicina fisiológica. Así pues, el conjunto de artículos responde a una cierta unidad al recorrer una tradición reconocible a lo largo de los siglos y que podemos denominar con precisión como humanista, es decir, que no ha olvidado algunos de los principios básicos del XVI a pesar de lo indicado antes sobre el viraje producido en la segunda mitad del XVII y que ha conformado la que conocemos como Modernidad. Estos autores, junto a otros, conforman también la modernidad aunque no siempre hayan sido reconocidos como tales.

Las notas quieren siempre dejar al lector reflexiones escritas por especialistas sobre temas relevantes por uno u otro motivo o mostrar el aprecio por personas cuya obra o compromiso, en ocasiones ambos, merecen mayor estudio y mejor reconocimiento. Junto a las personalidades bien diferentes pero enérgicas las tres, de Gustavo Bueno (Isabel Lafuente), José Luis García Rúa (Francisco Fidel García) y Gonzalo Puente Ojeda (Miguel Ángel López), fallecidos el pasado año, queda el recuerdo también para el chileno Jorge Eduardo Rivera que nos transmite Enzo Solari. La figura de

Federico Álvarez, uno de los exiliados que tan vinculado estuvo a los orígenes de FCE en España merece la semblanza que dibuja el profesor Ambrosio Velasco, bienvenida para quienes no conocen, o conocen poco, la trayectoria de este intelectual tan comprometido, residente en México, de obra interesante, conversador insaciable y de hombría sincera siempre. E igual sucede con el humanista chileno Jorge Millas, cuya memoria nos trae a nuestro recuerdo en el centenario de su nacimiento, Alex Ibarra Peña.

Completan las notas cuatro aportaciones de gran importancia, todas ellas inexcusables en este año por uno u otro motivo. Antonio Niño, catedrático de la Universidad Complutense, ha hecho el esfuerzo de condensar en breves páginas una historia tan larga como imprescindible para España y América: la que ha constituido el Instituto de Estudios Hispánicos de París desde hace un siglo. Podríamos decir que una parte del mejor hispanismo no se entiende sin esta institución francesa. El estudio que firma Pedro Ribas, ocioso es decir que el mejor especialista que hay en España en la recepción de la obra de Marx, es traído aquí a propósito del 150 aniversario de la publicación de *El capital* con un estudio de las sucesivas traducciones realizadas en España desde las publicaciones de los movimientos obreros, principalmente desde *El Socialista*, órgano del PSOE. Lo mismo ha de decirse de la nota del profesor Reyes Mate, impulsor desde sus orígenes, hace justamente treinta años, del magno proyecto que acaba de alcanzar su culminación con el volumen 33/2 (Madrid, 2017): la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Una empresa de estas dimensiones cuenta siempre con claves que explican sus dimensiones y alcance. El lector dispone así de conocimientos necesarios para una mejor comprensión de los propósitos, medios, autores, temas, etc. que han ido cumplimentando miles de páginas hasta conformar justamente una "Enciclopedia" cuya pretensión ha sido mostrar las continuidades y discontinuidades de un "pensar en español".

A estas notas se suma la que firma un experto y riguroso orteguiano, Domingo Hernández. Su estudio de las bases filosófico-políticas de las que bebe el joven Ortega y Gasset en relación con dos autores del potencial de Hegel y el menos joven que el propio Ortega, Ramiro de Maeztu, explican con seguridad su evolución posterior. La fecha de 2017 tiene ecos de las mismas fechas de hace un siglo cuando Maeztu y Ortega comenzaban a marcar distancias.

Completan el número las reseñas y noticia de libros recibidos que conforman un campo de interés del que formamos parte, incluidos los propios lectores de la revista. En el núcleo de la filosofía iberoamericana, y en sus zonas más fronterizas, se lleva a cabo una cada vez más intensa labor de recuperación de las tradiciones de lengua española y portuguesa que traspasan estas fronteras como muestran algunas de las aquí ofrecidas. Hablamos de un campo cuya investigación ha crecido exponencialmente en los últimos años aunque no tenga correspondencia con su reflejo en los planes de estudio. Y junto a las reseñas damos cuenta de las investigaciones más recientes, es decir, de las tesis doctorales defendidas en el último año y de los acontecimientos académicos de los que tenemos noticia. Tratamos de dar a conocer una parte de la vida académica y de los grupos de investigación cuyas reuniones científicas dan cuenta de aquellos temas o autores sobre los que hay mayor interés y, quizá también, para que se vean aquellos huecos que es preciso llenar. En este último apartado tanto las

universidades como otras instituciones han multiplicado su oferta buscando a muchas personas que muestran interés por autores y temas de América y la península ibérica en la esfera poliédrica del pensamiento.

*****

Como los socios saben, el pasado 1 de abril tuvieron lugar las elecciones ordinarias a Junta Directiva siendo elegida, en primera vuelta, la que encabezaba la profesora Cristina Hermida del Llano. Las elecciones se celebraron en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca a la finalización de las XIII Jornadas Internacionales de la Asociación, celebradas conjuntamente con la Universidad de Salamanca, coordinadas por el profesor Roberto Albares, profesor del Departamento de Filosofía y secretario de la Facultad y que contaron con la colaboración del Instituto Universitario de Estudios de Iberoamérica (USAL), el centro de Estudios de la Mujer de la propia Universidad de Salamanca y del Centro de Estudios Mexicanos de la UNAM en España.

Es momento, pues, del relevo ya que, a partir del próximo número y de acuerdo con los estatutos de la AHF, la revista pasará a ser dirigida por su presidenta.

Aprovechamos para agradecer conjuntamente a todos cuantos han colaborado en este número: a los que han enviado sus artículos, notas, reseñas o crónicas; y a quienes han colaborado en la maquetación y corrección de pruebas. También a quienes han realizado las evaluaciones. Un especial agradecimiento al consejo de redacción que diseña el número, a los secretarios técnicos y a María Martín, como secretaria de la revista, pues ellos realizan el trabajo de continuidad, imprescindible en un empresa de esta naturaleza. Asimismo, nuestro agradecimiento a las universidades que confían en la Asociación y mantienen el apoyo de la revista; a FCE, editorial que mostró su compromiso desde el número uno. No queremos olvidar a la Fundación Ignacio Larramendi (DGIBIS) que edita los libros de las jornadas internacionales de la AHF desde hace ya muchos años. Y, por supuesto, a todos los socios que voluntariamente forman parte de la Asociación de Hispanismo Filosófico pues son ellos quienes mantienen un compromiso activo con la misma. En 2018 serán treinta los años de vida los que corresponde cumplir. Una buena fecha para mirar al futuro.

José Luis Mora García
Cristina Hermida del Llano
Consejo de Redacción

ISSN: 11368071

El eclecticismo de la Reforma española (1529-1567): el debate sobre la justificación por la fe y la concordia

Eclecticism in the Spanish Reformation (1529-1567): The Debate regarding Justification by Faith and Concordance

ANTONIO RIVERA GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid
antonio.rivera@pdi.ucm.es

Resumen: El artículo aborda el *eclecticismo* de la Reforma española del siglo XVI. De acuerdo con Pastore, se trata de una original reelaboración de la teología conversa del siglo XV, de la teología humanista de Erasmo y de la elaborada por la Reforma luterana y radical. Para demostrarlo se repasa el debate que diversos autores (Bataillon, Nieto, Gilly, Pastore) han mantenido en torno a las diversas fuentes utilizadas en la primera obra de Juan de Valdés, el teólogo más influyente de la Reforma española. Aparte de la ecléctica interpretación del gran dogma reformado, la justificación por la sola fe, el otro aspecto decisivo de esta Reforma es la defensa de la tolerancia frente al acoso de la Inquisición. El autor más representativo de esta tendencia es Antonio del Corro. Las cartas que elabora en Amberes demuestran que, de acuerdo con el sentido de la herejía española y en contra de la tesis de Turchetti, la Reforma española consigue armonizar el pensamiento de la concordia con el de la tolerancia de cultos diversos.

Palabras clave: justificación por la fe, erasmismo, converso, luteranismo, Reforma radical, concordia, tolerancia, razón de Estado.

Abstract: This article tackles the eclecticism of the Spanish Reformation during the 16th century. According to Pastore, this is an original reworking of convert theology of the 15th century, Erasmus' humanist theology and the one devised by Lutheran and radical Reformation. To support this, we review the debate held by several authors (Bataillon, Nieto, Gilly, Pastore) around the different sources used in Juan de Valdés' first work, who was the most influential theologian of the Spanish Reformation. Besides the eclectic interpretation of the reformed great dogma, the justification by faith alone, the other crucial factor of this Reformation is the defence of tolerance against the harassment of Inquisition. The most representative author of this trend is Antonio del Corro. The letters he wrote in Antwerp show that, along with the

Spanish sense of heresy and opposed to Turchetti's theory, Spanish Reformation succeeds in harmonizing the idea of concord with that of tolerance for diverse cults.

Key words: justification by faith, Erasmism, convert, Lutheranism, radical Reformation, concord, tolerance, reason of State.

Este artículo asume la tesis de Pastore de que la herejía española del siglo XVI, cuya figura más importante es Juan de Valdés, se caracteriza por elaborar voluntariamente una teología ecléctica. El eclecticismo se debe a que se mezclan elementos genuinamente hispanos, procedentes de la teología conversa del siglo XV y del alumbradismo, con elementos europeos tomados del Humanismo cristiano, principalmente erasmista, y de la compleja Reforma europea. Los componentes hispanos mencionados determinan la lectura y reelaboración del pensamiento cristiano de Erasmo, Lutero o Calvino. Condicionan, en primer lugar, la peculiar versión que en España se ofrece de la reformada religión interior, cuyo radical contraste con las excesivas ceremonias y ritos católicos, y sobre todo con el juicio de lo más interno —la fe— llevado a cabo por un órgano externo como la Inquisición, explica su tono anti-institucional, y, por tanto, cercano en algunos aspectos a la denominada Reforma radical. En segundo lugar, la tradición teológica hispana condiciona la recepción del dogma que constituye el centro de la religión reformada, la justificación *sola fide*. Por influencia de la teología conversa del siglo anterior, los herejes del siglo XVI van a realizar una interpretación optimista de este dogma que lo hace incompatible con la calvinista doble predestinación. Como se puede apreciar en el gran catecismo de Valdés, los españoles subrayan la universalidad cristiana y el sencillo y suave yugo de la ley evangélica, lo cual convierte al cristianismo en una religión accesible a cualquiera. El primer objetivo de este artículo será, por tanto, exponer, a partir del debate que desde Bataillon hasta Pastore se ha suscitado en torno a la figura de Juan de Valdés, el carácter ecléctico de la Reforma española. No se nos escapa a este respecto la paradoja de que el gran debelador de herejes, Menéndez Pelayo, se acercara a la verdad cuando decía que las manifestaciones intelectuales eclécticas entroncan con la "tendencia armónica del genio español"[1].

El segundo objetivo del artículo consiste en demostrar que este eclecticismo se da también en relación con las influencias europeas, fundamentalmente con el Humanismo de Erasmo y la Reforma de Lutero, Calvino y Castellion. En la España hereje del siglo XVI las fronteras entre Humanismo y Reforma son muy difusas. Para demostrarlo hemos privilegiado a dos reformadores españoles, uno de la primera ola, Juan de Valdés, y otro de la segunda, Antonio del Corro. De ahí que el artículo se extienda entre los años 1529, la fecha de la publicación de la primera obra de Valdés, y el año 1567, en el que Corro publica dos relevantes epístolas para la historia de la tolerancia. Lo cierto es que hay mucho de protestantismo, más allá de que reciba o no la influencia *directa* de Lutero, en un humanista como Valdés. Al mismo tiempo hay mucho de Humanismo en la Reforma española, como demuestra Antonio del Corro, un hombre cuya formación teológica se completa en la Ginebra de Calvino, pero que termina

[1] Menéndez Pelayo, M., *La ciencia española*, I vol., Santander, CSIC, 1953-54, p. 306.

convirtiéndose en un disidente —muy conectado con el significado de la herejía española y con el radicalismo castellionista— de la Reforma magisterial. De acuerdo con el motivo humanista de la concordia entre partes heterogéneas o diferentes, Corro deseaba tanto la armonía entre las confesiones como la más completa libertad religiosa. A partir de esta figura histórica comprobaremos en la segunda parte del artículo que la historia de la Reforma española, la que al menos puede relatarse desde Valdés hasta Corro, está marcada por los complejos conceptos de concordia y tolerancia.

1. La centralidad de la justificación por la fe en la heterodoxia española del siglo XVI

1.1. El debate sobre las fuentes del "Diálogo de doctrina" de Valdés. La figura del conquense y converso Juan de Valdés ha sido central en torno a los debates sobre la originalidad de la Reforma española. De las discusiones sobre esta figura y, por extensión, sobre la Reforma española del siglo XVI, cabe destacar sobre todo cuatro posiciones. En primer lugar Bataillon señaló que la heterodoxia española era de signo marcadamente erasmista. José C. Nieto replicó que, por el contrario, era original porque hasta el mismo Juan de Valdés debía ser conectado con el alumbradismo de Alcaraz antes que con las teologías europeas de Erasmo y Lutero. Por su parte, Carlos Gilly unió indisolublemente la Reforma española a la figura de Lutero. Finalmente, Stefania Pastore ha defendido la tesis de una Reforma ecléctica, que no sólo recibe influencias procedentes de Europa sino también de la teología hispana —sobre todo conversa— del siglo XV. Seguidamente expondremos de forma resumida cada una de estas posiciones en relación con Juan de Valdés y con la denominada Reforma española.

Marcel Bataillon consideraba que Juan de Valdés estaba influenciado por el erasmismo de su hermano Alfonso, y que su obra alcalaína de 1529 *Diálogo de doctrina cristiana compuesto por un religioso* —su primera obra y la única publicada, bajo anonimato, en vida— era en el fondo un coloquio de corte erasmiano. No sólo porque hasta los nombres de los conversantes, Antronio y Eusebio, habían sido tomados de los *Colloquios familiares* de Erasmo, sino sobre todo porque las obras erasmianas eran citadas en el propio *Diálogo*[2]. El consejo evangélico de perfección para todos los cristianos, y no sólo para los monjes, la restricción de las ceremonias exteriores y el desprecio de las supersticiones, o la insistencia en que la gracia divina se alcanza a través de los medios propuestos por Jesucristo, empezando por su imitación, eran motivos erasmianos presentes en la obra de Valdés[3].

Bataillon reconocía, no obstante, que el catecismo de Valdés no se podía reducir a la piedad erasmiana. Pues, en lugar de utilizar uno de los textos de Erasmo citados en el propio libro, la *Declaración del Pater Noster*[4], daba al "fiat voluntas tua" un

[2] Cf. Bataillon, M., "Introduction", en Valdés, J. de, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Paris, Vrin, 1981, p. 96. Por supuesto seguimos las tesis vertidas en su magna obra *Erasmo y España*, México, FCE, 1995.

[3] Rallo, A., *Erasmo y la prosa renacentista española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 173.

[4] *Ib.*, p. 174.

sentido, el de absoluta confianza en la voluntad de Dios y completa desconfianza en la del pobre ser humano, que se encontraba cercano al luterano. No obstante, Bataillon descartó esta influencia porque Valdés nunca declaró seguir a Lutero, ni en los escritos públicos ni en los privados, y porque tampoco aceptó la doctrina del *servum arbitrium*. Gilly demostrará, sin embargo, el asombroso parecido de aquellos fragmentos de Valdés con la *Deutsche Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien* (1519) del reformador alemán.

José C. Nieto, en su conocido libro *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, señalaba que, en el valdesiano *Diálogo de Doctrina*, Erasmo fue utilizado más bien como máscara o tapadera, tesis que comparte Gilly. Con las referencias al gran humanista cristiano se trataba de disimular argumentos que ya habían sido condenados como heréticos. Debe tenerse en cuenta que, "en los años en que se concibió y escribió el *Diálogo de Doctrina*, la persecución religiosa se dirigía hacia los alumbrados, recibiendo en cambio Erasmo protección casi oficial". Por este motivo constituía casi un *salvoconducto* "colocarse bajo la advocación de Erasmo"[5]. Ahora bien, a diferencia de Gilly, Nieto negaba la influencia luterana por simple cronología, porque la doctrina de la justificación por la fe —y de otros grandes motivos de la teología reformada— se había formulado en España antes de que lo hiciera Lutero[6]. Nieto escribía que la doctrina de la justificación en la versión de Valdés —que ya se encuentra en el *Diálogo* y en el *Alfabeto*— fue la primera que los italianos y españoles leyeron en su propia lengua. De ahí que fuera responsable tanto de su introducción como de su desarrollo en estos países[7]. En concreto, en España, los comentarios sobre esta doctrina que encontramos en Constantino, Egidio o Carranza no se entenderían sin la influencia de Valdés.

En realidad, para Nieto, el pensamiento religioso de Valdés era hijo del *dejamiento*, esto es, de una herejía anterior a la obra de Lutero porque fue propagada por Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz en torno a 1511. Las *semillas* de la doctrina de la justificación "estaban ya presentes en la concepción de Alcaraz de la vida cristiana"[8], y, aún antes, en Pedro de Osma[9]. También Bataillon acabaría reconociendo que no se podía despreciar la posibilidad de que el erasmismo hubiera sido la máscara de un pensamiento heterodoxo, pero con heterodoxia Bataillon se refería, de acuerdo con Nieto, a Alcaraz[10], y no a Lutero como Carlos Gilly.

Muy distintas son las tesis de Carlos Gilly sobre el valdesiano *Diálogo*. Frente a la interpretación más extendida de la originalidad hispana de la Reforma de Valdés (Nieto, Rallo, Pastore), Gilly ha destacado, sin embargo, la centralidad de Lutero. Una de sus primeras grandes investigaciones es el artículo de 1983 "Juan de Valdés, traductor

[5] *Ib*., pp. 175-176.

[6] Valdés, según J. C. Nieto (*Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979, p. 498), formuló y desarrolló la doctrina de la justificación "independientemente de Lutero y de la otras fuentes de la Reforma".

[7] *Ib.*, p. 499.

[8] *Ib.*, p. 501.

[9] Nieto, J. C., *El Renacimiento y la otra España. Visión Cultural Socioespiritual*, Ginebra, Droz, 1997, p. 352.

[10] Bataillon consideraba preferible la interpretación de Nieto a la de Selke, esto es, a la interpretación que percibía ecos de Lutero en el *dejado* español, interpretación que, sin embargo, es retomada por Gilly.

de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina cristiana*". Este artículo permite comprender que no todo el pensamiento heterodoxo español del siglo XVI era deudor de Erasmo. La Reforma de Lutero penetra en autores que, como Valdés, son incluidos dentro del Humanismo cristiano erasmiano (Bataillon) o considerados como una muestra de una original Reforma española (Nieto). Gilly también desarrolla en dicho artículo una buena parte de los temas que desarrollaría en los siguientes años, como la importancia del espiritualismo y de lo que se suele denominar, sobre todo después del libro de H. G. Williams, con el nombre de Reforma radical. Aunque en el *Diálogo de Doctrina* se recomienda la lectura de Erasmo, Gilly, como antes ya había hecho Nieto, piensa que la alusión al filósofo de Rotterdam era un pretexto —una máscara— para desviar la atención de los censores. En realidad, el libro de Valdés traducía y adaptaba textos de Lutero[11] y no de Erasmo. Y de esto, añadía Gilly en el 83, ni se habían percatado entonces los teólogos de Alcalá y de la Inquisición, ni con posterioridad los investigadores valdesianos.

En opinión de Gilly, el valdesiano catecismo supone el "intento de propagar en España el pensamiento básico de la Reforma de la única manera posible"[12]. Con el propósito de demostrar la presencia de Lutero en la obra de Valdés realiza un concienzudo trabajo de comparación textual[13]. Quizá donde mejor puede apreciarse la influencia del reformador alemán es en el comentario de Valdés sobre los Diez Mandamientos, pues, al parecer, es deudor del *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* que Lutero publica en 1518. Valdés coincide con el ex-agustino cuando manifiesta que la ley de Dios no sólo dice lo que debemos hacer, sino que nos permite conocer los pecados cometidos, y por esta razón humillarnos y hacernos merecedores de la gracia. También coincide con Lutero cuando rechaza la tradicional diferencia entre *praecepta dei* y *consilia evangelica*. Desde este punto de vista, Jesús se refiere en el Sermón de la Montaña a exigencias que son mandamientos —y no simples consejos— tan obligatorios como los contenidos en las dos Tablas[14].

---

[11] Las obras de Lutero que sirven de fuente a Valdés son *Decem preacepta Wittenbergensi preaedicata popolo* (1518) y *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus laicis* (1520). También parece haber utilizado de Ecolampadio *I Iesaiam Prophetam Hypomnemata* (1525) y de Melanchton, P., *Enchiridion elementorum puerilium* (1524). Como recuerda S. Pastore (*Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 258), el mismo Bataillon, en las *Addenda et Corrigenda* para una nueva edición de *Erasmo y España*, reconoce que Valdés recibió la influencia de Lutero, de su obra *De libertate christiana*, en los pasajes del *Diálogo* dedicados a la oposición entre Ley y Evangelio en Pablo.

[12] Gilly, C., "Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina cristiana*", en *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Cuenca, 1997, p. 112 (se trata de la traducción de la versión original alemana publicada en 1983).

[13] *Ib.*, pp. 106-108.

[14] Gilly añade que también Melanchton, en su *Enchiridion elementorum puerilium* (1524), había impreso los Diez Mandamientos seguidos de los tres capítulos de Mateo sobre el Sermón de la Montaña, y, al igual que Valdés, había seguido el texto de Lutero. Gilly reconoce que seguramente Valdés no conoció el libro de Melanchton, pero sí es más probable que pudiera conocer el comentario de Ecolampadio sobre Isaías, y que hubiera glosado las siete virtudes del Espíritu Santo basándose en aquel reformador. Gilly concluye que es probable que Valdés, el cual no escribe un catecismo para teólogos sino para laicos, copie las definiciones escuetas de Ecolampadio sobre las virtudes de la sabiduría y la inteligencia, y se limite a añadir unos comentarios. Cf. *Ib*, pp. 110-111.

Por otra parte, Valdés adapta precisamente el capítulo de la erasmiana *Inquisitio de fide* donde Barbatius, cuyo pensamiento coincide con el de Lutero, expone la interpretación del Credo o del símbolo de la fe. Así que, según Gilly, sin el reformador de Wittenberg no se podría explicar el *Diálogo de Doctrina*. Por este motivo, Nieto, que negaba el vínculo de Valdés con Lutero y subrayaba la relación del primero con la teología de Alcaraz, era incapaz de explicar la transformación de la religiosidad teocéntrica de Alcaraz en la cristocéntrica de Valdés. Tampoco podía comprender que el concepto fundamental de la religiosidad valdesiana, la *experiencia*, era deudor del Lutero que había escrito que la Ley del Espíritu en el hombre es "ipsa viva voluntas vitaque experimentalis"[15].

Nieto replicaría con posterioridad que, de ser ciertos todos los pasajes que Gilly descubre como préstamos de Lutero, el resultado sería un "mosaico apretado de textos luteranos, en los cuales Valdés tendría que recortar y pegar"[16]. En esta línea, Asunción Rallo sostiene que "la fluidez y claridad de la prosa valdesiana niega incluso la posibilidad discursiva de un tratado que diera cabida a un engranaje de citas"[17]. En realidad, los partidarios de la originalidad teológica de Valdés, como Nieto o Rallo, sostienen tres cosas: el conquense ni copió ni incrustó textos de Lutero o de Erasmo; las coincidencias se deben a que los tres autores utilizaron tópicos catequísticos; y fue el español el primero en dar forma a un catecismo, pues fue publicado casi cuatro meses antes de que saliera a la luz el *Catecismo Mayor* de Lutero[18]. Lo que no dejan claro estos investigadores es por qué la fluidez y la claridad resultan incompatibles con los préstamos de otros autores.

Carlos Gilly admite que el *Diálogo de Doctrina* no contiene mera doctrina luterana, pues en él "se vislumbran los inicios de una radicalidad espiritualista que, superando a Lutero, puso al dogmatismo tradicional y a cualquier orden eclesiástico en un lugar secundario"[19]. El Gilly del 83, que luego se convertirá en uno de los grandes especialistas internacionales en los radicales Servet y Castellion, destaca el hecho de que, para Valdés, la Iglesia exterior se convierte en algo insignificante. Esto le aparta de la Reforma magisterial de Lutero y Calvino, que, si bien distingue entre la Iglesia invisible o perfecta y la visible o imperfecta, nunca considera que el plano externo o institucional de la Iglesia visible sea algo de una importancia menor. Con posterioridad, ya en Nápoles —nos ha recordado recientemente Gilly—, Valdés desarrollará un espiritualismo que le acabará alejando de Lutero y acercándole al "Erasmo más radical"[20]. Conviene recordar a este respecto la favorable acogida que tendrá el español en círculos anabaptistas y socinianos. Por eso tampoco debe extrañar que a partir de 1565 quede fuera de la ortodoxia reformada. Estas diferencias con la Reforma

[15] *Ib.*, p. 112.

[16] Nieto, J. C., "La imagen cambiante de Juan de Valdés", en *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, o. c., p. 32.

[17] Rallo, A., *Erasmo…*, *o. c.,* p. 176.

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

[19] Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c*., p. 113.

[20] Gilly, C., "Camuflar la herejía. Sébastien Castellion en los *Diálogos teológicos* de Antonio del Corro", en Vian, A.; Vega, M. J.; Friedlein, R. (eds.), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 154.

magisterial también explican —señala Gilly citando a Cantimori[21]— por qué Valdés, en contraste con los Lutero y Calvino, no combate abiertamente las supersticiones, dogmas y ceremonias papales. Y explica asimismo por qué Bataillon, basándose sobre todo en una obra posterior de la etapa italiana, el *Alfabeto cristiano*, consideraba que la actitud de Valdés era propia de un *nicodemita*. Prueba de ello es que, en el *Alfabeto*, enseñaba a su discípula preferida, Giulia Gonzaga, a compaginar el espiritualismo interior con exigencias católicas como la misa y las preces de la liturgia[22].

El nicodemismo valdesiano puede conectarse, como hace el propio Bataillon[23], con la tradición marrana o conversa de la España del siglo anterior. Esta conexión con el siglo XV es la que explora la cuarta versión, la que encontramos en el relevante libro de Stefania Pastore *Una herejía española*. En cierto modo, su autora nos proporciona una síntesis de las tres interpretaciones anteriores. Ni comparte, en sintonía con Firpo[24], "la obsesión por el fantasma de Lutero", ni que el erasmismo, en contra del parecer de Nieto y Gilly, sea una *máscara* para ocultar las verdaderas fuentes de Valdés. En este último cabe encontrar "un consciente y voluntario eclecticismo"[25], pues no sólo incorpora principios del erasmismo, el alumbradismo y el luteranismo sino también de la teología conversa del siglo XV. De este modo, en el *Diálogo de Doctrina* se teje "una compleja trama con los hilos más diversos que habían recorrido la espiritualidad española de los últimos cincuenta años"[26]. Es precisamente el eclecticismo de esta obra lo que convierte a Valdés en la figura más representativa de la Reforma española.

Desde el punto de vista de Pastore, no se equivoca Bataillon cuando detecta la influencia erasmiana, ni Gilly cuando subraya la conexión con Lutero, ni tampoco Nieto cuando acerca el *Diálogo* al alumbradismo. En relación con estas dos últimas influencias, Valdés fusiona en cierto modo la doctrina de la dejación de la voluntad y los comentarios al *Pater Noster* de Lutero[27]. Asimismo, el conquense coincide con el alumbrado Alcaraz cuando se dirige contra los letrados, contra aquellos que presumen

[21] Delio Cantimori explica el gran éxito de la doctrina valdesiana en Italia porque aquí el movimiento reformador era muy vago, lleno de pasión e ímpetu sentimental, apto para el evangelismo apenas heterodoxo de Valdés. Cf. Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c.*, p. 114.

[22] Bataillon, M., *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 272; Rallo, A., *Erasmo…*, *o. c.*, p. 178. Sobre el nicodemismo, las obras clásicas que cita Bataillon son las de Ginzburg, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa dell'500*, Torino, Einaudi, 1970; y Cantimori, D., "Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano", *Quaderni di Belfagor*, n. 1 (1948), pp. 12-23.

[23] En su artículo "¿Juan de Valdés, nicodemita?", Bataillon se pregunta si "la *condición marrana* tan extendida en España, no predispuso a ciertas almas profundamente religiosas a esas formas singulares y extremadas de nicodemismo" que compensan la práctica de "la religión impuesta" con "la creencia en la íntima regeneración" espiritual. Más adelante añade que "el profundo nicodemismo de los marranos pudo impulsarles a la heterodoxia en el seno del cristianismo." (Bataillon, M., *Erasmo y el erasmismo*, o. c., pp. 283 y 285).

[24] Vid. el capítulo "Il problema storico della Riforma italiana e Juan de Valdés" del libro de Firpo, M., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan del Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.

[25] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 260.

[26] *Ib.*, p. 257.

[27] *Ib.*, p. 255.

de ciencia —y no de experiencia— en el *negocio cristiano*, pues todos los cristianos, sean letrados o iletrados, pueden alcanzar la perfección espiritual. Igualmente, Juan de Valdés, con su imagen del buen padre de familia, se acerca al ideal que nos ofrece Alcaraz de una "religiosidad laica, discreta y recogida"[28].

Pero lo más importante de la aportación de Pastore se halla en el vínculo que establece entre la Reforma española del siglo XVI y la teología conversa del siglo XV[29]. A este respecto concede gran relevancia al personaje histórico del Arzobispo del *Diálogo de Doctrina*. Se trata de fray Pedro de Alba, el arzobispo de Granada durante los años 1526 a 1528, que en el diálogo se ocupa de enseñar las verdades de la fe a los otros dos personajes de ficción, los erasmianos Eusebio y Antronio. Sostiene Pastore que a través de Pedro de Alba se escucha aquella tradición jerónima del siglo XV, la de los Oropesa y Talavera, que se caracterizaba por su sobria y rigurosa interpretación de la Biblia. Tradición que incluso podría conectarse con las traducciones bíblicas de dos *isidros* como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera[30]. Detrás de las palabras que Valdés hace pronunciar al arzobispo de Granada se escucha sobre todo las enseñanzas de su maestro, Hernando de Talavera. Este jerónimo del siglo XV ya defendía una espiritualidad ascética que anteponía el perfeccionamiento interior del cristiano a las ceremonias y ritos. Para Talavera, las manifestaciones externas de la religión no eran más que un símbolo de los actos interiores necesarios para acercarse a Dios[31]. El jerónimo coincidía con Valdés en otras dos cuestiones: en la oposición a que la fe pudiera ser explicada racionalmente; y en la defensa de una concepción más tolerante de la religión y, por tanto, contraria a las conversiones forzosas. Al igual que los otros intérpretes de Valdés, Pastore también subraya la autoridad decisiva del conquense sobre la Reforma española. Su influjo no sólo se extiende a figuras como Sancho de Carranza, Constantino Ponce de la Fuente o Francisco Vargas, sino también sobre la herejía sevillana de Juan Gil y de los monjes del monasterio de San Isidoro[32].

1.2. La Reforma ecléctica. Las cuatro lecturas comentadas sobre Valdés son muy importantes para comprender el significado de la heterodoxia española del siglo XVI. Nieto, Gilly y Pastore demuestran que Bataillon se equivocó al hacer del erasmismo la piedra angular de la herejía española del siglo XVI. Pero, como ya se ha indicado, Nieto subraya la relevancia de los alumbrados, Gilly destaca la influencia luterana y Pastore habla de una Reforma ecléctica en la que se reelaboran con elementos nacionales las nuevas teologías europeas.

Para entender la influencia de Lutero en figuras como Alcaraz, Juan de Valdés, Constantino Ponce de la Fuente, Bartolomé de Carranza, etc., Gilly menciona un hecho al que Bataillon parece no prestar importancia: una enorme cantidad de libros protestantes fueron confiscados por la Inquisición hasta 1560, lo cual prueba que en

[28] *Ib.*, p. 256.

[29] Sobre este punto cabe mencionar los relevantes trabajos que está dedicando J. L. Villacañas al pensamiento converso de los siglos XV y XVI, esto es, el que encontramos en Cartagena, Lucena, Villalobos, etc. También ha sido subrayada la conexión de la Reforma española con el pensamiento converso en Thomas, W., *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Louvain, Leuven U. P., 1991.

[30] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 343.

[31] *Ib.*, p. 271.

[32] *Ib.*, p. 302.

aquella España no sólo se leía a Erasmo. Todo parece indicar que la propaganda luterana contenida en el *Diálogo* de Valdés no es algo excepcional, y que el reformador alemán estaba en España más presente de lo que investigadores antiguos y recientes han reconocido. Erasmo —insiste Gilly— no era más que una máscara para ocultar la verdadera influencia luterana. Por eso, el nuncio no andaba desencaminado cuando decía que Alfonso de Valdés formaba parte de aquellos consejeros imperiales que, "aunque rechazaran tanto esa secta luterana en su habla, la fomentaban con sus hechos"; y que, como no podían seguir a un autor condenado, "alzaban a Erasmo al cielo y difundían su veneración en España"[33]. Actitud que se parece no sólo a la de los nicodemitas, sino también a la de todos esos maquiavelianos que, aun siguiendo al florentino, lo rechazaban públicamente o en sus escritos exotéricos.

En relación con otras figuras heterodoxas del siglo XVI, Gilly es más contundente que Nieto o Pastore a la hora de hacer una precisa genealogía de sus teologías. Así sucede, por ejemplo, con la figura de Constantino Ponce de la Fuente. Sobre la *Suma de doctrina cristiana* de este último, Bataillon había escrito que en esta obra, aun no mencionándose nunca al humanista de Rotterdam, se encontraba la esencia del erasmismo. Por el contrario, Nieto argumentaba que la doctrina de la justificación por la sola fe expuesta por Constantino —el hecho de que afirmara que "la Ley no había sido dada para los justos" y que no había ninguna cooperación humana en la salvación— ni era erasmiana, ni aún menos compatible con la ortodoxia católica. Añadía que este tópico paulino era tanto luterano y calvinista como valdesiano, pero, finalmente, no se pronunciaba sobre cuál era la referencia decisiva[34]. Gilly, en cambio, sí afirma la clara inspiración luterana de la *Suma.* En su opinión, Constantino Ponce de la Fuente, al tomar muchos pasajes del *Diálogo de doctrina*, debió reconocer las verdaderas fuentes luteranas del escrito de Valdés, ya que "se atuvo a los escritos catequéticos de Lutero en pasajes que Valdés no había copiado", como la enumeración de las infracciones contra el primer mandamiento. Gilly agrega que, a través de Constantino, Lutero llegó incluso a Fray Luis de Granada[35]. Sostiene asimismo que los textos de Lutero penetraron en los famosos *Comentarios sobre el catecismo christiano* del arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza, pues hay párrafos de la obra tomados de Valdés y Constantino, los cuales, a su vez, habrían sido extraídos de Lutero. De este modo, Carranza, que veía en su catecismo un "baluarte contra la Reforma", hacía uso sin darse cuenta de los libros del reformador alemán[36]. Pastore también insiste en la

[33] Boehmer, E., "Juan und Alfonso de Valdés", en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 20, p. 383. Cit. en Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c.*, p. 118. Gilly percibe también en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso una clara influencia de los escritos de Lutero. Cf. *Ib.*, p. 119.

[34] "No se pretende aquí demostrar —escribe Nieto, J. C., (*El Renacimiento…*, *o. c.*, p. 361)— si Constantino es luterano o calvinista o si tomó tales ideas de estas confesiones; pero lo que sí es decisivo es el hacer patente que no se puede interpretar su pensamiento desde un marco doctrinal y una hermenéutica que presuponga el sistema y doctrinas católico romanas".

[35] En su *Compendio de doctrina cristiana*, Fray Luis de Granada llega a escribir: "finalmente quebranta este precepto los que la principal confianza de su salvación tienen puesta en sus obras y propios merecimientos, en su industria y justicia." (Cit. en Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c.,* p. 132).

[36] Gilly comenta que A. García Suárez ha formulado la tesis de que incluso el catecismo romano de Trento está influido por los *Comentarios* de Carranza. Esto, de ser cierto, significaría que los textos de Lutero influyen sobre la más pura ortodoxia católica. Cf. *Ib.*, p. 133.

influencia de Juan de Valdés en la *Suma*, es decir, en la obra de un predicador que, en el fondo, no pretendía otra cosa que revitalizar el *Diálogo de doctrina*[37]. Mas, para esta historiadora, tal influencia significa que la teología de Ponce de la Fuente era tan ecléctica como la del conquense.

En contraste con la tesis de Nieto, para quien Valdés participó en la Reforma pero no fue luterano, y con la del eclecticismo de Pastore, Gilly sostiene que no hay en España una Reforma anterior a Lutero. A su juicio, el alemán empezó realmente a hablar en castellano a partir de la traducción y adaptación llevada a término por Juan de Valdés en su catecismo[38]. En el artículo del 83 pretendía demostrar que el sistema teológico de Alcaraz no estaba ya dado en los años 1511-1512, y que mucho de lo que Nieto llamó *alcaraciano* procedía en realidad de Lutero. Ciertamente, Nieto apreciaba las similitudes entre las expresiones valdesianas y las luteranas, pero —concluye Gilly— su convicción final sobre la originalidad de Alcaraz y Valdés le impidió apreciar la influencia del reformador alemán.

De acuerdo con la tesis expuesta por Angela Selke y Redondo[39], Gilly afirma que Lutero influyó directamente sobre los alumbrados. Para sostener esta hipótesis resulta preciso advertir que los libros del alemán —incluso traducidos— "fueron secretamente introducidos muy temprano en España"[40]. Es verdad que el alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz estaba completamente de acuerdo en torno a 1523 con la doctrina del *servum arbitrium*, pero esta doctrina ya había sido expresada por Lutero en 1516 y condenada en 1520 por León X en su *Exurgue Domine*[41]. Por otra parte, Gilly mantiene —ahora en contra de la opinión de Márquez[42]— que la asociación entre el *dexamiento* de los alumbrados y el *servum arbitrium* no fue un error cometido por la Inquisición. Aprecia aquí una nueva huella luterana, pues el reformador ya había expuesto en 1519, en la *Auslegung des Vaterunser*, que ambas doctrinas eran inseparables[43]. También en las *Decem preacepta Wittenbergensi praedicata popolo*, otro de los libros utilizados por el converso[44] Valdés, "Lutero habló de la indiferencia necesaria de los cristianos verdaderos a las experiencias buenas o malas"[45]. Ahora bien, lo que no podemos saber —añade Gilly— es si el *dexamiento* de los alumbrados procedía directamente de Lutero, o más bien se trataba del despliegue lógico de la doctrina del *servum arbitrium*. Por supuesto, Carlos Gilly no quiere decir que todas las doctrinas y

[37] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c*., p. 306.

[38] Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c*., p. 131.

[39] Cf. Redondo, A., "Luther et l'Espagne de 1520 à 1536", en *Mélanges de la Casa de Velázquez,* n. 1 (1965), pp. 109-165; Selke de Sánchez Barbudo, A., *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, tesis inédita, University of Wisconsin-Madison, 1953.

[40] Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c*., p. 127.

[41] *Ib.*, p. 125.

[42] Cf. Márquez Villanueva, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1487-1834)*, Madrid, Taurus, 1980.

[43] Gilly, C., "Juan de Valdés…", *o. c*., p. 130.

[44] Sobre la ascendencia conversa de Juan de Valdés, Gilly dice que no hay todavía especial relación en la época de Valdés entre conversos y Reforma: "la afluencia de conversos españoles al luteranismo y calvinismo en los Países Bajos tuvo lugar más tarde". (*Ib.*, p. 128). Se refiere a los Encinas, Marcos Pérez, López de Villanueva o Fernando de Bernuy.

[45] *Ib.*, p. 130.

acciones de los alumbrados *dexados* procedían del reformador alemán[46], pues admite que algunos aspectos de esta religiosidad, como el papel jugado por las *beatas*, repugnaban a los protestantes[47].

Ciertamente, el concepto luterano de la justificación por la fe es el centro de la herejía española del siglo XVI pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer que Pastore acierta cuando expresa que este concepto fue reelaborado —y en algunas ocasiones hasta adulterado por algunas figuras como Juan Gil— por los heterodoxos hispanos con la introducción de elementos procedentes de la teología conversa y del alumbradismo (recordemos a este respecto que en Castilla la mayoría de los alumbrados eran conversos). Así que ni Erasmo, ni tampoco Lutero, son suficientes para comprender la herejía española.

El alumbrado Juan del Castillo y el humanista Valdés son los dos primeros teólogos españoles del siglo XVI que conceden gran importancia a la *sola fide*, a la fe justificadora que libera de la necesidad de las obras. Ahora bien, en la versión hispana este dogma parecía menos rotundo porque se acentuaba la unidad indisoluble de fe y caridad. El mismo Constantino Ponce de la Fuente, en su *Suma*, seguía las tesis de Valdés sobre la fe viva que es "raíz de las obras de amor"[48], cuando señalaba que sólo salva la "fe enamorada y encendida de caridad"[49]. Aunque no decían otra cosa los reformadores magisteriales, los Lutero o Calvino, cuando reconocían que la fe se traducía en buenas obras, en España se exageró hasta tal punto la simultaneidad de fe y caridad que podía dar la impresión de que no sólo justificaba la fe, sino las dos cosas —fe y caridad— a la vez.

El denominado *luteranismo sevillano* de Juan Gil o Egidio adulteró tanto el dogma de la *sola fide* que al final ofreció una doctrina que no tenía nada de luterana. Nos referimos a la doctrina de la *impecabilidad*, con la cual Egidio acentuaba todavía más que Valdés y Constantino la caridad. El supuesto luteranismo de Egidio se apartaba totalmente de Lutero cuando sostenía que el hombre que goza de verdadera fe no puede cometer pecado. Frente a la insistencia en el pecado original de la Reforma magisterial, la doctrina de Juan Gil conducía a la optimista creencia de que en esta vida se podía ser un hombre *impecable* o liberado por completo del pecado[50].

---

[46] *Ib.*, p. 131.

[47] Según Rallo, A., (*Erasmo…*, *o. c.*, p. 172), también Valdés está lejos del alumbradismo en algunos aspectos. En su opinión, "la utilización del discurso dialéctico aleja la intencionalidad valdesiana del alumbradismo, ya que implica y justifica el creer en el comprender: su catecismo se impone como proceso que se realiza mediante la persuasión racional".

[48] de Valdés, J., *Diálogo de doctrina*, Alcalá de Guadaíra, Mad, 2008, p. 147.

[49] Cit. en Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 307.

[50] *Ib.*, p. 299. Aunque no ha llegado hasta nosotros ningún escrito de Egidio, Pastore sostiene que su abjuración ante la Inquisición ofrece "un testimonio bastante esclarecedor de su posición". A su juicio, "la abjuración de Gil es una obra maestra de anatomía teológica. Quizá por eso, y no sólo por la fama de su protagonista, fue conservada por los inquisidores como una suerte de abecedario inquisitorial, una especie de manual práctico." (*Ib.*, p. 292). En relación con Egidio, la misma Pastore tiene muy en cuenta el trabajo de Redondo, A., "El doctor Egidio y la predicación evangelista en Sevilla durante los años 1535-1549", en Castellano, J. L.; Sánchez-Montes, F. (Eds.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Granada, 2000, pp. 577-598.

Es bien sabido que la luterana *sola fide* debe ser conectada con el sacerdocio universal y la libre interpretación de la Biblia, pero en el caso español se exagera una vez más lo que puede significar un cristianismo sin jerarquías y sin mediaciones institucionales, hasta el punto de que en muchas ocasiones se encuentra más cerca de la Reforma radical que de la magisterial de Lutero o Calvino. En continuidad con la defensa del sacerdocio universal y la condena de la superioridad de la jerarquía eclesiástica se encontraba la idea de que cualquier hombre indocto puede conocer los Evangelios y estar en gracia. El *luteranismo sevillano* forzaba esta doctrina para extraer de aquí el pensamiento de que se podía prescindir de toda la erudición de los clérigos. Indudablemente, en la base de este pensamiento se encontraban Alcaraz y Valdés. El primero alejaba al hombre espiritual del letrado, de quien, a pesar de conocer la letra de los Evangelios, resultaba incapaz de gustar de las cosas espirituales[51]. El segundo, en el *Diálogo de doctrina*, distinguía entre el letrado ("los fariseos y letrados") y el verdadero cristiano, esto es, entre quienes entienden "la ley a la letra" y quienes las entienden "espiritualmente" o "según la intención de Dios, que dio la ley"[52].

No ha de extrañar entonces que, en la España influenciada por Valdés, la justificación por la fe se traduzca a menudo en una religiosidad sin institución. Esta orientación interior de la religión, totalmente incompatible con el primado de las ceremonias y ritos católicos, se puede conectar con la teología erasmista e incluso luterana, pero cabría no olvidar —como explica Pastore— que ya en el siglo XV existía el deseo de anteponer una concepción intimista de la religión a los rituales eclesiásticos. Por lo demás parece correcta la impresión de que los herejes españoles siempre tuvieron una actitud más anti-institucionalista que la Reforma luterana y calvinista. En parte, ello se explica porque el enemigo principal fue una institución, la Iglesia católica, entre cuyos órganos contaba con el Tribunal de la Santa Fe. Los españoles utilizaron la doctrina de la justificación *sola fide* para oponerse a la Inquisición, pues conectaron el dogma luterano —como dice Pastore acerca de Egidio— con el radical *Nolite iudicare*[53], esto es, con la tesis de que los externos y humanos tribunales no pueden juzgar los internos asuntos de la fe.

Se entiende así que la justificación por la sola fe, y la consecuente liberación de la necesidad de las obras y de las ceremonias, se relacione también con la idea —que encontramos en Castillo, Valdés, Egidio o Constantino— de que la doctrina evangélica es "un yugo suave y carga muy liviana" para quien la toma con "amor y afecto"[54]. Nada más ajeno a la persecución inquisitorial que la lección evangélica relativa al *iugum meum suave*. La levedad de yugo de Cristo significaba que la nueva ley era tan suave y tan sencilla que resultaba incompatible con las "pesadas cargas impuestas

[51] *Ib.*, p. 301.

[52] DE VALDÉS, J., *Diálogo…*, *o. c.*, pp. 123 y 120. En los comentarios bíblicos de sus últimos años, Valdés llegaba incluso a decir que sólo el Espíritu Santo era el "doctor del cristiano", y que la sabiduría de los perfectos "no consiste en sentimientos, ni en gustos de cosas espirituales y cristianas, según que yo en otro tiempo he pensado y aún escrito, sino propiamente en revelación." (Cit. en PASTORE, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 310).

[53] *Ib.*, p. 299.

[54] DE VALDÉS, J., *Diálogo…*, *o. c.*, p. 92.

por la Iglesia institucional"[55], y, aún más, con la Inquisición. En el caso del alumbrado Castillo, esta doctrina terminó desembocando en algo también muy lejano de la Reforma luterana: en un optimismo soteriológico que hundía sus raíces en la España de las tres religiones, en la doctrina —que todavía afirmaban en el siglo XVI muchos moriscos perseguidos por la Inquisición— de que la salvación era posible siguiendo cualquiera de las tres leyes. Juan del Castillo tenía una exagerada fe en la salvación universal, hasta el punto de que, en su opinión, "buenos y malos, fieles e infieles, ángeles malos y dañados, se salvaban y han de salvar"[56]. En absoluta oposición a la Reforma magisterial, y sobre todo a la doble predestinación calvinista, pensaba que todos, fieles e infieles, se salvarían. De otra manera —explicaba Castillo en las cartas a su hermana Petronila— Dios no habría revelado la verdad al mismo Mahoma[57]. Sin duda, el exagerado optimismo del alumbrado no fue compartido por otros herejes que, como los sevillanos monjes del monasterio de San Isidoro del Campo, estaban más influenciados por la Reforma luterana y calvinista. Pero es posible que, como apunta el libro de Pastore, algo quedara de la tradición ecuménica de la España de las tres religiones en esos reformados hispanos que se mostraron poco receptivos al dogma de la doble predestinación.

Antes de pasar al segundo apartado, debemos insistir en que el examen de la inicial recepción de Lutero en España debe comenzar con Valdés, con independencia de que también tenga razón Pastore en ampliar las fuentes utilizadas por la primera obra del conquense, que tanta repercusión tuvo en los años siguientes a su publicación. Los críticos de Bataillon estudiados en este artículo coinciden en la centralidad para la Reforma española de la figura de Valdés, cuya influencia se extiende hasta la herejía sevillana de los monjes de San Isidoro o las monjas del convento de Santa Isabel. En relación con este influjo, conviene tener en cuenta que Pérez de Pineda, ya en el exilio ginebrino, se encargó de la edición de los comentarios de Valdés a las *Epístolas a los Romanos* y *a los Corintios*.

El libro comentado de Pastore se cierra precisamente con uno de estos monjes, Antonio del Corro, supuesto sobrino del Inquisidor de Sevilla[58], que, junto a otros compañeros, huye en 1557 a la Ginebra de Calvino antes de ser detenido por la Inquisición. Tiene razón Pastore —aunque sea Carlos Gilly quien haya escrito los artículos más importantes sobre este reformador sevillano[59]— cuando ve la quintaesencia de la herejía española en el protestante Antonio del Corro. Uno de los dos

[55] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 210.

[56] Cit. en *ib.*, p. 215.

[57] *Ib.*, p. 218.

[58] Este parentesco es puesto en duda por Gilly en "Corro, Antonio del, il giovane", *Dizionario storico dell'Inquisizione,* Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, vol. I, pp. 418-419.

[59] Aparte de los artículos de Gilly, los textos más relevantes para conocer el Corro que abordamos en este artículo son los siguientes: McFadden, W., *The Life of Antonio del Corro*, PhD. Thesis, Belfast, Queen's University, 1953; Hauben, P. J., *Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y la Reforma*, Madrid, Editora Nacional, 1978; Vermaseren, B. A., "The Life of Antonio del Corro (1527-1591) before his stay in England. i: In Spain and France, ii: Minister in Antwerp (Nov. 1566-April 1567)", *Archief- en bibliotheekwezen in België - Archives et bibliothèques de Belgique*, 57 (1986), pp. 530-568; 61 (1990), pp. 175-275; y García Pinilla, I. J., "Valor de la *Epistola ad potentissimvm Philippvm Avstriacvm Regem* de Antonio del Corro", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n. 70 (2008), pp. 595-607.

principales rasgos que vinculan estrechamente a Valdés con Corro, con el probable autor del anónimo y célebre *Artes de la Santa Inquisición Española*[60], es su eclecticismo, pues la teología del segundo se caracteriza por su "peligrosa mezcla de alumbradismo, irenismo y latitudinarismo, con su rechazo frontal de toda imposición institucional"[61]. En el mismo Corro se puede apreciar la comentada tendencia española a vincular estrechamente fe y caridad. De ahí su obsesión por conciliar la doctrina de Pablo sobre la fe con la de Santiago sobre el valor de las obras[62]. Incluso su interés por la doctrina expresada en un lenguaje sencillo y su consiguiente fastidio —como escribe en la Carta teobonesa a Casiodoro— con los "hebraísmos y helenismos", supone una actitud que le vincula con esa Reforma anti-institucional, de raíz valdesiana, que no se dirige a los *clercs* o a los *letrados*, sino a todas las gentes. Ello también explica su rechazo a predicar al pueblo asuntos tan controvertidos como el de la predestinación. Actitud que, sin embargo, fue censurada por su antiguo maestro, el calvinista Bèze, quien en una agria carta le advirtió que este proceder tan *inculto* le emparentaba con otros españoles, Servet, Loyola y Juan de Valdés, cuyas vanas, inanes, vaporosas y *españolísimas* especulaciones sólo resultaban apropiadas para ignorantes[63]. Esta misma carta, "en la que Beza no se priva de tachar a los españoles de marranismo"[64], le sirve a Bataillon para *especular* sobre el estrecho vínculo que une al supuesto nicodemismo de la Reforma española, empezando por el de Valdés, con el marranismo.

El otro gran rasgo que el antiguo *isidro* comparte con Valdés es el argumento de nuestro segundo apartado: la defensa de la tolerancia en una España que va a estar marcada durante siglos por la acción del Tribunal de la Santa Fe. Pastore ha demostrado a este respecto el origen converso de la tolerante defensa del yugo suave de la Ley. Por ello se entiende que vincule a Juan de Valdés, quien afirma en sus *Ciento diez consideraciones* que "nadie debería ser forzado en cuestiones de fe"[65], con el maestro de Pedro de Alba, el igualmente converso Talavera, que se distinguió por su oposición a la política de bautismos forzosos de Cisneros. Corro seguirá en parte esta tradición cuando, en su exilio, afirme que la verdadera conversión no puede ser forzada, pero lo más significativo es que no sólo lo hará en contra de la doctrina de la Iglesia católica y de la Inquisición, sino también en contra de las tendencias más dogmáticas de la Reforma.

---

[60] Gilly, C., en su libro *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt,* Basel/Frankfurt, Helbing & Lichtenhahn, 1985, pp. 373-385, mantiene que el autor de esta obra, Reginaldus Gonsalvius Montanus, es otro *isidro*, Casiodoro de Reina.

[61] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 350.

[62] En *Responsum Anthonii Corrani Hispalensis ad animadversiones* (Ginebra, BPU, ms. francés 407: 131v), Corro escribe: "Yo atribuyo la justificación totalmente y únicamente a la fe […], a la fe viva y verdadera […]. Conecto por tanto la causa [fe] con su efecto [obras] […]. Y es así como se hace concordar la doctrina de la fe en Pablo y en Santiago." (Cit. en C. Gilly, "Camuflar la herejía…", p. 173).

[63] de Bèze, T., *Correspondance de Théodore de Bèze*, Genève, Droz, 1960-2014, X, p. 34. Cf. Gilly, C., "Camuflar la herejía…", *o. c.*, pp. 169-170.

[64] Bataillon, M., *Erasmo y el eramismo*, *o. c.*, p. 282.

[65] Pastore, S., *Una herejía…*, *o. c.*, p. 249.

2. La fusión de Humanismo y Reforma, concordia y tolerancia, en el reformador español Antonio del Corro

2.1. El debate sobre la tolerancia y la concordia. La tolerancia que encontramos en Valdés y Antonio del Corro es una tolerancia premoderna y religiosa que se halla estrechamente vinculada con la concordia. No debe confundirse con otros productos de la modernidad como la tolerancia política, que es *neutral*[66] desde el punto de vista religioso, y que surge en los medios *politiques* por interés estatal y no por convicciones religiosas. Ni debe confundirse con la tolerancia liberal que universaliza el derecho del individuo a ejercer libremente su religión sin que el Estado pueda restringir esta facultad. La primera es una medida concedida por un poder soberano que adopta una posición neutral entre los bandos en conflicto, con el propósito de superar las guerras de religión. Esta tolerancia no es el verdadero fin político, sino un medio para lograr la meta de la paz civil. Puede ser algo provisional (también se podía conseguir con una medida totalmente diferente como el *cuius regio, eius religio*) porque sólo constituye un instrumento —y no siempre necesario— para lograr este objetivo. La segunda sí supone un fin en sí mismo, ya que se trata de un derecho natural e ilegislable (recogido por primera vez por las constituciones de las colonias norteamericanas y consagrado más tarde por la Declaración francesa de 1789) que limita la voluntad del soberano o del Estado.

Los humanistas cristianos, con Erasmo a la cabeza, aspiraban a la concordia o a restaurar la unidad de todos los cristianos. Inicialmente, Lutero y Calvino se mostraron partidarios de esta unidad, si bien acabaron haciéndose pocas ilusiones sobre la posibilidad de un entendimiento con la Iglesia romana. Todos ellos, con el propósito de favorecer la concordia, toleraban las diferencias, e incluso los errores, sobre cuestiones doctrinales que no fueran fundamentales o esenciales[67]. El problema radicaba en que los diferentes bandos discrepaban sobre cuáles eran los principales puntos de la religión cristiana. De lo que no cabe duda es que, en este aspecto de la tolerancia de los errores, la postura de Erasmo siempre fue más flexible que la de Lutero y Calvino.

El pensamiento premoderno, en cualquier ámbito, pero desde luego en el teológico y político, se caracteriza por dar una respuesta a la complejidad sin reducirla. Ya se trate de la teoría de la constitución mixta o de la *iurisdictio* del gobernante en el ámbito político o de la doctrina del *corpus mysticum* en el religioso, lo importante es componer, armonizar, a miembros heterogéneos o diferentes. La universalidad premoderna no coincide ni con la de la filosofía política moderna, la iniciada con Hobbes, que parte de individuos iguales e ignora las diferencias dentro del cuerpo del Estado,

[66] Sobre los diversos sentidos de la neutralidad, cf. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 125-130.

[67] J. Calvino distingue entre las doctrinas fundamentales y las secundarias en la *Institución de la Religión Cristiana* (Madrid, Visor, p. 814) desde la edición de 1539 hasta las últimas de 1559 y 1560, como se puede apreciar en el siguiente fragmento: "[…] no todos los artículos de la doctrina de Dios son de una misma especie. Hay algunos tan necesarios que nadie los puede poner en duda […]. Hay otros puntos en que no convienen todas las iglesias, y con todo no rompen la unión de la Iglesia. […] si surge entre los cristianos alguna diferencia en puntos que no son absolutamente esenciales, no deben ocasionar disensiones entre ellos […]. Lo que defiendo es que no debemos abandonar por cualquier disensión una Iglesia que guarda en su pureza y perfección la doctrina principal de nuestra salvación […]" (IV, I, 12).

ni con la de las igualitarias sectas compuestas por elegidos o por hombres perfectos. Precisamente, la imperfección explica —y aquí se sitúa también la Reforma magisterial que insiste tanto en el pecado original como en una concepción no sectaria de la Iglesia— la necesidad de institución para componer en su seno, sin disolverlas, las diferencias, y para que de este modo puedan vivir juntos y en paz lobos y ovejas, los hipócritas y los verdaderos cristianos.

Desde su tesis doctoral dedicada a Bauduin y los *Moyenneurs*, Mario Turchetti ha insistido en oponer la humanista y moderada concordia a la radical tolerancia, aunque, para ser más precisos, debemos reconocer que distingue dos tipos de tolerancia: la teológica o eclesiástica y la civil. Mientras la primera tolera con indulgencia o condescendencia —y por eso está unida a las nociones evangélicas de *caritas*, *mansuetudo* y *lenitas*— los errores en aquellas cuestiones doctrinales que no son esenciales[68], la civil implica, por el contrario, que un magistrado autorice la práctica de un culto distinto al oficial o mayoritario. La religiosa es la admitida por Erasmo, mientras que la civil es la defendida por Castellion. Por eso Turchetti critica a toda esa historiografía que, en este punto de la tolerancia, afirma que el francés es el continuador del humanista de Rotterdam[69]. En su opinión, la teología de Erasmo no permite justificar, como la de Castellion, que un magistrado autorice definitivamente el ejercicio de un culto diferente al de la Iglesia católico-romana[70]. Desde este enfoque, los mejores continuadores de Erasmo se encontrarían en el círculo de los *Moyenneurs* que Turchetti había estudiado en la citada tesis doctoral[71]. El investigador añade que, para evitar confusiones entre estas dos tolerancias y estos dos autores, Erasmo y Castellion, resulta preferible decir que el de Rotterdam fue un defensor de la concordia antes que de la tolerancia.

Sin duda, Turchetti no se equivoca cuando señala que la concordia de los humanistas invade toda la jerarquía de los seres[72]: se da entre las personas de la Trinidad, entre los miembros del *corpus mysticum Christi*, entre hombre y mujer, entre el cuerpo y el alma, entre los habitantes de una ciudad, entre los cuerpos celestes, los elementos naturales… El problema de la exposición que hace Turchetti reside en que se limita a subrayar la unidad, el *unum cor*, que implica la concordia, y no añade que siempre lo es entre partes que conservan su heterogeneidad o diferencia. El mismo Castellion, aunque como espiritualista mostraba absoluta indiferencia con respecto a la cuestión de la unidad de la institución eclesiástica[73], defendía, sin embargo, con argumentos re-

[68] Turchetti, M., "Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L'idée de *Sygkatabasis*", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tomo LIII, nº 2, Genève, Droz, 1991, p. 381.

[69] *Ib*, p. 394. Critica a este respecto los trabajos sobre la tolerancia de J. Lecler, R. H., Bainton, M. Gilmore, K. H. Oelrich y, sobre todo, los del especialista en Castellion, H. R. Guggisberg.

[70] *Ib.*, p. 384.

[71] Turchetti, M., *François Bauduin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Milano-Genève, Franco Angeli, 1984. Sobre esta *via media* entre los católicos y los protestantes monarcómacos, cabe citar la iluminadora tesis doctoral de Egío, J. L., *Calvinismo, galicanismo y antimaquiavelismo en el pensamiento político de Innocent Gentillet (1532-1582)*, Murcia, 2015.

[72] Turchetti, M., "Une question mal posée…", *o. c.*, p. 387.

[73] Según C. Gilly ("Sebastiano Castellione…", p. 151), a Castellion, como espiritualista, le resultaba irrelevante que la cristiandad estuviera dividida en sectas: el verdadero peligro estaba en que cada una de ellas juzgaba herética a la otra y elevaba a principio religioso la persecución de los herejes y la coerción de las conciencias. También Gilly critica las tesis de Turchetti por restringir la tolerancia en sentido amplio

ligiosos la conveniencia de que el magistrado lograra la concordia civil entre Iglesias distintas. Tampoco se equivoca Turchetti cuando vincula estrechamente este concepto con el de *sygkatabasis* o *sincatàbasis* (condescendencia), un complejo concepto teológico que, a partir de Pablo de Tarso, van a desarrollar los Padres griegos de la Iglesia como Orígenes, Atanasio, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, etc. Con este concepto Erasmo hace referencia a la necesidad de que cada parte haga concesiones para llegar a un entendimiento o consenso. En esta tarea podía acudir a autoridades eclesiásticas como Crisóstomo, quien juzgaba que el uso de la *sygkatabasis* permitía realizar gradualmente todo proyecto arduo[74]. Pues, realmente, nada era más arduo que poner fin a la división religiosa. Turchetti termina su exposición de la condescendencia en Erasmo con una relevante cita:

> He aquí una advertencia que vale tanto para un partido como para otro: si logramos atemperar, gracias a una condescendencia moderada (*moderata sygkatabasis*), las pasiones levantadas por nuestras diferencias de opinión, permitiremos que la concordia aproveche de la forma más feliz los remedios que aporta el concilio[75].

Turchetti no menciona, como sin embargo revela la cita, que el concilio es, para el Humanismo cristiano, el mejor medio para hacer efectiva la concordia y la condescendencia. En los tiempos de Antonio del Corro y de Pasquier todavía hay referencias a este instrumento, si bien en muchas ocasiones se acaba reconociendo que, como es tan difícil convocarlo, no cabe más remedio que conformarse con la tolerancia o con la convivencia de Iglesias distintas dentro de la misma comunidad política. En contra de lo que dice Turchetti, Antonio del Corro constituye un buen ejemplo de que es posible armonizar la tolerancia de Erasmo —la concordia obtenida a través de un concilio— y la de Castellion, o, en definitiva, de que es posible conciliar Humanismo y Reforma. Por otra parte, el tópico de la concordia conciliar había sido asumido por los mismos Lutero y Calvino. Este último, a pesar de la desconfianza que le inspiraban los dos primeros periodos del Concilio de Trento, acogió positivamente el artículo del tratado de Cateau-Cambrésis (1559) que estipulaba la reunión de un concilio general para la reforma de los abusos y el restablecimiento de la unidad religiosa de Europa. Por eso envió en 1560 a las Iglesias reformadas de Francia un *Avis pour la tenue d'un concile*,

---

a Castellion y su estrecho círculo, pues en toda la Reforma radical y en los espiritualistas de aquel siglo cabe apreciar similar tendencia irénica. Cf. *Ib*, p. 149, y Salvadori, S., *Sebastiano Castellione e la ragione della toleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 37-41.

[74] Turchetti, M., "Une question mal posée…", *o. c.*, p. 391. En su estudio sobre Turrettini, ha demostrado Turchetti que todavía a comienzos del siglo XVIII se sigue reflexionando sobre la concordia o sobre cómo lograr la unidad entre las diversas confesiones cristianas. Para Turrettini, la tolerancia, entendida como *sincatàbasis*, esto es, como un posicionamiento moderado, con espíritu de caridad y comprensión paciente del prójimo, precede a la concordia en cuanto predispone los ánimos al acuerdo. Desde este punto de vista, la tolerancia es el medio, mientras que la concordia, el fin. La tolerancia o el espíritu de moderación sería la semilla que, creciendo felizmente, aporta finalmente el fruto de la concordia o unidad. Cf. Turchetti, M., "Le idee di toleranza e di concordia nel pensiero irenico di Jean-Alphonse Turrettini", *Actum Luce*, n. XXII (1993), 1-2, pp. 81-110.

[75] Erasmus, D., *Liber de amabili ecclesiae concordia*, cit. en Turchetti, M., "Une question mal posée…", *o. c.*, p. 394.

en donde se mostraba favorable a un "concilio libre y universal" y especificaba las condiciones necesarias para que tuviera lugar[76].

Aunque el pensamiento de Calvino lo tuviera más cercano en el tiempo, el reformador español contaba también con el ejemplo de los humanistas españoles. Autores tan relevantes como Alfonso de Valdés o Juan Luis Vives se distinguieron por su defensa del concilio como herramienta principal para obtener la concordia y unidad de la cristiandad. A este respecto, Alfonso de Valdés defendió la necesidad de un concilio general que, de acuerdo con la tradición, correspondía al Papa convocarlo. No obstante, aceptaba que, si el obispo de Roma no lo hacía, lo convocaran los cardenales, y si éstos tampoco, el emperador[77]. Al igual que Valdés, parece ser que Vives, como motivo del saco de Roma, confió en que el emperador llevara a término la restauración de la cristiandad. Por esta razón, en 1529, el año del viaje del emperador a Italia, dedicó a éste su tratado *De concordia et discordia* y puso todas sus esperanzas en un próximo concilio. Que Vives era un firme defensor del concilio como medio para poner fin a las disputas religiosas, lo prueba el hecho de que ya en 1522 dirigiera al Papa Adriano su escrito *De Europae statu ac tumultibus*, donde recomendaba al Sumo Pontífice que hiciera uso, con el objeto de restablecer la paz entre los cristianos, del concilio general, esto es, de un remedio que se parecía bastante a las asambleas de Padres de la Iglesia primitiva[78]. Sin embargo, más tarde, en una carta dirigida a Juan de Vergara, parecía anteponer en esta empresa la figura del emperador a la del Papa, ya que en ella se preguntaba por quién podía ser juez en dicho sínodo, "de tal modo que, colocado indiscutiblemente sobre las partes en contienda, pueda atraerlas a la unión y la paz"[79]. Esta reflexión se desarrolla en un contexto histórico, el de los años veinte del siglo XVI, en el que se estuvo a punto de suprimir la sede apostólica de Roma, el mayor obstáculo, según algunos humanistas, para restaurar la unidad de la *Respublica Christiana*. Que entonces, durante los años 1527 a 1530, se hablaba de este tema, lo prueba una carta del canciller Gattinara al emperador, en la que se hace eco de la opinión de que era mejor no suprimir Roma para evitar la creación de iglesias nacionales en Francia, Inglaterra y demás reinos[80].

La Dieta de Augsburgo convocada en 1530 por el emperador para negociar con los protestantes, y también con el propósito, después de convencer a Clemente VII, de

[76] Stauffer, R., "Calvin et la catholicité évangélique", *Revue de Théologie et de Philosophie"*, n. 115 (1983), p. 148. En la *Epître à Sadolet*, Calvino afirma incluso que "j'ai toujours montré en paroles et en faits quel désir j'avais à union et concorde". (*Ib*, p. 149). Por lo demás, el capítulo IX del libro IV de la última edición de la *Institución de la Religión cristiana* está dedicado a los concilios. En él Calvino diferencia entre los verdaderos, los que tienen autoridad, y los que no lo son y por ello carecen de tal autoridad.

[77] Maravall, J. A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, CEC, Madrid, 1999, p. 142.

[78] *Ib.*, p. 184.

[79] *Ib.*, p. 187.

[80] "No dejaré de mencionar —escribe Gattinara al emperador— la opinión de ciertos criados de Vuestra Majestad que dicen que no se debería suprimir del todo la sede apostólica de Roma, porque en ese caso el Rey de Francia creará un patriarca en su reino y negará obediencia a la dicha sede apostólica, y otro tanto harán el Rey de Inglaterra y los demás príncipes cristianos. Los dichos criados de Vuestra Majestad opinan que habrá que mantener la dicha sede apostólica en tal estado de sumisión, que Vuestra Majestad pueda disponer de ella y darle órdenes". (Cit. en Bataillon, M., *Erasmo y España*, *o. c.*, p. 365).

preparar el camino de un futuro concilio ecuménico, generó bastantes ilusiones, sobre todo por la actitud moderada de Melanchton. Alfonso de Valdés, presente en el séquito del emperador, pensaba que se habían eliminado las dificultades más serias para conseguir el acuerdo. Pero al final tales esperanzas se frustraron, pues, como es bien sabido, la tibia Confesión de Augsburgo redactada por Melanchton no fue aceptada por la parte católica, y la ruptura se consumó.

2.2. Concordia y libertad religiosa en el reformador Antonio del Corro. Para comprender que, en relación con el tema de la tolerancia, la ecléctica Reforma española integra elementos del Humanismo y de la Reforma (magisterial y radical), esto es, del pensamiento de Erasmo, Lutero, Calvino y Castellion, nada mejor que las dos cartas que Antonio del Corro escribe en 1567, durante su estancia en Amberes: una de ellas dirigida a los pastores luteranos de la ciudad, y la otra al rey Felipe II. Cartas que, por lo demás, influirán en los problemas que tendrá Corro en Inglaterra con los ministros de las Iglesias reformadas francesa e italiana[81]. Las epístolas ponen de relieve el error que comete Turchetti al separar las dos modalidades de tolerancia. Pues el refugiado español asume tanto la doctrina de la concordia, especialmente la obtenida a través de un concilio, como la que defiende, cuando no sea posible la vía conciliar, la libertad de cultos.

Corro entró en Amberes, en octubre de 1566, porque fue llamado por los diputados calvinistas de esta ciudad para ejercer de predicador. Nada más llegar fue invitado a firmar una confesión de fe que se negó a suscribir, ya que, entre sus últimos puntos, contenía una condena, en general, de las doctrinas de anabaptistas, antitrinitarios y libertinos, y, en particular, de las de Schwenckfeld y Castellion[82]. Así que el español demostró, desde el principio de su estancia en Amberes, un espíritu irénico que se confirmaría con las cartas que redactó después de que el magistrado de la ciudad, tras enterarse de que era un proscrito en España, le prohibiera predicar. La primera de ellas, la epístola dirigida a los pastores de la Confesión de Augsburgo[83], tenía el objetivo de lograr un mínimo acuerdo —concordia— en el campo de la Reforma y de evitar el sectarismo, es decir, la división entre luteranos, calvinistas, osiandrinos, melanchtonistas, etc. Para conseguirlo, Corro señalaba que se debía evitar hacer un *quinto evangelio* —referencia que da título a un relevante artículo de Gilly sobre el protestante español— de las confesiones, catecismos y comentarios de cualquier ministro de la Reforma (§8), ya que Lutero, Melanchton o Calvino eran buenos servidores de Dios,

[81] Los problemas de Corro en Inglaterra con los ministros de las Iglesias francesa e italiana tienen que ver con estos dos textos publicados en Amberes. Pero también le generaron problemas dos pequeños textos: la carta teobonesa a Casidoro de Reina de 24 de diciembre de 1563, en la que Corro le pedía a su amigo que le hiciera llegar diversos tratados de autores pertenecientes a la Reforma radical; así como la hoja volante de 1569 *Tableau de l'œuvre de Dieu*, que, en contraposición a una anónima "Tableau ou figure" de la que resultó ser autor Bèze, silencia el dogma de la predestinación. Cf. Gilly, C., "Camuflar la herejía…", *o. c.*, pp. 200-201 y pp. 205-206. Corro tuvo la fortuna de recibir en Inglaterra el apoyo del conde de Leicester, canciller de la Universidad de Oxford y político influyente, quien no cedió a las presiones de los calvinistas ortodoxos, ni siquiera cuando acusaron al sevillano de ser el divulgador de las ideas de Castellion.

[82] *Ib.*, p. 179.

[83] Cf. del Corro, A., *Carta a los Pastores Luteranos de Amberes, Carta a Felipe II, Carta a Casiodoro de Reina, Exposición de la Obra de Dios*, Alcalá de Guadaíra, Mad, 2006.

pero también hombres y, por consiguiente, ignoraban muchas cosas (§12). Se trataba, en suma, de no convertir a los doctores protestantes en dioses o ídolos (§16), y de no equiparar sus palabras a las contenidas en la Biblia. A este respecto comenta Gilly que Marcos Pérez, que acogía en su casa a teólogos de las tres confesiones, se quejaba en Amberes porque romanos, luteranos y calvinistas pensaran que los magistrados de "la Iglesia no pueden errar", cuando tales *gobernantes* son hombres y por ello no pueden dejar de equivocarse. Ciertamente, algunos reconocían —el propio Calvino— la imperfección y las faltas de su Iglesia, pero, según Marcos Pérez, eran "des propos generaux", ya que en los casos particulares actuaban de otra manera[84].

En segundo lugar, Corro opinaba que lo mejor era tomar de la Confesión de Augsburgo solamente aquellos artículos con los que todos los "cristianos del Evangelio" estuvieran de acuerdo. Y, en tercer lugar, pensaba —en una línea muy erasmiana— que no se debía entrar a discutir sobre los preceptos "que podrían aportar alguna apariencia de disensión o escándalo en la Iglesia" (§10). Es decir, con respecto a las tesis sobre las cuales no resultaba posible el acuerdo, nadie debía arrogarse el derecho, como hacían los *papistas*, de convertirse en inquisidor o censor de los demás. El protestante español sostenía que los ministros luteranos de Amberes ignoraban el contenido de su propia *Confesión* cuando acusaban e incluso expulsaban de su Iglesia a cristianos que diferían en asuntos indiferentes. Olvidaban, en concreto, el artículo 21 de la Confesión de Augsburgo donde se expresaba "que, en cuanto a la diferencia de las ceremonias y tradiciones humanas, no se debe acusar a las otras Iglesias, ni condenarlas de error, ni llamar adversarios a aquellos que sentirán de manera distinta" (§72). Corro coincidía aquí con aquella tradición humanista, la de Erasmo y Valdés, que, con más coherencia que la demostrada por los discípulos de Lutero y Calvino, rechazaba la discordia motivada por asuntos secundarios de la doctrina cristiana.

La *Carta a Felipe II* de 1567, aparte de contener una confesión de fe que no entra en el tema espinoso de la predestinación[85] —su base doctrinal es, como siempre sucede en la Reforma española, la justificación por la fe—, contiene una vigorosa defensa de la más completa libertad religiosa. Según Gilly, Corro ha sacado y adaptado directamente este alegato por la libertad religiosa de las obras de Castellion[86], *De haereticis*

[84] Gilly, C., "*Comme un cincquiesme Evangile*: Glaubenskenntnisse und Toleranz in Antwerpens *Wonderjaar*", en Popkin, R. H.; Ricuperati, G.; Simonutti, L. (Eds.), *La formazione storica delle alterità. Studi di storia della tolleranza offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, p. 295.

[85] Sólo hay esta referencia a la predestinación: "la divina elección y adopción es libre, y no tiene ningún fundamento en nuestras personas, ni en nuestros méritos, ni en nuestras obras". Para aminorar las consecuencias de este terrible decreto, añade enseguida la siguiente precisión: "pero Dios ilumina a los que no le agradan." (del Corro, A., "Carta de Antonio del Corro al rey Felipe II", *Revista Cristiana. Periódico científico religioso*, Año XXIII, n. 530-552 (1902), p. 354). Al igual que Erasmo, A. del Corro ve en la predestinación un asunto difícil que puede confundir más que otra cosa. En este sentido, Gilly, C., ("Camuflar la herejía…", *o. c*., p. 179) menciona que el sevillano, en su *Responsum ad animadversiones* de 1569 (92r-92v), responde a sus adversarios, a propósito de su *Tableau de l'œuvre de Dieu*, que, "aunque escribiera mil nuevos *Tableaux* en el futuro o si pudiera publicar mil volúmenes enteros, nunca inculcaría al pueblo y a la gente simple temas como el de la predestinación".

[86] Castellion ha tenido una gran influencia sobre la teología de Corro —se nota especialmente en su *Dialogus theologicus* sobre la *Epístola a los romanos* de Pablo—, aunque sólo en una ocasión, en la carta escrita al conde Henry de Huntingdon el 18 de enero de 1571, mencione su nombre. Cf. *Ib.*, pp. 193-194. Gilly no está de acuerdo con McFadden porque, "en su valiosa tesis de 1953, afirmó rotundamente que

an sint persequiendi de 1554 (semanas después de su publicación latina aparece la edición en francés con el título *Traicté des hérétiques*) y, sobre todo, de la obra de 1562 *Conseil à la France desolée*. También ha mencionado como una posible influencia el *Brief discours envoyé au roy Philippe nostre Sire et souverain Signeur* (1566) de Franciscus Junius[87]. La comparación —a la que en cierto modo nos invita Gilly— de la *Carta* de Corro con el *Conseil* de Castellion puede ser muy útil para comprender el tema de la tolerancia en la Europa de la segunda mitad del siglo XVI.

Ciertamente, son muchas las coincidencias. Los teólogos Castellion y Corro, que escriben en un contexto de guerra civil religiosa, se encuentran muy lejos de la tradición monarcómaca que justifica la resistencia activa. Corro y Castellion condenan a los protestantes que toman las armas para resistir a quienes les prohíben practicar su religión. Ambos critican a los evangélicos por el saqueo de iglesias y la destrucción de imágenes[88], y a los católicos por perseguir a los que no creen en cosas, como el Papa, la misa, el purgatorio, etc., que no están en las Escrituras[89]. El francés y el español escriben que la resistencia armada significa negar los preceptos evangélicos y "devolver mal por mal"[90]; pero aún peor es hacer cristianos por la fuerza, ya que forzar las conciencias es algo contrario al mensaje de Cristo. Por eso, Castellion señala que evangélicos y católicos —se niega a utilizar las palabras del enemigo, hugonote y papista— sólo deberían utilizar armas espirituales, y no *carnales*, para convencer al otro[91]. En este asunto cabe apreciar, no obstante, algunas diferencias de acento entre los dos teólogos: mientras Castellion insiste en la crítica a los evangélicos porque han cambiado y, en lugar de amar a sus enemigos, devolver bien por mal, bendecir a quienes les maldicen y limitarse a resistir con la huida, devuelven mal por mal[92]; Corro, en cambio, declara comprender, aunque no lo apruebe, la resistencia activa de los protestantes, y se limita a recriminar al populacho por no seguir los consejos de sus pastores. Pensando en las revueltas iconoclastas de 1566 contra los católicos, el español condena que un "puñado de holgazanes, mujercillas y niños" destruyan "las imágenes y los altares de los templos del papado", pues con esta actitud no se puede lograr los fines de la paz y la tranquilidad pública. No obstante, aconseja al rey que, aun cuando tenga "los medios y la fuerza para castigarla", perdone las faltas y crímenes de la multitud desesperada. Menciona a este respecto el ejemplo dado por su padre, el emperador

Corro no se refirió a la *Biblia* de Castellion sino una sola vez y que no existen pruebas de que el español hubiera leído cualquier otra de sus obras ("We have no proof that he read any of his other Works")." (*Ib.*, p. 161).

[87] Cf. Gilly, C., *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600…*, *o. c.*, pp. 356-357; "Sebastiano Castellione…", *o. c.*, p. 157 y "Camuflar la herejía…", *o. c.*, pp. 197-200.

[88] Castellion, S., *Conseil à la France désolée, auquel est montré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, 1562 (se puede consultar en http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1349528), p. 7. Por su parte, del Corro, A., (*Carta al rey Felipe II*, *o. c.*, p. 338) comprende, pero no defiende, la resistencia armada de los protestantes que se oponen a sus perseguidores, y se limita a aconsejarles paciencia.

[89] Castellion, S., *Conseil…*, *o. c.*, p. 13.

[90] En unos términos muy parecidos a los de Castellion, del Corro, A., (*Carta al rey Felipe II*, p. 308) critica a los protestantes que se dejan llevar por la pasión de la venganza y toman las armas. En este caso —escribe— devuelven "mal por mal".

[91] Castellion, S., *Conseil…*, *o. c.*, p. 50.

[92] *Ib.*, pp. 17-18.

Carlos V, quien puso fin a la guerra civil que tuvo lugar al principio de su reinado, la guerra de las comunidades, con el perdón general[93].

Ambos están de acuerdo en que no son admisibles las conversiones a la verdadera religión por la fuerza[94]. Castellion agrega que no se puede justificar la represión de las conciencias con aquellos ejemplos *peligrosos* de intolerancia contenidos en el Antiguo Testamento[95]. En la misma línea de pensamiento, Corro explica que nunca se puede obligar por la fuerza a aceptar una religión porque difícilmente los convertidos de esta manera lo serán de buen corazón. En relación con este tema alude —como suele hacer la *herejía española* que piensa en la concordia entre las tres religiones— a las conversiones forzosas de judíos y mahometanos en su país, donde "aún hasta el día de hoy los inquisidores tienen bastante trabajo entre ellos, y la confiscación de sus bienes sirve para mantener a sus perseguidores". Para Corro es una cosa evidente "que la religión del hombre debe ser libre", que ha de imperar la libertad de conciencia, y que "el corazón debe ser ganado por la dulzura y una amable persuasión", y no con la represión y el castigo[96].

Castellion y Corro reconocen la obligación que tiene la Iglesia de luchar contra la herejía, aunque ninguna de las confesiones en conflicto en Francia y los Países Bajos pueda ser considerada hereje. El español muestra su formación calvinista cuando también atribuye al rey esta competencia de proteger a la Iglesia y de extirpar los errores religiosos[97]. Castellion es más preciso cuando, por un lado, admite que la Iglesia excomulgue a los que juzgue como herejes; y, por otro, prohíbe la intervención secular salvo en los casos de sedición. Es decir, se trata de resistir al hereje, por un lado, con la palabra (la verdad) si usa la palabra (la mentira), ya que la palabra cargada de verdad es siempre más potente que la contaminada por la mentira; y, por otro, con la espada —y ahí debe intervenir lógicamente el poder civil— si el herético usa la espada[98]. Los dos teólogos consideran finalmente que, en aquella circunstancia histórica, la única solución para poner fin al conflicto religioso consiste en la libertad de cultos, en autorizar la coexistencia de las dos religiones[99].

Es de reseñar que el Castellion del *Conseil à la France desolée* cite en apoyo a la

[93] del Corro, A., *Carta al rey Felipe II*, *o. c.*, pp. 338-339.

[94] Según Castellion, cuando se obliga a alguien a actuar en contra de su conciencia se le coloca ante un terrible dilema: o bien debe actuar contra su conciencia, y entonces arriesga su salvación espiritual; o bien debe actuar en conciencia y se expone a perder todos sus bienes temporales e incluso la vida. Cf. Castellion, S., *Conseil…*, *o. c.*, pp. 33-34.

[95] En el apartado "Des exemples" (*Ib.*, pp. 35-37), Castellion aborda el tema de los ejemplos bíblicos (Moisés mata a un egipcio sin respetar la forma del proceso, Jacob miente a su padre, los israelitas roban a los egipcios, etc.) invocados con frecuencia para legitimar la persecución religiosa. Castellion indica que tales ejemplos de "santos personajes", con independencia de que los apruebe el *Antiguo Testamento* o los mencione sin juzgarlos, no deben ser "alegados como regla" en un tiempo en el que se está sometido a la nueva Ley de Dios. Cf. *Ib.*, p. 37.

[96] del Corro, A., *Carta al rey Felipe II*, *o. c.*, p. 322.

[97] *Ib.*, p. 307. Para el protestante español forma parte de la vocación real mantener a los súbditos en la verdadera religión. Se opone así a quienes dicen que los reyes no deben mezclarse en esta materia. Cf. *Ib.*, p. 275.

[98] Castellion, S., *Conseil…*, *o. c.*, pp. 89 y 91.

[99] Castellion escribe que se debe dejar en libertad a las dos religiones ("laisser les deux religions libres") y, por tanto, permitir en Francia dos Iglesias. Cf. *Ib.*, p. 56.

solución de la libertad de cultos un libro de 1561 atribuido a Étienne Pasquier, *Exhortation aux princes et seigneurs du Conseil privé du Roi*. A pesar de la referencia, ya la antigua obra de Ferdinand Buisson sobre Castellion[100], que data de finales del siglo XIX, apuntaba que el tono del libro atribuido a Pasquier era muy diferente al del teólogo radical porque sobre todo el primero alegaba razones de Estado para defender el culto público de las dos Iglesias en Francia. En efecto, el autor de la *Exhortation* explicaba que no cabía otra solución que tolerar a los protestantes porque, de un lado, su peso en todos los ámbitos era cada vez mayor; y, de otro, ni podían ser expulsados, por cuanto una parte de Francia quedaría vacía, ni matados, pues por cada protestante muerto, cien más se convertían a esta religión[101]. No era muy distinta la posición de Montaigne[102] y, en general, de los *politiques*. Para ellos, era la conveniencia política, y no el precepto religioso que prohíbe forzar las conciencias, la que legitimaba las medidas de tolerancia adoptadas por la monarquía.

Según el autor de la *Exhortation*, el principal remedio para impedir las sediciones, para evitar que las diferencias religiosas pongan en peligro la *res publica*, consiste en que "le Prince tient le glaive nud entre deux, sans incliner çà ny là, sinon pour punir criminellement tous ceux qui donnent les premiers mouvemens aux tumultes"[103]. Estas palabras pueden recordar otras parecidas de Corro en su *Carta a Felipe II*, en donde señala que los súbditos del rey en los Países Bajos desean que su monarca ejerza de juez imparcial, y que, como un moderno Salomón, dirima el litigio religioso. El español agrega que, si hasta algunos reyes paganos como Filipo de Macedonia o Alejandro han juzgado con imparcialidad a sus súbditos, con mayor razón podrá hacerlo un rey cristiano[104]. Pero también son significativas las diferencias entre Pasquier y Corro. El francés está preocupado sobre todo por impedir que los extranjeros aprovechen la guerra civil para sojuzgar a su país[105]. Con el objeto de evitar la conquista del extranjero, señala que es necesario que todos, voluntariamente, obedezcan los edictos del príncipe ("obeïssons volontairement à tous les edits humains de nostre Prince"), dejando al buen juicio del monarca que se haga o no un concilio ("[…] remettant au iugement et determination d'un Concille, si vous trouvez bon qu'il se fasse") para

[100] Buisson, F., *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Tome second, Paris, Hachette, 1892, p. 238.

[101] Pasquier, E., *Exhortation aux princes et seigneurs du Conseil privé du Roi. Pour obvier aux seditions qui occultement semblent nous menacer pour le fait de la Religión*, 1561, pp. 11-12. Se puede consultar en http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k79339f.r=Exhortation%20aux%20princes?rk=42918;4.

[102] La tolerancia o libertad de cultos como un mal menor se expone en fragmentos como los siguientes: "Yo más bien creo, en honor a la devoción de nuestros reyes, que, al no haber podido lo que querían", una Francia religiosamente homogénea, "han fingido querer lo que podían" (Montaigne, M., *Ensayos II*, Madrid, Cátedra, 1987 p. 424), esto es, permitir la libertad de cultos. Pues "cuando uno se resiste al crecimiento de una innovación que viene a introducirse con violencia, es peligroso y desigual compromiso, mantenerse siempre firme y dentro de las reglas en todo [...]; sería quizá más sensato agachar la cabeza y ceder un poco al ataque, que no, por obstinarse más allá de lo posible en no abdicar, dar ocasión a la violencia de pisotearlo todo." (Montaigne, M., *Ensayos, I*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 172-173).

[103] Pasquier, E., *Exhortation…*, *o. c.*, p. 30.

[104] del Corro, A., *Carta al rey Felipe II*, *o. c.*, pp. 273-274.

[105] En el apartado "La considération de l'avenir", Castellion, S. (*Conseil…*, *o. c.*, pp. 52 y 56) también advertía que esta era una de las peligrosas eventualidades que podían darse si los dos partidos perseveraban en sus posturas de intolerancia.

hacer concordar a las dos partes en conflicto[106]. Aunque Pasquier no lo comente, para que este rey pueda ser obedecido y pueda hacer uso de su espada, sin inclinarse ni a una ni a otra parte, esto es, para que pueda ser un poder *neutral* —que es uno de los rasgos fundamentales de la nueva soberanía—, es necesario que sea tan fuerte como el soberano de Bodin. Un príncipe que, por lo demás, Francia no tendrá hasta Enrique IV.

El rey del reformador español no es el nuevo soberano que empieza a teorizarse en los escritos de los *politiques* y teóricos de la razón de Estado. El monarca de Corro sigue siendo en el fondo premoderno o semejante al rey-juez —el *defensor pacis*— de los humanistas Erasmo, Vives o Alfonso de Valdés, que debe gobernar con "un espíritu de dulzura, mansedumbre y clemencia"[107]. Por eso, el medio que, en principio, propone Corro al rey Felipe II para superar la guerra civil religiosa, el concilio general o nacional, recuerda a la soluciones dadas por los humanistas cristianos de la primera mitad del siglo XVI. Y ello —volvemos a insistir— pone de relieve la clara unión de concordia y tolerancia, de Humanismo y Reforma, que se produce con tanta intensidad en la ecléctica obra de los reformadores españoles desde Juan de Valdés hasta Antonio del Corro.

El refugiado protestante sostiene así que lo mejor sería que Felipe II, como juez imparcial, convocara un *concilio general* para todos los cristianos. Sobre este asunto Corro menciona en la carta dos ejemplos negativos y uno positivo. Los negativos son aquellos en los que una de las partes, el Papa, se convierte en juez de la causa y no permite la intervención de nadie que pueda contradecirle. Esto fue lo que sucedió, primero, en el Concilio de Constanza, en el que se condenaron las doctrinas de Huss, un hombre que ya había criticado los abusos y supersticiones introducidos en la Iglesia católica; y después, en Trento, un sínodo al que Corro compara con una reunión organizada por una "banda de malhechores". El ejemplo positivo es el dado por el emperador Constantino, quien "él mismo de su propia autoridad, sin esperar la autoridad del Papa, reunió un concilio libre y abierto a cada uno, y se constituyó en protector de las dos partes", católicos y arrianos, es decir, se convirtió en "presidente del concilio y halló medios de conciliarlos". Corro —y este es un elemento que le aproxima más al pensamiento de Calvino sobre los concilios que al de los humanistas— rechaza de este modo los sínodos romanos porque son convocados y dirigidos por una de las partes, el Papa[108]. Todo ello, por lo demás, demuestra que el tópico humanista y premoderno de la concordia y del concilio es reelaborado por los reformadores para que la reunificación de la Iglesia no suponga la continuidad de la soberanía pontificia en materia religiosa.

De todas formas, Corro demuestra ser un hombre realista cuando admite en su carta que el deseo de un concilio ecuménico tiene en 1567 aún menos posibilidades de hacerse realidad que en 1530. Por eso añade que si, como en el pasado, no se puede hacer un concilio general para reunir a todos los cristianos, al menos cada monarca debería convocar en su reino un *concilio nacional*. Y ello debería hacerlo, no sólo para poner orden y pacificar a unos súbditos divididos por esta cuestión, sino tam-

[106] Pasquier, E., *Exhortation…*, *o. c.*, p. 43.
[107] del Corro, A., *Carta al rey Felipe II*, *o. c.*, p. 290.
[108] *Ib.*, pp. 305-306.

bién para eliminar las "supersticiones introducidas en nuestra religión cristiana"[109], es decir, para reformar la Iglesia. Pero, si tampoco fuera posible un sínodo nacional, reconoce que por lo menos el rey debería dejar a cada uno "vivir en la libertad de su conciencia con derecho al ejercicio y predicación de la palabra"[110]. Después de dar un rodeo por la teología de la concordia, Corro llega a la misma conclusión que Castellion en su *Conseil.* El alegato del español en pro de la libertad de cultos en los Países Bajos coincide, por tanto, con la tolerancia religiosa —y no con la *politique* o la motivada por intereses estatales— que en el siglo XVI exponen tan claramente teólogos identificados con la Reforma radical como Castellion o Aconcio. Por otro lado, esta tolerancia es compatible con elementos que, como la apelación al concilio, no sólo se encuentran en el Humanismo de la concordia de autores como Erasmo, Vives o Valdés, sino también en la Reforma magisterial que, a diferencia de Castellion y la Reforma radical, se toma en serio el tema de la institución y la aspiración a una Iglesia universal. Se demuestra así que teólogos de la Reforma española como Corro diluyen, sin borrarla completamente, la frontera entre la concordia y la tolerancia, el Humanismo y la Reforma.

Recibido: 7 de enero de 2017
Aceptado: 13 de marzo de 2017

[109] *Ib.*, pp. 306-307.
[110] *Ib.*, p. 356.

El tirano, el gobierno legítimo y el bien común. Un análisis de la propuesta de Francisco Suárez desde América[1]

The Tyrant, the legit Government and the common Good. An Analysis of Francisco Suarez's Proposal from America.

AMALIA XOCHITL LÓPEZ MOLINA
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM))
amelixochitl@hotmail.com

Resumen: Ahora que el liberalismo y el neoliberalismo han demostrado su incapacidad para llevar al hombre a la felicidad que tanto pregonaron junto con la libertad moderna, como señala el mexicano Luis Villoro, nos vemos en la necesidad de voltear la vista y preguntar por los orígenes de nuestras ideas democráticas, individualistas y de soberanía, encontrando con sorpresa que las que hemos aprendido son sólo una interpretación de esas ideas y que existen otras interpretaciones como las del Renacimiento español de los siglos XVI y XVII que desde la tradición salmantina y jesuita que culmina en Francisco Suárez, nos ayudan a interpretar algunos regímenes latinoamericanos pseudodemocráticos como tiránicos, injustos y contrarios al bien común.

Palabras clave: Francisco Suárez, tirano *in titulo*, tirano *in regimine*, gobierno legítimo, bien común, Luis Villoro, injusticia social, América.

Abstract: Now, that the liberalism and neo liberalism have shown their incapability to lead the mankind into the so called happiness along with the modern freedom, as the Mexican Luis Villoro remarks, we see ourselves in the necessity to call our attention and ask ourselves about the origins of our democratic ideas, individualist and sovereignty, surprisingly finding that what we have learnt is just an interpretation of those ideas and that there are many other renderings as the ones conceived in the Spanish renaissance from the XVI and XVII centuries that take their point of view from the Salmantine and Jesuit tradition which concludes in Francisco Sua-

[1] Con el término América designamos aquí al Continente Americano, refiriéndonos a la América que fundamentalmente tiene un habla hispana.

rez, this helps us to read into some Latin American pseudo democratic regimes as tyrannical, unfair and opposed to the common good.

Key words: Francisco Suarez, tyrant *in titulo*, tyrant *in regimine*, legit government, common good, Luis Villoro, social injustice, America.

Es cierto que algunos estudiosos de las obras de los filósofos paradigmáticos se insertan en el análisis de su pensamiento con una pretensión erudita, pero también lo es que muchos otros además buscamos en ellos respuestas a nuestra realidad que no encontramos en los discursos contemporáneos. Este último es el caso del presente escrito, pues conscientes de que el sueño de la razón moderna ha fracasado porque fue incapaz de guiarnos hacia la libertad y felicidad que nos había prometido, como lo postulara Luis Villoro (1922-2014) en su libro *De la libertad a la comunidad*[2], nos sentimos en la necesidad de retroceder en el tiempo y el pensamiento en la búsqueda de los inicios de la propuesta liberal y encontramos, con sorpresa, que ese pensamiento liberal inglés tiene antecedentes claros en la tradición española de los siglos XVI y XVII, pero que ésta llega a derroteros distintos específicamente en las propuestas de Francisco Suárez (1548-1617) quien, consciente de la importancia de la singularidad y de los individuos, apuesta por el bien común como el más alto valor de la sociabilidad humana. Desde este bien común puntualiza que el gobernante debe tener una autoridad política justa y legítima para poder conservar una comunidad humana y civil que goce de tranquilidad. Por ello, cuando el rey, aun legítimamente instaurado, convierta su gobierno en tiranía, el pueblo, que le ha conferido el poder soberano por medio de un pacto, podría hacer uso de su poder natural de propia defensa. Así, un gobernante se torna tirano cuando ha obtenido el gobierno ilegítimamente o cuando no contribuye a la conservación de la sociedad y del bien común. Esta perspectiva que parece pasada de moda, nos permite visualizar como tiránicos algunos de los gobiernos del continente Americano. En esta ocasión tomaré como ejemplo el caso mexicano.

De esta manera el presente texto se dividirá en tres partes: 1) la crítica de Villoro a la cancelación del sueño colectivo de la razón moderna que nos muestra claramente la imposibilidad que tienen los pueblos no desarrollados políticamente, como los americanos, para pensar los problemas de justicia social desde los parámetros anglosajones y europeos contemporáneos; 2) el análisis de Francisco Suárez sobre la diferencia entre gobierno legítimo y tiránico, principalmente desde su obra de 1613, la *Defensio fidei* que nos permitirá observar que una propuesta surgida desde la filosofía clásica española elaborada como una crítica al gobierno de Jacobo I, nos puede aclarar lo que significa un gobierno ilegítimo y tiránico, para llegar a 3) la conclusión donde se apuntarán algunos datos de la injusticia social del gobierno mexicano contemporáneo que, analizado desde una postura suareciana, podría caer en los dos tipos de tiranía que propone el granadino.

[2] Villoro, L., *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, 2001.

1. Crítica de Luis Villoro a la modernidad

Luis Villoro pasó por tres etapas que se pueden diferenciar perfectamente: la primera es conocida como su filosofía de lo mexicano, pues como integrante del grupo Hiperión[3], intentó encontrar la esencia de lo mexicano; la segunda es su etapa de positivista lógico donde sostiene que una filosofía verdadera y rigurosa será posible sólo con la normalización de la filosofía bajo los estándares de la filosofía del lenguaje y la lógica; y la tercera, en donde propone tanto el multiculturalismo como la vuelta a la comunidad como las vías más factibles que tienen los americanos para acceder a la justicia de la que siempre han estado excluidos.

Es su última etapa la que nos interesa en este momento. Fue desarrollada por Villoro tras el levantamiento del ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. El surgimiento del EZLN que clamaba "nunca más un México sin nosotros" trastocó los corazones y las conciencias de todos aquellos que fueron sensibles a su llamado (de los que no también) y logró que muchos de los intelectuales de México, América y Europa en general se interesaran por primera vez en la existencia del grupo social indígena y abrieran los oídos a su decir, a su expresión; por primera vez cobró sentido el "pido la palabra, la quiero en mi propia lengua"[4] del poeta maya quiché Humberto Ak'Abal expresado en su poema mínimo "el pregonero".

Gracias al movimiento zapatista Villoro comienza a hacer estudios profundos y detallados sobre el problema de la justicia y analiza pacientemente las teorías de la justicia desde Sócrates hasta Rawls, Apel y Habermas. Sus estudios fueron publicados sólo tres años después en el libro *El poder y el valor* donde comienza a otorgar a las comunidades indígenas conciencia propia, donde comprende (junto con Carlos Lenkersdorf) que "los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en ese sentido, obedecen a la comunidad"[5], entiende que en la comunidad indígena "el individuo se atiene a las reglas heredadas, a los 'usos y costumbres' de siempre; sólo en ellos se descubre a sí mismo"[6], admite que en definitiva la vida indígena se da en comunidad y el indio sólo en ella desarrolla su ser.

Villoro observa en las agrupaciones indígenas actitudes comunitarias cercanas a una democracia participativa y advierte que aunque es imposible que el individualismo occidental deje su tradición y devenga una comunidad indígena, se puede pensar en una nueva comunidad occidental donde la fuente del sentido no sea el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento a un todo en el que descubra su propia realidad. Aquí llama la atención la coincidencia con la propuesta suareciana que veremos más adelante, la cual postula la integración del individuo a la comunidad, porque es en ésta donde se da una expresión más completa de su ser.

---

[3] El grupo mexicano denominado Hiperión realizó una filosofía de lo mexicano, es decir una filosofía que intentaba encontrar los rasgos característicos y esenciales de lo propiamente nacional. El Hiperión estuvo vigente de 1947 a 1952 y fue integrado por Jorge Portilla quien publicó la *Fenomenología del relajo;* Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano;* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* y Ricardo Guerra, *Crítica de las teorías del mexicano*.

[4] Ak´Abal, H., *Guardián de la caída de agua*, Guatemala, Serviprensa centroamericana, 1993.

[5] Villoro, L., *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, p. 370.

[6] *Ib.*, p. 371.

Tras un análisis concienzudo de las teorías de la justicia, Villoro publica en el año 2001 su texto *De la libertad a la comunidad* donde elabora una crítica devastadora a la razón moderna y advierte que el dramático signo de su fracaso se encuentra en la declinación del sueño colectivo de la racionalidad moderna que puede percibirse de manera clara en las siguientes características que se han convertido en un desastre:

1. La *libertad individual.* Su expresión más sublime es la doctrina de los Derechos Humanos. Nos ha hecho patente que todos podemos elegir un plan de vida, el problema es que no tenemos las mismas condiciones sociales para realizarlo, con lo cual los más desprotegidos realmente no pueden elegir.

2. La *Democracia.* Se ha tornado en una serie de procedimientos como elecciones, decisiones por mayoría, en donde todo el poder se ejerce sin control de ningún tipo por el grupo al que se votó.

3. El *adelgazamiento del estado.* Pues en el momento en que el estado se concibió como un monstruo que devoraba la libertad de los hombres, fue atacado y dejó de hacer su tarea de protección a la sociedad, por lo que actúa lo menos posible, cuando debería asumir un fin comunitario.

4. La *productividad y el desarrollo.* Han hecho posible la liberación de las fuerzas del mercado y la caída de las trabas para la industria y el comercio, lo que ha permitido la marginación de la mayor parte de la población creando exclusión e inequidad.

Ante este panorama, América no puede seguir manteniendo el punto de vista de las sociedades desarrolladas como el mundo anglosajón hace con la propuesta de Rawls o con la filosofía europea de Apel y Habermas, quienes están partiendo de un consenso racional entre ciudadanos iguales que integran una democracia bien ordenada. En la América de habla hispana, al contrario, se encuentran sociedades donde aún no se funda la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible y el índice de los expulsados de los beneficios sociales es muy elevado.

En México por ejemplo, de acuerdo con el Consejo Nacional para la Evaluación de la Política de Desarrollo Social, el 80% de la población es pobre o vulnerable, es decir, tiene carencias en: alimentación, educación, salud, seguridad social y en vivienda. Lo que implica que de los 120 millones de habitantes que hay, casi 100 millones están en situación de pobreza y de ellos el 60% en extrema pobreza[7].

Por ello, como apunta Villoro, nuestra realidad no parte de comportamientos consensuados y, lo que encontramos en ella, es la marginalidad y la injusticia. Ello nos obliga a partir de otros principios igualmente válidos:

> En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla. […] Se trataría entonces de determinar las características de una relación de justicia posible a partir de ese principio de la injusticia existente y no a la inversa[8].

[7] McCadden, C. y del Castillo Negrete, M., *La clase media en México*, México, Senado de la República, 2015.

[8] Villoro, L., *Tres retos de la sociedad porvenir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, p. 13.

Porque en América la realidad de la injusticia existente se presenta como la negación de las posturas de Rawls y Habermas y nos muestra, como experiencia, la vivencia cotidiana de un mal injustificado y gratuito y "si carece de justificación, la experiencia del daño injustificado es la experiencia del mal radical"[9].

Ante estas circunstancias y con los suaves conceptos que ha inventado la modernidad liberal y neoliberal para denominar sus fallas e injusticias, tales como: estados de bienestar, democracia (cuando en realidad es una partidocracia), estados en vías de desarrollo, áreas de oportunidad, etc., nos vemos en la obligación de retroceder en el tiempo hacia la propuesta de Francisco Suárez que sin cortapisas señala claramente cuándo una autoridad política puede concebirse como legítima, cuándo un gobierno ilegítimo es tiránico y cuándo uno legítimo puede devenir en tiranía. Sus planteamientos sin lugar a dudas nos darán claridad en la comprensión de la injusta realidad americana.

2. Francisco Suárez, la legitimidad e ilegitimidad política y la tiranía

Es importante señalar que el *De legibus* y la *Defensio Fidei* cuentan sólo con un año de diferencia entre sus publicaciones: 1612 y 1613, por lo que difícilmente Francisco Suárez hizo un cambio en sus ideas políticas. De hecho, en la *Defensa de la Fe* retoma los principales argumentos políticos del *De legibus* en los que sustenta el convenio y la legitimidad del gobierno.

Es en el tercer libro de la *Defensa de la fe* donde Suárez sostiene como tesis principal que "La autoridad política, debidamente introducida es justa y legítima"[10], por lo que el poder temporal se ordena a la conservación de la paz y del bien moral del Estado, con el propósito de que los seres humanos gocen de una vida tranquila, es decir, la razón de la existencia de la autoridad política "está en la *necesidad* de esa autoridad y consiguientemente en su *fin* que es la conservación de la comunidad humana y civil"[11].

Para Suárez la autoridad política debe ser justa y una comunidad humana "no puede conservarse sin justicia y paz; ni la justicia y la paz pueden mantenerse sin un gobernante que tenga poder para mandar y reprimir, (siempre y cuando esa represión sea en el propio bien de la comunidad, es decir, en vistas al bien común). Luego en un estado humano es necesario un príncipe político que lo mantenga en el cumplimiento del deber"[12].

Es importante subrayar cómo para Suárez la existencia de la sociedad civil se da en el hombre gracias a su propia naturaleza, pues naturalmente el hombre tiende a la conservación de la vida. Así, siguiendo a Aristóteles, sostiene la existencia de la comunidad civil en la propia naturaleza.

A pesar de que muchos autores, sobre todo cristianos, se niegan a aceptar la cercanía de las ideas de Suárez con las de los contractualistas modernos, no podemos

[9] *Ib.*, p. 15.

[10] Suárez, F., *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del anglicanismo*, libro III, reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra, 1613, 1970, I, p. 3.

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

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

negar que la creación de la sociedad civil en Suárez está estrechamente ligada con la conservación de la comunidad que elige al gobernante y con el poder que tenga éste para lograr que la comunidad se mantenga en el cumplimiento de su deber, es claro que nuestro autor no está pensando en un estado de guerra entre los hombres como lo haría Hobbes, pero al igual que él, piensa en el Estado como principio de orden de la convivencia entre los hombres.

También debemos recordar que, para Suárez como para toda la Escuela de Salamanca, el hombre es una realidad individual y al mismo tiempo social y que la raíz de esta sociabilidad no se encuentra en la exigencia de satisfacción de sus propias necesidades individuales, sino que cada uno está abierto a los demás y es en la comunidad humana donde encuentra su perfección objetiva y su felicidad.

Suárez señala que debe haber un príncipe soberano por debajo del cual puede haber otros gobernantes, pero es necesario que todos se subordinen a uno solo que tenga la soberanía. Entiende claramente que, si existen varios gobernantes que se sientan soberanos, se romperá la paz, mientras que la existencia de uno solo generará armonía en la comunidad. Sin embargo, señala también que, para la conservación de la sociedad humana civil, no es necesario un monarca (aunque es la forma más perfecta de gobierno) porque hay otras formas aptas de gobierno como un tribunal. El caso es que, aunque el poder resida en una persona, en un consejo o una agrupación, el gobierno debe de ser como una sola persona moral, con una sola cabeza. Este argumento, le permitirá posteriormente a nuestro Doctor Eximio sostener que, a fin de cuentas, todo monarca católico se encuentra legítimamente bajo el poder papal. Sin embargo, en la época actual podríamos pensar a este soberano superior a los demás, como una comisión de derechos humanos internacional que tenga la capacidad no sólo de hacer recomendaciones, sino incluso de sancionar severamente a quienes incumplan en la protección de su propia comunidad.

En su segunda tesis Suárez señala que "El poder del príncipe político viene de Dios"[13], él está consciente de que esta tesis, en lo general, es de fe, pero también da razones para justificarla, como por ejemplo:

> Todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza. […] La autoridad política es de derecho natural. Luego procede de Dios como autor de la naturaleza[14].

Con este silogismo Suárez demuestra la veracidad de su tesis, así reconoce que la autoridad viene de Dios, por ser Él, el autor de la naturaleza. Sin embargo, como en el *De legibus*, señala claramente que Dios no confiere inmediatamente su autoridad a una persona o clase social, esto lo hace sólo a través de toda la comunidad; así, afirma que el hombre "ha sido creado libre, pero no sin capacidad ni aptitud para que, por una causa justa y razonable pueda someterse a otro hombre"[15]. Con esto sostiene que todos los hombres han sido creados libres, pero pueden por su propia voluntad someterse a otro hombre, lo cual se convierte en una explicación de la existencia de

[13] *Ib.*, p. 6.
[14] *Ib.*
[15] *Ib.*, p. 7.

la esclavitud que para el autor no proviene directamente de la naturaleza, sino de un contrato entre los hombres donde uno se convierte en amo y el otro en esclavo. De igual manera, en aras de la conservación de la naturaleza humana, el hombre genera un contrato para organizarse socialmente con aquél o aquellos que se van a encargar de la soberanía.

Suárez establece una diferencia entre las dos maneras que Dios tiene para conferir un poder:

> 1) Dando el poder como necesariamente único —por la naturaleza de la cosa— a una naturaleza que Dios mismo crea.
> 2) Por sí mismo y por donación especial. Sobreañadiéndolo voluntariamente a una naturaleza o persona[16].

Suárez utiliza la primera forma para explicar el poder que Dios otorga a la ciudad o Estado como un cuerpo, pues señala que, sin intervención de ninguna voluntad creada, se da directamente en la comunidad tal poder, de una manera tan necesaria que ni siquiera la voluntad humana puede impedirla; cuando la voluntad humana no puede intervenir, eso es señal de que dicho poder viene inmediatamente de Dios, pues tal poder es la consecuencia directa de la naturaleza y el dictamen de la razón natural.

Al igual que en el *De legibus* señala que la autoridad política no necesariamente deviene en una monarquía ni en una aristocracia, porque no existe ninguna razón que justifique una determinada y específica forma de gobierno. El gobierno puede ser de tres tipos: monárquico, aristocrático y democrático; y cualquiera de estas formas de gobierno es válida y dependen de cada nación: "Y esto lo confirma la práctica misma, las distintas naciones o regiones han elegido diversas formas de gobierno, y ninguna de ellas obra contra la razón natural ni contra la inmediata institución de Dios"[17].

Nuestro autor admite que la democracia es la institución natural de la sociedad, pero refiere, también, que es una institución positiva y por lo tanto no es divina. De hecho, siguiendo a Aristóteles, afirma que la democracia es la más imperfecta de todas las formas de gobierno. Aun así sostiene que, como la comunidad civil es perfecta, por derecho natural es libre y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella "y toda ella tiene en sí el poder, y si éste no se mudase, sería democrático; sin embargo, o porque ella lo quiera, o por obra de otro que tenga poder y justo título para hacerlo, ese poder le puede ser quitado y transferirse a una persona o grupo"[18].

De esta manera, Suárez justifica que la soberanía política es una consecuencia de toda comunidad humana perfecta y, por lo mismo, pertenece a toda la comunidad y de ninguna manera a un Rey o Monarca en específico, pues el Monarca no tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino solamente a través de la voluntad e institución humana, es decir, la comunidad puede transferir el poder a otro por medio de una nueva institución generada gracias a la voluntad humana.

[16] *Ib.*, p. 3.
[17] *Ib.*, p. 7.
[18] *Ib.*, p. 9.

Ahora bien, nos vemos obligados a preguntarle al autor: ¿de qué manera se instaura la institución humana que señala? La respuesta parece encontrarse en la explicación que genera de la siguiente cita de San Agustín: "es pacto general de la sociedad humana obedecer a sus reyes". Con estas palabras da a entender que la autoridad real y la obediencia que se le debe tienen su base en un pacto de la sociedad humana y que, en consecuencia, no son de institución inmediata de Dios, pues "todo pacto humano se contrae por voluntad humana"[19].

De esta manera admite que el pueblo renuncia a su poder soberano por medio de un pacto por el que se lo transfiere a un príncipe "con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición. Por ese pacto quedó firme y estable la ley *real*, o sea, la ley acerca del poder real"[20].

Aquí cabe señalar que dicha ley no se llama *real* porque la diese algún rey, sino porque se refiere al mando del rey. Lo que significa que los reyes reciben el poder no inmediatamente de Dios sino del pueblo, esto es, "Dios es el que distribuye el poder y la autoridad política, pero por medio de los hombres o de los acuerdos de los pueblos, o por otra semejante institución humana"[21]. Así se demuestra que el poder real no tiene su origen en una institución divina, sino sólo en la razón natural mediante la libre voluntad humana. "Por eso necesariamente proviene del hombre, que lo confiere inmediatamente y que no se reduce a designar la persona"[22].

Ante las objeciones de Jacobo I a la idea de que, si el poder reside en el pueblo, éste puede deponer a un rey, Suárez responde negando que el pueblo tenga ocasión de rebeliones ni sediciones contra los príncipes legítimos, puesto que una vez que el pueblo transfiere su poder al rey, no puede justamente reclamar la libertad o el poder a su arbitrio y siempre que lo desee, puesto que dicho poder ya no le pertenece, por lo que el pueblo no puede usurpar de nuevo su libertad. Así, todo levantamiento contra un rey legítimo será injusto porque se apoyaría en un poder que ya no le pertenece al pueblo, y no será un uso justo, sino una usurpación del poder.

Sin embargo, hay algunos casos en que el pueblo nunca transfiere al príncipe completamente su poder, pero esos casos hay que entenderlos según las condiciones del contrato (es decir, el segundo contrato que es el que se hace con el rey); o según lo que exija la justicia natural "pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos. Por eso, si el pueblo transfirió su poder al rey reservándoselo para algunas causas o negocios más graves, en éstos lícitamente podrá hacer uso de él y conservar su derecho. Pero será preciso que tal derecho conste suficientemente por documentos antiguos y ciertos o por costumbre inmemorial"[23].

Hasta aquí parecería que el pueblo está imposibilitado para recobrar su poder, salvo en los casos en los que haya pactado previamente el uso de éste, pero recordemos que Suárez señala específicamente que las rebeliones serán imposibles ante los príncipes legítimos y que el pueblo no puede levantarse solo cuando un poder es justo, pero señala enfáticamente que si el rey convirtiera su legítimo poder en tiranía,

[19] *Ib.*, p. 11.
[20] *Ib.*, p. 12.
[21] *Ib.*, p. 14.
[22] *Ib.*, p. 17.
[23] *Ib.*, p. 3.

abusando de dicho poder para llevar a la ruina al Estado: "El pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó"[24].

Resulta interesante que Suárez señale que el pueblo transfiere al gobernante el poder de su libertad pero jamás pierde el poder de su conservación. Si recordamos que la autoridad política se otorga para la conservación de la comunidad humana, todo gobierno que no contribuya a esta conservación puede eventualmente tornarse tiránico y por ende, ser derrocado.

3. La teoría del tirano en la *Defensio Fidei*

Francisco Suárez expone el problema del tiranicidio en el libro VI de la *Defensio fidei* y él mismo señala que dicho libro, no por ser el último resulta el menos importante, de hecho toma como base las discusiones e ideas de los anteriores cinco libros, para sustentar sus afirmaciones sobre la posibilidad de matar a un príncipe tirano.

Cabe señalar que el problema del tiranicidio no es nuevo en el pensamiento político romano y medieval, de hecho fue una práctica aceptada comúnmente hasta el Concilio de Constanza donde se condenó como herética[25] en el libro 5° donde se puede leer:

> Se condena este artículo: *A un tirano, lícita y meritoriamente puede y debe matarle cualquier vasallo y súbdito suyo, incluso mediante asechanzas ocultas y halagos y adulaciones sutiles y eso no obstante cualquier juramento que se haya prestado o confederación que se haya hecho con él, y sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez*. Y el concilio declara que son herejes y que deben ser castigados como tales quienes pertinazmente defiendan este artículo[26].

Pero lo que llama la atención es que, a pesar de la condena de herejía, la tradición hispánica siguiera sosteniendo la tesis del tiranicidio, claro que con muchas reservas, pero no sólo es Suárez quien lo defiende. Un contemporáneo suyo, el también jesuita, Juan de Mariana publica en 1599 su texto *De la dignidad real y la educación del rey* donde, con anterioridad al Doctor Eximio, defiende el tiranicidio.

Ahora bien, las razones parecían obvias y estaban muy cercanas a ellos, pues justo en Inglaterra Enrique VIII genera otra religión y se declara cabeza de la Iglesia pero, además de ello, elaboró un juramento de fidelidad al rey que los súbditos Ingleses de-

[24] *Ib.*

[25] El Concilio de Constanza fue convocado el 30 de octubre de 1413 y llevado a cabo de 1414 a 1417. Las figuras más importantes fueron los conciliaristas Pedro D'Ailly y Juan Gerson. Sus principales propósitos fueron tres:

1) Dar fin al Cisma de Occidente que se suscitó con la doble sede papal.

2) Impugnar las doctrinas tenidas por heréticas por el sistema católico-romano.

3) Realizar la reforma eclesiástica del sistema católico-romano.

Una de las principales decisiones de este Concilio radicó en que la asamblea decretaba la superioridad de la autoridad conciliar ante la pontificia, con lo que Juan XXIII (uno de los papas) fue depuesto de su cargo y obligado a firmar el acta de exención. Gregorio XII (el segundo de los papas, de la línea de Roma) abdica libremente y Benedeto XIII (el tercer papa, de la línea de Aviñón) se niega a abdicar y es depuesto en 1417.

[26] *Ib.*, Libro VI, 4, p. 2.

bían acatar. Años después, su hija Isabel también impone a sus súbditos un juramento de fidelidad donde se declara Gobernadora Soberana y, por último, Jacobo I había elaborado también un juramento de fidelidad para sus súbditos donde le debían jurar lealtad nombrándolo Real Majestad, sin embargo, tras el problema de la conjuración de la pólvora en 1606, Jacobo I ideó una nueva fórmula del juramento en el que básicamente, los súbditos debían declarar lo siguiente:

> Yo […] verdadera y sinceramente en mi conciencia delante de Dios y de todo el mundo reconozco, profeso y testifico que nuestro soberano el rey Jacobo es legítimo y verdadero rey de este reino […] y que el Papa ni de su propia autoridad ni de ni de otra alguna de la Iglesia o Sede Romana… tiene algún derecho o potestad para deponer al rey o para disponer de algún reino o señorío de Su Majestad […] *Item,* juro en mi conciencia y de todo corazón que no embargante cualquier declaración sentencia de excomunión o de privación, hecha o por hacer, del Papa o de sus sucesores, y no obstante cualquier autoridad que procede o puede proceder de él o de su silla contra el dicho rey […] yo la prestaré muy fiel y lealmente a Su Majestad y a sus herederos y sucesores […][27].

Suárez advierte, que Jacobo I quiere hacer creer que el juramento que desea imponer, sólo exige la obediencia civil, por ello, a lo largo de su libro VI, demuestra lo contrario.

Jacobo I, preocupado por su seguridad, insiste en el conocido problema de "si a una persona particular o a los súbditos les es lícito matar a un rey tirano" por lo que Suárez decide responder a Jacobo con los siguientes argumentos:

Advierte que los teólogos reconocen dos tipos de tiranos: Aquellos que no tienen un título justo, sino que han ocupado el trono por la fuerza (*tyrannus in titulo*) y los reyes legítimos que reinan tiránicamente (*tyrannus in regimine*). Este último puede gobernar tiránicamente de dos modos: 1) haciendo todo para su propia conveniencia olvidándose del bien común; 2) afligiendo injustamente a los súbditos: despojando, matando, pervirtiendo y perpetrando injusticias. Pero siempre y cuando lo haga pública y frecuentemente.

4. El tirano *in regimine*

Siguiendo a Santo Tomás, Suárez advierte que un príncipe legítimo que gobierne tiránicamente no puede ser matado por un particular que lo decida por su propia cuenta, porque la razón natural dicta que los pactos se deben cumplir, sobre todo aquellos que se han hecho bajo juramento. La relación entre súbdito y soberano comienza con un pacto y aunque el gobernante legítimo sea tirano, un súbdito no podrá darle muerte por razones de "justa venganza", dado que las personas particulares no tienen el poder de vengar y castigar los delitos, porque éste está en manos del superior de la comunidad perfecta. Así, el castigo de los delitos, sólo le está confiado al que tiene el poder político.

Sin embargo, si es en defensa propia, el súbdito podrá matar al gobernante tirano. Pero se deberá tener mucho cuidado para que verdaderamente sea en defensa propia y

[27] *Ib.*

sólo en defensa de la vida o de la posibilidad de perder alguno de los miembros, pues no es válido matar al tirano con el fin de defender la fama o la fortuna.

> Pero si la defensa que se hace es de la propia vida, la cual el rey trata de quitar por la violencia, entonces, ordinariamente, al súbdito le será lícito defenderse aunque de ahí se siga la muerte del príncipe, puesto que el derecho a defender la vida es muy grande, y entonces el príncipe no se encuentra en una necesidad que obligue al súbdito a perder la vida por él, sino que él, voluntaria e inicuamente, se coloca en ese peligro[28].

Aun así, se debe tener cuidado para que la muerte del rey no traiga grandes inconvenientes contrarios al bien común, porque si se daña éste, la caridad a la patria y al bien común obligará a no matar al tirano.

Ahora bien, si se trata de la defensa del Estado, la muerte de un rey es lícita sólo en caso de que ataque a la ciudad para destruirla e intente matar a los ciudadanos. Las razones que aduce son dos: 1) si es lícito matar al tirano en defensa de la propia vida, mucho más lo será en defensa del bien común y 2) la ciudad o estado que va a ser atacada, en realidad tendrá una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor, aun cuando dicho invasor sea su rey.

Sin embargo, debemos tomar en cuenta que, para Suárez, aun cuando un tirano dañe al estado de otras maneras o le sea perjudicial, si el tal soberano está reinando en paz, entonces no cabe defensa de los súbditos por medio de la violencia o asechanzas que estén en contra de la vida del rey.

5. El tirano *in titulo*

Aquel gobernante que ocupa el imperio no por título justo, sino por violencia y tiranía, solamente posee el título, pero no la legitimidad, por lo que puede darle muerte cualquier persona particular que sea miembro del estado. La razón es obvia y radica en que en este caso no se mata a un rey o un príncipe, sino a un enemigo del estado y "[…] dicen los doctores que contra un tirano así no se comete crimen de lesa majestad, ya que tal tirano no tiene ninguna verdadera majestad"[29].

Sin embargo, Suárez comenta que existen requisitos para que un individuo pueda matar al tirano en la posesión del título (*in titulo*). El principal lo da Santo Tomás cuando comenta que se puede matar a este tipo de tirano sólo en el caso de que un superior no pueda juzgar al tirano invasor.

Esto es, existen algunos gobernantes que son señores o poderosos inferiores al soberano, si estos practican la tiranía, habrá que recurrir a su soberano para que lo castigue y le dicte sentencia.

> […] incluso cuando no hay superior a quién recurrir, es preciso que la tiranía y la injusticia sea pública y manifiesta, puesto que si es dudosa, no será lícito desbancar por la violencia

[28] *Ib.*, p. 5.
[29] *Ib.*, p. 7.

> a quien está en posesión, en la duda su situación es ventajosa si no es también cierto que la toma de posesión fue tiránica[30].

Además de esto, para que la muerte del tirano sea lícita, es preciso que con ello se consiga la liberación del reino, porque si el tirano tiene hijos que lo puedan suplir, entonces carece de valor matar al tirano porque la tiranía continuará afectando al pueblo.

Ahora bien, es importante para Suárez señalar que si se mata al tirano, se hace por el bien común y de ninguna manera es lícito hacerlo para apoderarse del reino. Por lo que ningún particular puede matar a un tirano en su propio beneficio.

> […] el particular que mata a ese tirano no lo hace sin autoridad pública: lo hace, o con la autoridad del Estado que da su consentimiento tácito, o con la autoridad de Dios que mediante la ley natural ha dado a todos poder para defenderse a sí mismo y a su patria de la violencia que les hace el tirano[31].

Llama nuestra atención que Suárez recurra a la ley natural para sostener que el derecho de conservación que nos da ésta es fundamental y nos permite salvar la vida ante los ataques del tirano.

Sin embargo, concluye que cualquiera que sea el tipo de tirano, se le debe matar con autoridad legítima, la que puede encontrar en dos lados: 1) en la autoridad pública en la que no basta el consentimiento tácito de la sociedad, sino que requiere una declaración expresa y mediante encargo a un particular, por lo que siempre se necesitará al poder público general para matar al tirano, y 2) por sentencia o mandato de un juez legítimo. En donde el juez legítimo de un rey da contra él una sentencia justa desposeyéndole automáticamente del reino, por lo que el agresor, no procede por cuenta propia, sino en virtud de una sentencia. De modo tal que, el "agresor", se convierte en un instrumento de la autoridad pública.

Así, una vez que el rey es depuesto legítimamente, ya no es un rey legítimo y si insiste en conservar el reino, lo hace por medio de la violencia, por lo que se vuelve un tirano *in titulo* y puede ser tratado como tal, es decir, cualquiera puede matarle.

Suárez justifica entonces, que el poder para desposeer al rey pueden tenerlo a) el mismo estado, y b) el sumo pontífice. El primero de ellos, sólo para la defensa necesaria de su conservación:

> Por tanto, si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene ningún otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, el Estado en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres, podrá deponer al rey: lo primero en virtud de derecho natural, por el cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y lo segundo, porque en el primer pacto con el Estado transfirió su poder al rey […] Este es el sentido en el que se debe tomar lo que dice Santo Tomás de que no es una sedición hacer resistencia a un rey que gobierna tiránicamente, se entiende, si eso se hace con poder legítimo de la comunidad misma, y prudentemente, sin un perjuicio mayor del pueblo. Y en ese sentido lo interpretó también Santo Tomás, en otro pasaje, y sus discípulos Soto, Báñez y Molina[32].

[30] *Ib.*
[31] *Ib.*, p. 11.
[32] *Ib.*, p. 15.

Suárez defiende aquí el tiranicidio basado en los postulados de Santo Tomás, pero interpretados por la 'Escuela de Salamanca', según la cual el poder legítimo de la comunidad permite la deposición del rey, siempre y cuando sea en beneficio del bien común y bajo todas las prerrogativas anteriores.

En el segundo caso, el sumo pontífice tiene el poder de desposeer al rey, porque es el superior dotado de jurisdicción para corregir a los reyes, pues son súbditos suyos todos aquellos que son reinos cristianos.

Con esto, Suárez pretende dejar claro que Jacobo I, por ser soberano de un reino cristiano, tiene como superior al papa, por lo que debe acotarse a las disposiciones que él haga sobre la legitimidad de su gobierno y sobre su pretendido juramento de fidelidad.

6. A manera de conclusión. Breve análisis de los aspectos ilegítimos del gobierno mexicano desde una óptica suareciana

Nos queda claro con la propuesta de Luis Villoro que en los países no desarrollados como los de la América hispana y específicamente en México, estamos viviendo bajo parámetros de injusticia social inimaginables para las sociedades europeas contemporáneas, por lo que retomar el análisis de la legitimidad política y las formas de tiranía que analiza Francisco Suárez no es un llamado al tiranicidio de los gobiernos ilegítimos de América; lejos de eso, creemos que la pena de muerte debería de ser erradicada en toda sociedad democrática o no. Sin embargo, enfocar con claridad el punto en donde las injusticias ejercidas por un gobierno que atentan contra la vida de un solo hombre o de una ciudad puede resolverse con la resistencia y hasta con el tiranicidio, desde el punto de vista de un fraile jesuita del siglo XVII que se niega a aceptar la deposición, por cualquier medio, de un gobernante legítimo, nos permite ver la gravedad de lo que significan las injusticias cometidas por los gobiernos en América a través de su historia y en esta ocasión, específicamente en los gobiernos contemporáneos mexicanos.

Cabe advertir que lejos de la violencia, pugnamos por un sistema de justicia centrado en la legalidad, pero una legalidad hecha por gobernantes legítimos que respeten el bien común y no la legalidad hecha a modo (como el caso de las recientes Reformas Estructurales mexicanas: sobre energéticos, educación, seguridad social y comunicación) para beneficio de los individuos en el poder.

Como señaló Luis Villoro, en América debemos partir de la vivencia cotidiana de la injusticia, por lo que emerger desde la perspectiva de un consenso racional se vuelve más que una aspiración una utopía que jamás se ha realizado en la parte de habla hispana de nuestro continente. Así, resulta más fácil iniciar con Francisco Suárez desde el conocimiento de lo que es un gobierno legítimo, para determinar qué tan ilegítimos o tiránicos resultan los nuestros.

En el año 2012, en plenas elecciones presidenciales en México, el candidato Enrique Peña Nieto acudió a un diálogo con los estudiantes de la Universidad Iberoamericana, una de las universidades privadas con mayor prestigio en el país. Ante los fuertes cuestionamientos de los estudiantes por su participación como mandatario del gobierno estatal en el caso "Atenco" el candidato respondió: Es "una responsabilidad

que asumo personalmente para restablecer el orden y la paz, en el legítimo derecho que tiene el estado mexicano de hacer uso de la fuerza pública". El candidato fue abucheado y salió huyendo de una multitud de estudiantes que muy pronto conformarían el movimiento "#yosoy132" con tres objetivos muy claros: 1) la democratización de los medios de comunicación y el derecho a la información, 2) la promoción del voto informado y reflexionado y 3) el carácter apartidista de sus expresiones que no excluía la pluralidad de sus integrantes a favor o en contra de algún candidato[33].

El caso Atenco ha sido emblemático por su violencia y por las graves violaciones a los Derechos Humanos cometidas por el Estado hacia la población de San Salvador Atenco, Estado de México. Comienza con un decreto de expropiación publicado el 21 de octubre de 2001 para construir otro aeropuerto internacional en México. Los pobladores de Atenco manifiestan su rechazo cerrando carreteras, crean el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) y resisten los continuos embates de la fuerza pública del Estado de México que dejan una gran cantidad de lesionados, personas desaparecidas y un ejidatario muerto en un enfrentamiento en el año 2002. El FPDT se va fortaleciendo y se une a las luchas y causas del EZLN. El problema se recrudece el 3 de mayo de 2006 cuando tras un operativo policial se detiene a simpatizantes del FPDT, el Frente cierra una de las principales carreteras de acceso a la Ciudad de México, más de 700 elementos de la Policía Federal Preventiva y la policía municipal intentan desalojarlos con gases lacrimógenos, macanas y escopetas de sal, sin éxito, por lo que el gobierno decide cercar el pueblo de San Salvador Atenco que para entonces tenía retenidos a 7 miembros de los cuerpos policiacos. En la madrugada del 4 de mayo aproximadamente 3500 miembros de las fuerzas de seguridad estatal y federal realizan un operativo sorpresa, detienen indiscriminadamente a miembros de la población e impiden el paso a la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

El centro de derechos humanos Agustín Pro Juárez A. C. concluyó que la correlación resulta ser de 4,000 policías y 300 civiles, una relación de 10 a 1 en donde existieron hechos de tortura contra los detenidos e introducción a violencia sexual en su modalidad física y psicológica. Actualmente el caso Atenco ha sido admitido por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que consideró acreditadas las graves violaciones a derechos humanos y se está tramitando, desde el 17 de septiembre de 2016, por la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Tras la visita del candidato a la Universidad Iberoamericana, además de su descredito que se generalizó en redes sociales y hasta en los medios televisados, se llevó a cabo uno de los mayores gastos de dinero público en los últimos años, en donde se compraron espacios de televisión para el candidato del PRI por costos millonarios y se usaron los recursos de los diferentes programas de ayuda social para beneficiar su campaña. Al mismo tiempo se hizo una compra de votos insospechada que fue conocida como el "MONEXGATE", pues se daba una tarjeta MONEX para compra de productos básicos en autoservicios a cambio de la credencial de elector o del voto para el candidato oficial. Razón por la que las pasadas elecciones de 2012 fueron consideradas ilegítimas por un amplio sector de la población, prueba de ello es que en las

[33] Villamil, J., "#Yosoy132 y los tres ejes de un Movimiento", en *Proceso*, 29-05-2012.

últimas encuestas el hoy actual presidente, cuenta con menos del 15% de aprobación ciudadana en su ejercicio.

Aunado a lo anterior el 9 de noviembre de 2014 el equipo de investigación dirigido por la periodista Carmen Aristegui da a conocer y publica la noticia conocida como "La casa blanca"[34] en cuyo sumario decía: "El presidente posee una casa en las Lomas de Chapultepec. Fue construida a su gusto por el Grupo Higa, una de las empresas que ganó la licitación del tren México-Querétaro, y antes levantó obras en el Estado de México cuando él fue gobernador"[35]. La "casa blanca" que tenía un valor aproximado de 7 millones de dólares u 86 millones de pesos, al tipo de cambio de ese momento, se convirtió en el signo de corrupción del Gobierno de la república porque el Grupo Higa había construido también casas costosísimas para varios miembros más del equipo de gobierno cercano al presidente y obtenido a cambio más de 8 mil millones de pesos durante la gubernatura de estos en el Estado de México y licitaciones favorables para sus diversas empresas (Ingeniería inmobiliaria del centro, Constructora Teya, Eolo Plus, etc.).

Por si esto no fuera suficiente, el 26 y 27 de septiembre de 2014 México vivió el ataque a los normalistas de la Escuela Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa estado de Guerrero, cuyo resultado fue de 6 personas muertas, un alumno que sobrevivió en estado vegetativo y 43 normalistas desaparecidos. Tras una serie de mentiras y montajes que no han permitido ni a los expertos extranjeros llegar a la verdad, el 28 de noviembre de 2016 la periodista Anabel Hernández dio a Aristegui Noticias una larga entrevista sobre el libro que estaba por publicar con el título *La verdadera noche de Iguala*[36] en donde señala que esa noche estaban persiguiendo normalistas todas las fuerzas del orden público, por lo que desde esa misma noche policías ministeriales y federales comenzaron a desaparecer pruebas y a distorsionar la información. El trabajo de más de dos años de la periodista se basa en testimonios de vecinos del lugar y de muchos otros que fueron torturados en los siguientes dos años para ser inculpados y guardar silencio. El móvil, según Hernández, fue que el grupo de normalistas tomó dos autobuses de la línea Estrella de Oro, sólo que dichos autobuses estaban cargados con dos millones de dólares en Heroína, por lo que el capo del lugar llamó al Coronel encargado del 17 batallón de infantería que era el único que podía controlar y organizar la recuperación de la mercancía, por lo que concluye Hernández: el ejército ordenó, orquestó y organizó la noche de Iguala, lo que refleja la vulnerabilidad de los ciudadanos de México, una vulnerabilidad en manos del Estado.

Días después a la aparición de la entrevista a Anabel Hernández*, The New York Times* retoma el documento publicado por Anabel en su libro *La verdadera noche de Iguala* y publica una nota bajo el título: "Investigadores de la PGR violaron la ley en indagatoria del caso Ayotzinapa" en donde concluyen: "el caso Ayotzinapa es una "herida abierta en México, evidencia del fracaso del país para proteger a sus ciudadanos y la impunidad dentro de un sistema de justicia corrupto" (NYT 15/12/2016).

[34] Aristegui, C., "La casa blanca de Peña Nieto (investigación especial)" en *Aristegui Noticias*, México, 01-04-2017.

[35] Lizárraga, C. et al., *La casa blanca de Peña Nieto*, México, Grijalbo, 2015, p. 9.

[36] Hernández, M., *La verdadera noche de Iguala*, México, Océano, 2016.

Si bien es cierto que desde la perspectiva de Francisco Suárez el gobernante debe tener poder para mandar, e incluso reprimir, eso debe hacerse sólo en la búsqueda de la paz y de una manera justa, así que tras los acontecimientos de Atenco, la responsabilidad que asumió el entonces gobernador del Estado de México y después candidato a la presidencia por parte del PRI ante los jóvenes de la Iberoamericana, lo deja ver como un gobernante que utilizó la fuerza pública de manera injusta y un gobernante que es injusto se torna tirano, ante lo cual el pueblo "puede hacer uso de su poder natural de propia defensa".

Así pues, al imponerse como presidente de manera ilegítima por el uso de todas las triquiñuelas electorales que existieron y como lo piensa gran parte de la población mexicana, estamos hablando de un tirano *in título*, pero en la lejana suposición de que México fuera democrático y realmente se hubiera votado por él sin compra de votos, embarazo de urnas, amenazas, mapacheo, etc. Y pudiera considerarse un gobernante legítimo, Suárez advierte que se tornará tirano *in regimine* cuando 1) haga todo en su propio beneficio olvidándose del bien común, lo cual aplica con la gran corrupción que se le ha demostrado y como ejemplo tenemos "la casa blanca" y 2) cuando aflija injustamente al pueblo: despojando, matando, pervirtiendo y perpetrando injusticias pero siempre y cuando lo haga pública y frecuentemente. Lo que se demuestra en los diferentes casos de los que ha sido responsable y de cuyos ejemplos sólo tomamos el de Atenco y Ayotzinapa.

De esta manera Suárez nos ayuda a aclarar los conceptos y a llamar a las cosas por su nombre, no podemos referirnos al mexicano sólo como un mal gobierno o un estado fallido, pues desde los argumentos del Doctor Eximio, una de las mentes más brillantes del mundo hispano, el gobierno mexicano contemporáneo, sólo puede calificarse como tiránico.

Me gustaría concluir con las palabras que la periodista Carmen Aristegui escribe en el prólogo del libro *La casa blanca* publicado por el equipo de investigación que dirigía:

> La increíble fuga del *Chapo* Guzmán; las graves violaciones a derechos humanos en Tlatlaya, Ayotzinapa, Apatzingán, Tanhuato y otros lugares donde aparecen como responsables agentes del Estado; los escándalos de corrupción, conflictos de intereses y tráfico de influencia. La casa blanca, la "otra casa de las Lomas", la de Ixtapan de la Sal, la de Malinalco de Videgaray, las de Osorio Chong y Luis Miranda están ahí, sin un ente independiente que las investigue. No hay un congreso que exija cuentas y hay una sociedad enojada que no encuentra quién la represente. De la misma manera en que el Monexgate, el escándalo de OHL y otros tantos quedan sumidos dentro de un colapsado sistema de justicia y rendición de cuentas, de la misma manera empezamos a voltear a realidades externas […][37].

Recibido: 5 de mayo de 2017
Aceptado: 7 de junio de 2017

[37] Lizárraga, C. et al., *La casa blanca de Peña Nieto*, *o. c.,* p. 33.

O Projeto de Paz Universal do Padre António Vieira: Milenarismo, Profetismo e Modernidade*

The Project of Universal Peace of Father António Vieira: Millennialism, Prophetism and Modernity

PEDRO CALAFATE
Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras/CFUL
pedrocalafate@hotmail.com

Resumen: Este texto visa o estudo do projeto de paz universal formulado ao longo do século XVII pelo Padre António Vieira. Fundado na reinterpretação dos textos proféticos dos Antigo e Novo Testamentos e nas obras dos profetas modernos não canónicos, Vieira construiu um poderoso discurso sobre a consumação do Reino de Cristo na terra, traduzida num novo estado de perfeição da sua Igreja e na paz e harmonia não apenas de cada homem consigo, mas de próximo com próximo, de reino com reino e dos reinos com o império. Viveu por isso o cristianismo em todas as esferas da vida, proclamou a superioridade dos modernos sobre os antigos e vincou o dinamismo da experiência e do tempo na interpretação dos textos bíblicos, cruzando as ciências profanas com as sagradas, o que lhe valeu um forte embate com o Santo Ofício.
Palabras clave: Paz, Justiça, Profecia, Igreja, Império.

Abstract: This text aims to study the plan for universal peace formulated during the 17th century by Father Antonio Vieira, based on the re-interpretation of the prophetic texts in the Old and New Testaments and on the works of modern, non-canonical prophets. Vieira constructed a powerful discourse on the consummation of the Kingdom of Christ on Earth, transformed into a new state of perfection of his Church and into peace and harmony, not only of each man within himself, but of neighbour with neighbour, of kingdom with kingdom and of kingdoms with the Empire. He therefore lived Christianity in every sphere of life, proclaimed the superiority of the moderns over the ancients, and established the power of experience and time in the interpretation of biblical texts, combining the secular sciences with the sacred, which earned him the strong opposition of the Holy Office.
Keywords: Peace, Justice, Prophecy, Church, Empire.

* Este trabalho é financiado por fundos nacionais (Portugal) da FCT- Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto PTDC/MHC-FIL/4671/2014.

1. Aspetos relevantes de um percurso biográfico

O Padre António Vieira SJ (n. Lisboa, 1608 —m. Bahia-Brasil, 1697) foi um dos mais marcantes pensadores portugueses do século XVII, apesar de não se apresentar como um académico no sentido tradicional do termo, por ter sido "sempre vária e perpétua a peregrinação da minha vida"[1] —como gostava de dizer.

Mais amigo da biblioteca que da cela, fazendo-se sempre bibliotecário nos colégios da Companhia de Jesus, para poder aceder às "melhores livrarias do mundo", viajou pela França, pela Holanda e pela Itália, passou metade da vida no Brasil, enfrentando várias vezes a experiência do naufrágio nas longas travessias do Atlântico. Soube expressar com marcante visualismo o espetáculo assombroso da "natureza em delírio" ou a experiência de ser "vomitado pelas ondas" no arquipélago dos Açores, a que só se equiparava, em sacrifício e esforço, o martírio da aprendizagem das línguas dos povos do Novo Mundo, a que se obrigou no Brasil.

Percorreu em canoa ou a pé o labirinto dos canais do sistema fluvial do rio das Amazonas ou a aridez dos sertões brasileiros, "sendo por mar e terra meus companheiros os livros", dizendo missa a bordo dos navios "como se fora no convento", levando sempre nas canoas pelos rios do Brasil o altar portátil, o relógio de areia e a campainha para os exercícios espirituais, compôs catecismos em línguas indígenas, fundou igrejas e aldeias na América, enfrentou, nos seus sermões, cartas e textos ético-políticos, juízes da Inquisição, colonos e capitães-generais, que várias vezes o expulsaram do Brasil, mas onde sempre voltou com mais determinação.

Conheceu os meandros da diplomacia europeia como enviado do Rei de Portugal, D. João IV, às negociações de paz com a Holanda, durante a guerra com a Espanha, após a restauração da independência de Portugal em 1640, onde conviveu de perto com a comunidade judaica de Amesterdão, que acolhia os judeus e cristãos-novos expulsos ou fugidos da Península Ibérica. Viveu em Roma, percorrendo com à vontade os seus palácios, tanto os do Vaticano como o da rainha Cristina da Suécia, esteve preso às ordens do Santo Ofício em Lisboa e Coimbra, legando-nos, no final, o testemunho de uma vida e de uma obra escrita "à face do mundo"[2] e também nas agruras cárcere.

2. O Império Universal como condição da paz

O tema da paz constitui, porventura, o mais relevante tópico do pensamento político da modernidade europeia[3], sendo certo que o elenco das guerras que assolaram o continente europeu nos séculos XVI e XVII não deixará de nos surpreender, dando

[1] Vieira, A., "Dedicatória ao Príncipe D. Pedro II", em *Obra Completa do Padre António Vieira*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, tomo II, vol. XV, p. 286. (Doravante: *Obra Completa*).

[2] Vieira, A., *Defesa do Livro intitulado Quinto Império,* em *Obra Completa*, vol. IX, 1953, p. 147.

[3] Sobre esta questão veja-se Santos, L. R., "A paz como problema filosófico e a ideia kantiana de federalismo", em *Regresso a Kant, Ética, Estética e Filosofia Política*, Lisboa, Imprensa-Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp. 429 a 468.

nota trágica de um continente que viveu permanentemente em guerra[4], e em que a paz era, com frequência, não a caracterização da vida, mas uma simples estratégia bélica.

Do mesmo modo, o rol de pensadores que se debruçaram sobre a urgência da paz foi muito abrangente. A ela se dedicaram, como sublinhou Leonel Ribeiro dos Santos[5] humanistas como Nicolau de Cusa (ainda no século XV), procurando a "*paz perpétua*" entre as religiões, Luis Vives, Erasmo ou Thomas More, que sublinharam a guerra como contrária ao cristianismo e à natureza humana; também os teólogos-juristas das Universidades de Salamanca, Valladolid, Alcalá de Henares, Coimbra e Évora edificaram um formidável edifício teórico no âmbito do direito natural e do *jus gentium*[6], destinado a racionalizar a guerra e a afirmar as regras de convivência pacifica entre povos de coordenadas culturais e geográficas distintas, no quadro da supremacia da razão da humanidade sobre a razão de estado, tema continuado por Hugo Grócio, naquilo em que vincou a sociabilidade natural que une o conjunto da humanidade; seguem-se-lhes as variadas expressões do milenarismo barroco em Espanha, Portugal, França e Inglaterra, reagindo contra a fragmentação da Europa causada pela afirmação das soberanias estatais e a consequente luta pelas hegemonias, almejando a reunificação do mundo por via de um império universal, sob os laços do cristianismo; bem mais conhecidos e sempre citados são também os projetos de federação ou confederação europeia e mundial como o do Abade de Saint-Pierre, a cujo comentário se dedicará mais tarde Rousseau, ou o de Immanuel Kant, lançando as bases da "paz perpétua" e de um futuro "Estado universal", não esquecendo Henrique IV, Rei de França, cujo pensamento foi fixado e ampliado pelo Duque de Sully, ou ainda William Penn, fundador da Pensilvânia. Já em pleno século XIX, o projeto do Abade de Saint-Pierre não deixará de iluminar a ação política de Símon Bolivar, ao bater-se por um pacto das nações da América, que marcaria "o caminho das nossas relações com o universo"[7] .

Estas simples referências, muito incompletas, bastam para nos dar notícia da vastidão do tema e do contexto em que se situa o Padre António Vieira.

De facto, ao longo dos trinta volumes agora editados da sua obra[8] vamos constatando como desde cedo se imbuiu de um espírito de missão que lhe deu o privilégio de um projeto grandioso e, partindo da Europa moderna, fragmentada na luta dos egoísmos estatais, consagrada em Westefália[9], idealizou um império universal que não era o resultado da busca da grandeza ou da glória mundanas, mas a afirmação da unidade substancial dos homens —todos os homens: índios, pretos, judeus, chinas e

---

[4] Cf. Espinosa Antón, F. J., *Inventores de la Paz, Soñadores de Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

[5] Santos, L. R., *o. c.*, pp. 429 e ss.

[6] Cf., Calafate, P. e Gutiérrez, R., *Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización de América,* Santander, Ed. Universidad Cantabria, 2014.

[7] Bolivar, S., "A los Gobiernos de las Republicas de Colômbia, México, Rio de la Plata, Chile y Guatemala" (1824), em *Escritos Políticos*, trad. M. Clarinda Braz e A. Silva Carvalho, Lisboa, ed. Estampa, 1977, p. 172.

[8] *Obra Completa do Padre António Vieira*, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Edição Círculo de Leitores, 2013-2014, 30 volumes.

[9] Referindo-se ao panorama da Europa do seu tempo, escreveu: "Tudo é confusão e discursos [...] sem cabeça nem união", Vieira, A., "Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, de 12 de julho de 1672", *Obra Completa*, tomo I, vol. III, p. 212.

japões...— e a expressão espiritual e temporal de uma comunhão em Cristo, cabeça do género humano, na sua diversidade e grandeza.

Por isso, "excedeu-se" e "deixou-se", superou os cânones da razão geométrica e "levantou-se a si sobre si", para viver o sonho e a loucura que caracterizavam, a seu ver, os heróis e os santos[10].

O fio condutor do seu pensamento reside, a meu ver, na tese paulina (Rom 5, 20)[11] de que o homem ganhou mais pelo sacrifício e pelo sangue de Cristo do que perdeu pelo pecado de Adão, vincada também pela afirmação de Cristo "Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância*"* (Jo 10, 10).

Mas como não se verificara ainda essa abundância de vida, que interpretava no sentido da afirmação da paz universal, fundada na justiça, sob o signo do cristianismo, projetava-a, em termos escatológicos, para o futuro, manifestada em tais exortações de alegria, que os bem-aventurados que estivessem no Céu ficariam "arrebatados de pasmo e assombro, vendo um perfeito retrato do Céu na terra"[12].

Avultava neste projeto a admiração, a grandeza, o assombro, numa palavra: a extremosidade, tão cultivada pelos pensadores do barroco seiscentista, tanto em Portugal como em Espanha, escrevendo, na sua defesa perante os juízes da Inquisição, que "como os nossos olhos são tão pequenos, parece-nos muito grande coisa o mundo e a sua conversão, e quando ouvimos dizer 'todos os povos, todas as gentes' pasma a nossa acanhada incredulidade"[13].

Também na *Chave dos Profetas*, a sua obra mais densa e complexa, não se cansará de sublinhar que a paz de que falam os profetas "há de verificar-se na terra e não [apenas] no céu", tendo o cuidado de precisar que não fala na terra "em sentido metafórico, mas da terra verdadeira e propriamente dita"[14], e, para que não restassem dúvidas, repete e insiste sobejas vezes que "a amplitude da paz que se promete é tão grande que se estende à terra inteira: inteira, repito, não por sinédoque ou em qualquer outro sentido figurado, como em outras passagens da Escritura, mas pleno e genuíno, ou seja, à terra inteira"[15].

Neste sentido, o Padre António Vieira integra-se na corrente do milenarismo barroco[16]. O milénio a que se referia Vieira, inspirado no capítulo 20 do *Apocalise* de

[10] A respeito da loucura, escreveu: "Uns e outros doudos, nesta grande casa de loucos que é o mundo, têm o seu hospital separado: o dos santos está nos arrabaldes do céu, para onde sobem; o dos maus nos arrabaldes do inferno aonde se precipitam; uns e outros andam fora de si como doudos; os maus fora de si porque se buscam; os santos fora de si porque se deixam [...]. Por isso, neste mundo não se acabam de conhecer quais são os doudos propriamente doudos, e os loucos verdadeiramente sisudos", Vieira, A., "Sermão sétimo. Doudices", *Obra Completa*, tomo II, vol. XII, p. 236.

[11] "Onde abundou o pecado, superabundou a graça" (Rom 5, 20).

[12] Apensos do Processo de Vieira na Inquisição, (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, TSO, II, processo 1664, parte II) Apenso 4º, fl. 4v.

[13] *Defesa Perante o Santo Ofício*, *Obra Completa*, tomo III, vol. II, p. 47.

[14] *A Chave dos Profetas*, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, ed. Temas e Debates, 2015, p. 632.

[15] *Ib.*, p. 639.

[16] Em mais do que uma ocasião Vieira sentiu necessidade de se definir a respeito do milenarismo. De facto, na *Defesa do Livro Intitulado Quinto Império* diz Vieira, enunciando e rebatendo as acusações da Inquisição: "Reprova-se [refere-se aos juízes Santo Ofício] a opinião que pelos anos ditos entende principal ou precisamente o número de mil, e afirma-se que eu sou do mesmo parecer e o dissimulo com o disfarce

S. João, traduzia a consumação do Reino de Cristo na terra. Por isso, desde cedo sublinhou, contra os Inquisidores, que este reino de paz e felicidade não teria apenas vigência numa perspetiva de vivência interior em cada homem. A paz interior de cada um consigo não era suficiente para tal desígnio, pois se verificava que a promulgação da Lei de Cristo não extinguira ainda as guerras e as vinganças, bem como os ódios, invejas e detrações que alcançaram entre os modernos dimensão mais intensa que entre os antigos.

A paz de que falava Vieira referia-se, por isso, também à paz na relação de próximo com próximo, de reino com reino e de todos os reinos com o almejado império.

Então, o Reino de Cristo consumado na terra tinha não apenas uma dimensão espiritual, traduzida num novo estado de maior perfeição da Igreja de Cristo, que era uma república espiritual, mas também uma vertente temporal, relativa à vida dos homens em sociedade, com expressão num império que sonhou estender à redondeza da terra, que idealizou ter um rei português por cabeça e a cidade de Lisboa por capital, nos mesmos termos em que Campanella o projetou para Espanha e Rusticano para França.

Portanto, Vieira orientou o cristianismo para a sublimação do espírito e para o aperfeiçoamento da Igreja de Cristo, mas comprometeu-o também com a reforma e transformação da vida do homem em sociedade, podendo dizer-se que, como homem de igreja e membro da Companhia de Jesus, soube viver o cristianismo em todas as esferas da vida: espírito e corpo, homem e sociedade, reino e império, sem perder nunca o horizonte da eternidade. Para tanto, percorreu as várias idades do tempo, confrontou os antigos com os modernos, ergueu-se "como um pigmeu aos ombros dos gigantes"[17] da Antiguidade querendo ver mais do que eles e para além deles, porque, até à descoberta do conteúdo dos últimos séculos da aventura humana na história e no tempo, seria múltipla a ciência dos homens, para exercício espiritual destes e para regozijo de Deus.

---

dos anos incertos sendo certo que os milenários não são nem foram censurados pela inteligência com que computam o dito número de mil, senão por dizerem que Cristo havia de vir ao mundo naqueles anos, para fins meramente temporais e corporais menos decentes à pessoa de Cristo", "Defesa do Livro Intitulado Quinto Império", em *Obra Completa,* tomo III, vol. IV, p. 415.

Mais adiante, nesta mesma obra, Vieira precisa a sua relação com o milenarismo, distinguindo três espécies dentro do género comum: o milenarismo propriamente dito que teve por cabeça Cerinto e foi condenado no Concílio Hierosolimitano; o milenarismo fundado por S. Papias, discípulo de S. João Evangelista, reprovado pela comum estimação da Igreja, e, finalmente, "os milenários imprópria e impropriissimamente, e da terceira espécie […] que tomaram somente dele e dos seus fundamentos o que contém doutrina sã, provável e de grande glória de Cristo e concorde com as Sagradas Escrituras e com revelações modernas de muitos santos, e vem a ser um estado de nova perfeição e maior na última idade da Igreja, o qual entendem os mesmos autores se descreve na última parte dos Cantares de Salomão", *Ib*., p. 433.

Ainda a respeito do milenarismo, a obra em que tece mais extensas considerações é seguramente a *Apologia*, onde faz uma longa digressão sobre o percurso e ramificações destas teses, distanciando-se mais uma vez do milenarismo de Cerinto e de todos os que assentam as suas esperanças "em excessivas demasias de gula, intemperança e imodéstia com que torpemente afeiam a felicidade, ou vaidade daquelas suas esperanças", *Apologia, Obra Completa*, t. III, vol. III, p. 246.

[17] "Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós pudéramos ver sem eles, mas nós, como viemos depois deles e sobre eles, pelo benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram e um pouco mais", *História do Futuro*, *Obra Completa*, tomo III, vol. I, p. 147.

Começava aqui o seu embate com a Inquisição com a qual se confrontou ao longo da década de sessenta do século XVII, em que esteve preso e foi condenado a "privação de voz ativa e passiva"[18].

3. Vieira perante a Inquisição

Os aspetos mais relevantes desse confronto residiam em primeiro lugar na sua reivindicação da possibilidade de interpretar as profecias bíblicas sobre o império universal e sobre o fim dos tempos —postando-se à cabeça as do profeta Daniel— de modo diferente dos antigos interpretes, fundando-se numa liberdade interpretativa que acrescentava novidade ao que já fora dito e que o fazia entrar na galeria dos modernos, pois fizera questão de sublinhar sempre o dinamismo da experiência, e também das ciências profanas, desenvolvidas no decurso do tempo histórico, como condição para uma correta interpretação das narrativas proféticas.

Em segundo lugar, o Padre Vieira recusava-se aceitar a rígida circunscrição da profecia aos profetas canónicos, abrindo profusamente a inspiração profética, ao mesmo tempo que enfraquecia a autoridade da Igreja no estabelecimento exclusivo dos seus critérios de veracidade e legitimação, pois Vieira defendia a possibilidade de comprovar a veracidade da profecia também com base no "discurso natural", verificando o sucesso das coisas profetizadas, pois, para ele, como "o Espírito Santo sopra onde quer" (Jo 3, 8), o dom da profecia não exigia vocação para a santidade. Por essa razão, se o que o humilde sapateiro português do século XVI, conhecido por Bandarra, previu nas suas *Trovas*[19] se viesse a realizar no tempo, então seria verdadeiro profeta.

Seguia-se a sua recusa em aceitar, como acima dissemos, que o milénio fosse apenas inerente à alma individual dos crentes ou que, por consequência, o mesmo milénio se iniciara já com a vinda de Cristo, identificando-se, por isso, com o estado da presente Igreja. Vieira não o nega em absoluto, mas sublinha, contra os inquisidores, a necessidade e a esperança em estádios do tempo e da história que introduzissem marcantes alterações e novidades, nos termos do assombro e do espanto a que acima nos referimos. Quer dizer, Vieira recusava-se a descrer num futuro longo e dilatado de justiça e paz entre os homens, caracterizado pela felicidade na terra, entendida em plano de vincado estoicismo moral, tornando assim o homem carente de história futura.

Nos mesmos termos, o império de que falava Daniel na interpretação do sonho de Nabocudonosor não deveria ser entendido, segundo os inquisidores, como o quinto império de que falava Vieira, pois o último dos impérios, no sentido tradicional do termo, era o império romano, o quarto império, e o quinto império seria o do Anti-

[18] "[...] seja privado para sempre de voz ativa e passiva, e do poder pregar, e recluso no Colégio, ou Casa de sua religião, que o Santo Ofício lhe assinalar, donde sem ordem sua não sairá", "Sentença" em Autos do processo de Vieira na Inquisição, *Obra Completa*, tomo III, vol. IV, p. 486.

[19] Trata-se de um sapateiro da povoação portuguesa de Trancoso, que elaborou, no século XVI, umas Trovas, a respeito do príncipe encoberto, futuro imperador do mundo, em ambiente fortemente messiânico. Estas Trovas serviram de alento ao mito sebastianista, mas nelas se ancorou também Vieira, para ver no referido príncipe não o desaparecido rei D. Sebastião, mas o falecido rei D. João IV, cuja ressurreição prognosticou, na sua carta enviada de Belém do Pará (Brasil) para Lisboa, em 1659.

cristo, já perto do fim do mundo e de duração muito curta, quando acabasse o império romano.

Assim, para os inquisidores, a evangelização universal e a quase extirpação dos pecadores não se projetaria nos mil anos de que falava Vieira, pois, para o Santo Ofício, a evangelização do conjunto dos homens apenas seria concluída já perto do fim do mundo, não pelos pregadores portugueses e espanhóis, como queria Vieira, mas pelos profetas Elias e Henoc, depois da morte do Anticristo, e a sua duração seria também breve e curta.

Por esta mesma razão a existência de um longo período de tempo em que o Diabo permaneceria preso sem possibilidade de tentar tanto os homens, condição da justiça e da paz, e em que se intensificaria a Graça de Cristo, era negada pelos inquisidores e afirmada pelo Jesuíta, para quem não era crível que a dificuldade imensa sentida pelos portugueses (e por ele próprio) na evangelização das gentes viesse a desembocar num curto período de paz e de comunhão em Cristo. Para ele, a desmedida dimensão do esforço exigia proporcional vigência no tempo.

Por outro lado, Vieira não aceitava a tese, imposta pelos inquisidores do Santo Ofício, de que Cristo enquanto Homem só reinou espiritualmente no mundo e não temporalmente, e também não aceitava a tese de que, enquanto Homem, não recebeu do Pai poder temporal e, por conseguinte, de que não reinou nem reinará temporalmente no mundo, dado que a sua missão era apenas espiritual.

Entendiam ainda os juízes do Santo Ofício que a esperança num futuro reino de Cristo, com poder temporal direto, favorecia teses judaizantes, na medida em que coincidia com esperança judaica de um Messias libertador, com felicidades temporais adjacentes, levando os inquisidores a manobrar habilmente a acusação de judaísmo, favorecida pelos contactos que havia tido com os judeus de Amesterdão, nas suas missões diplomáticas.

Como pano de fundo, sustentavam ainda os inquisidores que a ressurreição do rei de Portugal D. João IV, falecido em 1656, anunciada por Vieira numa carta escrita na Amazónia em 1569, no termo da cidade de Belém do Pará, seria uma multiplicação desnecessária de milagres, e que a eleição de Portugal como cabeça temporal do império universal, ou quinto império, de que falava o Padre António Vieira, não encontrava suporte nos textos bíblicos pelo que deveria ser afastada.

Estes foram os tópicos que conduziram ao confronto de Vieira com a Inquisição, sobretudo na década de sessenta. Analisemos agora três dos mais relevantes: a questão da hermenêutica das Escrituras; a questão do poder temporal em Cristo enquanto Homem e os seus títulos de aquisição; a questão hebraica.

4. A hermenêutica das Escrituras: A querela dos antigos e modernos ou o mundo como comédia de Deus

Vieira foi autor de um largo projeto de livro a que em determinada altura chamou História do Futuro[20], cuja redação iniciou por volta de 1649, e que depois readaptou, sobretudo depois de 1670, quando a Inquisição o deixou em paz, para escrever

[20] *História do Futuro*, *Obra Completa*, tomo III, vol. I.

a *Clavis Prophetarum*[21], que foi elaborando até aos derradeiros dias da sua vida (1697).

Trata-se de obras de cariz profético-especulativo em que o que começa por estar em causa é a interpretação dos textos proféticos dos Antigo e Novo Testamentos, bem como o reconhecimento do dom da profecia a autores não sancionados pela Igreja. Foi, pois, a exegese dos textos proféticos que fez da sua vida um mar imenso de "coisas prodigiosas, grandes e prenhes de mistérios".

A respeito da profecia, valia em pleno a definição de São Tomás, que também fez sua, "é a inspiração divina das coisas futuras que, pela imutável verdade, conhece de antemão os eventos e os torna como que presentes"[22].

Então, partindo desta unidade de sentido da história, desta ordem eterna, querida e delineada por Deus, pôde escrever não só sobre o presente e o passado, mas também sobre o futuro, interpretando o que disseram e escreveram os profetas, a quem Deus revelou o que para os demais homens eram futuros livres e contingentes, porque, como disse Vieira, os profetas são "cidadãos da eternidade"[23], tanto quanto os outros homens são "moradores do tempo"[24].

Os profetas, como escreveu sobre o espírito profético de Moisés, compreendiam e abraçavam "juntamente"[25] as diferenças do tempo e, por isso, lograram "no modo de Deus, o presente, o passado e o futuro"[26]. Por outras palavras, para o profeta não haveria mais que um tempo, que é, como na definição de São Tomás, o presente[27], ao passo que para os outros homens há dois "hemisférios do tempo" — o do passado e o do futuro -, dado que àqueles são presentes as mesmas coisas que para os demais homens são futuros.

A exegese das profecias permitia, assim, escrever a história do futuro, porque a profecia era uma revelação de Deus, uma luz universal que se estendia a todo o tempo e a todo o lugar, permitindo ao intérprete das narrativas proféticas descobrir e desvendar o que estava oculto. Essa luz era comunicada por Deus, através de visões, sonhos ou "boca a boca", e a história do futuro era a interpretação, elaborada pelos moradores do tempo, do que escreveram os cidadãos da eternidade no seu estilo poético, metafórico ou enigmático, e que nesse esforço exegético faziam convergir os saberes sagrados e profanos, acumulados pelos homens no decurso da sua aventura nos séculos, em plano de vincada estimação do fluir do tempo e das regras metodológicas da história como disciplina do saber humano.

Foi esse um dos universos de Vieira, clarificando enigmas, esclarecendo metáforas, trazendo para o tempo e para a história "o canto do Céu", apoiando-se na historicidade para o conseguir escutar. Das profecias não podia dizer-se que fossem história, por-

[21] *A Chave dos Profetas*, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Ed. Temas e Debates, Lisboa, 2014.

[22] Apenso 6º, fl 32 do Processo de Vieira na Inquisição (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, TSO, processo 1664, parte II (doravante designados apenas por Apenso).

[23] *Ib.,* Apenso 6, fol. 38.

[24] *Ib.*, Apenso 6, fol. 38.

[25] *Ib.,* Apenso 6, fol. 30.

[26] *Ib.*

[27] *Ib.,* Apenso 2, fol. 23.

que os profetas "não guardam nelas estilo nem leis de história", pois "não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individuam as pessoas, não seguem a ordem dos casos e sucessos"[28]. Essa será, portanto, a tarefa de Vieira, historiador não apenas do passado mas também do futuro, vivendo num presente onde estes dois hemisférios se cruzavam, munido dos textos dos profetas, bem como do saber acumulado pelos homens, nos planos da geografia, cronologia, astronomia e demais ciências profanas.

E tudo assim podia passar-se porque o Deus cristão era o Deus da história, que assumiu a temeridade de se revelar no tempo, e de ser, por isso, o Senhor do tempo, conduzindo a história com o querer e os atos livres dos homens. A história é, para o cristianismo, um processo em unidade e uma "via de ação divina sobre os homens"[29]. Assim também para o Padre António Vieira, que encontrou na exegese da profecia o caminho privilegiado para a compreender, no esforço de destapar o véu que encobria os últimos acontecimentos da história, projetando-se num sonho de paz universal que era, afinal, a comunhão dos homens em Cristo.

Tratava-se sobretudo da edificação da unidade espiritual entre os homens, sob o signo dos valores cristãos, obrigando a um esforço de evangelização universal, que conduziria, como escreveu na *História do Futuro* e a *Defesa Perante o Santo Ofício,* os reis e príncipes da Terra, que receberam dos seus povos o direito da paz e da guerra, a reconhecerem o Papa como senhor espiritual e a conferirem, por consenso e concórdia, a um imperador universal, parte da soberania que até então detinham, para que os homens pudessem finalmente viver em paz, mantendo, tanto na esfera espiritual como na esfera social e política, a sempre dificultosa irmandade entre os filhos de Deus.

Para justificar esta interpretação dos textos proféticos e sobretudo a sua dissonância com o Santo Ofício, Vieira lançou mão do cruzamento entre hermenêutica e historicidade, pondo em diálogo as ciências sagradas com as profanas e abrindo-se ao dinamismo do tempo histórico.

No seu *Livro Anteprimeiro da História do Futuro,* escrito em 1665 para servir de "vestíbulo" ao vasto projeto inacabado da *História do Futuro,* declara que esta sua *História* e o seu *Livro Anteprimeiro* pagariam o devido tributo às exigências metodológicas do conhecimento histórico, não apenas sublinhando a importância da geografia, mas também da cronologia, da individuação das pessoas, "a ordem dos casos e sucessos", bem como das conquistas da ciência moderna, instaurando, a este nível, um acumular de informações novas que nos permitiria, finalmente, compreender o desfecho final da história, delineado por Deus e selado pelo anjo (Dn 12, 1-4), para que muitos passassem e para que múltipla fosse a ciência no decorrer dos séculos e na sucessão dos sábios, até ao momento da descoberta final.

Eis então o confronto entre os antigos e os modernos e a consequente tese de que o mundo conservava uma capacidade intrínseca para grandes realizações e descobertas decisivas que, se valorizavam o esforço dos antigos, enquanto agentes criadores deste mesmo processo, abriam, no entanto, um inusitado interesse pelo presente e pelo futuro, porque a Antiguidade era, afinal, tão-só a juventude do mundo, e os verdadeiros antigos eram os modernos.

---

[28] Vieira, A., *História do Futuro, Obra Completa*, Tomo III, vol. I, p. 68.

[29] Maravall, J. A., *Antiguos y Modernos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 138.

É isso que nos dizem também, em diferentes contextos e guiados pela "*simpatia da razão*" Giordano Bruno, Francis Bacon, Charles Perrault, Malebranche, Fontenelle entre tantos outros, ao longo dos séculos XVI e XVII[30].

Analise o leitor os três últimos capítulos do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* e constatará sem muita dificuldade que Vieira acompanha esta linha de pensamento, como condição para uma correta interpretação das profecias, nomeadamente as de Daniel e Isaías, cujo sentido verdadeiro se não poderia descortinar sem as conquistas da ciência moderna, nomeadamente as que emanaram diretamente da gesta dos Descobrimentos portugueses. Foi por ter cruzado o domínio das ciências profanas com o das sagradas que Vieira estabeleceu o princípio fundamental da sua hermenêutica: "O melhor intérprete das profecias é o tempo"[31], porque os homens do século XVII, sendo mais antigos que os doutores medievais e que os Padres da Igreja, eram mais sábios do que eles, como anões aos ombros de gigantes:

> De sorte que vai crescendo a inteligência, a ciência e a sabedoria pelos mesmos graus do tempo em que vão crescendo e passando os anos, os séculos e as idades; e isto não só na Igreja universal e em comum, senão nos homens e doutores particulares, que são os membros de que o seu corpo, e os raios de que a sua luz se compõe. Donde se deve reparar e advertir que os autores antigos e mais velhos, própria e rigorosamente falando, não são os passados, senão os presentes; não aqueles que vulgarmente são chamados os Antigos, senão os que hoje e nos tempos mais chegados a nós se chamam Modernos. […] E seria não só contra a ordem da natureza, senão contra a decência da mesma idade, que não fosse mais sábia a Igreja nos maiores anos do que o tinha sido nos menores[32].

No entanto, não se trata, ao que julgo, de uma ideia de progresso indefinido, tal como viria a ser sistematizada por Condorcet no século seguinte, porque para Vieira a verdade era uma só, estabelecida desde sempre, e a história remetia para uma ordem eterna definida fora do tempo.

Então, baralha de novo os dados e faz questão de dizer que não se deixa cair em atitude de deslumbramento perante o que é novo e moderno, nem esse atributo é o que qualifica, autoriza e valida as suas teses. Para tanto, recorre ao exemplo da teoria dos céus fluidos, que se tinha por nova na modernidade, sendo antiga e, mesmo, anterior a Aristóteles, e remata, no capítulo XI do *Livro Anteprimeiro*, que a novidade da sua *História do Futuro* é mais dos leitores do que dela, são novidades de coisas não novas e que podem ser novas sendo antiquíssimas, ou seja, a verdade em si mesma é eterna, mas o modo como os homens a conhecem é que está sujeita às limitações e ao dinamismo do tempo.

Mas qual a razão de tanta mudança, de tanto conflito de interpretações, de tanta multiplicidade na opinião e na ciência dos homens? Na resposta entra em força a tese barroca do mundo como comédia de Deus:

---

[30] Cf. Maravall, J. A., *Antiguos y Modernos*, *o. c.*, pp. 357-360.
[31] *História do Futuro*, *Obra Completa*, Tomo III, vol. I, p. 146.
[32] *Ib.,* p. 174.

> Este mundo é um teatro, os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucesso uma comédia de Deus [...]. E assim como primor e subtileza da arte cómica consiste principalmente naquela suspensão do entendimento e doce enleio dos sentidos, com que o enredo os vai levando após si, pendentes sempre de um sucesso para o outro, encobrindo-se de indústria o fim da história sem que se possa saber onde vai parar, se não quando já vai chegando e se descobre subitamente entre a expectação e o aplauso[33].

Vieira reclama, assim, o lado lúdico da obscuridade, da incerteza, da suspensão que o esforço de compreensão do espectador, ao longo do tempo da comédia da história humana, vai clarificando, até à emergência de um *kairos,* um momento decisivo merecedor de aplauso. Assim, a pluralidade das interpretações é uma consequência, querida por Deus, desse mesmo processo, não sendo legítimo "amarrar os vivos aos mortos", por ser este conflito e pluralidade condição do "exercício espiritual" dos homens e do regozijo de Deus.

Então, o princípio fundamental da sua hermenêutica é o que decorre deste seu texto tão profundo quanto brilhante, que é uma resposta indireta à acusação elaborada pelos inquisidores:

> As razões que a isso nos obrigam são três: primeira, porque os doutores antigos não disseram tudo; segunda, porque não acertaram em tudo; terceira, porque não concordaram em tudo; e em qualquer destes casos nos pode ser não só lícito e conveniente, senão ainda necessário seguir o que se julgar por mais verdadeiro[34].

Poucos meses depois de enviar à Corte este seu texto do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, na Páscoa de 1665, tentando obter os favores do Rei, acabaria preso às ordens do Santo Ofício, em Setembro desse mesmo ano. Elaborará então a sua *Defesa*[35]*,* onde insiste nestas mesmas matérias, "tão novas e não vulgares", "muito notáveis e esquisitas" e "não tratadas ex-professo pelos Doutores", atinentes à certeza de que "na Igreja de Deus há de haver um novo e felicíssimo estado mui diverso do presente e dos passados"[36].

5. O poder temporal direto de Cristo ou a nobilitação do poder civil: aspetos fundamentais do pensamento político de Vieira

Outro grande momento do embate de Vieira com o Santo Ofício foi o da natureza dos poderes de Cristo, não enquanto Deus, mas enquanto Homem.

A este respeito os inquisidores foram claros: enquanto Homem, Cristo não recebeu do Pai poder temporal e, por conseguinte, não reinou nem reinará temporalmente no mundo, dado que a sua missão é apenas espiritual: "Não se há de atribuir a Cristo mais poder e autoridade do que aquela que foi decente para o ofício da Redenção"[37].

---

[33] *Ib.*, p. 152.

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

[35] "Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício", em *Obra Completa*, Tomo III, vol. II.

[36] "Petição ao Conselho Geral", em *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, *Obra Completa*, tomo III, vol. IV, pp. 180-181.

[37] *Autos... Obra Completa,* tomo III, vol. IV, p. 209.

Quer dizer, para o Tribunal do Santo Ofício, Cristo apenas teve poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual.

O conceito de consumação do Reino de Cristo na terra é superlativamente complexo. No início do livro II da *Clavis Prophetarum*, Vieira defende que o Reino de Cristo inclui um poder duplo, simultaneamente espiritual e temporal, e que a sua consumação na terra "tem a ver com o Reino espiritual de Cristo, na medida em que se reciproca com o reino da presente Igreja" que é um reino espiritual e possui um fim sobrenatural; defende também que a Igreja é o princípio deste Reino e é ela que o instaurará no seio dos povos do mundo, porque ele é o signo da íntima união dos homens com Deus. No entanto, o Reino espiritual de Cristo, em si mesmo, quer dizer, em Cristo, "é simultaneamente temporal", ao passo que o reino a que se chama igreja é apenas espiritual, donde o dinamismo divino se abrir e estar presente em todas as esferas da vida, inclusive na que se refere à dimensão temporal e política da vida humana.

Se na *Clavis Prophetarum,* obra escrita em latim para um auditório distinto do dos seus demais escritos, sem omitir totalmente as questões da vertente temporal, a que se refere no Livro I, enfatiza mais a dimensão espiritual do Reino de Cristo na terra, nomeadamente nos Livros II e III, noutras obras que a antecederam, sobretudo na *História do Futuro* e na *Defesa Perante o Santo Ofício*, sublinha muito aquela sua vertente também temporal e a necessidade de um imperador que se lhe afigura como instrumento, na esfera política, dessa consumação. Não creio que Vieira tenha mudado radicalmente de posição a este respeito ao longo da sua vida, até porque ao mesmo tempo que escrevia a *Clavis Prophetarum* continuava a dissertar sobre o futuro imperador do mundo.

No fundo, por detrás da diversidade de posições dos que negavam o poder temporal direto de Cristo enquanto Homem estava uma determinada ideia da dignidade do espírito e da finalidade espiritual da ação e da missão de Cristo na terra que Vieira, comprometido com o mundo, não aceitava. Nos fragmentos que nos chegaram do Livro II da sua *História do Futuro*, destaco sobretudo esta afirmação lapidar: "Nem sempre é maior espiritualidade o que mais se opõe ao corpo"[38], explicando adiante ao que se refere: "Não fazem menos santo a Cristo, nem querem fazer menos espiritual o mundo os que reconhecem em Cristo o domínio temporal dele"[39].

Portanto, as teses de Vieira, ao sustentarem que Cristo exercerá no mundo o poder temporal direto (através de um imperador que seria seu vigário) reforçam a proximidade de Cristo relativamente aos problemas da vida do homem em sociedade, com expressão nos seus dois grandes pilares: a justiça e a paz. Esta proximidade sai reforçada ainda pelo esforço que Vieira faz para distinguir o poder temporal direto de Cristo, do mero poder indireto sobre as coisas temporais, que é prerrogativa do poder espiritual.

Cristo, enquanto Homem, teria, para os juízes do Santo Ofício, não poder temporal direto mas um poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual. A posição de Vieira era distinta.

Estava, portanto, definido um espaço de polémica e disputa, que exigirá a Vieira um esforço considerável, pois, para o Jesuíta, Cristo, enquanto Homem, foi Rei, com

[38] *História do Fut uro, Obra Completa*, Tomo III, vol. I, p. 474.
[39] *Ib.*, p. 395.

senhorio verdadeiro, próprio e "direto" sobre as coisas temporais e nesse sentido reinará sobre o mundo, através de um imperador seu vigário, sem que isso possa considerar-se incompatível com a sua excelência e dignidade, nem com a virtude cristã da humildade, nem com a superioridade do espírito sobre a matéria, nem ainda com o exercício do poder temporal pelos príncipes da Terra, porque este seu poder tem uma natureza diferente do dos príncipes terrenos: na *Clavis Prophetarum* explica que se trata de um "senhorio médio", entre o senhorio inato e absoluto de Deus e que só a Ele se aplica, e o senhorio que tem fundamento na vontade humana "que a comunidade dos homens entrega aos reis"[40].

A fundamentar esta sua posição teórica estavam as palavras de Cristo ao responder a Pilatos que o seu reino não era "deste" mundo. Sublinha o jesuíta que Cristo não disse que o seu reino não era "neste" mundo. Portanto, Cristo é também rei "neste" mundo, embora o seu reino não seja "deste" mundo, porque o transcende, no sentido em que não está limitado ao tempo e à história, supera em dignidade e excelência o poder dos príncipes terrenos e por isso não os suprime ou anula, mas não deixa de ter o mundo e a história por objeto do seu cuidado e do seu poder. Por isso, quando esse poder se consumar, "neste" mundo, os homens viverão em paz.

6. O fundamento do poder temporal direto de Cristo: o consenso dos povos e o direito de resistência ativa

A despeito da posição contrária dos Inquisidores, Vieira não estava isolado na tradição do pensamento cristão a este respeito. Por isso, na *Clavis Prophetarum*, começa por enunciar os cinco títulos de aquisição do poder político por Cristo mais aceites pelos doutores católicos partidários da existência desse poder no Filho de Deus: a união do Verbo com a Humanidade de Cristo, pela qual foi ungida e santificada; por direito de herança, como Filho natural de Deus; por direito de doação ("Todas as coisas me foram entregues por meu Pai" *Mt* 11, 27 ou "É-me dado todo o poder no Céu e na Terra" *Mt* 28. 18); por direito de resgate, ao resgatar com o seu sangue os pecados dos homens; por título de merecimento (humildade e morte na cruz).

Ora, a estes cinco títulos, fundados na interpretação dos textos das Escrituras, Vieira, "pela nossa parte", isto é, por iniciativa própria, decide acrescentar outros "que em nada contradizem um tão grande tesoiro de merecimentos"[41].

Seja portanto o "oitavo título" que nomeia nestes termos: "Por direito de aceitação universal de todas as nações"[42], que depois explica melhor ao sublinhar tratar-se, com toda a clareza, "da livre e espontânea aceitação e como que escolha de todas as nações", adiantando: "É que suponho (algo que porventura há de parecer novo e espantoso) que, antes da descida de Cristo à Terra, todas as nações em geral, com públicos votos, comum consenso e aplauso o quiseram e aceitaram como Rei"[43].

---

[40] Franco, J. E. e Calafate, P. (Dirs.), *A Chave dos Profetas*, Lisboa, Ed. Temas e Debates, 2015, p. 300.

[41] *Ib.*, p. 248.

[42] *Ib.*, p. 255.

[43] *Ib.,* p. 255.

A tese não era fácil de provar, mas o que se nos afigura fundamental é a necessidade ou a apetência sentida por Vieira para invocar este título de eleição universal e livre, sobretudo quando era original e, como ele diz, "espantoso".

António Vieira, como tantas vezes fez ao longo da vida, correu o risco de percorrer novos caminhos. Para tanto, decidiu apoiar-se num dos aspetos mais característicos do pensamento dos autores escolásticos sobre a origem do poder político entre os homens, mas dando-lhe uma aplicação inusitada. Na verdade, enquanto autores como Molina, Suárez, Vitória, Soto, Belarmino, Francisco Velasco de Gouveia, João Pinto Ribeiro, Pedro Barbosa Homem ou Serafim de Freitas falavam apenas da origem popular do poder político entre os homens, ou da soberania inicial do povo, Vieira torna a tese extensível ao poder político em Cristo enquanto Homem. Estava, de facto, em causa a tese da origem popular do poder político entre os homens, tal como o defenderam os jesuítas em Coimbra e Évora e os dominicanos em Salamanca e também em Coimbra, e tal como o defendeu também o Padre António Vieira, nomeadamente num dos seus mais belos textos, escrito já perto do final da vida, o *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de S. Paulo*.

Neste texto, carregado de humanismo cristão, vota vencido contra os demais padres da Companhia de Jesus, em favor da liberdade dos índios de S. Paulo, obrigados a trabalhar na ribeira de Itaberaba. Proclama Vieira que, em matéria tão importante "como a da soberania e liberdade, vale tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco *como* o cetro"[44]. Queria com isto dizer que o poder político, tendo origem em Deus como autor da natureza social do homem, tinha origem imediata na comunidade dos homens, independentemente da fé ou da caridade, radicando, por isso, na razão natural.

Neste enquadramento, do ponto de vista da natureza, vale tanto uma soberania indígena, ainda que embrionária, como a soberania de Carlos V ou de D. João IV, na medida em que o poder político, em si mesmo e na sua natureza, radica no direito natural, comum a todos os povos. Todavia, isso não significava negar que o poder político entre os príncipes cristãos fosse mais perfeito que entre os gentios, porque a graça, não contradizendo a natureza, aperfeiçoa-a, como refere Luís de Molina no *De iustitia*[45], inspirado em S. Tomás de Aquino.

Mas enquanto os escolásticos pensam este problema apenas em relação ao poder político que os homens transmitem aos reis e príncipes, Vieira estende este título de aquisição ao poder temporal de Cristo enquanto Homem, dizendo:

> E que essa sujeição espontânea e comum oferta, aceite pelo próprio príncipe, seja bastante para conferir o direito de reino, é evidente de acordo com os princípios gerais dos direitos natural e das gentes […] e foi este o modo pelo qual todas as nações receberam e como coroaram Cristo, a saber, através da aceitação espontânea[46].

---

[44] "Voto do Padre António Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de S. Paulo Acerca da Administração dos Índios", em *Obra Completa*, Tomo V, pp. 276-288.

[45] "La gracia y la fé no destruyen, sino que perfeccionan la naturaleza", Molina, L., *De Iustitia et Iure* (1593) Liv. I., disp. XXVIII, tradução castelhana de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1946, p. 436.

[46] *A Chave dos Profetas,* dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Ed. Temas e Debates, Lisboa, 2015, p. 256.

O cerne da questão está, portanto, em que Vieira enxerta, na explicação da origem do poder temporal de Cristo, o direito natural, nos termos que vimos em Suárez a respeito da comunidade política entre os homens.

No entanto, se os homens não tivessem escolhido livremente Cristo como Rei temporal, Ele continuaria a ser Rei, porque Deus lhe havia dado esse poder. Importava, pois, compatibilizar os dois níveis da questão: herança e doação por parte do Pai, e eleição espontânea e universal por parte dos homens. Teremos que fixar, a este respeito, a solução proposta pelo Padre António Vieira:

> Nem diminui o direito ou propriedade deste título o facto de que, antes dos votos, oferta e aceitação por parte de todas as nações do futuro Reino de Cristo, o próprio Reino se devia a Cristo em virtude da sua divindade e que Deus o estabelecera e proclamara como Rei, antes de ter sido aceito pelas nações que a ele se votaram. É que este não suprime o direito novo e espontâneo, que pela vontade livre dos homens pode ser oferecido (ou melhor, se é lícito dizê-lo, conferido), não só a Cristo mas também ao próprio Deus[47].

Era pois admissível que não existisse incoerência no facto de a matéria do voto popular ser um bem ao qual os homens já estavam obrigados por outro título, ficando esse bem estabelecido também num novo direito: "Cristo, através daquele voluntário oferecimento e submissão de todas as nações, adquiriu um novo direito ao senhorio e soberania entre elas, embora, por outro lado, fossem seus"[48].

Até aqui a *Clavis Prophetarum*! Vejamos o que dissera anos antes, na *História do Futuro*. Aqui Vieira refere seis títulos de aquisição do poder temporal direto de Cristo enquanto Homem, sendo o sexto e último a "*eleição de todas as nações do Mundo*", acrescentando:

> Este título é o mais natural e jurídico entre os homens, em cujas comunidades, quando querem viver juntos e politicamente, pôs Deus, como autor da natureza, o poder e jurisdição suprema de eleger e nomear príncipe. Assim o tem a comum sentença de todos os juristas e teólogos, e o alcançaram e ensinaram antes deles, por lume natural, Aristóteles no Livro III das *Políticas*, e Platão no diálogo *De regno* e nos livros — *De republica*[49].

Tal como sucede com o texto da *Clavis,* também neste livro I da *História do Futuro* o Padre Vieira sublinha que este título, aplicado ao poder temporal direto de Cristo, constitui uma novidade, ou seja, "é pensamento novo e matéria até agora não tratada", razão por que se prepara para o embate. De facto, como seria possível sustentar que as nações do mundo elegeram Cristo como seu Rei supremo antes da Encarnação? Como poderiam os homens eleger um soberano que não conheciam?

A questão estava em que Vieira defende que as nações e povos do mundo já o conheciam e por isso podiam elegê-lo com consciência plena desse ato e em obediência às teses sobre a origem popular do poder, dedicando boa parte do que resta da *História do Futuro*, (com exceção do *Livro Anteprimeiro*), a demonstrar esta tese, tal era a im-

[47] *Ib.,* p. 256.
[48] *Ib.,* p. 257.
[49] *História do Futuro*, *Obra Completa*, Tomo III, vol. I, p. 485.

portância que lhe atribuía. Por falta de espaço não vamos enunciar todos os momentos dessa demonstração, mas refiro, como essenciais os que sustentavam a constituição de uma base comum de conhecimento: a tradição de Adão a Noé, cujos três filhos Sem, Cam e Jafé foram os segundos povoadores do género humano; a ativa comunicação entre os judeus e os gentios; as Sagradas Escrituras, sendo certo que "o primeiro livro que viu o mundo" foi o Pentateuco, livro "que fez aos caldeus mestres da Ásia; aos egípcios da África; e aos gregos da Europa"[50]; o milagre, traduzido no modo como Deus, em diferentes tempos "alumiou por si mesmo a vários homens e mulheres de toda a gentilidade"[51].

Estava assim enunciada uma base alargada de conhecimento capaz de alimentar o desejo e a esperança da vinda do Filho de Deus, condição daquele mesmo consenso e eleição.

O segundo título que Vieira decide acrescentar e que também não tem dúvida em considerar poder causar admiração e espanto traduz-se na aplicação ou extensão a Cristo das teses escolásticas sobre o direito de resistência ativa e sobre o tiranicídio entre os homens, as quais emanavam diretamente da teoria da origem popular do poder, professadas por Juan de Mariana em Espanha e ensinadas por Suárez em Coimbra.

Diz Vieira, acentuando a novidade da sua tese: "Este título não o encontro assim explícito entre os autores, mas é muitíssimo nobre"[52]. A esta luz, considera Vieira que Cristo também adquiriu o poder temporal em guerra justa contra a tirania do Demónio, então chamado *Príncipe do Mundo*, atendendo ao texto de S. Lucas, no qual se refere ter o Demónio tentado Cristo, dizendo-lhe "Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue, e dou-o a quem quero" (*Luc* 4.6).

Significava isso que os reinos do mundo se encontravam debaixo do senhorio do Demónio. Então, diz Vieira:

> Logo, uma vez que Cristo declarou uma guerra justa contra este injusto e rebelde tirano, e, depois de o vencer e derrotar, libertou o mundo inteiro do seu poder, e o restituiu ao seu verdadeiro e legítimo soberano, ou seja, o Pai e a si, a partir de então aditou-se-lhe um novo título de senhorio que é aquele que obtêm por direito de guerra justa os vencedores das regiões subjugadas […]. Eis o tirano vencido, desarmado e despojado pelo mais valente que sobreveio, isto é, Cristo[53].

No ano de 1670, no *Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma*, o Jesuíta já tinha estabelecido o princípio, ao afirmar: "O rei pode tudo o que é justo. Para o que é injusto nenhum poder tem"[54].

Seria difícil encontrar modo mais enfático de legitimar o direito de resistência do que este: legitima-lo entre os homens e, ao mesmo, tempo, legitima-lo mediante a ação de Cristo, dando-lhe o mais alto título de nobreza.

---

[50] *A Chave dos Profetas*, *o. c*., p. 504.
[51] *Ib.,* p. 512.
[52] *Ib.*, p. 248.
[53] *Ib.,* p. 249.
[54] "Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresm*a"*, em *Obra Completa*, Tomo II, vol. III, p. 261.

7. A Questão Hebraica

Finalmente o último tópico que nos propusemos abordar.

Um dos cavalos de batalha dos inquisidores contra Vieira era o da aproximação feita por estes entre o tema da esperança[55] no quinto império ou Reino de Cristo consumado na terra e a esperança judaica num messias libertador, atribuindo-lhe, portanto "sentido judaico"[56], sendo certo que Vieira sempre sublinhou que tal império passaria pela conversão dos judeus ao cristianismo. Mas tratar-se-ia de uma conversão que, como as demais conversões dos povos do mundo inteiro, não seria consumada à custa do desrespeito pelos seus costumes, ritos e tradições.

No final do segundo livro da *Clavis Prophetarum*, mais ou menos perdida num emaranhado de páginas de densa erudição, está um dos diamantes desta obra maior de Vieira. Refiro-me ao capítulo que figura com o título *Tratado do Templo de Ezequiel e sua Interpretação Literal.*

Neste texto conflui o resultado de toda uma vida de luta árdua e sobretudo corajosa em favor da gente hebraica, dando expressão a uma conceção do cristianismo e da autenticidade da vida religiosa muito para além de fundamentalismos estreitos que, sob a capa da busca da pureza da fé, ofendiam a bondade de Deus e esmagavam, numa uniformidade empobrecedora, a riqueza da experiência multiforme dos povos.

A questão em concreto era a de saber se seria aceitável ou tolerável que, no novo estado da Igreja, correspondente à consumação do Reino de Cristo na terra, se continuariam a celebrar, no Templo de Jerusalém, os ritos da Lei Velha, ressalvada embora a verdade da religião cristã? A posição de Vieira é claramente afirmativa.

Sabia Vieira que nos grupos humanos há um tenaz apego inato aos seus ritos e costumes ancestrais que se instalam no tempo longo da cultura, aquilo a que chama "o imemorial costume de uma raça", sendo expressão de insensatez esperar que em nome da pureza da verdade e da fé se apagassem e esquecessem, pela violência e pelo desprezo. Neste domínio, refletindo sobre a possibilidade dos judeus convertidos a Cristo manterem os ritos da Lei Velha no Templo de Jerusalém no novo estado da Igreja, diz-nos Vieira que nada se logra ou consegue "mediante o uso da autoridade, rogos e ameaças", sendo caminho mais acertado o que "dispensa", melhor dizendo, o que partindo da "pedra angular" na qual se figura *"*a reverência ao único e santíssimo sacrifício do corpo de Cristo*",* interpõe alguma "dispensa", "não decerto para manter a união dos dois povos, que se fará mediante a mesma fé e os mesmos sacramentos comuns a ambos, mas para distinguir e mostrar as próprias extremidades unidas, as quais não poderão distinguir-se suficientemente sem algum vestígio da antiga diferença"[57].

Esta postulação do Padre António Vieira ganha certamente em ser lida à luz da mesma abertura revelada pelos jesuítas na China, ao longo do século XVII, que procuraram incluir e respeitar os "ritos chineses" numa conceção menos intransigente da evangelização.

---

[55] Cf. *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, *Obra Completa*, Tomo III, vol. IV, pp. 241 a 247.

[56] *Ib.*, p. 241.

[57] *A Chave dos Profetas*, *o. c.*, p. 534.

Permaneceria sempre intacta a "pedra angular", a verdade do cristianismo como única religião verdadeira, bem como o direito-dever de evangelização, mas acrescenta-se uma compreensão ampla dos homens e das culturas, inscritos no "misterioso labirinto de Deus", razão por que era legítimo e mesmo necessário aceitar, por vezes, "condições e pactos".

O Padre Vieira entendia esta necessidade de pactuar e de aceitar condições não apenas num plano que ele próprio designa como "político" e, portanto, da utilidade ou da "razão de estado", mas também no da benevolência, que o levava a escrever ser legítimo "ferir" a lei na sua uniformidade ou rigidez, do mesmo modo que se "fere" o tronco da árvore para enxertar nova seiva, ganhando-se, graças a essa ferida ou enxerto, "mais copiosa abundância de frutos"[58].

No que se refere à pureza da fé e à substância das suas verdades, não era possível "dispensar", mas no que depende do direito humano, neste caso o direito que à Igreja assiste, era possível, útil e piedoso dar lugar à liberalidade e à benevolência, em prol da salvação das almas.

De um modo geral, todos os comentadores de Vieira são unânimes em sublinhar a importância que neste abraço fraterno teve o convívio de Vieira com os hebreus portugueses de Amsterdão, durante a década de 40, sobretudo com o seu rabino, o também português Menasseh Ben Israel, permitindo-lhe aprofundar o horizonte do seu universalismo cristão. Há de facto em António Vieira uma forte presença da questão dos hebreus e cristão-novos no seu ecumenismo ativo e dinâmico, que chegou a traduzir-se na recomendação da fundação de uma Companhia de Comércio com o Brasil, a que o rei D. João IV deu expressão, ao fundá-la no ano de 1649, dando-se a circunstância particular de os bens dos cristãos-novos nela aplicados ficarem ao abrigo dos sucessivos e arrasadores confiscos da Inquisição, circunstância que lhe valeu especial aversão dos inquisidores.

Era, pois, em nome dessa abertura que deveríamos encarar a permanência, no novo estado da Igreja anunciado pelos profetas, dos ritos da Lei Velha no seu significado puramente moral, vendo os antigos sacrifícios e imolações como forma de o homem consagrar a Deus e ao próximo a sua própria carne e espírito. É admirável a sua conclusão, escrita nos séculos inquisitoriais: "Donde resultaria que o Templo de Jerusalém, considerado por esta forma, não seria outra cousa com as suas vítimas materiais do que uma espécie de escola de costumes e academia da virtudes"[59].

É sabido que Vieira pugnou pela conversão dos judeus ao cristianismo e esperava para breve o regresso das dez tribos perdidas de Israel. Por outro lado, sendo certo que se alguns dos seus escritos mais marcantes, antes da *Clavis*, se enquadravam no plano político da utilidade e da "razão de estado", sobretudo nos momentos mais aflitivos da guerra da Restauração contra Espanha (1640-1668), mostrando a necessidade do apoio material da gente de nação expulsa pelo medo e pela perseguição ativa da Inquisição, não é menos certo que existiu sempre um pano de fundo adverso aos exageros da crueldade, insurgindo-se corajosamente contra o medo e em favor da reconciliação final entre os dois povos:

[58] *Ib.,* p. 542.
[59] *Ib.,* p. 552.

> O medo é um castigo universal e contínuo que compreende a todos, sem distinção de culpados e inocentes. E tão rigoroso e dificultoso de suportar, que ele só tem desterrado a muitos voluntariamente para outros reinos sem mais culpa nem razão de temor que haverem nascido cristãos-novos […] querendo antes viver no desterro com segurança, que na pátria com tanto temor e perigo[60].

Noutro texto, voltará a exorcizar o medo, sublinhando não ser legítimo que em "Portugal todos tenham a boca fechada com mil temores da Inquisição", não sendo aceitável que os inquisidores "não deem ouvidos a nenhum requerimento ou proposta e se fechem com a sua soberania e potência, sem admitirem razão alguma, nem de cristãos-novos nem de cristãos-velhos"[61]. Noutro texto, ainda, não deixou de voltar a pôr em causa essa mesma soberania e potência, lembrando que os inquisidores eram homens, e como homens estavam sujeitos ao engano, pois se o tribunal lhes dava a autoridade, não lhes dava, por si só, a ciência, e se o "ofício" era "santo", como decorria do nome do famoso tribunal, daí não se concluía, sem mais, a santidade dos seus ministros. O texto em causa é digno de transcrição:

> Pois dizer que não erram, digam-no eles, que eu sei que Vossa Alteza o não há de crer […]. O Tribunal pode dar-lhes autoridade, mas não a ciência; pode-os fazer temidos, mas não os pode livrar de serem homens; pode-os fazer respeitados, mas não santos. O ofício é santo, mas os ministros homens e dependentes, e os réus homens aborrecidos por esses mesmos ministros. Ajuste Vossa Alteza este triângulo[62].

Foi no espaço deste triângulo que se debateu parte importante da sua vida e, nesse âmbito, foi um homem moderado, sabendo, com Aristóteles, que nos extremos a virtude se perderia. O querer ser demasiado justo geraria a injustiça, tal como a procura da pureza da fé a qualquer preço, rejeitando "pactos e condições", seria motivo de impiedade, ofendendo Aquele a quem a fé se deve.

Perguntava-se Vieira, nos seus escritos anteriores à *Clavis*, por que motivo expulsávamos estes homens das nossas fronteiras quando outros países insuspeitos na fé os acolhiam? E lembrava sempre aquele preceito, tantas vezes repetido, segundo o qual a obsessão de perseguirmos a virtude configurava o caminho dos extremos, "em que a mesma virtude se perde". Assim, perguntava de novo: não revelava a experiência que uma vez fugidos os cristãos-novos para os países onde a tolerância religiosa fazia lei, viviam afinal sob a lei de Cristo, mostrando quão errados estivéramos no juízo apressadamente feito? Não mostrava a dinâmica do tempo que o novo se transforma progressivamente em velho, sendo natural que os cristãos-novos acabassem por se tornar também cristãos-velhos, num quadro de "indistinção" imposta pela natureza do tempo?

Tinha Viera a ideia bem arreigada de que a crueldade tão marcante da Inquisição portuguesa era a "cousa mais contrária à sabedoria", razão por que, em matéria de fé,

---

[60] "Proposta que fez ao Sereníssimo Rei Dom João IV a Favor da Gente de Nação" em, *Obra Completa*, Tomo IV, vol. II, p. 59.

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

[62] "Papel a Favor dos Cristão-Novos", *Obra Completa,* Tomo IV, vol. II, p. 202.

ser implacável ou "rigoroso" não implicava por si só "bem fundado zelo". Em matéria de conversão, tanto de judeus como de ameríndios, nada mais errado do que os caminhos da violência. Por isso, dizia a D. João IV que a experiência rapidamente se encarregaria de demonstrar que os favores que aos chamados cristãos-novos fizesse com a sua paternal autoridade, alcançariam de modo bem mais fácil e simples "o que a severidade do rigor não tem alcançado"[63]. Na sua conceção paternal da autoridade régia, havia certamente lugar para o castigo, mas se o pai castigava o filho que amava, era para que o seu mau estado se reduzisse ao bom. Mas se o pai "aborrecer a pessoa do filho, e não o erro, coitado do filho. Mas coitado do pai"[64].

É por isso que patenteia, naqueles seus escritos que são a antecâmara do belíssimo capítulo da *Clavis* sobre os ritos da Lei Velha, um juízo de marcante atualidade e valor, alertando para as apreciações que condenavam sem mais o sangue dos homens, "que é o que Deus dá a cada um, sem eleição de quem o tomou"[65]. Vieira resistia a juízos demasiado generalistas, quando estava em causa o valor da pessoa humana; não existiam povos em que todos os seus membros pudessem ou devessem considerar-se maus, havia sim pessoas boas e más, no quadro do valor ético do livre arbítrio. Assim, em referência aos hebreus, escreveu: "Dizer que todos são maus é erro patente e efeito do ódio com que é vista esta causa, pois a experiência, em todos os tempos, tem mostrado haver tantos bons"[66]. Era certo que entre os Judeus estava a pior gente que alguma vez pisou a terra, crucificando Cristo, sendo igualmente acertado dizer-se que entre eles estava também "a melhor [gente] que nunca houve nem há de haver no mundo", e que por isso seguiu a Cristo; se houve um Anaz e Caifás que o condenaram à morte, houve também José de Erimateia e Nicodemos que lhe deram honrada sepultura; se houve uma turba que disse —"*Crucifica! Crucifica*!"— outra houve que voltando do Calvário batia nos peitos com dor.

O mundo dos homens não podia, pois, reduzir-se a uma uniformidade que passasse por cima da riqueza, diversidade e dignidade dos povos; é certo que a história aponta para a consumação da unidade dos povos em Cristo, mas era largo o seu manto e tolerante o seu olhar sobre a multiplicidade dos caminhos da aventura histórica do homem, que Vieira enquadra na riquíssima metáfora barroca do "labirinto", neste caso "o misterioso labirinto de Deus", enfatizando a nossa condição de peregrinos, na grande praça universal que era o mundo.

Recibido: 31 de octubre de 2016
Aceptado: 20 de diciembre de 2016

[63] "Proposta Feita ao Sereníssimo Rei D. João IV em que se lhe Representa o Miserável Estado do Reino", em *Obra Completa,* Tomo IV, vol. II, p. 47.

[64] "Desengano Católico sobre a Causa da Gente de Nação Hebreia" em *Obra Completa,* Tomo IV, vol. II, p. 202.

[65] *Ib.*

[66] "Proposta que fez ao Sereníssimo rei Dom João IV a favor da Gente de Nação" em *Obra Completa*, Tomo IV, vol. II, p. 197.

Alfredo Adolfo Camús: Un intelectual entre la España isabelina y la Restauración Alfonsina*

Alfredo Adolfo Camús: An Intellectual between the Spain of Isabel II and the Restoration of Alfonso XII

PILAR HUALDE PASCUAL
Universidad Autónoma de Madrid
pilar.hualde@uam.es

Resumen: La figura de Alfredo Adolfo Camús marca un hito en la historia de los Estudios Clásicos en el siglo XIX español, pero más allá de su docencia de las lenguas y literaturas clásicas en la Universidad Central, el erudito mantuvo una gran actividad intelectual, materializada en sus traducciones y en sus cursos y conferencias impartidos en el Ateneo. Las difíciles circunstancias políticas que le tocó vivir determinaron la visión que de él se difundió en la prensa de la época. De cualquier manera su excelencia docente le hizo pasar con gloria a la posteridad.
Palabras clave: Siglo XIX, Universidad Central, estudios clásicos, política española, literatura española.

Abstract: The figure of Alfredo Adolfo Camús is fundamental in the history of Classical Studies in the 19th century Spanish, but beyond his teaching of languages and classical literatures at the Central University, the scholar maintained a great intellectual activity, materialized in his translations and in his courses and lectures given at the Athenaeum. The difficult political circumstances that he had to live determined the vision that was disseminated in the press of the time. In any case his teaching excellence made him pass with glory to posterity.
Key Words: XIX Century, Universidad Central, Classic Studies, Spanish Politics, Spanish Literature.

* Este trabajo recoge parte de los resultados de la investigación de la autora en el marco del Proyecto "Historiografía de la Literatura Grecolatina en España 3 (Hlge3): El "Legado Alfredo Adolfo Camús" en la Biblioteca Histórica Marqués De Valdecilla (Proyecto Ffi2013-41976, Ministerio de Economía y Competitividad).

1. Alfredo Adolfo Camús: Una biografía incompleta

La existencia de Alfredo Adolfo Camús y Cardero (París ca. 1817-Leganés 1889) ocupa la mayor parte de nuestro siglo XIX. Tanto las circunstancias de su origen como el propio desarrollo de su vida están absolutamente ligados a los avatares de la historia española de esta centuria, hasta el punto de que su propio nacimiento viene propiciado por la invasión francesa de la península, que permitió a su padre, militar francés, conocer y desposar a su madre, la andaluza Clara Cardero, natural de Baena. Asimismo, el regreso de *El Deseado* debió de acelerar la marcha del matrimonio a tierras galas y así posibilitó que el nacimiento y los primeros años de Alfredo Adolfo tuvieran como escenario París, lo que, sin duda, redundó en la formación en idioma y costumbres de esta *rara avis* de la cultura decimonónica española, que aunó en sí lo mejor de la ilustración gala y del ingenio y el gracejo de nuestra Andalucía.

Camús ha sido el gran ignorado entre los intelectuales españoles del XIX, lo que posiblemente se debe a que, pese a su gran actividad cultural, no dejara muchos escritos, a lo que se suma el hecho de que estos aparezcan mayoritariamente atomizados a lo largo de las publicaciones periódicas de su época. Tampoco la falta de pormenores biográficos concretos sobre don Alfredo Adolfo ha ayudado a la hora de reivindicar su figura[1].

Ciertamente, los detalles del nacimiento del erudito, de su regreso a España y de sus juveniles años andaluces son escasos y oscuros[2]. Apenas sabemos nada de su etapa escolar y el primer testimonio del Camús adulto lo sitúa dedicado a su inicial actividad docente, en el ámbito en que, sin duda, aventajaba a muchos de sus coetáneos por su formación familiar: la lengua francesa. Efectivamente, en 1834 obtiene como número uno la cátedra de Francés del Colegio Nacional de la Asunción de Córdoba, en el que pasará a ocupar la cátedra de Geografía en 1839. Podríamos suponer, tentativamente, que el propio Alfredo Adolfo hubiera sido previamente alumno de esta institución escolar y que se hubiera incorporado a su cuerpo docente en un momento de cambio de la misma, previa a su paso a Instituto Provincial[3].

---

[1] Biografía en *Escenas contemporáneas* 1/1861, n. 1, pp. 233-243.

[2] La actualización biográfica llevada a cabo por García Jurado, F., "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones" (1852) de Alfredo Adolfo Camús", *Myrtia: Revista de filología clásica*, n. 27 (2012), pp. 315-319 zanja cuestiones como la identidad de su padre o el año y lugar de su nacimiento.

[3] Todo depende de la desconocida fecha de la llegada de Camús a España. Si suponemos que un muy joven Camús regresó a Baena con su madre, es natural que ella lo enviase a una institución educativa de prestigio en la capital de la provincia. Ese sería el caso del Colegio de la Asunción, fundado por Pedro López de Alba, médico de Carlos V, a requerimiento de san Juan de Ávila y erigido el 15 de agosto de 1577 por bula del papa Gregorio XIII. Este centro tenía en origen el fin de acoger a los estudiantes pobres que pensaban dedicarse al sacerdocio, por lo que en 1584 es declarado "Seminario". Poco después era regentado por los jesuitas de la ciudad. Tras la expulsión de los jesuitas de España, en 1767, pasó a depender del Patronato Real, denominándose desde entonces Real Colegio Seminario de Teólogos de Nuestra Señora de la Asunción de Córdoba. En 1826 pasa a ser Colegio de Humanidades, que se verá afectado por la disposición de 1836 que determina el paso de estos a Institutos Provinciales, lo que se hará de forma definitiva entre 1845-1847. Cf. Rey Díaz, J., *El Colegio de la Asunción de Córdoba, obra de siglos*, Córdoba, 1946. En cualquier caso, no está constatado el regreso de Camús a tierras españolas hasta 1834, fecha en que, a la vez que ejerce como profesor de francés, estudia Matemáticas en la mencionada institución escolar.

Simultáneamente, en 1837, obtiene el grado de Bachiller por la Universidad de Sevilla, formación que continuará en Córdoba, con tres cursos de Teología en el Seminario Conciliar de San Pelagio (1837-1840), también en trance de renovación[4], sin que podamos saber con seguridad si la orientación eclesiástica que recibían los alumnos del Colegio de la Asunción influyó en esta decisión y hasta qué punto existió una juvenil vocación religiosa de Camús, cuestión aún por tratar, pero que tendrá su relevancia a la hora de analizar otras circunstancias de su biografía.

Pero el momento determinante de su vida es el inicio de la década de 1840, en que abandona la Córdoba de sus orígenes maternos y llega a la Villa y Corte. Era aquel un momento propicio para que un joven erudito, con ganas de desarrollar su potencial, lograra hacer carrera gracias al momento político y cultural que conllevaba una nueva organización universitaria, una vez finalizado el Antiguo Régimen. No sabemos en concreto cómo fue su paso a la capital del Reino, después del final de sus estudios eclesiásticos en 1840, ni qué personas avalaban al joven Camús, pero no dejamos de sospechar la influencia que pudo tener su amigo y paisano, Amador de los Ríos, con el que tuvo una estrechísima relación profesional durante toda su vida[5].

Las únicas noticias disponibles de este momento sobre Camús aseguran que, tras ejercer de forma interina la plaza de catedrático de la primera sección, impartiendo el curso primero de Filosofía en los comienzos de 1843, ese mismo año logró ser catedrático[6] *pro Universitate* de Literatura e Historia en la Universidad Literaria de Madrid[7] y que en 1845 desempeña, como consecuencia del plan de estudios de aquel año, la Cátedra de Retórica y Poética del Instituto de Noviciado, dependiente ya de la incipiente Universidad Central.

El 8 de julio de 1848 gana por oposición la cátedra de Literatura Latina de dicha Universidad, a la que seguirá ligado hasta su muerte en 1889.

En los últimos años ha sido adecuadamente estudiada la actividad de don Alfredo Adolfo como catedrático y latinista, hasta el punto de que se conoce bien la evolución intelectual del erudito con respecto a su vida académica y a sus escritos[8]. Sin embargo, se ha estudiado menos cómo Camús formó parte de la vida cultural de España en un

---

[4] En los comienzos del siglo XIX, como consecuencia de la invasión francesa (1808-1814), el Seminario permanece cerrado durante varios años, mermando considerablemente el número de seminaristas. Dos décadas después, el obispo D. Juan José Bonel y Orbe (1834-1845) crea las cátedras de Cánones y Latín, en 1836 y en 1846 respectivamente, completando de este modo el plan de estudios de la carrera eclesiástica.

[5] Amador de los Ríos había pasado por la Corte ya en su primera juventud, pues su padre fue escultor de los Reales Sitios. La relación de don José con la Corte de Isabel II será estrecha y, con toda probabilidad, introdujo en ella a su amigo Camús. La amistad personal que tenía con la reina y que le permitía recomendar a personas ante la soberana, sin duda, fue decisiva para la vinculación de Camús con la soberana. Cf. Ruiz Arjona, R., "José Amador de los Ríos en la Corte y en las Cortes", en *Cancioneros en Baena: actas del II Congreso Internacional Cancionero de Baena: in memoriam Manuel Alvar*, Baena, Ayuntamiento de Baena, Delegación de Cultura, 2003, vol. II, pp. 467-476.

[6] Se nos dice que por oposición en la pequeña biografía publicada en *Escenas contemporáneas* 1/1861, n. 1, p. 236,

[7] *Guía de Forasteros en Madrid para el año de 1853*, p. 221.

[8] Por parte de García Jurado, F., especialmente, "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones" (1852) de Alfredo Adolfo Camús", *o. c.*; *Alfredo Adolfo Camús (1797-1889): humanismo en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002; "Alfredo

marco muy amplio de instituciones en las que estableció relaciones con las más importantes figuras intelectuales del momento. Así, desde sus primeros años madrileños, Camús, al margen de su actividad como profesor de la Universidad, intervino con extraordinario ímpetu en el resto de la vida cultural de la capital. Su pertenencia a diversas Academias, sus clases en el Ateneo, sus puntuales colaboraciones en la prensa, sus traducciones y proyectos literarios inacabados nos completan la imagen del que fue llamado por Menéndez Pelayo "el último humanista".

Para indagar sobre aspectos menos conocidos de la docta actividad de nuestro sabio encontramos en la prensa una copiosa fuente de datos que nos ayudan a conocer mejor a don Alfredo Adolfo y a encuadrarlo en la vida intelectual de las épocas isabelina y alfonsina en España.

2. Primera actividad. Colaboración con la prensa. Sus traducciones del francés. Proyectos inacabados

Como tantos intelectuales noveles, Camús tomó contacto en seguida con uno de los sectores que adquieren gran trascendencia en el momento: la prensa. Aunque, al parecer, ya había colaborado con publicaciones andaluzas en su primera juventud[9], en la capital será colaborador, al menos, de *El Semanario Pintoresco Español* y redactor de *El Imparcial* en 1839[10]. En el momento en que hay constancia de su estancia en Madrid, en 1842, y ya como profesor de la Universidad y el Ateneo[11], en 1843, aparece implicado en la redacción de la *Revista de España y del Extranjero*[12], como colaborador de un tema que preocupó especialmente al erudito, dada su vocación reformista, la Instrucción Pública. Este era asunto de gran actualidad en el momento en que se está reorganizando la enseñanza en España a todos los niveles, y en este proyecto participa Camús en compañía del liberal José de la Revilla, del protegido de éste, el krausista Julián Sainz del Río y del futuro ministro moderado Manuel García Barzanallana. Sabemos, asimismo, que participó en la redacción de *El Corresponsal*, y que, precisamente, en otoño de 1843 deja de colaborar con dicha publicación, aunque nunca abandonará la colaboración esporádica en la prensa[13] y en revistas especializadas en Educación[14].

Otra de las actividades iniciales de Camús fue la de traductor de obras de lengua francesa, tarea motivada, sin duda, por su condición bilingüe. La prensa hará publicidad de muchas de estas publicaciones y nos dará a conocer algunas de sus peculia-

Adolfo Camús (ca. 1817—1889) y la enseñanza de la Literatura Clásica en España", *Estudios Clásicos*, n. 149 (2016), pp. 75-103.

[9] *Escenas contemporáneas*, n. 1 (1861), pp. 235-236.

[10] García Jurado, F., "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones" (1852) de Alfredo Adolfo Camús", *o. c.*, p. 320.

[11] Así se titula en los libros publicados este año, mientras que en los anteriores sólo se titulaba como "individuo perteneciente a varias corporaciones…".

[12] *El Archivo militar* 3-1-43, p. 8.

[13] *La América* 1874, *La Raza latina* 15-12-1880, n. 162, p. 1.

[14] Colaboró en *Los Niños, revista de educación y recreo*, en cuyo Número 4, del mes de agosto de 1871 dejó un texto autógrafo con sencillas sentencias en griego destinadas al público infantil. También fue colaborador de *El Magisterio Español*.

ridades. La dedicación del joven Camús a las traducciones del francés comienza en su última etapa cordobesa, con la versión española del *Viaje a Oriente* del romántico Lamartine, en 1840, (Córdoba, Imprenta de Noguer y Manté), seguida en 1841 del tratado *Sistema de las facultades del alma* de T. Laromiguière (Córdoba, Noguer y Manté) y, coincidiendo con la docencia de esta asignatura en el Colegio de la Asunción, un *Nuevo Manual de Geografía*, *precedido de un Tratado de Cosmografía* de Hermann (Córdoba, Noguer y Manté 1840), con el que se inicia en la traducción de manuales extranjeros. Pero, será de forma simultánea a su llegada a la capital y a su adquisición de la condición de catedrático interino, en 1842, cuando se incremente su dedicación a la traducción de manuales, en sintonía con sus inquietudes educativas y al albur de los tiempos que exigen nueva literatura para la nueva docencia. En esos años sus versiones españolas de manuales y compendios franceses se incardinan, sobre todo, en el proyecto editorial que supuso la colección *Biblioteca de Educación*, publicada en la imprenta madrileña de Ignacio Boix, en la que publica el *Compendio elemental de historia universal,* de Langiez (1842-1843); el *Manual de filosofía racional* de G. Ozaneaux (1845)[15] y el *Manual de antigüedades romanas o Cuadro abreviado de las instituciones políticas, sociales y religiosas de Roma* del mismo Ozaneaux (1845). También, en el propio año 1845, aparece señalado Camús, en su calidad de "persona científica y de reputación literaria", como cooperador en la *Colección Económica de Prontuarios Elementales*, adscrita al semanario de Instrucción pública *La Restauración*, proyecto dirigido por Ángel María Terradillos, honor que comparte con personas tan diversas como el profesor de música ultrarreligioso Santiago Masarnau, el jurista Eusebio María del Valle, o el antiguo catedrático de la Academia Latina Matritense, Ramón Estabiel, sin que sepamos en qué quedó el anunciado proyecto[16].

Una de las obras más exitosas, seguramente por su utilidad, que llevó a cabo Camús, el mencionado *Compendio de Historia Universal*, fue considerada obra propia del autor, sin embargo, el testimonio inicial de su publicidad en la prensa en noviembre de 1842 no deja lugar a dudas de que, en origen, se trata de una traducción[17], aunque una mínima reseña de un mes más tarde hace la siguiente aclaración, tal vez para justificar que a partir de ese momento sólo se va a publicitar la obra bajo la autoría del profesor cordobés.

> El señor Camus profesor de la universidad y del Ateneo acaba de traducir la obra de Langier sobre la historia. El trabajo del señor Camus es más bien un original que una traducción, pues las alteraciones, correcciones y notas con que ha ilustrado esta obra la constituyen más bien propia que agena. El COMPENDIO DE HISTORIA UNIVERSAL del señor Camus comprenderá el modo de escribir la historia, las fuentes históricas y el espíritu de la historia. El editor Boix publicará dentro de pocos días esta interesante obra[18].

[15] Pero luego aparece publicado, sin indicar que es traducción, como *Manual de Filosofía Racional para uso de los jóvenes que concurren a las clases elementales de filosofía de las Universidades e Institutos del Segunda Enseñanza*, por D. Alfredo Adolfo Camús y D. Andrés Gonzalo Peralvo, Madrid 1845. Aparece anunciado como en prensa en *El Eco del comercio* 27-2-1845, p. 3.

[16] *Gaceta Médica* 10-12-1845, p. 8.

[17] Al menos en la primera parte de la obra, cf. *Diario de Avisos* 6-11-1842.

[18] *El Heraldo* 24-12-1842, p. 4.

Y es que parte de la genialidad de nuestro erudito estriba en que, partiendo de obras ya publicadas, sobre todo, pero no sólo, francesas, que él tan bien conocía, acerca los conocimientos más recientes al público hispano, a la vez que les da un sello propio añadiendo, anotando y actualizando su contenido. Este es también el caso de los *Principios de retórica y poética escritos por Francisco Sánchez Barbero ilustrados con notas y seguidos de un Tratado de arte métrica por Alfredo Adolfo Camus*, publicado por Rivadeneyra en 1845.

Con la implantación en 1846 del Plan Pidal, circunstancia que conlleva la aprobación estatal de los manuales universitarios, nuestro joven profesor participa en la elaboración de alguno de los textos elegidos oficialmente para la docencia. Es el caso del *Curso elemental de Retórica y Poética Retórica de Hugo Blair, Poetica de Sanchez: testos aprobados por el Consejo de Instrucción Pública, ordenados, y adiccionados [sic] con un tratado de versificacion castellana y latina* (1847), compendio aplicable a la asignatura de "Elementos de retórica y poética, traducción, composición castellana y latina", que se impartía en el cuarto año de la Enseñanza Elemental en la Facultad de Filosofía, según el nuevo Plan de Estudios[19], y en la que también se empleaban tanto el *Manual de Literatura* del propio Antonio Gil y Zarate (1843), como *Preceptistas latinos para el uso de las clases de principios de retórica y poética [...] con un análisis razonado de estas obras por Alfredo Adolfo Camus; aña dese la traducción de dicha arte poética y las notas con que la ilustró [de] Francisco Martínez de la Rosa* (Madrid, Rivadeneyra y Comp., 1846) para la asignatura de "Literatura y Composición Latina"[20].

Pero quizá el manual más importante es el que no llegó a escribir o, al menos, a publicar: el manual elemental de Literatura Griega que anuncia la prensa en el verano de 1844, dejando ver entre líneas la existencia de impedimentos para que saliese a la luz una obra en la que el profesor llevaba tiempo trabajando.

> Hace algunos días que la Gaceta se ocupó de un trabajo elemental sobre literatura griega que está concluyendo el profesor de la universidad de esta corte D. Alfredo Adolfo Camús. Nos consta, en efecto, que este joven hace tiempo se consagra a este trabajo, que si llega a perfeccionar, cual es de esperar de su laboriosidad y constancia, no puede menos de ser utilísimo para la juventud estudiosa, en quien despertará la afición de los buenos modelos de la antigüedad griega, que aun al cabo de tantos siglos es nuestra maestra en bellas artes y bellas letras. El libro del Sr. Camús, aunque elemental, puede ser de tal importancia, que merezca la atención del consejo de instrucción pública, y entonces las dificultades insuperables que su autor encuentra hoy para su publicación, pudieran allanarse en beneficio no tanto del Sr. Camús como de la juventud de nuestras universidades. Por otra parte, habiendo en España una academia nacional que tiene por objeto el estudio del latín y del griego, pudiera encomendarse a este cuerpo literario su dictamen, al cual no dudamos se sometería su modesto autor, quien es además miembro de dicha corporación. En este caso sería justo que el gobierno facilitase en su imprenta, la única tal vez que tenga fundiciones suficientes para la edición de una obra de esta clase, la impresión del Manual clásico de literatura griega del Sr. Camús[21].

[19] Cf. *El Católico*, 11-9-1846, p. 6.
[20] *El Eco del Comercio* 12-9-1847, n. 1,519, p. 1. Reseña de la obra en *El Heraldo* 27-3-1846, p. 3.
[21] *El Heraldo* 19-6-1844, p. 3. *Revista de teatros*, 26-6-1844, p. 2.

Como ya pasara en décadas anteriores del siglo XIX, la dificultad para encontrar tipos griegos parece estar detrás de fracaso del proyecto y las buenas intenciones del redactor de la nota con su llamamiento a la Academia Nacional Greco-Latina chocan contra la realidad de los tiempos, en los que esta corporación carece de poder ejecutivo alguno con el que presionar al Gobierno para que se edite en la Imprenta Nacional una obra que, de haberse llevado a cabo, hubiera constituido el primer manual de Literatura Griega escrito por un español[22]. Sin embargo, seguramente parte del material trabajado sirvió a nuestro autor para la publicación de un largo artículo sobre "Homero y la Ciencia Nueva" publicado en *El Siglo Pintoresco* en 1845[23] y "Estudios de Literatura Griega. Comedia. Aristófanes (Páginas de un libro inédito)"[24], publicado en la *Revista de la Universidad de Madrid* en 1873.

También a la prensa debemos el conocimiento de otro de los proyectos que Camús no llegó a culminar, un proyecto lexicográfico, por el cual se encontraba en 1861 elaborando un Diccionario Griego-Latino-Español, a la manera que habían hecho poco antes los padres Escolapios, pero más amplio y con explicación de las formas más difíciles, tanto de Homero como del griego bíblico[25].

3. Actividades docentes y discentes. Las Cátedras del Ateneo. Pertenencia a otras corporaciones culturales y científicas

Comenzada su vida académica y cultural en la capital, Camús no descuida por ello continuar con su polifacética formación. En 1843 se matricula dentro de la Escuela Especial de Administración, en los cursos de Derecho Político Internacional, Economía Política, Administración y Derecho Administrativo en las que consiguió la preceptiva habilitación. Asimismo, entre 1844 y 1845 asiste a clases de Lengua Hebrea en la Universidad Central[26].

Pero si hay una institución que refleja el mundo intelectual del momento, y que Camús no podía obviar, ésta es el Ateneo, donde el espíritu romántico y liberal de los

[22] Este honor lo tuvo el catedrático de la Universidad de Zaragoza, Braulio Foz con su *Literatura griega: esto es, su historia, sus escritores y juicio crítico de sus principales obras*, Zaragoza, Imp. y Librería de Vicente Andrés, 1854. Un año después, el profesor de la Universidad de Granada Raimundo González Andrés conseguía que la Imprenta Nacional publicase su *Breve exposición histórica de la literatura griega, dispuesta y ordenada para uso de sus discípulos*, Madrid, Imprenta Nacional, 1855. Ambos manuales fueron aprobados para la docencia oficial universitaria, cf. Hualde, P., "Panorama de los manuales de literatura griega (1849-1868)", en García Jurado, F. (Ed.), *La historia de la literatura grecolatina en el siglo XIX español: espacio social y literario*, Málaga, Universidad de Málaga, 2005, pp.109-134.

[23] *El Siglo Pintoresco* 8/1845, p. 7.

[24] Barrios Castro, M. J., "Un estudio desconocido sobre Aristófanes: los artículos del catedrático Alfredo Adolfo Camús", en García Jurado, F. (Ed.), *La historia de la literatura grecolatina en el siglo XIX español: espacio social y literario*, *o. c.,* pp. 267-276. y "Los estudios de Alfredo Adolfo Camús sobre autores griegos: de Homero a San Basilio Magno", en Maestre Maestre, J. M. *et alii* (Eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto*., Vol. 1, Madrid, CSIC, 2008, pp. 663-680.

[25] *Escenas contemporáneas* 1/1861, n. 1, p. 240.

[26] Con toda probabilidad en estas clases fue alumno de su luego compañero Antonio Mª García Blanco, sacerdote secularizado, andaluz como el propio don Alfredo Adolfo. Las circunstancias hicieron que murieran también en el mismo año.

nuevos tiempos llevará a aglutinar en sus salas lo más granado de la intelectualidad de la época. El joven Alfredo Adolfo, recién llegado de tierras cordobesas, acude a las lecciones de derecho público, economía política y lengua árabe que impartían respectivamente Alcalá Galiano, Valle y Gayangos. Pronto se incorpora a la docencia ateneística y en los comienzos de 1841 aparece en la joven institución como Catedrático de Literatura Francesa[27], por lo que suponemos, una vez más, que la condición francófona del erudito le sirvió para abrirse paso en el mundo letrado de la Corte. En cualquier caso, la ampliación de cátedras llevada a cabo con vistas al año 1843, en que pasan de diez a diecinueve, suprime la Literatura Francesa y desplaza a nuestro catedrático a un terreno menos afín a lo que serán sus principales inquietudes, pues pasará a ocupar, hasta 1844, la Cátedra de Matemáticas[28], materia en la que se había formado en el Colegio de Córdoba, mientras que la docencia de ámbitos que le serían más cercanos era atribuida a catedráticos veteranos, como la "Propiedad del Idioma Griego" al antiguo miembro de la Academia Grecolatina, Saturnino Lozano o la "Propiedad de Lengua Francesa" a Mariano Nicolás Pérez, profesor del prestigioso Colegio madrileño de San Mateo. Una nueva ampliación de las cátedras en 1845 devolverá a Camús a los estudios que le van a ser más propios, al impartir durante los años 1845 y 1846 la asignatura de "Historia de la Literatura Griega y Latina"[29], lo que supone la primera exposición en España de los textos literarios clásicos conforme a la nueva Historiografía Literaria[30], a la par que lo hace, en ese mismo curso, pero para la literatura española, Antonio Alcalá Galiano, a la sazón director del Ateneo, con el curso "Historia Literaria de los siglos XVIII y XIX". En estas clases Camús debió de alcanzar una popularidad que luego caracterizaría sus intervenciones en el Ateneo, a juzgar por el poema que en 1845 le dedica un tal Eduardo L. Pelegrín, que se confiesa discípulo de sus clases de Literatura. Se trata de una composición que desarrolla el ya manido tema del abandono de las letras latinas en favor de las modernas y que termina con los siguientes versos: "Mis creencias literarias,/ CAMUS, á tí las dirijo/ si no te gustan, las quemas,/ me avisas, y haré lo mismo"[31]. Durante los años 1847 y 1848 podrá Camús acercarse de nuevo a sus materias favoritas, al impartir "Lengua y Literatura Griega"[32], mientras que en 1850 el versátil profesor explicará "Literatura Moderna"[33], que pasará a ser en 1851 "Literatura Clásica"[34]. A comienzos de los años cincuenta del XIX encontramos que las clases ateneístas de Camús se van a centrar

[27] El discurso inaugural del catedrático es recogido en *Gaceta de Madrid* de 10 -3- 1842, pp. 3-4. En abril de 1842 la prensa se hace eco de la continuación de las clases de Camús, *El Correo Nacional* 18-4-1842, p. 4. Cf. Ruiz Salvador, A., *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid* (1835-1885), Londres, Támesis, 1971, p. 65.

[28] *El Heraldo* 1-11-1842, p. 4.

[29] *El Español* 10-11-46.

[30] Para la evolución de Camús desde unos intereses más cercanos a la Retórica hasta la Historiografía Literaria y una concepción más moderna de la Filología cf. García Jurado, F., "Alfredo Adolfo Camús (ca. 1817—1889) y la enseñanza de la Literatura Clásica en España", *o. c.*

[31] *Semanario Pintoresco* 26-1-1845, pp. 31-32. La composición se titula *Algo de Letras. Romance* y aparece dedicado "a mi catedrático de literatura el Señor D. Alfredo Adolfo Camus".

[32] *El Eco del comercio* 8-12-1847, p. 4.

[33] *El Clamor público* 29-10-1850, p. 3.

[34] *El Clamor público* 18-3-1851, p. 3.

en una de las materias a las que prestará especial dedicación durante décadas: el Renacimiento. Así entre 1852 y 1858 sus disertaciones tratarán sobre "Historia Literaria del Renacimiento" y, tras una breve interrupción entre 1859 y 1862, en que volverá al asunto tan de su preocupación desde sus orígenes como la "Enseñanza Pública", regresará a la literatura y pensamiento renacentista en 1863 con sus clases quincenales sobre "Estudios sobre los latinistas españoles del Renacimiento"[35], entre 1864 y 1878 con el tema "Humanistas españoles del Renacimiento", que en 1869 se convertirán en "Estudios histórico críticos acerca de los humanistas españoles del Renacimiento"[36]. En este año Camús compartirá docencia en el Ateneo, entre otras personalidades con el propio Juan Valera, que trataba en sus clases de "Historia general de la literatura moderna europea", con Canalejas, que hablaba sobre "La poesía épico-heróica de los tiempos modernos" o con Raimundo González Andrés, catedrático en Granada, de cuya oposición había sido tribunal el propio don Alfredo Adolfo, y que en esta ocasión trataba de "Oraciones políticas de Démostenes, con sucintas observaciones filológicas"[37]. Pero pocas conferencias eran tan populares como las de Camús: en el año 1876 la prensa reseña que nuestro profesor sigue disertando sobre el mismo tema debido al interés popular: "El Sr. Camus reanudará en breve en el Ateneo las conferencias sobre los "Humanistas españoles del Renacimiento", que empezó hace ya no poco tiempo, y que despertaron en el público un vivísimo interés"[38]. Al margen de su docencia en la docta casa, el catedrático seguirá ligado a la institución ateneísta hasta sus años de ancianidad: Así se nos consigna que en 1883 se reúne con la Sección de Literatura, a la sazón formada por Cánovas del Castillo, Echegaray, Campoamor, Sánchez Moguel, Navarrete y Vidar, para decidir el tema con que se abran los debates del nuevo curso, y que fue "Qué es y qué debe ser el arte dramático"[39].

Aunque la más popular no será el Ateneo la única institución cultural y docente a que esté ligado Camús. Al comienzo de su vida en la capital presenta nuestro erudito una actividad frenética para unirse a distintas corporaciones y a nuevos proyectos educativos, como la llamada Escuela Politécnica de Madrid[40] a la que aparece vinculado en 1847 como profesor de "Lenguas Sabias", entre otras muchas materias y profesores, entre los que cabe destacar a su amigo y paisano Amador de los Ríos, que imparte "Literatura General y particular de España"[41].

Por otra parte, aparece como socio fundador de nuevas corporaciones a la vez que se incorpora a algunas de las más vetustas e incluso decadentes. En el caso de las primeras cabe reseñar su presencia en el establecimiento, el 4 de junio de 1843, de la Sociedad Arqueológica Española, en la que Camús ocupaba el puesto de Secretario, bajo la Presidencia del político liberal Alfonso Escalante, la Vicepresidencia del alemán José

[35] *El Pensamiento español* 12-11-1863, p. 3. Reseña de la inauguración en *La Discusión* 25-11-1863, p. 2, y de la segunda lección en *La Discusión* 9-12-1863, pp. 2-3.

[36] *La Correspondencia de España* 12-11-1869, p. 3.

[37] *La Iberia* 21-11-1869, p. 3.

[38] *El Globo* 18-2-1876, p. 3.

[39] *Diario oficial de avisos de Madrid* 8-7-1883, p. 4.

[40] Fundada en 1821. En este año de 1847, además de enseñanzas técnicas o científicas, se anuncian clases de materias de Humanidades y hasta música, baile y esgrima.

[41] *El Español* 27-4-1847.

Agustín Sanel, siendo Consiliario el anticuario y numismático Juan Bautista Barthe y Vicesecretario el escritor romántico José María Andueza[42]. En el caso de las segundas cabe destacar su membresía de número en la Real Academia Grecolatina desde 1847. Camús, dada su dedicación a las lenguas clásicas, había sido académico correspondiente de dicha corporación[43], que perdió sus atribuciones sobre la docencia con la reforma general de los estudios en España y que al inicio de la década de los cuarenta se limitaba a un pequeño grupo de socios de número, en general, ancianos, que a comienzos de siglo habían tenido un papel en la docencia del Latín y el Griego[44]. Sorprendentemente, el joven Camús se incorpora a este anquilosado grupo de profesores y a partir de 1853 obtiene en ella el cargo de Revisor[45]. Inesperadamente, también encontramos a Camús, en 1844, como miembro de la Academia de Ciencias Naturales, dirigida por el matemático e ingeniero José Mariano Vallejo, en la que el francoandaluz ocupará la Secretaría de sección de Ciencias Físico-Matemáticas, justo en la misma fecha que se ve en situación de impartir clases de esta asignatura en el Ateneo[46].

De especial interés resulta la pertenencia de nuestro prohombre a la Academia Española de Ciencias Eclesiásticas, desde 1843, en la que desde 1844 ejercerá de Secretario de Relaciones Exteriores. Recordemos que sólo tres años antes el joven Alfredo Adolfo había concluido sus estudios de Teología en Córdoba y que su postura ante la religión y la Iglesia fue objeto de debate después de su muerte. El estudio de sus intervenciones en las sesiones de esta institución puede en el futuro ayudar a aclarar esta cuestión, ya que dentro de esta institución fue un miembro activo al que encontramos debatiendo cuestiones como el celibato sacerdotal[47] o el concordato[48].

Individuo de la Academia general de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba[49] desde 1841, Camús siguió ligado a la cultura de su provincia también con su pertenencia a la Diputación Permanente de la Sociedad Económica de Madrid, desempeñando el oficio de Secretario por la localidad cordobesa de Pozoblanco, al menos entre 1848 y 1853[50], aunque hay noticias sobre haber ejercido también las de Córdoba, Écija o Lucena[51], que le ligan, asimismo, a su Andalucía de origen.

En cuanto a corporaciones internacionales, desde 1843 fue miembro de la Sociedad Geográfica de París.

Sin embargo, aunque muchos discípulos y admiradores reclamaban para él un sitio en la Academia Española[52] y aún se especulara con ello en el mismo mes en que

[42] *Diario de Avisos* del 6-6-1846.

[43] Cf. *Escenas contemporáneas*, n. 1 (1861), pp. 233-243.

[44] Hualde, P. y García Jurado, F., "La Academia Greco-Latina Matritense. Documentos y semblanzas", en *Excavando papeles. Indagaciones arqueológicas en los archivos españoles*, Guadalajara, Aache, 2004, pp. 73-120.

[45] *Guía de forasteros en Madrid*, 1853, p. 406.

[46] *Guía de forasteros en Madrid*, 1844, p. 247.

[47] *El Católico* 10-6-1843.

[48] *El Católico* 14 -6-1843.

[49] *Escenas contemporáneas*, n. 1 (1861), p. 239.

[50] Según la *Guía de forasteros en Madrid* de estos años.

[51] *Escenas contemporáneas*, n. 1 (1861), p. 245.

[52] *La Ilustración ibérica* 26-1-1889, p. 2., *El Día* 6-2-1889, p. 1, *El Día* 20-2-1889, p.1, entre otros.

murió[53], el erudito no consiguió ver este reconocimiento a su eminente trayectoria intelectual.

4. Camús en la Universidad. Los inicios: Camús opositor. Las relaciones profesionales y humanas. Los alumnos y discípulos

Como avanzábamos, es bien conocido el *cursus honorum* del Camús catedrático. Sin embargo, hay algunas particularidades de su actividad en las aulas de la calle de San Bernardo, más ligadas a factores particulares y humanos, sobre las que la prensa da preciosa información.

El Claustro de profesores al que se incorporó el joven andaluz, en lo que a Lenguas Clásicas se refiere, estaba compuesto mayoritariamente por catedráticos de edad avanzada, la mayor parte procedente de los Reales Estudios de San Isidro y miembros de la antigua Academia Latina Matritense, luego Real Academia Grecolatina, caso de Agapito García de García y José María de Igartúa, profesores de Latín y Castellano, de Juan Antonio Egea, profesor de Latín y Principios de Retórica, de Luis de Mata y Araujo, profesor de Perfección de la Lengua Latina y del profesor de Lengua Griega Saturnino Lozano, mientras que el otro profesor de Griego, el padre Bernardo Carrasco Cáceres, provenía de la extinta Universidad de Alcalá[54]. Pese a que, entre ellos, Camús era el único foráneo, parece que el joven estudioso fue bien acogido en el entorno académico, como demuestra el hecho sorprendente de que se le haga el encargo del discurso de apertura del curso de 1843 de la Universidad Literaria, siendo, como era, un recién llegado, discurso que recibió el elogio de la prensa.

> Hemos leído con gusto el discurso pronunciado en la universidad literaria de esta corte el día 1 de noviembre de 1843, por su catedrático de literatura D. Alfredo Adolfo Camus. En elegante lenguaje vemos en esta producción ideas elevadas, el sentimiento del amor á la ciencia y conocimientos poco comunes en personas de la edad del señor Camus.

Pronto, además, conseguirá el grado de Doctor, el treinta de mayo de 1846, dándose la circunstancia de que el suyo fue el primer Doctorado dispensado en la Universidad conforme al nuevo Plan de Estudios de 1845[55]. A partir de este momento, y mientras ejerce interinamente la Cátedra de Retórica y Poética, desarrollará una intensa actividad tanto como opositor, como en calidad de tribunal de cátedras de distintas asignaturas.

No es muy conocido que, en 1847, un año antes de ganar su cátedra definitiva de Literatura Latina, Camús opositó a la cátedra de Derecho Político y Administración, lo que puede explicar su asistencia a las clases de la Escuela Especial de Administración durante 1843 (cf. *supra*), a la vez que nos da cuenta de que el ambicioso joven es-

[53] *El Siglo futuro* 6-2-1889, p. 3. *La Dinastía* 11-2-1889, p. 1.

[54] *El Clamor Público* 30-9-1845. Cf. Hualde, P.; Hernández Muñoz, F., "La Real Academia Grecolatina y un discurso griego en defensa de los estudios helénicos", *CFC (Estudios Griegos)* n. 10 (2000), pp. 283-315 y Hualde, P. y García Jurado, F., "La Academia Greco-Latina Matritense. Documentos y semblanzas", *o. c*.

[55] *El Español* 3-6-1846, p. 4.

taba dispuesto a buscarse un hueco estable en la docencia universitaria aprovechando la oportunidad que brindaba la organización de la nueva Central, incluso en materias alejadas de sus intereses más directos.

Mientras tanto, puesto que así lo permitía el sistema vigente, fue tribunal de la oposición a las tres cátedras de Griego vacantes en Barcelona, Granada y Oviedo, en calidad de Secretario. En esta oposición, celebrada durante los meses de noviembre y diciembre de 1846, formaron la primera trinca de opositores José María Torrejón, Antonio Bergnes de las Casas y Santiago Usoz[56], y la segunda trinca Niceto Jaraba y José María Cruz[57], y de su resultado sólo tenemos la certeza de que obtuvo la cátedra catalana el helenista Bergnes de las Casas[58], quien con su repentización de un discurso en griego causó una excelente impresión en el tribunal [59], así como en el propio Camús, dado que, años más tarde, la opinión que el profesor de la Central tenía sobre el humanista catalán es glosada de esta manera por Joaquín María Sanromá[60], en un largo artículo, que forma parte de sus *Memorias*[61]:

> Mi profesor de Griego, D. Antonio Bergnes de las Casas, pasaba, y con razón, por poseer como nadie el don de lenguas. Camus decía de él que sabía todos los idiomas menos el español, en lo cual, y sin hacerle agravio, se equivocaba de medio á medio el docto é ingeniosísimo catedrático de la Central. Bergnes conocía el español literario tan á fondo como el mejor hablista; lo que no conocía bien era el familiar, y no era extraño viviendo, como vivía, en un centro donde se habla el catalán á todo pasto. Los de Madrid tienen en este punto algunas exigencias que no son de ley.

Sin solución de continuidad pasará Camús a ocupar la secretaría del nuevo tribunal que juzgaría la oposición a ocho cátedras de Retórica y Poética en enero de 1847[62]. Entre otros opositores acude a esta convocatoria Angel María Terradillos[63], quien, a su vez será, sólo un año después, secretario del tribunal de la oposición a las cátedras de Literatura Latina de Madrid y Oviedo, a la que concurrieron el 9 de mayo de 1848 Félix Pérez[64] y el propio Alfredo Adolfo[65], que saldría victorioso ligando definitivamente su carrera a la impartición de esta asignatura en la Universidad Central.

---

[56] *Diario de avisos de Madrid* 20-11-1846, p. 1.

[57] *Diario de avisos de Madrid* 3-12-1846, p. 1.

[58] Olives Canals, J., en su obra *Bergnes de las Casas: helenista y editor: 1801-1879*, Barcelona, Escuela de Filología, 1947, p. 81, señala que tanto la cátedra de Oviedo como la de Granada seguían vacantes en junio del año siguiente. Pero Jaraba aparece como catedrático de Griego en Oviedo en 1850, sin que haya mediado nueva oposición, cf. *El Clamor público* 8-9-1850, p. 2.

[59] *Diario de Barcelona* 8-12-1846, p. 5306.

[60] Catedrático de Economía Política, Derecho Político y Administración de la Universidad de Santiago de Compostela. Catedrático de Historia General del Comercio y Elementos del Derecho Internacional Mercantil de la Escuela Profesional de Comercio de Madrid.

[61] *Revista contemporánea* 10-1886, n. 64, p. 147.

[62] *Diario de avisos de Madrid* 31-12-1846, p. 1.

[63] *Diario de avisos de Madrid* 28-1-1847, p. 1.

[64] Se trata de Félix Pérez Martín, autor de un buen manual de literatura latina y luego profesor en la universidad de Valladolid.

[65] *Diario oficial de avisos de Madrid* 11-5-1848, p. 1.

Ya como catedrático formará parte del tribunal de otras famosas oposiciones de cátedras de Griego de las Universidades de Madrid, Santiago y Granada, en abril de 1850[66], en la que compiten tres de los opositores derrotados en la convocatoria de 1846, José María Cruz, Niceto Jaraba y Santiago Usoz, además de un tal Ciriaco Cruz, y dos helenistas que tendrán, por diversas causas, cierto protagonismo en las siguientes décadas, Raimundo González Andrés y Lázaro Bardón[67]. De estos exámenes salieron catedráticos González Andrés para Granada, Santiago Usoz para Santiago[68] y Lázaro Bardón para Madrid. González Andrés será uno de los primeros autores de un manual de Literatura Griega en España[69] y coincidirá en las clases del Ateneo con el propio Camús (cf. *supra*). El segundo llegará a ser uno de los grandes profesores de Griego de la segunda mitad del XIX madrileño, pero, curiosamente, será conocida su animadversión contra Camús, con quien tuvo que compartir años de trabajo en la Central y cuyas diferencias, se dice, llegaron a las manos[70]. No es descartable que parte de esa antipatía surja de lo que pudiera haber sucedido en el transcurso de esa oposición en la que, con toda probabilidad, el helenista Saturnino Lozano habría sido el valedor de Bardón y, quizá, Camús el de González Andrés.

Aún tenemos constancia de un nuevo tribunal de cátedras del que formó parte Camús junto con una serie de ilustres coetáneos. Se trata de la cátedra de Historia Filosófica y Crítica de España, cuyas oposiciones celebradas en enero de 1857 fueron juzgadas por un tribunal presidido por Gil de Zárate y en el que se encontraban Lafuente, Moreno Gómez, Gayangos, Ferrer del Río, Fernández Guerra, Núñez de Arenas y Sanz del Río. El candidato que obtuvo la plaza fue nada menos que Emilio Castelar, uno de los discípulos favoritos de Camús, hasta el punto de que poco después el latinista será padrino de la graduación de doctor en Filosofía del que sería notabilísimo político español[71].

Aparte de Castelar, la prensa deja constancia de la predilección de Camús por otros dos de sus discípulos: el político conservador de origen malagueño Andrés Mellado[72] y el futuro polígrafo santanderino Menéndez Pelayo[73]. Hasta tal punto el magisterio del gran docente estaba por encima de las convicciones políticas de sus discípulos

[66] Al parecer, la cátedra de Granada es la que no se cubrió en 1846.

[67] *Diario oficial de avisos de Madrid*, 27-4-1850, p. 1.

[68] Ruiz Pérez, A., "Santiago Usoz, catedrático en Compostela a mediados del xix", en García Blanco, M. J. *et alii* (Eds.), *Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2011, p. 511.

[69] Hualde, P., "Panorama de los manuales de literatura griega (1849-1868)" en García Jurado, F., (Ed.), *La historia de la literatura grecolatina en el siglo XIX español: espacio social y literario*, *o. c.,* pp.109-134.

[70] Parece ser que en una ocasión Bardón, molesto por uno de los comentarios mordaces tan propios de Camús, lo levantó en vilo con intención de arrojarlo por una ventana, cf. Olives Canals, S., "Don Lázaro Bardón (1817-1897): apuntes para una historia de los estudios helénicos en España", *Estudios clásicos*, n. 8 (1953), p. 24. Asimismo Bardón tenía una profunda aversión a su contrincante González Andrés (*Ib*., p. 14), por lo que no cabe descartar que las malquerencias vinieran desde los momentos de la oposición.

[71] *Escenas contemporáneas*, 1857, p. 206.

[72] *Ilustración artística* 14-8-1899, p. 3.

[73] *Región: diario de la mañana* 16-3-1924.

que, desde convencidos republicanos hasta conservadores y neocatólicos reconocían el impagable valor de las lecciones camusianas.

Algunos de sus alumnos más notables, en justa réplica a la dedicación del maestro, dejaron en las páginas de la prensa emotivas semblanzas de don Alfredo Adolfo, dando cada uno de ellos su sello personal y realzando aquello que más aportaba a su imaginario. Así, un Castelar joven, agradecido, resume en la prensa una de las lecciones de Historia Literaria del Renacimiento que su maestro ha impartido en el Ateneo:

> El natural deseo de dar a conocer las explicaciones del señor Camús a todos los que no hayan tenido la fortuna de oírlas de sus elocuentes labios, nos mueve a reseñarlas, aunque pálidamente, y despojadas de toda su connotación y colorido. […] Discípulo de señor Camús, habiéndole oído por espacio de más de cuatro años todos los días en las aulas de la Universidad Central sus elocuentes explicaciones sobre el mundo clásico, debiéndole los conocimientos escasos por mi culpa que en estas materias poseo, intento en este trabajo manifestarle […] que nunca dejaré de ser su discípulo[74].

Mientras que la visión que ensalza el joven Galdós es la capacidad que tiene Camús de poner la Literatura Antigua al servicio de la vida:

> Olvídase de Terencio y de la juventud romana, y se viene a nuestros días, a Madrid, y persigue al pollo en el paseo, en el teatro, en el estudio, en los amoríos; le da caza, se apodera de él y no le suelta hasta que, desplumándolo públicamente, le manifiesta en toda su debilidad, en toda su petulancia.[75]

Frente al conservador Menéndez Pelayo, que, en su necrológica, da una visión academicista del humanista fallecido, lamentando sus escasas publicaciones, mal que achaca a las preocupaciones de la vida moderna:

> ¡Cuánto tendrán que envidiarnos los que no le oyeron, porque sólo una pequeñísima parte da su ingenio ha pasado á sus escritos, y aún éstos son tan breves, tan escasos y dispersos, que la posteridad será notoriamente injusta si tan sólo por ellos pronuncia su fallo! […] No era aquel hombre un filólogo en el riguroso sentido dé la palabra […] Más le interesaba en Plauto la fábula cómica que los arcaísmos […].
>
> Otras formas y maneras de arte llegaba á entenderlas, como hombre cultísimo que era, y de muy varia lectura y de ingenio muy vivo y curioso, pero no llegaba á sentirlas y amarlas como sentía y amaba el helenismo puro, como sentía y amaba la cultura de la Roma imperial, como sentía y amaba la gentil primavera del Renacimiento. Sí algo faltaba á Camús para el aticismo perfecto, culpa fué de los tiempos y no culpa suya. Nacido trescientos años antes, su cultura hubiera sido toda de una pieza, desarrollándose con entera amplitud, libre de las graves preocupaciones del mundo moderno, y hubiera encontrado un medio dispuesto para recibirla con juvenil entusiasmo […][76].

[74] *El isleño: periódico científico, industrial, comercial y literario* 16-1-1858.

[75] *La Nación* el 8-2-1866. Cf. Hualde, P., "Dido y Fortunata: Dos historias de amantes", *Bulletin Hispanique* (2018) (en prensa).

[76] *El Magisterio Español* 5-10-1889.

Por su parte, Clarín reseña de él su capacidad didáctica, frente a los antiguos dómines, y su absoluto dominio de la más moderna bibliografía europea:

> Muy al revés de lo que suele notarse entre los pedantes españoles, ya literarios, ya científicos, Camús no afectaba desdeñar la ciencia y las letras de la Francia contemporánea, y comprendía que en París estaba el centro del moderno humanismo, aunque pudiera haber sabios más sabios en otras partes. Así, recomendaba a los estudiantes cuya vocación literaria reconocía, los libros y las revistas francesas de nuestros días en que escritores como Nisard, Boissier, Egger, Martha, Paul Albert, etc., etc., trataban, unos con más erudición, otros con más arte y sentido moderno de los antiguos, los puntos más interesantes de literatura clásica. Prefería la Literatura romana de Paul Albert a las obras didácticas españolas, que de tan desgraciada manera, con tanta pesadez y falta de original criterio y total ausencia de gusto se atreven a profanar la delicada flor de la poesía griega, y la no menos delicada flor de estufa de la rápida edad de oro de la inspiración latina…[77].

A su vez, dos de los notables discípulos que pasaron por la cátedra del humanista nos han conservado los apuntes tomados en sus clases: Benito Pérez Galdós y José Canalejas y Méndez. Los del primero permanecen inéditos[78] y de los del segundo se conservan manuscritos por una segunda mano[79], aunque la prensa nos informa[80] que los *Apuntes para un curso de Literatura Latina* que éste publicó, siguen fielmente el programa de curso de Camús.

5. Camús ¿hombre público? La actitud política camusiana

El catedrático Camús fue recordado hasta fechas bastante posteriores a su muerte por sus discípulos más directos y por bastantes de quienes pasaron ocasionalmente por su cátedra de la Central o por sus clases del Ateneo. Se admiraba en él al docente, al reformador de la enseñanza, al científico que quiso abrir la Universidad españolas a las corrientes intelectuales europeas y se quiso hacer de él un prototipo del sabio de vida retirada, dedicado únicamente al estudio y al magisterio. Sin embargo, su vida activa en la Corte desde las aulas universitarias, en los convulsos años centrales del siglo XIX, apenas permitía la supuesta neutralidad del profesor ante el desarrollo de los acontecimientos políticos.

Si nos preguntamos qué ideología subyacía a los afanes reformistas en la educación que Camús defendió con su vida y su palabra, hemos de acudir, de nuevo, a sus orígenes y peguntarnos por las primeras etapas de la vida adulta de aquél joven nacido y criado en París e incorporado a la vida hispana en su Baena de origen y después en

[77] *La Ilustración Ibérica* 15-11-1889.

[78] En la casa-museo Pérez Galdós de Las Palmas se conserva el cuaderno de apuntes de literatura latina correspondientes al curso 1862-1863.

[79] En la Biblioteca Histórica de la UCM. En realidad son una copia de los tomados por José Canalejas y Méndez en el curso 1869-1870. El título del manuscrito es "Apuntes de las explicaciones de Literatura Clásica Latina del catedrático de esta asignatura en la Universidad Central Dr. D. Alfredo Adolfo Camus pertenecientes a Francisco Mayone y del Mazo." Cf. García Jurado, F., "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones""(1852) de Alfredo Adolfo Camús", *o. c.*

[80] *Revista europea: Tomo Segundo Año I*, n. 33, 11-10- 1874, p. 32.

el seminario cordobés. La breve reseña biográfica que se publica en plena vida del autor[81], narra el alistamiento de un Camús de 19 años para combatir las partidas carlistas infiltradas en Andalucía, y, aunque la épica de la narración lo hace estar a punto de perder la vida, no tenemos por qué no creer en un entusiasmo del joven Alfredo Adolfo en la defensa de la esperanza liberal que suponía el acceso al trono de la reina niña Isabel II.

> […] en esta época le vemos […] arrastrado del ardor patriótico propio de la juventud, inscribirse en las filas de la Milicia Nacional de Córdoba y salir en 1836 contra las facciones que invadieron nuestras provincias meridionales, batirse contra ellas, ser hecho prisionero y aun estar próximo á ser fusilado.

También se nos dice que participó en la prensa política andaluza antes de su llegada a la Corte y añade el anónimo biógrafo una enigmática frase acerca de una dedicación muy inicial de Camús a la política, actividad que no persistió hasta su edad madura:

> Tal vez ha figurado en el campo de la política, y estábale en él reservado un brillante porvenir; pero le abandonó muy temprano, y así desde su edad madura no se debe estudiar en el Sr. Camus más que al profesor y al escritor, y tal vez al orador por las bellas y elegantes formas de que reviste sus discursos, que versando generalmente sobre temas literarios, aumentan con la profundidad y hermosura del fondo la galanura y gracia de los perfiles.

Pero, ¿se refiere el texto sólo a la juventud cordobesa del ilustrado? ¿O el período que abarca hasta lo que llama "edad madura" incluye los primeros años de Madrid? Desde luego, de la revisión en la prensa no hay nada que señale una dedicación política relevante en los primeros años madrileños de Camús, más bien, por el contrario, el joven aparece dedicado de manera febril a su formación en distintos ámbitos, a su introducción en sociedades literarias y a la ya vista pasión por opositar a cualquier ámbito que le permitiera establecerse definitivamente en una cátedra de la Central.

Es cierto que, entre líneas, se deja ver su adscripción a la monarquía isabelina en hechos como la composición, en 1855, de la inscripción que conmemoraba la inauguración del Paraninfo, aún hoy conservada en el viejo edificio de la calle San Bernardo, y que se dedica en los términos más elogiosos a la "reina católica" Isabel II y a su "amadísimo esposo" el rey Francisco de Asís[82]. Cuánto tiempo duró su admiración por la monarquía imperante es hecho difícilmente constatable, y sólo una lectura atenta de algunas noticias dispersas por la prensa nos puede hacer reconstruir la actitud mantenida por el catedrático en aquellos años difíciles, en los que en el Claustro de la Central se reunían profesores de las más diversas tendencias políticas y filosóficas, entre los que sobresalen los krausistas, los demócratas y los liberales más moderados. Porque, efectivamente, a Camús le tocó vivir en primera persona los hechos conocidos con el nombre de "Cuestión universitaria", tanto en su primera fase, entre 1864 y 1865, especialmente en los conocidos sucesos de la Noche de San Daniel, y en su

[81] En *Escenas contemporáneas*, n. 1 (1861), pp. 233-243.

[82] Cf. García Jurado, F., "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones" (1852) de Alfredo Adolfo Camús", *o. c.*, pp. 333-334.

segunda fase en 1875, así como la polémica expulsión de la cátedra del krausista Sanz del Río en enero de 1867. En general, el trasfondo de todos estos hechos estriba en una mezcla de elementos religiosos y políticos, a los que se une la persecución de la filosofía krausista por identificarla como contraria a la religión. Y es que, en realidad, en el conflicto universitario están imbricados elementos tanto políticos como religiosos y, en definitiva compiten la supremacía de la Iglesia y la del poder civil.

Los hechos, bien conocidos, parten de la Circular enviada por el Ministro de Fomento, Alcalá Galiano, el 27 de octubre de 1864 y que, en resumen, prohíbe al profesorado entrar en contradicción con los fundamentos de la sociedad "política y religiosa" e incluso instando a comportarse de la misma manera en el ámbito privado. Esta circular, emitida, sin duda, por presión de los elementos neocatólicos en el vacilante gobierno moderado de Narváez, pone en alerta a distintos sectores ideológicos del profesorado, desde liberales cercanos a la Unión, que preconizan una Monarquía Constitucional de corte liberal, hasta los demócratas de corte republicano. En general, el profesorado considera la medida como una injerencia en su libertad de cátedra y su independencia científica, y, especialmente, el demócrata Emilio Castelar, que contesta a la circular en el artículo titulado *Declaración*, en el periódico *La Democracia*. Pocos meses después, ante la grave situación económica del país, con un déficit de 600.000 reales, el Gobierno decide enajenar una cantidad del Patrimonio Real, destinando tres cuartas partes al pago de la deuda y quedando la parte restante como patrimonio privado de la reina. Los artículos que como réplica a la medida escribió Emilio Castelar criticando la actitud de Isabel II, a la que acusa de haberse quedado con dinero público, suponen el motivo que tanto deseaban los neocatólicos para la aplicación de la normativa contenida en la polémica circular del mes de octubre y separar a don Emilio de su cátedra de la Central. El ministro Alcalá Galiano pide entonces al Rector de la Universidad, el ya anciano catedrático de Derecho Juan Manuel Montalbán, que destituya al profesor demócrata, cosa que Montalbán se niega a hacer por considerarlo contrario a la libertad de cátedra, con lo que fulminantemente son destituidos el propio Montalbán y Emilio Castelar y es nombrado como nuevo Rector del neocatólico Marqués de Zafra. La convocatoria de una serenata por parte de los alumnos para honrar al viejo Rector destituido en las cercanías de su casa motivaron los tumultos de la conocida como Noche de San Daniel, que se saldaron con catorce personas muertas y ciento veintitrés heridos por la represión de la Guardia Civil. La consecuencia en el ámbito universitario es que Nicolás Salmerón, Miguel Morayta, Valeriano Fernández Ferraz y Manuel María del Valle renuncian a sus cátedras en solidaridad con Castelar. Y, además de ello, se produce una protesta en las Cortes con la lectura por boca de Ríos Rosas de un documento, que, en términos estrictamente jurídicos[83], criticaba la separación de Montalbán y Castelar de sus puestos. Esta protesta, que no suponía la comunión con las doctrinas del expulsado Castelar, sí implicaba la defensa de un concepto liberal del Estado y, por ende, de la Universidad. Es posible que buena parte del Claustro se identificase en términos generales con la protesta, aunque sólo la firmaron treinta y dos profesores, siendo más numerosas las firmas de

[83] *La Nación* 25-5-1865: "En la protesta se dice que se ha faltado al artículo 170 de la ley de Instrucción pública; que se ha faltado a los artículos 20 y 22 del reglamento de Universidades…"

las facultades de Derecho y Filosofía y Letras. Entre los firmantes de esta última se encuentran desde el introductor del krausismo en España, Sanz del Río, y alguno de sus discípulos como Francisco de Paula Canalejas o Francisco Fernández González, hasta figuras de liberales católicos bien que acabaron derivando hasta el republicanismo, caso de la curiosa figura de Fernando de Castro y Pajares, bien de talante más moderado como el helenista Lázaro Bardón o nuestro don Alfredo Adolfo Camús. Pues, en efecto, existía un grupo de católicos liberales, que no se sentían identificados con los extremismos demócratas y republicanos, cuya situación se torna difícil y cercana a la aporía desde que Pío IX publica la encíclica *Quanta Cura*, en noviembre de 1864, y el *Syllabus* que compila las doctrinas condenadas por la Iglesia, entre las que, junto al materialismo, agnosticismo o la masonería, se halla también el liberalismo. Eso hace que este conjunto de intelectuales, en el que se inserta Camús, guarde silencio y tienda a pasar desapercibido mientras son duramente criticados tanto por la prensa monárquica, como por la progresista. Las críticas se agravan cuando, ante la necesidad de impartir la docencia del catedrático separado y de los dimisionarios, se hacen cargo de ella algunos de los mismos firmantes de la protesta, entre ellos Canalejas, Fernández González y el propio Camús, que acogerá en sus aulas las clases del grupo de Literatura Latina que impartía Miguel Morayta, mientras que para la docencia de Historia Filosófica de España dejada por Castelar será incorporado al Claustro de la Central el neocatólico José Campillo y Rodríguez[84]. Especialmente se critica el hecho de que esta docencia se remunere con seis mil reales, a los que solamente Canalejas renunciará[85]. Y será precisamente Camús de los más censurados por su actitud, hasta el punto de que el periódico conservador *La España* se hace eco de la falta de defensa del catedrático pese a su reconocido liberalismo, tanto por parte de progresistas como de conservadores:

> La cuestión de maravedises suscitada con motivo de los 6,000 reales que perciben algunos auxiliares de la Universidad central, va dando de sí *La Discusión* de ayer defiende al Sr. Férnandez y González, comprendido en la denuncia que hizo *La Iberia* de los auxiliares que han cometido el delito de cobrar aquella enorme suma. El periódico democrático censura cariñosamente al progresista por haber atacado al citado catedrático; pero ¿quién defiende á los Sres. CANALEJAS y CAMÚS? Estos señores pasan por muy liberales, y lo son, pero la revolución no quiere servidores á medias. Es el mayor tirano que conocemos. Arranca de manos de sus súbditos sus legítimos derechos y les da en cambio el derecho de llamarse libres[86].

[84] "Ayer se fijó en la Universidad Central un edicto manifestando hallarse provistas las Cátedras vacantes por dimisión del Sr. Castelar y otros varios catedráticos supernumerarios. He aquí cómo se ha verificado este arreglo: al Sr. Ferraz, que desempeñaba la cátedra de geografía, ha sustituido el Sr. Fernández y González. El Sr. D. Alfredo Adolfo Camus ha reunido en su cátedra las dos Secciones en que estaba dividida, y una de las cuales desempeñaba el Sr. Morayta. Lo mismo ha hecho al Sr. Canalejas con la sección de su cátedra dé la literatura, la cual desempeñaba el Sr. Valle. Y por último, el Sr. Uribe, propietario de la cátedra de metafísica qué desempeñaba el Sr. Salmerón, ha vuelto a encargarse de ella, según anunciamos ya. De la que desempeñaba el Sr. Castelar, se ha encargado un profesor dé otra Universidad." *La España* 27-4-1865.

[85] *La España* 16-5-1865, *La Nación* 13- 5- 1865.

[86] *La España* 18-5-1865, p. 3.

Apenas dos años después de este episodio que inicia la llamada "cuestión universitaria" en España, se produce otro de los hechos que marcaron la historia de la Central en el XIX: la expulsión en 1867 de Sanz del Río de su cátedra universitaria, como nuevo triunfo de la presión del elemento neocatólico. Un decreto del Ministro Orovio del 22 de enero de ese año, que exige la separación de la cátedra para todos aquellos profesores que "vertiesen doctrinas erróneas o perniciosas en el orden religioso, moral o político", posibilita la separación del filósofo tan perseguido por la facción ultramontana. Ante las protestas internacionales, la propia Universidad organiza un escrito de adhesión a la Reina que muchos profesores se niegan a suscribir, pero en el que la firma de Camús encabeza la relación de los pocos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que se unen al desagravio[87]. Además de ello, el propio don Alfredo Adolfo se hace cargo temporal de la cátedra del filósofo soriano[88]. No se olvidará por parte de algunos sectores aquella postura de Camús: poco más de un año después, tras el triunfo de la revolución septembrina, vuelven Sanz del Río y Castelar a sus cátedras. El periódico filocarlista *La Esperanza* comentará con ironía el "juicio de residencia" o, por así decir, toma de cuentas que se hace al humanista por parte del nuevo claustro de la que parece que salió airoso gracias a su antiguo discípulo Castelar:

> Los catedráticos de la facultad de letras de Madrid residencian a su compañero el Sr. Camús por su conducta política en los dos años anteriores; el Sr. Castelar se porta con él muy noblemente. Este juicio de residencia da mucho que hablar y que reír en el Ateneo y otras reuniones de Madrid[89].

Al mismo tiempo, el diario progresista *Las Novedades* escribe un artículo furibundo reprobando lo que llama "la afrentosa inconsecuencia de Camús y Amador de los Ríos"[90] y el periódico federalista *El Amigo del Pueblo* llega a pedir al ministro de Fomento "la separación del catedrático Sr. Camus previa la formación de expediente", a lo que se opone *El Imparcial*, sin dejar de señalar que "Madrid entero, y todo el profesorado de España, conoce perfectamente la conducta del Sr. Camus en los dos últimos años" aunque parece compensar la situación con que "todos sus discípulos saben también de qué manera ha desempeñado su cátedra", de forma que, si un funcionario ha cumplido su cometido, su "decoro" y su "dignidad" no debe ser juzgado por un estado liberal[91]. Mientras, la prensa ultracatólica intenta difundir el rumor de que una obra de don Alfredo Adolfo figura en el *index*[92]. Malos tiempos para la popularidad del catedrático que, junto con su inseparable paisano Amador de los Ríos, no quiso renegar de su esperanza en la monarquía isabelina. La reputación del erudito se salvó, no obstante, por la admiración que suscitaba su figura docente y porque el

[87] Los otros cuatro son Pascual de Gayangos, Raimundo González Andrés, Manuel Cueto Rivero y Francisco Fernández y González. El texto y las firmas se recoge en *La Época* del 21-3-1867, p. 1.

[88] "El sr. D. Alfredo Adolfo Camús ha sido encargado de la cátedra que ocupaba el Sr Sanz del Río", *El magisterio español*, 27-1-1868. También lo afirma *El Eco Nacional* según *La Esperanza*, del 24-1-1868, p. 3.

[89] *La Esperanza* 18-9-1869, p. 2.

[90] Recoge la noticia en términos jocosos el diario *La Esperanza* 18-9-1869, p. 2.

[91] Todos los datos en *El Imparcial* de 30-10-1868, p. 1.

[92] Noticia recogida en *El Imparcial* 30-1-1868, p. 2 y *El Pabellón nacional* 30-1-1868, p. 2.

afecto reciproco que él y sus discípulos se profesaban quedó por encimas de diferencias políticas. Tanto es así que, nada más proclamarse la Primera República, en dos momentos, marzo de 1873 y septiembre de ese mismo año, los periódicos barajan el nombre del catedrático como posible destinatario de un cargo diplomático[93] e incluso se especula con que este destino puede ser Berlín[94] o Grecia[95] y, aunque los rumores no se materializaron, no debía de ser ajena la entrañable amistad del humanista con Castelar, para que surgieran y se les diera crédito.

No dejan de ser significativas las palabras que, iniciada ya la Restauración Alfonsina, el político republicano dedicara a su maestro, en las que no deja de mencionar tácitamente los tiempos oscuros de su propia persecución y la ingratitud española con respecto al humanista, lo que casi supone una exculpación pública:

> A don Alfredo Adolfo Camús: En el aula de latín aprendí a leerlo y en la cátedra de V. a sentirlo y a admirarlo. España debe al sabio maestro la restauración de los estudios que purificarán el gusto y conservarán la lengua. Yo le debo algo más, yo le debo el refugio de las obras inmortales en los días de mortales angustias. Sin V., sin sus comentarios, sin la riqueza de sus ideas, sin la elocuencia de sus lecciones, que reformaron profundamente el estudio de las letras y a su aspecto estético añadieron el aspecto filosófico y social, jamás admiráramos la Antigüedad en toda su grandeza. La Letras lo saben, quizá más en Europa que en nuestra ingrata España y lo repite aquí este su humilde y devotísimo discípulo. Emilio Castelar[96].

Nuestro erudito vivió una tranquila última etapa de su vida dedicado a su cátedra, a su participación en tribunales de oposiciones y vio reconocida su labor de años con el nombramiento, en 1880, como Inspector General de Instrucción Pública[97], y con la concesión, en 1882, de la Gran Cruz de Isabel la Católica y tratamiento de Excelentísimo Señor.

El sabio Camús muere en febrero de 1889, a causa de una caída que tuvo al salir de su coche, accidente que le provocó la fractura de una pierna de la que no se pudo recuperar. La noticia y obituarios menudearon en la prensa del momento, y su esquela se publica en *La Correspondencia de España*[98]. Al margen de las largas y sentidas semblanzas de Clarín y Menéndez Pelayo, ya comentadas, hubo bastantes reseñas anónimas en la prensa, que coincidían en ensalzar del ilustre catedrático el hecho de haber sido maestro amenísimo de tres generaciones de las que habían salido buena parte de los políticos e intelectuales del momento[99], lo funcional de su método de

[93] *La Correspondencia de España* 23-3-1873, p. 3; *La Época* 23-9-1873, p. 3; *La Esperanza* 23-9-1873, p. 4; *El Imparcial* 23-9-1873, p. 3.

[94] "Se dice que en la nueva combinación de representantes diplomáticos, pasará el Sr. Escosura a otro cargo importante, caso de ser nombrado plenipotenciario nuestro en Berlín el catedrático de la universidad central señor Camús", *El Imparcial* 25-3-1873, p. 2.

[95] "El Sr. Martínez Villergas será destinado probablemente a Brasil como representante de España, y el Sr. Camús irá a Grecia", *La Época* 27-3-1873, p. 3. *La Nación* 27-3-1873, p. 3.

[96] *El Globo* 2-4-1875, p. 1.

[97] *El magisterio español* 15-11-1880.

[98] *La Correspondencia de España* 21-2-1889, p. 3.

[99] *La Correspondencia de España* 21-2-1889, p. 3.

enseñanza y su modestia de sabio, señalando elogiosamente su renuncia a participar en la vida política:

> En efecto; hubiera sido Camús hombre público. General, orador, diputado, contratista con suerte, cacique siquiera, y aquellas excepcionales condiciones de su carácter, y aquella cultura gallardísima de su espíritu, y aquella profundidad de su pensamiento habrían encontrado, si no toda la recompensa que merecían, por lo menos la que logran tantas personalidades mediocres como viven, en más que dorada medianía y mueren con fastuosa demostración dé duelo[100].

Omite la prensa progresista en la hora de su muerte si, realmente, como liberal moderado, Camús no se había definido en los años previos a la Revolución del 68 con la recriminación de la actuación monárquica. Sólo hay palabras de elogio para el fallecido.

Es, sin embargo, en este momento cuando la prensa ultracatólica se apropia arteramente de la figura del erudito. En su necrológica, *El vigía de Ciudadela*, acusa a "los libres" de haber hecho de un Camús ajeno a intervención en cosas políticas o religiosas, patrimonio propio. Para desengañarlos, la tendenciosa publicación atribuye al humanista un arrepentimiento con confesión a la hora de la muerte, lo que parece que ha sido un lugar común en los siglos XIX y XX españoles, para conseguir la usurpación intelectual de las figuras de algunos librepensadores españoles. La insidia que destilan las siguientes palabras que presentan un más que arbitrario testimonio sobre la postura religiosa y política del catedrático[101]:

> Como tal, podía parecer poco piadoso, pero no podían satisfacerle la impiedad y el error. A tres cosas mostró siempre aversión y se burlaba de ellas con gran donaire; a los curas liberales, a los filósofos krausistas y a las mujeres librepensadoras. La fe vivía en su alma española, que le hacía amar el catolicismo y a su Jefe Supremo. El Mensaje de catedráticos a León XIII lo firmó con gran gozo diciendo, soy español y católico. Así, para que aprendan los libres y los protestantes, a quienes Camús siempre llamaba "putrestantes"[102].

Es innecesario señalar la buena relación personal de Camús con sus compañeros krausistas, hasta el punto de que uno de los profesores separados de la cátedra en 1865, Salmerón, es uno de los que asisten al entierro del anciano catedrático. Asimismo, no cabe duda del talante liberal de Camús que constató con su vida y del que dejó buen testimonio, en diversos textos, especialmente en su carta a su querido discípulo, el republicano Emilio Castelar, texto que toma como motivo la defensa de los clásicos, frente a la postura ultraconservadora de las propuestas del abate Gaume[103]. Asimismo,

---

[100] *La Época* 21-2-1889.

[101] Para las visiones divergentes que de Camús tuvieron los diferentes grupos políticos cf. García Jurado, F., "Un anacronismo ilustrado en la España del siglo XIX: las "Litterarum Latinarum institutiones" (1852) de Alfredo Adolfo Camús", *o. c*.

[102] *El vigía de Ciudadela*, 6 - 4-1889.

[103] Barrios Castro, M. J. y García Jurado, F., *Carta a don Emilio Castelar / Alfredo Adolfo Camús; edición y estudio introductorio de María José Barrios Castro y Francisco García Jurado*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.

nuestro catedrático había sido tachado de erasmista y considerado filoprotestante, por su gusto por el mundo renacentista que tanto difundió desde su cátedra del Ateneo y, con respecto a las mujeres, baste decir que, a su muerte, la prensa se hizo eco de su intento de "rehabilitación" de la tan denostada Lucrecia Borgia[104] y dejó escritos grandes elogios de mujeres latinistas como Luisa Sigea y otras[105]. Finalmente, el malintencionado artículo se refiere a un mensaje al papa, cuyo título completo es *Mensaje a Su Santidad con motivo de su Jubileo Sacerdotal por los Catedráticos y Doctores españoles, y lista de los señores que lo han firmado* (Sucs. de Rivadeneyra, Madrid 1888), y en el que aparecería la firma de un anciano Camús, junto con las de otros 1051 profesores y doctores españoles. Esta firma, en cualquier caso, no supone ninguna abjuración de su trayectoria vital: nuestro catedrático conciliaba sus creencias católicas con un espíritu reformista y, dado que León XIII fue un pontífice moderado, con cierta sensibilidad a la cuestión social, como se deja ver en su encíclica *Rerum Novarum*, pudo haber llegado a ser estimable a los ojos de un Camús que nunca renunció a sus ideas liberales[106] ni a su fe religiosa.

6. Camús entra en la leyenda: Los "dichos" de Camús evocados por sus alumnos. Las clases de Camús como motivo literario

Más amable resulta recordar cómo tras la muerte de Camús es casi unánime el elogio de una de las características que le hicieron más popular, su simpatía y su dicción jocosa, sus dichos picantes, y el excelente trato que tenía con sus discípulos, hasta el punto de que, ya anciano, dirigió la representación de una comedia latina en lengua original, llevada a cabo por sus discípulos en el Teatro Español:

> La Universidad de Madrid ha perdido uno de sus profesores más simpáticos é ilustres: el Excmo. Sr. Alfredo Adolfo Camús, catedrático de la facultad de Filosofía y Letras, orador, escritor y maestro de literatura griega y latina por espacio de cuarenta años. Pocos profesores han tenido la suerte de captarse, como el Sr. Camús, el respeto y á la vez el cariño de sus discípulos, y como éstos han sido innumerables en su largo profesorado, la muerte del Sr. Camús, ocurrida en su casa de Leganés, tiene algo de duelo familiar y popular. Era su explicación amena é interesante, y tenía el don de agradar á su juvenil auditorio y aficionarle á sus lecciones[107].
>
> Pocos años hace que le vimos salir á la escena en el teatro Español. No como autor, sino como director de escena, á la conclusión de una comedia clásica latina, que ejecutaron en este idioma los estudiantes de la Universidad, dirigidos por el entusiasta profesor, espectáculo notable y desconocido en Madrid á la actual generación[108].

[104] *La Ilustración española y americana* 22-2-1889, p. 2.

[105] En el cuanto de bibliófilo que escribe como reseña a la traducción de la *Eneida* de Eugenio de Ochoa, *El magisterio español* 5-10-1869 y 10-10-1869.

[106] Aún meses después, con ocasión del óbito de su compañero de la Central, el hebraísta García Blanco, sacerdote secularizado, la prensa ultracatólica insiste en la reivindicación de ambos sabios para la causa de la religión por la "muerte cristiana" de ambos. Cf. *La Hormiga de oro* 10-8-1889, p. 15.

[107] *La Ilustración española y americana* 22-2-1889, p. 2.

[108] *La ilustración española y americana*, n. 7 (1889), p. 106.

> Era un orador docente, fluido, animaba sus lecciones con el más brillante *sprit* y razonaba los textos clásicos con la severidad de un castellano viejo, aunque jamás perdió la gracia andaluza. No estaba libre de defectos. Algunas veces, al comentar los clásicos, solía descarnar la frase y encender el rostro de sus discípulos. Era un clásico exageradamente realista[109].

Hasta décadas después de su muerte, los discípulos de aquel gran hombre trasmitieron algunas de sus frases más chispeantes, de sus dichos más ingeniosos. Algunos se refieren al trato que dispensó a sus alumnos, a los que se dirigía llamándoles "mis jóvenes amigos"[110], sin duda impelido por su natural simpatía no exenta de ecos de los nuevos aires pedagógicos krausistas. El catedrático debía de romper los esquemas, a la vez que el hielo, a aquellos jóvenes decimonónicos, al recibirles con la frase "hijos míos, al venir a la Facultad de Letras, tened en cuenta que hacéis profesión de pobres", sentencia que estaría hoy mismo de plena actualidad. No obstante les hacía conscientes de la importancia de los estudios humanísticos citándoles la frase bíblica "*vos estis sal terrae*, como dijo Cristo[111]" o con la máxima genuinamente camusiana "el estudio de las lenguas sabias es la llave de oro que abre el templo de la ciencia […]"[112], con las que procuraba motivar a aquella caterva de "pollos", que se sentaba en los "duros pero honrados bancos"[113] de la Central, a alguno de los cuales se vería obligado a suspender "con toda la pompa de la ignominia"[114]. De sus decires picantes apenas nos ha llegado su denominación de "onanismo del alma"[115] para designar la actividad filosófica e intelectual al margen del mundo real, expresión que tal vez escandalizara a lo que el catedrático llamaba "el vulgo necio"[116].

De una u otra manera, Camús había entrado en la leyenda y eso fue así hasta tal punto de que las clases del catedrático se convirtieron a veces en el espacio referencial de distintas obras narrativas. Es el caso del cuento "Amor platónico" de Gil Parrado[117], donde el protagonista, estudiante de último año de Filosofía y Letras, evoca la figura de su mujer ideal durante las clases camusianas:

> ¡Cuántas veces, en la cátedra, oyendo a Camús picantes chascarrillos de la Roma prostituida o de la Grecia artística, creía ver flotar en el espacio la ideal figura que luego de dirigirle miradas cariñosas le saludaba con sus manecitas, desde el propio birrete del maestro![118]

O lo que sucede con la narración "Historia de unos amores", firmada por un tal Tirso Alonso, en la que un enamorado Fernando llega a Madrid a estudiar Derecho y también pasa con gusto por la clase del latinista:

---

[109] *La Dinastía* 5-3-1889, p. 1.

[110] *El Nuevo Ateneo* 20-3-1989.

[111] *La Justicia* 21-2-1899.

[112] Tomado del artículo de Tamayo y Zamora, B., "La Tragedia o canto del terror", en *Revista contemporánea*, 15-6-1904, p. 714.

[113] *La Dinastía* 5-3-1889, p. 1.

[114] Lo trasmite Eusebio Mª del Valle en *El liberal* 22-3-1889.

[115] Lo transmite José Ametller en su artículo "Del panteísmo considerado especialmente como sistema de filosofía natural", en *Revista de Gerona* 1-7-1880, p. 252.

[116] *La fotografía: revista mensual ilustrada*, n 38, noviembre (1904), p. 62.

[117] Pseudónimo del escritor y periodista liberal Antonio Palomero (Madrid 1869-Málaga 1914).

[118] *El País* 14-10-1894, p. 2.

> Gustaba mi amigo más de oír aquellas sabrosísimas explicaciones de los ilustres doctores Camús y Revilla, perdidos para siempre en desgracia de letras, o desentrañar a fondo el espíritu de las leyes, que asistir a cualquier función o espectáculo público, o tomar el sol en aquellas terribles mañanas de invierno en la Plaza de la Armería, viendo la apostura de nuestras tropas en el relevo de la guardia de Palacio, y escuchando de las músicas las melodiosas sinfonías o las alegres marchas, que nos recordaban a veces nuestro rinconcito en aquel célebre paraíso del Teatro Real[119].

Pero, sobre todo, y con ello queremos cerrar estas líneas, Camús tuvo el honor de que fueran evocadas sus clases en el comienzo de una de las obras maestras de la Literatura Española, *Fortunata y Jacinta*, por mano de Benito Pérez Galdós, alumno del latinista durante el curso 1862-63, y cuyo magisterio dejó una huella indeleble en la vida y en la obra del escritor canario[120]:

> Las noticias más remotas que tengo de la persona que lleva este nombre me las ha dado Jacinto María Villalonga, y alcanzan al tiempo en que este amigo mío y el otro y el de más allá, Zalamero, Joaquinito Pez, Alejandro Miquis, iban a las aulas de la Universidad. No cursaban todos el mismo año, y aunque se reunían en la cátedra de Camús, separábanse en la de Derecho Romano: el chico de Santa Cruz era discípulo de Novar, y Villalonga de Coronado[121].

Camús siguió vivo en el imaginario de muchos de sus discípulos, los hombres de letras y los estadistas del siglo XIX y de los primeros años del XX. El paso del tiempo, con los avatares de la historia, la política y la pedagogía, habían ido ensombreciendo su figura. En los últimos años ha habido importantes intentos de recuperación de la imagen y obra del egregio humanista. Si desde estas líneas hemos contribuido mínimamente a ello, habrá merecido la pena nuestra investigación.

Recibido: 8 de noviembre de 2016
Aceptado: 28 de mayo de 2017

[119] *Almanaque del obispado de Córdoba*, 1890, p. 14.

[120] García Jurado, F., "La historiografía de la literatura latina y su conciencia en los autores modernos: visiones divergentes del canon y la decadencia en Pérez Galdós y Huysmans", *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, 24, n. 1 (2004), pp. 115-147; Hualde, P., "Dido y Fortunata: Dos historias de amantes", *o. c*.

[121] Pérez Galdós, B., *Fortunata y Jacinta. Dos historias de casadas*, Madrid, LA GUIRNALDA, 1887.

Siete cartas de Menéndez Pelayo a Bonilla San Martín

Seven Letters of Menéndez Pelayo to Bonilla San Martín

GERARDO BOLADO
Universidad de Cantabria
gbolado@santander.uned.es

MARÍA CRISTINA PASCERINI
Universidad Autónoma de Madrid
mar.pascerini@estudiante.uam.es

Resumen: En este artículo se publican siete cartas de Menéndez Pelayo a su discípulo Bonilla San Martín no publicadas hasta el presente. El lector encuentra asimismo una amplia presentación en la que, por una parte, se reconstruye la relación de amistad y colaboración que se estableció entre ambos durante los 12 últimos años de vida del maestro y, por otra, se localizan las cartas en el epistolario de Menéndez Pelayo y se contextualiza y valora su contenido.
Palabras clave: Epistolario de Menéndez Pelayo, Marcelino Menéndez Pelayo, Adolfo Bonilla San Martín, Ateneo de Madrid, Real Academia de la Historia.

Abstract: This article contains seven unpublished letters of Menéndez Pelayo to his student and friend Bonilla San Martín. The reader will likewise find a wide presentation in which, on one hand, the relationship between them over the last 12 years of the Master is reconstructed. On the other hand, this unpublished letters are located in the collected letters of Menéndez Pelayo and their content is contextualized and valued.
Keywords: Collected letters of Menéndez Pelayo, Marcelino Menéndez Pelayo, Adolfo Bonilla San Martín, Ateneo de Madrid, Real Academia de la Historia.

1. Adolfo Bonilla y San Martín (1900-1912), heredero del legado de Menéndez Pelayo

En los últimos años de la Regencia de María Cristina, la crisis finisecular de elementos esenciales de la matriz historiográfica de Menéndez Pelayo, como el positivismo o el romanticismo, fue experimentada por la cultura española

de manera singular y traumática, debido a la derrota militar en el 98 y a la consiguiente pérdida de los últimos territorios coloniales en América y Filipinas. El crisol del 98 fundió creencias del programa pelayano de modernización de la tradición, fundamentales para su credibilidad, como que "el origen y la génesis histórica de los pueblos determina su destino", o que "los documentos conservados de una sociedad son la base cierta desde la que tomar conciencia de su determinación histórica", o que "el Renacimiento español es el espejo en el que ha de mirarse la modernización de España", etc. La generación literaria del 98 logró dar la vuelta al planteamiento tradicional de Menéndez Pelayo durante la primera década del reinado de Alfonso XIII, condenando la tradición histórica por ser responsable de la decadencia y el desastre finisecular, e impulsando propuestas modernistas de revitalización del ser de España, afines a las tendencias místico-naturalistas de Giner de los Ríos y los herederos del krausismo.

Entre las voces de esa generación hipercrítica que plantearon alternativas al programa histórico-tradicional de Menéndez Pelayo en los aledaños de la Edad de Plata de nuestra cultura, destacó la de Miguel de Unamuno. El ya rector salmantino de en su *En torno al casticismo* (1902) defendió una interpretación vitalista e irracionalista según la cual la tradición española latía en la vida presente del pueblo y su paisaje. Unamuno recordaba, a su manera, la intempestiva de Nietzsche: "¡La historia es para la vida!" frente a la tradición de mentira de la historiografía erudita, basada en ruinas y documentos. La *verdadera* tradición no es a su juicio la histórico-documental "que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras…", sino la tradición *eterna* que es "vida intra-histórica, silenciosa y continua…". Esa vida intra-histórica es el presente vivo y vivido del pueblo y, en especial, de los jóvenes que son los portadores de la vitalidad popular. Esta sensibilidad modernista frente a la tradición histórica fue la predominante en la Generación literaria del 98, y se trasmitió a la Generación del 14 que con Ortega buscó su modernización desde la tradición filosófica occidental, y se asentó en un racionalismo vitalista.

Esta sensibilidad modernista se manifestó también en la América hispana, v. g. en el ensayo *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, que proponía a la juventud americana una modernización sociocultural desde su auténtica tradición que no se despersonalizara en los valores materialistas y utilitarios de la cultura norteamericana: "El porvenir es en la vida de las sociedades humanas el pensamiento idealizador por excelencia. De la veneración piadosa del pasado, del culto de la tradición, por una parte, y por la otra del atrevido impulso hacia lo venidero, se compone la noble fuerza que, levantando el espíritu colectivo sobre las limitaciones del presente, comunica a las agitaciones y los sentimientos sociales un sentido ideal."[1]

La voz y la pluma de Menéndez Pelayo, el prestigioso catedrático de la Central y académico de la RAE, de la RAH, y de la RACMP, como dejó escrito Rubén Darío, se mantuvieron firmes en su defensa de la grandeza y fecundidad de la tradición histórica española en medio del abatimiento político de España y de la

[1] Rodó, J. E., *Ariel*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, pp. 41-42. Recuperado en línea del siguiente enlace: (http://www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf).

tremenda crisis finisecular. Y, sobre todo, de su magisterio y de su obra surgió principalmente la generación de historiadores y críticos que desarrolló los estudios hispánicos en la Edad de Plata, superando el programa de aproximación a la tradición, tan incierto desde el punto de vista historiográfico, que había propuesto la generación literaria del 98. En efecto, su discípulo Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) protagonizó los estudios históricos y filológicos de la lengua y las literaturas hispánicas, primero desde su cátedra en la Universidad Central y, después, desde el Centro de Estudios Históricos que dirigió desde su fundación en 1910. Su discípulo, el historiador Rafael Altamira (1866-1951), fue el fundador del movimiento americanista en la España de la Edad de Plata[2]. Su admirador, Acisclo Fernández Vallín, cambió el registro de la Real Academia de Ciencias a favor del interés historiográfico por nuestra tradición científica, y, entonces, una nueva generación de científicos, de los que fue bandera el propio Ramón y Cajal, se aplicó a los estudios históricos sobre la ciencia española. En fin, el discípulo más cercano, el catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, Adolfo Bonilla San Martín, puso en marcha el programa de Historia de la Filosofía Española, vigente desde la publicación, entre 1908 y 1911, de sus dos primeros volúmenes dedicados a la filosofía española desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII.

Precisamente, el intercambio epistolar entre Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín que se extendió desde 1900 hasta 1912, contiene indicios de las múltiples colaboraciones que estrecharon los lazos de amistad y magisterio entre ambos, hasta convertirle en su discípulo más próximo en la Academia de la Historia, al tiempo que le proponía como director de la Edición Definitiva de sus obras completas y le convertía uno de sus albaceas testamentarios. El maestro reconoció de manera inequívoca, en el momento último y más solemne, que la obra de Bonilla era una prolongación de la suya propia[3].

El joven Bonilla conocía ya algunos escritos de Menéndez Pelayo, cuando acudió por primera vez a su cátedra de "Historia crítica de la literatura española" en la Universidad Central durante el curso 1894-1895. El magisterio del reputado historiador y defensor de las ideas y las literaturas hispánicas produjo una impresión decisiva[4] en Bonilla que por su consejo escribió su tesis doctoral en Filosofía y Letras sobre "Luis Vives y sus tres libros *De anima et vita*".

---

[2] Abellán, J. L., "España e Hispanoamérica", en *Historia de España de Menéndez Pidal dirigida por José María Jover Zamora.* Tomo XXXIX. "La Edad de Plata de la cultura española (1898-1936)". Vol. I. "Identidad, Pensamiento y Vida Hispanidad", Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 719.

[3] Bonilla y San Martín, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España (episodio de la historia de la lógica),* Discurso leído en el acto de su recepción por Adolfo Bonilla y San Martín y contestación del Excmo. e Ilmo. señor D. Marcelino Menéndez y Pelayo, director de la Real Academia de la Historia, el día 26 de marzo de 1911, Madrid, Real Academia de la Historia, 1911, p. 26. Esta contestación de don Marcelino fue su último discurso en la Academia de la Historia. La entrada que dedicó a Bonilla la enciclopedia Espasa en 1910, se refiere a esa afinidad de su historia literaria con la de su maestro. (Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, tomo 9, Barcelona, José Espasa e Hijos, 1910, pp. 19-20).

[4] El amigo personal y biógrafo de Bonilla, Julio Puyol, describe con hermosas palabras, en su extensa necrológica, el eco que el magisterio pelayano encontró en el estudiante Bonilla: Puyol, J., *Adolfo Bonilla*

Entre 1896 y 1901, el doctor Bonilla asistió a la cátedra de Menéndez Pelayo en el Ateneo y frecuentó su tertulia en la Academia de la Historia, pues la prosecución de la obra del maestro se había convertido en "su más ardiente aspiración"[5]. Menéndez Pelayo reconoció entonces las dotes de Bonilla como "humanista", tan afines a las suyas, cuando parece que no tenía aún su lugar en el círculo del maestro, pues no fue invitado por los organizadores, v.g. Juan Valera, Menéndez Pidal, etc., a participar en los volúmenes de homenaje[6] con motivo de su cese en la Cátedra de la Universidad Central, al ser elegido Director de la Biblioteca Nacional.

En efecto, entre octubre de 1896 y abril de 1901, Menéndez Pelayo dictó cinco cursos de la cátedra "Los grandes polígrafos españoles"[7] en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo madrileño. En ellos afrontó una historia de la cultura española, centrada en escritores "que han cultivado diversas ramas de la literatura, ya científica, ya amena"[8], y representativos de la misma en sus distintas épocas. El polígrafo representante de la España romana que seleccionó Menéndez Pelayo, fue Lucio Anneo Séneca; el de la España visigoda, San Isidoro de Sevilla; el de la España árabe, Averroes; el de la España hebrea, Maimónides; para la España cristiana en la Edad Media (siglos XIII y XIV), eligió a Alfonso el Sabio y Raimundo Lulio; de la España del Siglo XV, Antonio de Nebrija (el humanismo en España); del siglo XVI, Luis Vives, Arias Montano y Francisco Suárez; de la España del siglo XVII, Francisco de Quevedo, el Obispo Caramuel y D. Nicolás Antonio; del siglo XVIII, el padre Feijóo, Hervás y Panduro, y Jovellanos. Menéndez Pelayo que se había propuesto desarrollar este programa en dos cursos, sólo llegó en sus lecciones hasta Luis Vives, cuyas ideas éticas, políticas, económicas y sociológicas expuso en el quinto y último curso de 1900-1901.

Adolfo Bonilla fue secretario segundo de la Junta del Ateneo de Madrid desde 1899 hasta 1902, y en el desempeño de sus funciones se encargó de recopilar los programas de las cátedras de la Escuela de Estudios Superiores y de redactar anualmente su memoria oficial. Las dos primeras cartas de Bonilla a Menéndez Pelayo fueron comunicaciones institucionales del secretario 2º del Ateneo: en la primera se

y San Martín (1875-1926). Su vida y sus obras, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1927, pp. 14-15.

[5] "He aquí la razón [el magisterio de Menéndez Pelayo] de que Bonilla, al salir de la Universidad, fuera ya más devoto de la Historia y de la Literatura que de las ciencias jurídicas, porque hasta tal punto llegó a identificarse con el Maestro, a cuya clase siguió asistiendo en los años sucesivos, que la empresa de proseguir su obra fue por él considerada como su más ardiente aspiración." (*Ib*., p. 15).

[6] *Homenaje a Menéndez Pelayo en el XX año de su profesorado. Estudios de erudición española, con un prólogo de D. Juan Valera*, 2 volúmenes, Madrid, Librería V. Suárez, 1899.

[7] En el primer curso, 1896-1897, tuvo una matrícula de 210 alumnos e impartió 20 lecciones sobre Séneca y San Isidoro de Sevilla. En el segundo curso, 1897-1898, tuvo 141 alumnos e impartió 18 lecciones sobre Averroes y Maimónides. En el tercer curso, 1898-1899, tuvo 91 alumnos e impartió 13 lecciones sobre Raimundo Lulio. En el cuarto curso, 1899-1900, tuvo 65 alumnos y dictó 16 lecciones sobre el pensamiento pedagógico de Vives. Y en el quinto y último, 1900-1901, tuvo 63 alumnos e impartió 10 lecciones sobre el pensamiento moral y sociopolítico de Vives. Resúmenes de prensa o de revista de estos cursos de Menéndez Pelayo, anotados con textos de su obra, fueron publicados por Enrique Sánchez Reyes en el primer y único número de la revista *Menéndez Pelayismo,* 1944, pp. 1-192. Hay resúmenes también en las Memorias de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid.

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

le notificaba su continuidad como catedrático de la asignatura "Los grandes polígrafos españoles" para el curso 1900-1901[9]; y, en la segunda, se le pedía el programa de cátedra, previsto para ese curso[10]. Desde esa posición, Bonilla llegó a convertirse en el discípulo de confianza de Menéndez Pelayo en el Ateneo; sin él no se explica que la cátedra de polígrafos se mantuviera en la programación de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo hasta el curso 1903-1904, cuando el historiador santanderino había dejado de impartirla en 1901.

La cátedra de "Historia de la Filosofía Española"[11] que desempeñó Adolfo Bonilla durante dos cursos, 1904-1905 y 1905-1906 en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo, y que dio lugar a su *Programa* de Historia de la Filosofía Española y a sus dos tomos dedicados a la parte antigua y medieval[12] de la misma, fue en realidad la prosecución de la cátedra de polígrafos españoles[13] y de la obra histórica pelayana sobre la filosofía española, por parte del entonces flamante catedrático[14] de Historia de la Filosofía de la Universidad Central. Como también fue continuación de esa obra histórica pelayana, su reconocida monografía *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, de la que se hablará enseguida. Tal vez por eso Menéndez Pelayo reconoció a Bonilla como el "primer historiador de la filosofía española"[15] en el momento solemne de su contestación al discurso de ingreso en la Academia de la Historia de este discípulo dilecto.

El joven paladín de *La ciencia española* había defendido en 1877, frente al tomista Alejandro Pidal y el neokantiano José del Perojo, la importancia de Luis Vives en la tradición filosófico-científica española, comprometiéndose entonces a escribir una monografía sobre el humanista valenciano que pusiera de manifiesto su influencia en el pensamiento occidental. Sin embargo, el desarrollo de sus proyectos sólo

---

[9] Carta del 30 de abril de 1900, en "EMP, v**ol. 15, carta nº 641". De esta manera abreviada vamos a citar Menéndez Pelayo, M.,** *Epistolario*, **edición de Manuel Revuelta Sañudo, 22 volúmenes, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982-1991.**

[10] Carta del 22 de julio del 1900, en EMP, v**ol. 15, carta nº 751.**

[11] Esta asignatura se anunció también para el curso 1906-1907 en la revista *Ateneo* (tomo II, julio-diciembre, 1906), pero no sé si Bonilla llegó a impartirla.

[12] *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez (Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales), 1908; *Historia de la Filosofía Española (siglos VIII-XII: judíos),* Madrid, Librería general de Victoriano Suárez (Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales), 1911.

[13] Aunque Menéndez Pelayo sólo dictó cinco cursos de la cátedra "Los grandes polígrafos españoles", hasta el curso 1900-1901, la asignatura permaneció ofertada hasta el curso 1903-1904 (Escuela de Estudios Superiores. Memoria del curso 1902-1903). Su programa llegaba desde Vives hasta Sánchez de las Brozas, pasando por Antonio Agustín y Arias Montano. Excluye a Suárez que aparecía en el programa inicial. En el curso 1904-1905, desaparece la cátedra de polígrafos y aparece la nueva cátedra de Adolfo Bonilla, "Historia de la Filosofía Española" (Escuela de Estudios Superiores. Memoria del curso 1903-4).

[14] En una carta fechada el día 14 [de febrero de 1905] (EMP, vol. 18; nº 623), Adolfo Bonilla le comunica a su maestro Menéndez Pelayo que ese mismo día a las 12 había ganado la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central que dejó vacante José Campillo Rodríguez. El nombramiento se hizo efectivo por Real orden de 1-3-1905.

[15] En ese discurso, Menéndez Pelayo se refiere a Bonilla con estas palabras: "… al compañero que hoy penetra en esta casa con un título de los más dignos de envidia y que nadie puede disputarle: el de primer historiador de la Filosofía nacional". Bonilla y San Martín, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?), o. c.*, p. 25.

le dejó tiempo para armar una apretada lectura de Vives como precursor del criticismo kantiano, en su discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, "de los precursores españoles de Kant" (1891), y para dictar dos cursos sobre la pedagogía y el pensamiento moral y sociopolítico de Vives en su cátedra del Ateneo sobre los grandes polígrafos españoles. Menéndez Pelayo delegó esa tarea en Adolfo Bonilla, cuando le orientó y aportó los datos básicos para emprender su investigación doctoral sobre Vives; y, especialmente, al promover la monografía sobre nuestro gran filósofo renacentista que presentó al concurso, propuesto por la Academia de Ciencias Morales y Políticas en mayo de 1900, a fin de premiar y publicar el mejor "Estudio histórico-crítico de las doctrinas de un filósofo español".

La tesis doctoral de Adolfo Bonilla, "Luis Vives y sus tres libros *De anima et vita*", representa casi dos terceras partes de la monografía "Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento" que debió de presentar en la Academia a finales de septiembre de 1901[16]. Superados con la ayuda de Menéndez Pelayo algunos inconvenientes reglamentarios, surgidos en marzo de 1902 por su extensión excesiva[17], la monografía sobre Vives de Bonilla fue declarada vencedora del concurso en 1903. Tanto el tomista íntegro, Ortí y Lara, como el historiador racionalista, Gumersindo de Azcárate, que fueron los encargados de informar sobre la calidad de la monografía, emitieron un juicio muy elogioso. Pero el mayor reconocimiento lo recibió del propio Menéndez Pelayo, quien escribió lo siguiente sobre esa monografía de su discípulo en la contestación a su discurso de ingreso en la Academia de la Historia:

> [los estudios disponibles sobre Vives] no son más que antecedentes de la obra magna del Dr. Bonilla, en la que todos los datos aparecen recopilados, todas las opiniones discutidas, expuesta y sistematizada la doctrina del gran polígrafo, sin prevención adversa ni favorable, y aún con cierta nota severa en ocasiones; y puesta en relación con la historia general de la Filosofía, y, especialmente, con las opiniones análogas o contrarias de otros pensadores españoles… Con Luis Vives había penetrado el Sr. Bonilla en las entrañas de nuestra filosofía en el período en que mostró mayor pujanza…[18].

Como su maestro, Adolfo Bonilla creía que su tiempo era un período crítico de la filosofía occidental y tenía el *ars nesciendi* como núcleo de su propio pensamiento, de lo cual dejó constancia en su escrito, *El mito de Psiquis (un cuento de niños, una tradición simbólica y un estudio sobre el problema fundamental de la filosofía)*[19].

Menéndez Pelayo consideró "admirable" también la monografía, *Erasmo en España (episodio de la historia del renacimiento)*, que Bonilla publicó en la *Revue Hispanique*[20], editada y dirigida en París por su amigo Raymond Foulché-Delbosc.

[16] En su carta, enviada desde Madrid el 15 septiembre 1901 (EMP, vol. 16; nº 224), le comunica a Menéndez Pelayo que entregará la monografía antes del 30 de septiembre.

[17] En su carta, enviada desde Madrid el 23 marzo 1902 (EMP, vol. 16; nº 404), Bonilla le pide ayuda a Menéndez Pelayo para superar ese problema reglamentario que intentaba explotar Ortí y Lara para premiar otra monografía dedicada a Balmes. En su carta de 25 septiembre 1902 (EMP, vol. 16; nº 579), volvió a recordar con inquietud este asunto a su maestro.

[18] Bonilla y San Martín, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?), o. c.*, p. 23.

[19] Barcelona, Biblioteca de Escritores Contemporáneos, 1908.

[20] Tomo 17, 52 (1907), pp. 379-548.

En esa monografía, Bonilla presenta a los Alonso y Juan de Valdés, Vives, Alonso de Fonseca, Diego Gracián, Alonso de Herrera, Vitoria, Sánchez de las Brozas, entre otros, y cataloga las abundantes ediciones y traducciones españolas de Erasmo, poniendo así de manifiesto el alcance de su influencia en España y la importancia de ésta para explicar el nivel alcanzado por el humanismo castellano desde el reinado de Juan II de Castilla. De esta manera, daba continuidad además al soberbio capítulo, dedicado por su maestro al erasmismo, en la *Historia de los Heterodoxos españoles*.

La colaboración de Adolfo Bonilla con Menéndez Pelayo se extendió así mismo al ámbito de la historia de la literatura española, en el que sus estudios participan de la erudición histórica y de la sensibilidad estética, característicos del enfoque filológico del maestro. En 1898, Bonilla se encargó de traducir *A History of Spanish Literature*, de James Fitzmaurice-Kelly, que acababa de editar Edmund Gosse[21], y le pidió a su maestro en nombre del autor un prólogo para la edición española de esa obra. El historiador y crítico santanderino era entonces la firma más autorizada en la materia, por lo que un prólogo suyo garantizaba el éxito de esa *Historia de la Literatura Española*. Bonilla lo reconoce así por carta con su habitual gracejo: "… esperamos con impaciencia el prometido prólogo, que nos ha de dejar (según apunta ingeniosamente el autor) como a Lazarillo de Tormes, en la cumbre de toda buena fortuna"[22]. Menéndez Pelayo no era amigo de manuales, menos aún en su dilecta historia de la literatura española; pero el vínculo con su discípulo, y su simpatía por este hispanista inglés, correspondiente de la Academia Española, le llevaron a comprometer la entrega de ese estudio introductorio.

Adolfo Bonilla trabajó a fondo con Fitzmaurice-Kelly la versión española de *A History*…, dando lugar a una edición corregida y aumentada, enriquecida además con más de 350 notas, algunas de ellas muy extensas[23]. Las considerables novedades, introducidas en la edición original inglesa, obligaron a Menéndez Pelayo a consultar las galeradas de la edición española. En otoño de 1901 apareció la *Historia de la Literatura Española: desde los orígenes hasta el año 1900*, de Jaime Fitzmaurice Kelly, traducida y anotada por Adolfo Bonilla, y con un estudio preliminar de Menéndez Pelayo. Como era de esperar la obra tuvo un gran éxito y se reimprimió varias veces todavía en vida de Bonilla.

Marcelino Menéndez Pelayo dirigió hasta el volumen XX la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* que puso en marcha Bernardo Rodríguez Serra en la casa editorial Bailly-Baillière. En ella colaboraron grandes amigos del maestro, como Serrano y Sanz o Miguel Mir, y sus discípulos más próximos, Menéndez Pidal, Emilio Cotarelo y Adolfo Bonilla. Este debió de firmar su contrato en julio de 1901, para preparar los tomos de la colección, dedicados a los libros de caballerías. Desde agosto de este año, la preparación de los volúmenes se convirtió en una de las ocupaciones habituales de Bonilla, y en tema recurrente de su intercambio epistolar con el maestro. El resultado fueron dos volúmenes de *Libros de caballerías*, el primero

[21] London, William Heinemann, 1898.
[22] Carta de Bonilla a Menéndez Pelayo, enviada el 1 de diciembre (EMP, vol. 15, nº 875).
[23] Puyol, J., *Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)*, *o. c.,* pp. 17-18.

de los cuales contiene los pertenecientes al ciclo artúrico y al ciclo carolingio[24], y el segundo que incluye los integrantes del ciclo de los Palmerines[25]. En su contestación al discurso de ingreso de Bonilla en la Academia de la Historia, Menéndez Pelayo resalta esta contribución de su discípulo, y alude a un tercer volumen previsto, dedicado al estudio histórico-crítico de los libros españoles de caballerías, que éste no llegó a terminar. Pero completó esos volúmenes, editando con un extenso estudio introductorio el *Tristan de Leonis*[26] que encontró manuscrito en el Museo Británico[27]. Menéndez Pelayo saludó esa edición de la primera versión castellana del Tristán (Valladolid, 1501), encabezando su carta a Bonilla de 2 de mayo de 1912 con un ¡Venga pronto el Tristán!

Esta colaboración[28] de Bonilla en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, entroncaba en una de las ocupaciones centrales de Menéndez Pelayo en la primera década del siglo XX, la composición de *Orígenes de la novela* que se publicó en tres tomos de esa Biblioteca[29]. En 1915, cuando ya había muerto su maestro, Adolfo Bonilla publicó con un estudio introductorio el cuarto tomo de *Orígenes de la Novela,* número 21 de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, que contenía: "El asno de oro", de Lucio Apuleyo; "Euríalo e Lucrecia"; "Fabulario", de Sebastián Mey; "Coloquios", de Erasmo; "Coloquio de las Damas", de Pedro Aretino; "Diálogos de amor", de León Hebreo; "El viaje entretenido", de Agustín de Rojas. Además, incluyó en este tomo cuarto de *Orígenes de la novela*, una bibliografía de las obras de Menéndez Pelayo.

Adolfo Bonilla había empezado a preparar la bibliografía de su maestro en 1906, a fin de publicarla en el número homenaje que le dedicó la revista[30] del Ateneo madrileño en noviembre de ese año, con motivo de su cincuenta aniversario, y en desagravio por el injusto fracaso de su candidatura a la dirección de la Academia Española. Un año después completaba esa bibliografía, publicando también en la

[24] Madrid, Bailly Bailliere e Hijos, 1907, volumen 1, p. 556.

[25] Madrid, Bailly Bailliere e Hijos, 1908, volumen 2, p. 733.

[26] Madrid, Sociedad de Bibliófilos Madrileños, volumen VI, 1912.

[27] En 1910, como su maestro 34 años antes, Adolfo Bonilla emprendió un viaje por algunas bibliotecas históricas europeas, a la búsqueda de obras olvidadas de escritores españoles. Para ello recibió una pensión de la Junta de Ampliación de Estudios que le fue confirmada por Real Orden de 26 de mayo de 1911 (Puyol, J., *o. c*., p. 50). Su viaje se dirigió primero a Londres, donde visitó la National Library del Museo Británico, donde mandó copiar la edición de Valladolid del Tristán de Leonis (1501). En noviembre de 1911, visitó la Biblioteca Nacional, y otras bibliotecas parisinas como la Mazarino, la del Arsenal y la de la Sorbona, obteniendo copias de algunos códices de Domingo Gundisalvo, Maimónides, Pedro Alfonso, Raimundo Lulio y Miguel Servet (*Ib*.).

[28] La colaboración se hizo tan estrecha que Bonilla le facilitó a Menéndez Pelayo el contacto con De Haan, para la adquisición de los dos tomos del *Palmerin de Inglaterra* en castellano, la traducción francesa (Lyon, 1553), y el texto portugués (Lisboa, 1592), todos ellos procedentes de la biblioteca de Salvá y de Heredia, y de *Il Palmerino* de Dolce (Venetia, 1561). Ver la carta de Bonilla a su maestro desde Madrid, del 21 de agosto de 1905 (EMP, vol. 18; nº 377).

[29] Los números 1 (1905), 7 (1907) y 14 (1910).

[30] Bonilla, A., "Bibliografía de Menéndez Pelayo", *Ateneo,* tomo II, julio-diciembre (1906), pp. 465-480.

revista *Ateneo*[31] una adenda que contenía un capítulo omitido de la misma. Este trabajo bibliográfico de Bonilla fue una de las razones por las que se convirtió en el colaborador directo de Menéndez Pelayo en la edición de sus obras completas, publicadas por la Librería General de Victoriano Suárez; de hecho, a él se debe el título de Edición Definitiva[32], como también el "Prospecto" y la "Bibliografía de D. Marcelino Menéndez Pelayo" que la presentó en 1911[33]. Esta aportación de Bonilla a la bibliografía de su maestro, continuó con la "Bibliografía de Marcelino Menéndez Pelayo" (1912)[34], y culminó en el capítulo dedicado a la bibliografía del maestro de su monografía sobre *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912)*[35].

La Real Academia de la Historia fue otro de los espacios institucionales en los que Bonilla estrechó el vínculo con su maestro, hasta convertirse en el discípulo de confianza del director de esa Academia durante su último año vida. Bonilla estuvo al lado de su maestro cuando concurrió con Eduardo Saavedra y Moragas por la dirección interina de esa Academia en diciembre de 1908, y el primero en expresarle su indignación y su apoyo al conocer su derrota[36]. La decepción duró poco, pues Menéndez Pelayo fue elegido director de la Academia un año después, el 17 de diciembre de 1909. En la primera ocasión que se presentó con el fallecimiento de Mariano Carlos Solano, el 6 de febrero de 1910, Menéndez Pelayo promovió la candidatura de su discípulo Bonilla que logró el triunfo en una apretada votación frente a la candidatura del General Polavieja. Bonilla correspondió enseguida a esta distinción, participando activamente, junto a Ureña, Hinojosa, Rodríguez Marín, Ramón Menéndez Pidal y su hermano Juan, etc., en la comisión organizadora del homenaje a Menéndez Pelayo que le hizo entrega el 25 de octubre de 1910 de la singular medalla conmemorativa de su nombramiento como director de la Academia, obra del escultor Coullaut Valera[37]. Y Bonilla fue su persona de confianza en la Academia, cuando impulsó desde Santander el ingreso de Menéndez Pidal en la misma, en abril de 1912.

---

[31] Bonilla, A., "Adiciones a la Bibliografía de Menéndez Pelayo", *Ateneo,* tomo III, enero-junio (1907), pp. 185-192. La adenda incluye "algunos capítulos que fueron omitidos en la *Bibliografía* del Sr. Menéndez y Pelayo, publicada en el homenaje que esta Revista le dedicó." (*Ib*., p. 185).

[32] En su carta desde Madrid, del 8 de enero de 1910 (EMP, vol. 20; nº 611), le escribe Bonilla a su maestro: "Adjunto el Prospecto editorial. Véalo Vd., haga Vd. en él las correcciones que crea oportunas, y sírvase devolvérmelo para que se tire. No me suena muy bien lo de «edición *definitiva*», pero no se me ocurre otro término más apropiado para expresar la idea".

[33] *Bibliografía de D. Marcelino Menéndez y Pelayo* [Incluye el 'Prospecto' de la edición], Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1911, p. 33.

[34] Apareció con motivo del fallecimiento del maestro en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n. XVI (1912), pp. 238-266.

[35] *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912),* número extraordinario del Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, Fortanet, mayo 1914, pp. 272. El apartado V de esa monografía es la "Bibliografía de Menéndez y Pelayo" que completa las bibliografías publicadas en 1906-1907, 1911 y 1912. Sigue un orden cronológico e indica las series en que Menéndez Pelayo ordenó sus producciones para la edición definitiva de sus obras completas en 1911.

[36] Ver la carta de Bonilla a su maestro, del 13 de diciembre de 1908 (EMP, vol. 20; nº 22).

[37] El reverso de la medalla contiene una interesante alegoría de la Historia. Ver Álvarez Cruz, J., "Medalla homenaje a Marcelino Menéndez y Pelayo por su elección como director de la Real Academia de la Historia, obra de Lorenzo Coullaut Valera", *Laboratorio de Arte*, n. 27 (2015), pp. 401-422.

En su discurso de ingreso, leído en la Academia la tarde del 26 de marzo de 1911, Bonilla disertó sobre *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España (episodio de la historia de la lógica)*[38], que junto con sus monografías sobre Vives y sobre Erasmo en España, y su trabajo "Un antiaristotélico del renacimiento. Hernando Alonso de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces*"[39], representan una singular aportación al conocimiento de la filosofía española del Renacimiento. Menéndez Pelayo mismo respondió a este discurso de su discípulo con un encendido elogio de sus cualidades y de sus escritos al que puso fin con estas bien conocidas palabras:

> ¡Y con que efusión he de saludarla, yo que en los libros del Dr. Bonilla veo prolongarse algo de mi ser espiritual, así como en los de otro eminente alumno mío contemplo el admirable desarrollo de las ideas sobre la Edad Media y la epopeya castellana, que recogí de los labios del venerable y austero Milá y Fontanals! Perdonadme si algo hay de inmodestia en la afirmación de este parentesco que a todos nos liga en nuestra función universitaria, pero cuando recuerdo que por mi cátedra han pasado D. Ramón Menéndez Pidal y D. Adolfo Bonilla, empiezo a creer que no ha sido inútil mi tránsito por este mundo, y me atrevo a decir, como el Bermudo del romance, que "si no vencí reyes moros, engendré quien los venciera[40].

En ese discurso de contestación, Menéndez Pelayo elogió también su obra jurídica, en especial su colaboración con Faustino Álvarez del Manzano y Emilio Miñana en los *Códigos de comercio españoles y extranjeros, comentados, concordados y anotados,* y sus trabajos de edición de la *Biblioteca jurídica española anterior al siglo XIX*, en colaboración con Rafael Ureña. El 5 de diciembre de 1911 Bonilla fue elegido por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, para cubrir la vacante dejada por el Marqués de Teverga; pero su ingreso no se hizo efectivo hasta el 1 de diciembre del año siguiente, cuando leyó su discurso sobre *La ficción del Derecho*[41]. La contestación corrió a cargo de su antiguo profesor en la Universidad Central, Faustino Álvarez del Manzano.

"Adiós y créame siempre su mejor y más agradecido amigo", fue la fórmula de despedida que utilizó Menéndez Pelayo en su última carta a Bonilla, del 4 de mayo de 1912; adiós que fue el último. Pocos días después, el 19 de mayo, le sorprendió la muerte en Santander, cuando preparaba el número tres de la edición definitiva de sus obras: el volumen segundo de la *Historia de la Poesía hispano-americana…* que pensaba ampliar con un anexo sobre la poesía brasileira. La casa editorial de Vic-

[38] En la publicación del discurso, Bonilla incluyó también la edición del códice latino, *De artificio omnis et investigandi et inveniendi materia scibilis*, que se conservaba manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 9250).

[39] En su artículo, Bonilla editó el texto de Alonso de Herrera: *Revue hispanique: recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais*, tomo 50, n. 117 (1920), pp. 61-197.

[40] Bonilla, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?)*, *o. c.,* p. 26.

[41] *La ficción en el Derecho (Estudio de Filosofía jurídica)*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (1 de diciembre de 1912), y Contestación de don Faustino Álvarez del Manzano, Madrid, 1912, p. 76.

toriano Suárez nombró entonces director de esta edición definitiva al colaborador directo del maestro en la misma, Adolfo Bonilla, que la continuó hasta su muerte, llegando a publicar los trece números siguientes: el volumen segundo de la *Historia de la Poesía hispano-americana* (nº 3º, 1913); los tres volúmenes de la *Historia de la poesía castellana en la Edad Media* (nº 4º, 1913; nº 5º, 1914; nº 6º, 1916); dos volúmenes de los Heterodoxos (nº 7º, 1917; nº 8º, 1918); el volumen de *Ensayos de crítica filosófica* (nº 9º, 1918); y los seis volúmenes de los *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega* (nº 10º, 1919; nº 11º, 1921; nº 12º, 1922; nº 13º, 1923; nº 14º, 1925; y nº 15º, 1927), el último de los cuales dejó preparado y se publicó póstumo.

Adolfo Bonilla participó en los actos de homenaje que, con motivo de su muerte, tributaron a Menéndez Pelayo algunas instituciones madrileñas, como el Ateneo o el Ayuntamiento de Madrid. Aceptó el encargo de escribir la memoria necrológica de su maestro que le planteó la Academia de la Historia, y compuso a tal fin la monografía *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912)*[42]. Esta monografía que incorporó los trabajos previos de Bonilla sobre la obra del maestro, sigue el siguiente esquema: I. La vida. Biografía extensa y documentada; II. El espíritu artístico de Menéndez y Pelayo; III. El pensamiento de Menéndez y Pelayo[43]; IV. Lo que representa Menéndez y Pelayo en la Historia española[44]; V. Bibliografía de Menéndez y Pelayo[45].

En su testamento, otorgado el 7 de abril de 1912, Menéndez Pelayo designó a los albaceas que se ocuparon de gestionar su obra y el legado bibliográfico de su biblioteca particular, cedida a la ciudad de Santander: su hermano Enrique Menéndez Pelayo, su amigo de la infancia Gonzalo Cedrún de la Pedraja, sus discípulos predilectos, Adolfo Bonilla San Martín y Ramón Menéndez Pidal, y sus dos amigos más habituales en Santander, Carmelo de Echegaray y José Ramón Lomba y Pedraja. Bonilla se encargó de hacer el inventario minucioso[46] de todos los libros, papeles, muebles y ropas que tenía Menéndez Pelayo en la Academia de la Historia, y de preparar todos esos objetos en 21 cajas que fueron enviadas, certificadas, a Santander por el conserje de la Academia, Julio Cardenal, el 29 de julio de 1912.

El epistolario como albacea de Adolfo Bonilla[47] muestra la amistad que le unió a Enrique Menéndez Pelayo. La marcha de la edición definitiva de las obras completas

[42] *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1913)*, *o. c*. La monografía está dedicada a Enrique M. Pelayo, Gonzalo Cedrún de la Pedraja y don Francisco de Laiglesia.

[43] Ese capítulo es una reproducción casi literal de su artículo, "La filosofía de Marcelino Menéndez Pelayo", publicado en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* n. XVI (1912), pp. 60-85.

[44] Este apartado es una reproducción de la conferencia "La representación de Menéndez y Pelayo en la vida histórica nacional", que leyó en el Ateneo de Madrid en 1912, en el homenaje de esta institución al maestro. Lo había publicado antes, la casa Victoriano Suárez (Madrid, 1912, p. 26).

[45] Ya se indicó que esta bibliografía culmina las publicadas anteriormente por Bonilla. Ver cita 24.

[46] Ver la carta enviada por Bonilla a Enrique Menéndez Pelayo el 30 de julio de 1912, en *Cartas de los albaceas de Marcelino Menéndez Pelayo, dirigidas a su hermano,* edición de Rosa F. Lera y Andrés del Rey Sayagués, Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, 2006, pp. 18-20. Bonilla envió un minucioso inventario en 30 hojas en folio, de las que sólo se conserva en la Biblioteca de Menéndez Pelayo un folio por las dos caras con el inventario de muebles y ropas (*Ib*., p. 18).

[47] Se compone de 41 cartas dirigidas al hermano de Menéndez Pelayo entre el 11 de enero de 1911 y el 21 de junio de 1921, publicadas en *Cartas de los albaceas de Marcelino Menéndez Pelayo*, *o. c*., pp. 15-55.

del maestro fue, desde luego, uno de los temas centrales de las cartas de Bonilla al hermano de don Marcelino; en ellas se pone de manifiesto, además, su vinculación a la biblioteca del maestro y a la Sociedad Menéndez Pelayo que puso en marcha en 1918 el primer director de aquélla, Miguel Artigas. Bonilla fue miembro fundador de esta Sociedad, y participó con una oración necrológica en el acto de homenaje al maestro que tuvo lugar el 20 de agosto de 1919 en el salón de actos del Instituto Santa Clara de Santander. Por su consejo y mediación, intervino también el profesor de la Universidad de Berkeley, Rodolfo Schevill, al cual asistieron el Rey Alfonso XIII, los duques de Alba, Antonio Maura en representación de la Academia Española, y Francisco de Laiglesia de la Academia de la Historia.

Adolfo Bonilla San Martín tenía presente en su despacho una litografía de Menéndez Pelayo, de cuyo legado se consideró siempre heredero y continuador, desafiando sin rubor el silencio que la intelectualidad del 14 impuso en torno a su figura y su obra. Y no faltaron las ocasiones en que defendió abiertamente la obra de su maestro frente a la actitud de algunos historiadores y críticos que se complacían en desacreditarla, con frecuencia después de haberse servido de ella:

> […] un día señalando lapsos o errores de los que no está exento ningún nacido; otro, censurando su prosa como impropia de la ciencia, cual si la ciencia pudiera ser incompatible con la forma estética; otro, tachando de anticuados los métodos que empleó, y siempre guiados por el propósito insidioso de inspirar desconfianza respecto de la calidad científica de su labor [...][48].

2. El contenido de las cartas

1ª Carta enviada desde Santander, el 3 de diciembre de 1900

Esta es la primera carta que envió Menéndez Pelayo a Adolfo Bonilla San Martín, respondiendo a la carta enviada por éste desde Madrid el 1 diciembre. Bonilla planteaba a su maestro cuatro asuntos: 1º Petición de su dictamen sobre el premio bienal Augusto Charro-Hidalgo y Díaz Molín, del Ateneo; 2º Breve indicación del estado de su monografía sobre Luis Vives; 3º Petición del prólogo para su versión española de la historia de la literatura española, de James Fitzmaurice-Kelly; 4º Consulta sobre la fuente de su "*nota* de la pág. 188, tomo I, de las *Obras* del Marqués de Pidal, [donde] dice Vd. que Mussafia señala la leyenda francesa de donde procede la *Adoracion de los Santos Reyes*."[49]

En la carta que presentamos de Menéndez Pelayo, en efecto, leemos su dictamen salomónico para resolver el premio Charro-Hidalgo del año 1900, en el que proponía reconocer *ex aequo* dos monografías, *Novelas ejemplares de Cervantes,* de Francisco de Asís de Icaza y Beña (1863-1925), y *Estudio histórico-crítico sobre las novelas ejemplares de Cervantes,* de Julián Apráiz Saenz del Burgo (1848-1910), repartiendo el premio de 2.000 pesetas entre los dos autores ganadores. Los otros miembros del Jurado, Emilio Cotarelo, Ramón Menéndez Pidal, Rafael Salillas y

[48] Puyol, A., *Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)*, *o. c*., pp. 51-52.

[49] Carta de Bonilla a Menéndez Pelayo, enviada el 1 de diciembre (EMP, vol. 15, carta nº 875).

José Echegaray, se reunieron en diciembre y convinieron aceptar el dictamen de Menéndez Pelayo[50]. Sin embargo, el señor Icaza no quiso aceptar esta resolución *ex aequo*, y maniobró a favor de que no se dividiera el premio, invocando el artículo 2º de los Estatutos del Premio: "Este premio se otorgará a la mejor obra inédita…". El 28 de diciembre la Junta de Gobierno del Ateneo "dispuso enviar al Jurado una comunicación haciendo notar esta discrepancia, por si creía oportuno modificar su juicio"[51]. El Sr. Icaza llegó a presionar sin éxito a Menéndez Pelayo[52]. Después de varias reuniones del Jurado, y de la amenaza de dimisión por parte de Menéndez Pelayo, el Jurado reiteró en enero el dictamen inicial que había convenido en diciembre: premiar *ex aequo* las monografías de los señores Icaza y Apráiz. El secretario segundo del Ateneo, Adolfo Bonilla, fue la persona de confianza que representó en todo momento ante el Jurado la posición del maestro que prolongó al máximo su estancia de Navidad y Año nuevo en Santander.

A continuación, Menéndez Pelayo saludaba con un parabién a Bonilla, por su noticia de que está a punto de terminar la monografía sobre Luis Vives que le había propuesto presentar al concurso, "Estudio histórico-crítico de las doctrinas de un filósofo español", promovido por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En realidad, Bonilla no entregó su monografía en esa Academia hasta finales de septiembre de 1901, y estuvo trabajando en ella hasta su publicación en 1903. La calidad de ese estudio monográfico de Bonilla sobre Vives, distinguido finalmente con el premio de la Academia, fue una de las razones que esgrimió Menéndez Pelayo en el momento solemne de su contestación al discurso de ingreso de Adolfo Bonilla en la Academia de la Historia, para reconocer a su discípulo como "el primer historiador de la filosofía española".

Menéndez Pelayo se había comprometido a escribir el prólogo de la versión española de *A History of Spanish Literature*, preparada por Adolfo Bonilla en estrecha colaboración con su autor, James Fitzmaurice-Kelly, y sabía que se trataba de una edición corregida y aumentada. Consciente de que, para redactar ese prólogo, necesitaba conocer las "enmiendas y adiciones", introducidas en la edición española, le pidió a Bonilla en esta carta que le fueran enviando las pruebas de imprenta de la obra a medida que fueran saliendo. Esto demoró la entrega del prólogo comprometido hasta julio de 1901. En otoño de ese año, apareció la *Historia de la Literatura Española: desde los orígenes hasta el año 1900*[53], de Jaime Fitzmaurice Kelly, traducida y anotada por Adolfo Bonilla, y con el estudio preliminar de Menéndez Pelayo.

Por último, y con el fin de aclarar su nota sobre la *Adoracion de los Santos Reyes*, Menéndez Pelayo le remitió a una reseña de Karl Bartsch sobre el escrito de Adolf

[50] Así se lo comunicó Bonilla a su maestro en la carta fechada el 14 diciembre 1900 (EMP, vol. 15; nº 882).

[51] Así se lo comunicó Bonilla a su maestro en la carta fechada el 29 diciembre 1900 (EMP, v**ol. 15; nº 894)**.

[52] No debió de agradar en lo más mínimo a Menéndez Pelayo el talante manipulador de las dos cartas que le envió el Sr. Icaza, el 29 de diciembre de 1900 (**Vol. 15; nº 897) y el** 5 de enero de 1901, (**Vol. 15; nº 909), tratando de inclinar a su favor su voto decisivo, pues Salillas y Echegaray se habían mostrado ya partidarios de no dividir el premio y otorgárselo a él.**

[53] Madrid, La España Moderna, 1901.

Mussafia, *Über die Quelle der altspanischen „vida de Santa María Egipciaca"*[54], que publicó el *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*[55]. Bartsch comienza su reseña así: „Dass die altspanische Bearbeitung des Lebens der Maria Egipciaca, die zuerst 1789 von Rodríguez de Castro in einer Handschrift des Escurial entdeckt und 1840 durch den Marchis von Pidal (*Revista de Madrid* 2, 4, 302 Fg) herausgegeben wurde, auf einem franzosischen Vorbilde beruhe, hatten sowohl Ticknor als Ferd. Wolf vermuthet..." (p. 421).

2ª Carta enviada desde Santander, el 26 de diciembre de 1911

El padre Miguel Mir había presentado su monografía, *Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones,* al certamen para conmemorar el tercer centenario de la publicación de la primera parte de *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha,* promovido por el Duque de Alba en la Real Academia de la Historia. Preocupado por la suerte de su obra en el certamen, el P. Mir escribió el 24 de diciembre[56] a su amigo, el director de la Academia, exponiéndole la situación: la votación de su obra era apoyada por "la mayoría Saavedra, P. Fita y Pérez Villamil[57]", pero Rodríguez Villa quería declarar el certamen desierto, mientras que Sánchez Moguel se retiraba de la comisión por no haber leído el libro. Mir creía que los votos menos seguros eran "los de los Sres. Ureña, Bonilla y Azcárate; tal vez también LaIglesia", y pedía la mediación de don Marcelino para conseguirlos.

Menéndez Pelayo que sentía una deuda de amistad[58] con el padre Mir, escribió dos días después esta carta a la persona de su confianza en la Academia, su discípulo Adolfo Bonilla, para que gestionara en su nombre este asunto en Madrid, pues se encontraba en Santander, pasando las vacaciones de Navidad con su familia, como era su costumbre. En su carta, don Marcelino recogía el contenido de la carta de Mir, y le pedía a Bonilla que se pusiera en contacto con Ureña, Azcárate y Laiglesia, "a quienes siempre hemos tenido a nuestro lado", para que dieran su voto a la monografía de su amigo, de cuyo mérito no albergaba duda.

Las palabras de Marcelino ponen de manifiesto dos cosas dignas de atención: ante todo, que la confrontación entre bandos formaba parte del funcionamiento normal de la Academia de la Historia, y que el director de la Academia contaba en el suyo con los académicos Ureña, Azcárate y Laiglesia. También contó con su voto meses después, para conseguir el ingreso de Ramón Menéndez Pidal en la Academia. Además, el heredero del krausismo, Gumersindo de Azcárate, que había sido antagonista del joven Menéndez Pelayo en la polémica de la ciencia española, se

[54] Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. 24 S. gros. 8, 1863.

[55] Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864, pp. 421-424.

[56] Carta fechada el 24 de diciembre 1911 (EMP, vol. 21, carta nº 873).

[57] Manuel Pérez Villamil (Sigüenza 1849- Madrid 1917), director de *La Ilustración Católica* y redactor de *El Siglo Futuro*. Académico de número de la Real Academia de la Historia con la medalla número 1.

[58] A principios de 1877 el P. Mir reseñó muy favorablemente la primera edición de *La ciencia española* (1876) en la revista quincenal *La Ciencia Cristiana*. A esta época se remonta su larga amistad, basada en la honestidad intelectual y el reconocimiento mutuo.

había convertido en su aliado en las lides institucionales de la Academia. Explican esta aparente paradoja, tanto los años de colaboración institucional entre ambos en la Universidad Central, en el Ateneo madrileño, en la Junta de Ampliación de Estudios, etc., como la mediación de la figura de Bonilla que siendo discípulo de Menéndez Pelayo, ganó la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central gracias a la mediación de Azcárate.

En su carta, Menéndez Pelayo expresaba también un moderado optimismo ante la evolución de su enfermedad, motivado probablemente porque la debilidad física de su estado no le impedía trabajar. Su salud había empezado a deteriorarse en 1905, cuando sufrió un episodio de reuma poliarticular o gotoso. En 1909 su salud mejoró, pero a mediados de 1911 le diagnosticaron un síndrome gastro-hepático por la presencia de hidropesía. Menéndez Pelayo se trasladó a mediados de diciembre de 1911 a Santander[59], donde fue atendido por su hermano Enrique y su cuñada[60], y ya no regresó a Madrid.

La carta pone de manifiesto así mismo que Menéndez Pelayo se encontraba entonces volcado en la "Edición Definitiva" de sus obras completas que tenía previsto comenzar con una segunda edición refundida de los *Heterodoxos*… En estas fechas estaba completando la redacción del primer volumen de esta obra que era completamente nuevo y le supuso un enorme esfuerzo. Tal vez por esto, no tenía previsto continuar con la preparación de los restantes volúmenes de los *Heterodoxos*…[61], sino con un trabajo de revisión más ligero: la preparación de la *Historia de la poesía hispano-americana*, a partir de los prólogos de la *Antología de poetas hispano-americanos*[62].

Más allá de estos detalles, la carta indica que don Marcelino pensaba entonces en regresar a Madrid después de las fiestas navideñas, de ahí su queja en esta carta a Bonilla que era su colaborador en esa edición victoriana, porque la imprenta no le enviaba el segundo tomo de la *Poesía Americana* para su corrección. La revisión de esta obra era mucho más factible y cómoda en Santander, donde tenía más tranquilidad y disponía de su biblioteca. Las múltiples ocupaciones y la dificultad de

[59] La fecha se ha calculado por la correspondencia de este período: Menéndez Pelayo escribe el 12 de diciembre una carta a Ramón D. Perés todavía desde Madrid (EMP, vol. 21, nº 855), mientras que el 17 de diciembre dirige una carta a Antonio García Boiza desde Santander.

[60] La evolución de la enfermedad de Menéndez Pelayo ha sido descrita por Francisco Vázquez: Vázquez de Quevedo, F., "Marcelino Menéndez Pelayo: enfermedades y muerte. Consideraciones antropológicas", en *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del Congreso Internacional*, Madrid, UIMP, 2015, pp. 67-73.

[61] Menéndez Pelayo preparó sólo el primero de los siete volúmenes de la Edición Definitiva de la *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1911-1932). Adolfo Bonilla, director de esta edición a la muerte de su maestro, preparó la publicación de los dos volúmenes siguientes de la obra: números 7 y 8 de la edición, publicados respectivamente en 1917 y 1918. Muerto Bonilla en 1926, la Edición Definitiva quedó en manos de Miguel Artigas que preparó la publicación de los cuatro volúmenes restantes, números 16 a 19 de la edición, que se publicaron entre 1928 y 1932.

[62] Con ocasión del cuarto centenario del descubrimiento de América, Menéndez Pelayo recibió de la Academia Española el encargo de editar una *Antología de poetas hispano-americanos*. La obra fue publicada por la Academia en cuatro tomos entre 1893 y 1895. Menéndez Pelayo preparó la Edición Definitiva de la *Historia de la poesía hispano-americana* en dos volúmenes, el segundo de los cuales se publicó póstumamente en 1913.

acceder a los libros que necesitaba consultar, complicaban mucho la realización de esa tarea en Madrid.

En esta carta, destacan finalmente los cariñosos saludos que envía don Marcelino a Bonilla y su hermana, de parte de su hermano Enrique y su cuñada, además de su declaración de amistad, todos signos de la familiaridad y el afecto que había entre el maestro y el discípulo. Bonilla se había convertido en un amigo personal de la familia.

Adolfo Bonilla respondió a esta carta de su maestro el 30 de diciembre[63], confirmándole que había hecho la gestión requerida y todo había salido según lo esperado: la monografía del P. Mir había sido reconocida con el premio Duque de Alba[64]. Bonilla le trasmitía entre otras cosas que la imprenta le había enviado unos días antes "Algo de Colombia", perteneciente a la *Poesía hispano-americana*, y seguía trabajando en la composición del volumen primero de los *Heterodoxos*, del que llevaban tiradas 384 páginas, y en el volumen primero de la *Poesía hispano-americana* del que ya había VIII pliegos de apéndices.

3ª Carta enviada desde Santander, el 7 de enero de 1912

Menéndez Pelayo comienza esta carta con una fórmula de cortesía – se disculpaba por no haber respondido a las dos cartas[65] que había recibido de Bonilla, desde la suya del 26 de diciembre. No tenía tiempo de atender la correspondencia porque seguía "enfrascado" en la redacción del primer tomo los *Heterodoxos...* Se confirma así que la redacción del volumen primero de esta obra, y primer volumen de la Edición Definitiva, ocupaba de manera prácticamente exclusiva la actividad intelectual de don Marcelino en esos momentos.

La carta de Bonilla del 28 de diciembre llevaba adjuntos dos documentos que Menéndez Pelayo debía de devolver firmados: su contrato de la Edición Definitiva de sus Obras Completas con Victoriano Suárez, y la solicitud para inscribir en el Registro el volumen primero de la *Poesía hispano-americana* que saldría con el 1911 como año de publicación. Antonio Graiño había preparado esta solicitud, cuyo plazo de entrega expiraba el 1 de enero de 1912. En su carta de 30 de diciembre, Bonilla le recordaba este asunto: "Supongo que habrá recibido Vd., a estas horas, mi última carta, con los *documentos* que la acompañaban". Bonilla[66] no veía inconvenientes en ese contrato de Menéndez Pelayo con Suárez y así se lo hacía saber a su maestro que confiaba en la competencia jurídica de su discípulo y amigo. Menéndez Pelayo

[63] EMP, Vol. 21, carta nº 886. Bonilla le confirmó en esta carta que había escrito inmediatamente "a Laiglesia, a Ureña y a Azcárate, para que no faltasen a la sesión de ayer". Le informó además de que la sesión había sido presidida por el P. Fita.

[64] Francisco de Laiglesia le comunicó también el 30 de diciembre "la concesión del premio Alba al Padre Mir" (EMP, Vol. 21, carta nº 888).

[65] La carta del 28 de diciembre de 1911 (EMP, vol. 21, carta nº 881), y la carta del 30 de diciembre de 1911 (EMP, vol. 21, carta nº 886).

[66] "Adjunto el contrato de Vd. con Suárez, contrato de cuyas cláusulas le hablé a Vd. Lo he leído detenidamente, y no encuentro nada peligroso ni contrario a la equidad. Si Vd. lo encuentra bien, le ruego que firme los dos ejemplares y me los devuelva, después de lo cual le remitiré uno, firmado por Suárez." 28 de diciembre de 1911 (EMP, vol. 21, carta nº 881).

devolvió firmados ambos documentos y así se lo confirmó a Bonilla en esta carta de 7 de enero.

En su carta, Menéndez Pelayo le urgía a Bonilla porque la imprenta seguía sin enviarle las pruebas del segundo volumen de la *Poesía hispano-americana*, con la contrariedad que suponía no poder avanzar en su corrección en Santander. Menéndez Pelayo era muy consciente de la magnitud del trabajo que tenían por delante, con la edición de sus obras completas, por eso pensaba que no se podía dejar pasar ni un sólo día sin avanzar en la corrección de pruebas. Y Bonilla no le había tranquilizado precisamente, al comentarle en su carta del 28 de diciembre que estaba volcado en la redacción del tomo IV de los *Códigos de Comercio*, que debía de aparecer en enero de 1912.

Menéndez Pelayo le indicaba así mismo a Bonilla que Antonio Graiño confirmara la recepción de su último envío de libros: un ejemplar de la preciosa edición del *Asno de Oro,* aparecida en Medina del Campo en 1543; un ejemplar de la edición de la "tesis sobre Castillejo" (Filadelfia, 1910), de Clara Leonora Nicolay; y un ejemplar del volumen 20, de la "r-v", del *Diccionario bibliográphico portugués*, editado por Brito Aranha. Los tres ejemplares eran material de trabajo para la Edición Definitiva de sus obras completas: la edición del Asno de Oro, para su *Orígenes de la novela*, la tesis de Leonora Nicolay, para su *Historia de la poesía castellana…*, y el tomo de Brito Aranha, para el apéndice de poesía brasileira con el que pretendía completar el segundo volumen de su *Poesía hispano-americana*, según veremos luego. Don Marcelino se proponía escribir pronto a Graiño, por quien sentía especial estima, si bien no debió de hacerlo hasta el 29 de febrero[67].

Menéndez Pelayo debía tener en mente la revisión de la *Historia de la poesía castellana…* al recordarle a Bonilla en esta carta que pronto iba a necesitar "esa tesis alemana sobre las fuentes del Archipreste de Hita", que conocía Ramón Menéndez Pidal. Bonilla debió de comunicárselo inmediatamente a Menéndez Pidal el cual escribió[68] pocos días después a su "querido maestro", confirmándole que iba a pedir a Suárez esa tesis sobre el Arcipreste de Hita, que era la disertación doctoral de Otto Tacke que se conserva en su Biblioteca.

Esta carta, del 7 de enero, aporta además conocimiento sobre el funcionamiento interno de la Academia de la Historia. Menéndez Pelayo le expresó su agradecimiento a Bonilla y al resto de académicos que hicieron posible el triunfo de la monografía del padre Mir en el concurso Duque de Alba, a la vez que le manifestó la escasa estima que le merecía Fidel Fita y Colomer, quien le había pedido por carta[69] que presidiera la sesión pública de investidura del General Polavieja que iba a tener lugar el 28 de enero, con asistencia del Rey. El P. Fita debía de saber que Menéndez Pelayo alargaba al máximo su estancia navideña en Santander, para evitar el invierno madrileño, con más razón estando convaleciente de su hidropesía. Y a nadie se le ocultaba entonces en la Academia que don Camilo García

[67] La carta de Antonio Graiño de 2 de marzo de 1912 (EMP, vol. 22, carta nº 96) acusa recibo de una carta del 29 de febrero, de Menéndez Pelayo.

[68] En su carta fechada el 19 de enero de 1912 (EMP, vol. 22, carta nº 34).

[69] La carta de Fidel Fita está fechada el 2 de enero de 1911 [por 1912] (EMP, vol. 22, carta nº 4).

de Polavieja representaba una numerosa facción enfrentada con el director de la Academia, precisamente desde que el 18 de febrero de 1910 había confrontado sin éxito la candidatura del condecorado General con la de Bonilla quien finalmente ganó por un apretado margen de votos. Además la elección de Polavieja se había producido en detrimento de la candidatura de su querido discípulo, Menéndez Pidal, en marzo de 1911. El historiador y crítico santanderino, dedicado sin pausa a la edición de sus obras completas, debía de percibir como una molestia todos estos compromisos y luchas académicas.

Finalmente, esta carta aporta datos sobre la convalecencia de Menéndez Pelayo. Bonilla le había pedido a su maestro, en su carta del 28 de diciembre, que utilizara su dentadura postiza de madera, aunque fuera molesta, a fin de poder ingerir alimentos sólidos y nutritivos, tal vez por eso don Marcelino le comunicó que se encontraba mejor del estómago, si bien le habían vuelto los dolores musculares de origen reumático.

4ª Carta enviada desde Santander, 17 de abril de 1912

A mediados de abril Menéndez Pelayo recibió una carta de Bonilla que no se conserva, en la cual entre otros asuntos debió de exponerle la situación de la candidatura de Ramón Menéndez Pidal a la Academia de la Historia. La urgencia de este asunto motivó esta carta de don Marcelino. Bonilla debió hacer referencia también a la salud de su maestro, por lo que esta carta de respuesta concluía con una referencia formal y, en consecuencia, poco relevante a su convalecencia: progresaba adecuadamente.

Menéndez Pelayo había animado a Menéndez Pidal para que promoviera su candidatura a la Academia, según se desprende de la carta que éste envió a su maestro el 22 de marzo de 1912[70]. En esta carta, le expresaba su desánimo, porque veía a su maestro aislado en la dirección de la Academia por la confrontación de intereses y la decidida oposición de una poderosa facción de académicos. Le comunicaba, además, que sus escasas gestiones, con Moguel, Bonilla e Hinojosa, no parecían dar resultado. Nadie se mostraba decidido a presentar su candidatura, cuando se estaba produciendo un verdadero atasco de candidaturas alternativas, entre las que ya había alguna digna, como la de Ribera. Menéndez Pidal estaba dando a entender a su maestro que no le veía en posición de apoyar su candidatura, y que desistía de la misma.

En su carta perdida, de mediados de abril de 1912, Bonilla debió de exponer a Menéndez Pelayo, con su habitual gracejo, que la facción conservadora, opuesta a él en la Academia, había propuesto la candidatura de Antón, el cual era en realidad amigo de Bonilla y afín al grupo de académicos con los que solía contar, "Azcárate, Ureña, Laiglesia, y demás amigos". Con lo cual le daba a

[70] "En primer lugar ya sabe Vd. que yo solicite la Academia solo porque Vd. tuvo la bondad de acordarse de mí. Una vez Vd. esquinado con aquella gente (unos enemigos, otros egoístas, etc.) ¿que tengo yo que buscar allí? La Academia, sin Vd., no tiene para mí atractivo alguno. Esto aparte de que nadie creo que piense en mí para proponerme." EMP, vol. 22, carta nº 127.

entender que la candidatura de Menéndez Pidal no tenía posibilidades de éxito, en cambio el triunfo de Antón que era uno de los suyos, estaba prácticamente asegurado. Pero Menéndez Pelayo, que estaba decididamente comprometido con la candidatura de Pidal, su querido discípulo, propuso entonces mantenerla, y retirarla sólo en el último momento, como si se tratara de un gesto con la otra candidatura. De esta manera, tal vez se conseguiría ganar el apoyo de la facción opuesta para que en la siguiente ocasión la candidatura de Menéndez Pidal obtuviera la elección unánime. El respeto que Menéndez Pelayo tenía por este discípulo, se pone de manifiesto en la indicación final que le hace a Bonilla: si los amigos no aceptan este plan, "todo lo que Uds. determinen de acuerdo con Menéndez Pidal, bien hecho estará."

5ª Carta enviada desde Santander, 19 de abril de 1912

Esta carta de Menéndez Pelayo a Bonilla lleva la fecha de 19 de abril de 1911; sin embargo, el asunto que en ella se ventila, con todas sus referencias, indican de manera fehaciente que fue escrita en 1912. La grafía torpe y titubeante del maestro muestra su estado de cansancio y tensión al escribirla, y, en consecuencia, que el error pudo deberse a un rasgo fallido o a un lapsus.

En efecto, la carta de don Marcelino hacía referencia a una carta de Menéndez Pidal, recibida el 18 de abril por la noche, y que no puede ser otra, sino la fechada de manera inequívoca el 17 de abril de 1912[71]. En esta carta Menéndez Pidal informaba a su maestro que "Laiglesia, Moguel, Vives[72] y otros" le habían animado a presentar de nuevo su candidatura a la Academia, y que podría contar con 15 votos; en cambio la candidatura de Antón sólo contaría con 6, aunque algunos amigos la estarían apoyando. Por esto le pidió a Menéndez Pelayo que apoyara su candidatura mediante una carta que pudiera hacer valer Laiglesia ante los amigos el viernes 19 de abril por la mañana. Menéndez Pidal aseguraba además que si su candidatura no llegaba a buen puerto en este segundo intento, no se prestaría a un tercero. En el primer intento, la candidatura de Menéndez Pidal había chocado con la del General Polavieja, elegido el 31 marzo de 1911 para la medalla 34 que dejó Juan Catalina García López en enero de ese mismo año.

En esta carta de 19 de abril, Menéndez Pelayo mencionaba un telegrama, enviado el día anterior por la noche al mismo Bonilla, y que no se ha encontrado. Se conserva, en cambio, el telegrama[73] de Bonilla, del vienes 19 de abril, en el cual éste le comunicaba a su maestro que Laiglesia, Mélida, Vives y Villamil habían presen-

[71] EMP, vol. 22, carta nº 170. La carta de Pidal lleva por fecha "miércoles, 17", pero el intercambio de cartas entre Menéndez Pelayo, Bonilla, Laiglesia y Mélida, dejan fuera de toda duda que su fecha fue 17 de abril de 1912.

[72] Antonio Vives Escudero (Madrid 1859-1925) de la Real Academia de la Historia. Elegido el 24 de noviembre de 1899. Tomó posesión el 7 de julio de 1901. † el 19 de mayo de 1925. Catedrático de numismática y epigrafía en la Universidad Central.

[73] EMP, vol. 22, carta nº 172.

tado la candidatura de Ramón, mientras que Guzmán[74], Altolaguirre[75], Beltrán[76] y Cerralbo[77] habían hecho lo propio con la candidatura de Antón.

Los movimientos de estos días entre los miembros del grupo fiel a Menéndez Pelayo en la Academia, para sostener la candidatura de Menéndez Pidal, se reflejan en una serie de cartas incluidas en su epistolario, de manera especial en la que le envió Bonilla el 22 de abril[78], para responder a la suya del 19, informándole pormenorizadamente de los avatares y de la situación real de la candidatura de su condiscípulo. Bonilla estaba preocupado porque Ramón le había dado muestras de desconfianza en una conversación, mantenida el 17 de abril, y había insinuado además en su carta de ese mismo día a su maestro que se encontraba entre los amigos que se habían puesto de parte de la candidatura de Antón. Pues, ¿qué otra cosa podía deducir Menéndez Pelayo que solía confiar estos asuntos a Bonilla, cuando Menéndez Pidal le pidió la mediación exclusiva de Laiglesia? La relación entre los dos discípulos no era fluida, ni estaba presidida por la mutua confianza[79]; en esta carta del 22, Bonilla quería dejarle bien claro a su maestro su pensamiento y su actuación en el asunto de su condiscípulo, para no perder su confianza.

Menéndez Pelayo confió de nuevo a Bonilla la tarea de promover en su nombre la candidatura de Menéndez Pidal entre los amigos. Por eso, la carta de Bonilla le confirmaba que había recibido su telegrama[80], y que lo había puesto en conocimiento de todos los amigos, dando como resultado la presentación de la candidatura de Ramón. Le comunicaba también que había trasmitido su carta del 19 de abril a Laiglesia, para que activase la propaganda a favor de Ramón[81]. Pero Bonilla le expresaba también abiertamente su pesimismo ante las posibilidades de la candidatura de su condiscípulo, que a su juicio había sido deslumbrado por los comentarios interesados de Moguel, pero que en realidad no contaba con los

[74] Juan Pérez de Guzmán y Gallo (1841-1923) de la Real Academia de la Historia. Elegido el 20 de abril de 1906. Tomó posesión el 20 de mayo de 1906. † el 22 de abril de 1928.

[75] Ángel Altolaguirre y Duvale (Sevilla 1857-1939) de la Real Academia de la Historia. Elegido el 11 de noviembre de 1904. Tomó posesión el 18 de junio de 1905. † el 2 de mayo de 1939.

[76] Ricardo Beltrán y Rózpide (Barcelona 1852-Madrid 1928), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 27 de junio de 1902. Tomó posesión el 31 de mayo de 1903. † el 15 de noviembre de 1928.

[77] Enrique de Aguilera y Gamboa marqués de Cerralbo (Madrid 1845-1922), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 21 de enero de 1898. Tomó posesión el 31 de mayo de 1908. † el 27 de agosto de 1922.

[78] EMP, **Volumen 22, carta nº 175.**

[79] Bonilla se desahogó con su maestro en los siguientes términos: "El miércoles 17 había yo hablado con Ramón, contándole *todo lo que sabía,* y manifestándole que a mi juicio iba mal su candidatura. Me contestó que todo eso le disgustaba, que no quería que su nombre se anduviese trayendo y llevando, etc., etc. –Pero, según he sabido después, fue inmediatamente a ver a Moguel, el cual le sugirió impresiones favorabilísimas, a consecuencia de las cuales, sin duda, le escribiría á Vd.– Me duele mucho que a estas horas nada me haya dicho, porque, o no me dijo lo que pensaba verdaderamente, cuando hablamos, o dudó de que yo le dijese la verdad, cosa absurda, tratándose de quien ha procedido con él como yo lo he hecho, viendo a los amigos, *amotinando* al Ateneo, molestando a García Prieto y otros, etc., etc., como Vd. sabe muy bien. En resumen: así como hace tres meses, sin hablar de Academia, me dijo espontáneamente que no pensásemos en presentarle, porque, caso de haber vacante, prefería que resultase electo Ribera; ahora después de todo lo ocurrido, me dice a mí una cosa y se decide luego por otra." (*Ib.*)

[80] El telegrama de 18 de abril que no se encuentra en el epistolario.

[81] EMP, **volumen 22, carta nº 175.**

votos necesarios para salir elegido[82]. Con todo, Bonilla aseguró a su maestro que hablaría con cada uno de los académicos a favor de la candidatura de Ramón y que le mantendría informado con la mayor exactitud posible de sus intenciones de voto. Bonilla estaba tan preocupado por ganar la credibilidad de su maestro que adjuntó a su carta del 22 una de su amigo Rafael Ureña[83], en la cual este le informaba pormenorizadamente de los académicos que apoyaban cada candidatura. Ureña expresaba, además, su malestar por la indigna posición en que les dejaba el relanzamiento de esta candidatura.

Efectivamente, Bonilla enseñó a Laiglesia el telegrama del 18 abril, pues éste confirmó a Menéndez Pelayo por carta[84] del 20 de abril que su discípulo se había puesto en contacto con él, y que, en cumplimiento de las instrucciones de su telegrama, se había presentado la candidatura de Menéndez Pidal, firmada por Mélida, Vives, Villamil y por él mismo. Y también le entregó la carta del 19 de abril, pues Laiglesia escribe a don Marcelino el 22 de abril[85] que haría todo lo posible a favor de la candidatura de Menéndez Pidal. El 25 de abril fue Mélida quien se puso en contacto con Menéndez Pelayo, diciéndole que había "tenido noticias de lo que Vd. piensa y desea con nosotros, sus buenos amigos, respecto de las votaciones que se avecinan en la Academia"[86].

6ª Carta enviada desde Santander, 2 de mayo de 1912

En esta carta de 2 de mayo de 1912, Menéndez Pelayo responde a un telegrama y dos cartas de Bonilla: el telegrama del 19 de abril y la carta del 22 de abril, a los

[82] "Por ahora, los votos casi seguros de Antón, son estos: Pérez de Guzmán - Herrera - Altolaguirre - Blázquez - Laurencín - Beltrán - Novo - Polavieja - Fita - Vignau - Codéra - Rodríguez Villa.

No creo, que podamos contar con T'Serclaes, porque no estará aquí, y dudo, mucho de Moguel, que no ha ido en todo el año a la Academia y que procura no *exhibirse* para no estropear el asunto de su senaduría. –Me parece muy probable que Fernández y González vote a Antón; y le participo a Vd. que dudo de Cedillo, porque está muy enojado con todos a causa de haber sabido que la idea de proponer para la Secretaría á Beltrán, y después a Hinojosa, *fue cosa de Moguel* (cosa que he sabido yo también con inconmensurable, asombro); y de figurarse, como se imagina Pérez de Guzmán, que la candidatura de Ramón es ahora cosa de Moguel.

Es decir, que no alcanzo a comprender cómo puede contar Ramón con *quince* votos, ni cómo puede haber siquiera probabilidades de que salga…" (EMP, vol. 22, carta nº 175). Continuaba explicando que Ureña es de su misma opinión, y que el voto de Azcárate iría casi con toda seguridad a Antón.

[83] "Esto es un desastre. Ni Marcelino desde lejos puede juzgar, ni Menéndez Pidal sabe de esta cuestión absolutamente nada. ¿Dónde están los 15 votos? T'Serclaes nunca está cuando hace falta. Cerralbo firma la propuesta de Antón. Rodríguez Villa ofrece las mismas seguridades que el agua en una cesta. Recuerda que votó 1.º contra Polavieja y después a favor de este enfrente de Menéndez Pidal. Moguel no parece por parte alguna: se eclipsa enfermo cuando menos se piensa. Creo seguros de Antón, Codera = Fita = Rodríguez Villa = Uhagon = Vignau Herrera = Beltrán Altolaguirre = Pérez de Guzmán = Cerralbo = Novo Blázquez Polavieja y probablemente Fernández y González en total 14, y suponiendo que Bethencour y Cedillo voten a Ramón y que asistan T'Serclaes y Moguel (lo cual es dudosísimo) y que nos sumemos Azcárate tu y yo, contando además con Hinojosa, Vives, Mélida, Villamil y La Iglesia, seremos tan solo 12". Esta nota llevaba fecha del 21 [obviamente de abril de 1912]. EMP, vol. 22, carta nº 175.

[84] EMP, vol. 22, carta nº 173.

[85] EMP, vol. 22, carta nº 177.

[86] EMP, vol. 22, carta nº 181.

que se hizo referencia al comentar la carta anterior, y la del 29 de abril. Por eso le escribe a su discípulo que ahora es él quien está en deuda… de tres cartas.

La primera parte de esta carta estaba ya publicada en el epistolario conocido de Menéndez Pelayo que la había tomado de una fuente secundaria[87]. La parte publicada de la carta incluye sólo las referencias a la salud, es decir desde su comienzo hasta la frase "Tampoco del sueño puedo quejarme". Esta parte está marcada con lapicero azul en el original, lo cual parece indicar que Bonilla dejó consultar la carta a Luis Antón o a Arturo G. Caraffa. Además, la expresión que encabeza la carta original, "¡Venga pronto el *Tristán*!", aparece al final en la parte publicada en el epistolario. Con esa expresión, Menéndez Pelayo daba a entender a Bonilla que estaba deseando recibir la excelente edición del *Tristan de Leonis* que acababa de editarle la Sociedad de Bibliófilos Madrileños.

El primer tema que afrontó la carta, con valiosa información, fue la salud. Don Marcelino le confió a su discípulo que la convalecencia pesaba a veces en su ánimo y, sobre todo, que no había mejoría: su hígado seguía funcionando mal, de ahí su hidropesía. La inapetencia y la alimentación líquida le habían enflaquecido y debilitado. Por esto, le pedía discreción sobre su estado real de salud. La difusión de esta noticia hubiera tenido consecuencias imprevisibles sobre la edición definitiva de las obras completas, y en el proceso de elección de candidaturas en la Academia de la Historia. Por ejemplo, Victoriano Suárez pensaba entonces que estaba prácticamente restablecido y trabajando a pleno rendimiento en la edición de sus obras, y así se lo transmitió a Menéndez Pidal, quien en su carta del 19 de abril al maestro se congratulaba por el completo restablecimiento de su salud. Completa era la confianza de Menéndez Pelayo en su discípulo Adolfo Bonilla.

Pese a su debilidad física, el maestro dormía bien, tenía lucidez para seguir preparando sus obras completas, y se preocupaba más por la pérdida de visión de su hermano Enrique, que por su propia salud.

A continuación, Menéndez Pelayo le reiteraba a su Bonilla que su apoyo a la candidatura de Menéndez Pidal era absoluto y prioritario, aunque tal vez en este caso debería de retirarse en el último momento. Pero tranquilizaba a su discípulo de confianza, haciéndole ver que compartía sus apreciaciones sobre esa candidatura, expresadas en las cartas del 22 y del 29 de abril: Ramón no había hecho bien las cosas por su indecisión. Reconocía justificado el apoyo de Azcárate y algunos amigos a la candidatura de Antón, quien se habían mostrado siempre fiel amigo: Ramón debería de haber presentado su candidatura el mes anterior, en marzo, cuando quedó vacante la medalla de Federico Olóriz que ocupó sin oposición el Arzobispo de Valencia, José Mª Salvador Barrera.

La marcha de la preparación del tercer volumen de sus obras completas fue otro asunto de la carta de Menéndez Pelayo a su estrecho colaborador en la Edición Definitiva. Don Marcelino le indicó que seguía preparando el volumen segundo de la

[87] Tomada de Antón del Olmet, L., y García Carraffa. A., *Menéndez Pelayo, Ex-voto de amor y de respeto que rinden ante la imagen de un coloso español, dos patriotas*. *Los grandes españoles, VIII.* Madrid, Imp. Juan Pueyo, 1913, pp. 243-244. Y de García y García de Castro, R., *Menéndez Pelayo, o. c.,* pp. 300-301.

Poesía Hispano-americana, y que, concluido éste, se proponía afrontar la revisión de la *Poesía castellana en la Edad Media*. Además, respondió a la pregunta de Antonio Graiño que le trasmitió Bonilla en su carta del 22 de abril, sobre si tenía el diccionario de Blake. Menéndez Pelayo no tenía el *Diccionario bibliográfico brazileiro* de Blake, y lo necesitaba para el capítulo de poesía brasileira que se proponía añadir a su *Poesía Hispano-americana*. Ya había comenzado la preparación de este anexo para el que tenía recopilados los poetas que formarían parte de su composición[88]. El volumen primero del diccionario de Blake fue enviado por Antonio Graiño, puesto que se encuentra en la biblioteca; pero está sin abrir, lo cual indica que don Marcelino no llegó a hojearlo.

Otro asunto del que se ocupó Menéndez Pelayo en su carta, fue la distribución de los dos volúmenes aparecidos de la edición de sus obras completas. Deseaba que las ventas de los volúmenes compensaran el esfuerzo editorial que suponía esa edición. En este sentido, informaba a Bonilla que el volumen primero de la *Poesía hispano-americana* no había llegado a las librerías de Santander y aprobaba la entrega de los dos volúmenes publicados que había hecho a la Academia de la Historia. Además, pedía ejemplares para repartir entre sus amigos.

En su carta[89] del 29 de abril, Bonilla se quejaba ante su maestro del artículo "Una bibliografía de Menéndez y Pelayo", de F. Roig, aparecido en *La Veu de Catalunya.* Este artículo insistía en los defectos del prospecto y de la bibliografía de su maestro que había preparado Bonilla para lanzar la Edición Definitiva de sus obras completas. Lamentaba Roig, no solo la escasa fidelidad en la transcripción de los epígrafes y la falta de un orden en las anotaciones, sino también la ausencia de toda la producción literaria anterior a 1875, es decir la publicada por Menéndez Pelayo en la revista *Miscelánea científica y literaria* en los años que estudió en Barcelona. Menéndez Pelayo concluía su carta del 2 de mayo con un mensaje tranquilizador para su discípulo y el consejo de que ignorara el artículo de Roig que era una firma manifiestamente maliciosa y sin credibilidad en Barcelona. Bonilla, con todo, siguió trabajando la bibliografía de su maestro, hasta ofrecer en 1914 una versión irreprochable de la misma.

7ª Carta enviada desde Santander, 4 de mayo de 1912

Esta carta urgente fue motivada por el telegrama que recibió Menéndez Pelayo, el 3 de mayo, del conserje de la Academia de la Historia, Julio Cardenal, comunicándole el fallecimiento de Antonio Rodríguez Villa. De esta manera, se abrían nuevas posibilidades a la candidatura de Menéndez Pidal quien en una carta del 2 de mayo[90] le había agradecido el apoyo a su candidatura. Menéndez Pelayo indicaba en esta carta el orden en que los tres candidatos existentes deberían de ser elegidos

[88] En la biblioteca Menéndez Pelayo no hay manuscritos de la *Historia de la poesía hispano-americana*, ni de ningún anexo a la misma. En los volúmenes de la primera edición de la *Antología de poetas hispano-americanos* que anotó don Marcelino, para preparar la historia de la poesía hispano-americana, tampoco contienen nada. Y no hemos logrado encontrar notas correspondientes a esa selección de poetas brasileiros anteriores a 1892.

[89] EMP, vol. 22, carta nº 189.

[90] EMP, vol. 22, carta nº 195.

a las tres vacantes disponibles en la Academia. El primero en ingresar debería de ser Ribera, ante cuya candidatura había renunciado en marzo Menéndez Pidal; pero éste debería de ser elegido a continuación, porque su candidatura ya había sido votada. La elección de Antón debería de ser la tercera.

Pero, Menéndez Pelayo tenía sus dudas. Contaba con la oposición de esa facción mayoritaria de académicos, la cual le parecía tan acérrima e irracional que no descartaba el lanzamiento de otra candidatura nueva frente a Ramón, después de la elección de Antón, por el mero hecho de que era su amigo y discípulo. La candidatura del General Polavieja, derrotada por Bonilla en abril de 1910, pero que derrotó a Menéndez Pidal en marzo de 1911, fue probablemente el detonante de esa oposición. La facción opuesta al director de la Academia que se manifestó en su confrontación con la candidatura de Ramón a favor de la de Antón, fue identificada por Bonilla en su carta[91] de 22 de abril: Pérez de Guzmán y Gallo, y *consortes*, es decir Herrera[92], Altolaguirre, Blázquez[93], Laurencín[94], Beltrán, Novo[95], Polavieja, Fita, Vignau[96], Codéra[97], Rodríguez Villa.

Finalmente, el ingreso de los tres candidatos fue prácticamente por el orden previsto por don Marcelino que no pudo, sin embargo, disfrutar de la elección de su querido discípulo. Julián Ribera fue elegido el 10 de mayo para la medalla nº 33 que dejó vacante por su fallecimiento Saavedra y Moragas, el 12 de marzo de 1912. Manuel Antón fue elegido el 28 de mayo para la medalla 13 que dejó Bienvenido Oliver y Esteller el 20 de marzo de 1912. Menéndez Pidal fue elegido el mismo 28 de mayo para la medalla nº 7 que dejó vacante Rodríguez Villa, como había previsto en su carta Menéndez Pelayo. Con su fallecimiento el 19 de mayo, Menéndez Pelayo dejó su medalla nº 22, para la que fue elegido el 21 de junio Gabriel Maura y Gamazo.

La carta de Menéndez Pelayo de 4 de mayo hacía además referencia a una petición de Erasmo Pércopo en dos cartas[98], enviadas desde Roma el 21 y el 30 de abril, en las que el profesor napolitano le pedía copias de algunos sonetos inéditos del códice de las *Rimas* de Tansillo que se encontraba en la biblioteca de la Academia de la Historia. Marcelino informaba a Bonilla que había remitido su dirección al investigador italiano, para que pudiera dirigirse a él.

[91] EMP, vol. 22, carta nº 175.

[92] Adolfo de Herrera y Chiesanova (Cartagena 1847-Madrid 1925), historiador y numismático. Fue elegido en la RAH en 1901, y tomó posesión el mismo año.

[93] Antonio Blázquez y Delgado-Aguilera (Almadén de Azogue, Ciudad Real 1859-Madrid 1950), geógrafo, historiador y bibliógrafo que formó parte del grupo de historiadores geógrafos junto a Ricardo Beltrán y Rózpide, Ángel Altolaguirre y Duvale, Jerónimo Becker y Abelardo Merino. Fue elegido en la RAH en 1908, y tomó posesión en 1909.

[94] Francisco Rafael de Uhagón y Guardamino, marqués de Laurencín (Bilbao 1858-Madrid 1927), elegido en 1898, y tomó posesión en el mismo año, convirtiéndose en 1918 en Director de la Institución hasta su muerte.

[95] Pedro Novo de Colsón (Cádiz, 1846-1931), historiador, poeta y dramaturgo español. Elegido en la RAH en 1908, tomó posesión en 1909.

[96] Vicente Vignau y Ballester (Valencia, 1834-Madrid 1919), historiador, filólogo, gramático y médico, fue elegido en la RAH en 1898, tomando posesión el mismo año.

[97] Francisco Codera y Zaidín (Fonz, Huesca 1836-1917), historiador, filólogo y arabista, fue elegido en la RAH en 1878, y tomó posesión en 1879.

[98] EMP, vol. 22, cartas nº 174 y nº 192.

En la carta, Menéndez Pelayo le indicaba a Bonilla que enviara a José Ramón Mélida un ejemplar del primer volumen de la reedición de los *Heterodoxos*. En su carta[99] de 25 de abril, Mélida decía haber hojeado ese nuevo volumen de los *Heterodoxos*[100], que le parecía "un magnífico resumen crítico de las investigaciones arqueológicas", y le pedía a Menéndez Pelayo un ejemplar de "ese precioso libro".

Esta fue la última carta de Menéndez Pelayo a Bonilla antes del mortal desenlace de su insuficiencia hepática, el 19 de mayo. Su conmovedor final quedó por eso como el postrer saludo de despedida del maestro a su discípulo que éste no llegó a contestar: "Adiós y créame siempre su mejor y más agradecido amigo".

3. Localización de las cartas

Las siete cartas de Menéndez Pelayo que aquí se publican, proceden de la Fundación Lucio Gil de Fagoaga en Requena. Gil de Fagoaga (Requena 1896-1989) fue discípulo y amigo de Adolfo Bonilla San Martín, a quien sucedió en la cátedra de Psicología de la Universidad Central de Madrid, tras ganarla por oposición en 1923[101]. En 1929, la viuda de Adolfo Bonilla vendió la biblioteca íntegra de su esposo a Gil de Fagoaga, quien logró salvarla de los destrozos de la Guerra Civil[102]. Por eso, entre los fondos de la Biblioteca de la Fundación Lucio Gil de Fagoaga, se encuentran también estas siete cartas[103] que Menéndez Pelayo dirigió a Bonilla.

El análisis comparativo del epistolario conocido de "Menéndez Pelayo" con estas siete nuevas cartas nos permite situarlas en ese epistolario, delimitando así el tramo de esa correspondencia que vienen a completar. Este análisis prepara además la posterior evaluación de su aporte.

La carta, fechada en Santander el 3 de diciembre de 1900, es la primera carta que envió el entonces catedrático de la asignatura "Los grandes polígrafos españoles" en el Ateneo a su persona de confianza en esa institución, y secretario 2ª de la misma, pues se trata ciertamente de su carta de respuesta a la primera carta personal que éste envió desde Madrid a su "distinguido amigo y maestro" el 1 de diciembre[104]. Algunos temas de esa carta llegan a estar presentes en las cartas de Bonilla hasta 1902.

---

[99] EMP, vol. 22, carta nº 181.

[100] Como se ha visto en la carta de Menéndez Pidal de 22 de marzo de 1912, el primer volumen de la reedición de los *Heterodoxos* de 1911 debió empezar a circular a partir de estas fechas (Vol. 22, nº 127).

[101] Orden Jiménez, R. V., "La formación de una escuela", en *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República,* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008, p. 217.

[102] En su autobiografía, escribe Fagoaga: "Vinieron los milicianos por los libros a mis pisos de Ríos Rosas, pero uno de ellos que yo conocía porque había servido en la Universidad, se desbordó en el momento crítico y les dijo más o menos: "¡Camaradas!, lo que queréis hacer es absurdo. Este hombre es un trabajador que puede ser maestro de nuestros hijos. Y no es justo privarle de sus instrumentos de trabajo. El fuego de la arenga y sin duda el peso de tantos volúmenes, hicieron su efecto, y los asaltantes dieron media vuelta, sin haber siquiera desatado las cuerdas que traían, y dejando en paz los libros y al dueño de ellos". Gil de Fagoaga, L., "Lucio Gil de Fagoaga: Autobiografía", *Revista de Historia de la Psicología,* volumen 1, n. 3-4 (1980), pp. 263-264.

[103] Las cartas que están pendientes de catalogación, fueron consultadas en dicha Biblioteca los días 9 y 10 de marzo 2016 por cortesía del Presidente de la Fundación, Luis Robledo Grau, y con la ayuda del bibliotecario, Fernando Gómez García, a quienes expresamos nuestro agradecimiento.

[104] EMP, vol. 15, nº 875.

Las otras seis cartas de Menéndez Pelayo que publicamos aquí, completan prácticamente la correspondencia entre el entonces director de la Academia de la Historia y el discípulo heredero de su legado entre el 26 de diciembre de 1911 y el 4 de mayo de 1912, es decir en los últimos seis meses de vida del maestro. Las dos últimas cartas que ya no obtuvieron respuesta de Bonilla, son de las últimas cartas conocidas de Menéndez Pelayo, siendo especialmente relevante por su contenido la fechada el 2 de mayo de 1912.

El epistolario publicado de Menéndez Pelayo contiene 66 cartas y 3 notas sin fecha exacta que Adolfo Bonilla envió a su maestro en los doce últimos años de la vida de éste: la primera carta que no parece de puño y letra de Bonilla, pero está firmada por él, es del 30 de abril de 1900, y la última es del 29 de abril de 1912 en Madrid. En la tabla 1, representamos la distribución por meses de las cartas enviadas por Bonilla a Menéndez Pelayo. La tabla permite ver los meses de correspondencia que completan las cartas encontradas de Menéndez Pelayo, y la interacción epistolar de las mismas con cartas conocidas de Bonilla. Indicamos con una "a" ("1a") las cartas de Bonilla a Menéndez Pelayo que son respondidas por cartas encontradas de éste. Indicamos con una "b" ("1b") las cartas de Bonilla que responden a cartas encontradas de Menéndez Pelayo.

Tabla 1	*E*	*F*	*Mr*	*Ab*	*My*	*Jn*	*Jl*	*Ag*	*S*	*O*	*N*	*D*
1900				*1*			*1*					*1b+1a+1*
1901	*1+1+1*			*1*			*2*	*1*	*1*		*1*	
1902	*1*		*1*		*1*		*1*	*1*	*1*			
1903	*1*		*1*	*1*	*1*				*1+1*		*1*	
1904		*1*					*1*					
1905		*1*						*1*	*1*	*1*		
1906												*1*
1907					*1*							
1908					*1?*							*1+1+1*
1909							*1*					
1910	*1*					*1*			*1*			
1911	*1+1*	*1*	*1+1+1+1+1*	*1*			*1+1+1+1*	*1+1*	*1*		*1*	*1a+1b*
1912	*1b*			*1b+1b+1a*								
	NÚMERO DE CARTAS DE BONILLA A MENÉNDEZ PELAYO POR MES											

Las letras "a" y "b" indican por consiguiente la interacción de las cartas encontradas de Menéndez Pelayo con las cartas conocidas de Bonilla, según se precisa a continuación:

1ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 3 diciembre de 1900, responde a la carta de Bonilla fechada el 1 de diciembre de 1900 en Madrid (Vol. 15; nº 875). Esa carta de Menéndez Pelayo fue respondida por la carta de Bonilla, enviada desde Madrid el 14 diciembre de 1900 (Vol. 15; nº 882).

2ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 26 de diciembre de 1911, fue respondida por la carta de Bonilla, fechada el 30 diciembre 1911 en Madrid (Vol. 21; nº 886).

3ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 7 de enero de 1912, fue respondida por la carta de Bonilla, fechada en Madrid, el 28 diciembre 1911 (Vol. 21; nº 881).

3º La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 17 de abril de 1912, respondía a una carta de Bonilla que se ha perdido. Fue respondida junto con su telegrama de 18 de abril y su carta de 19 de abril.

4ª El telegrama de Menéndez Pelayo, enviado desde Santander el 18 de abril de 1912 –que no se ha encontrado–, fue respondido por el Telegrama de Bonilla del 19 de abril de 1912 (Vol. 22; nº 172).

5ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada dese Santander el 19 de abril de 1912 (aunque lleve fecha de 19 de abril de 1911), fue respondida por la carta de Bonilla, enviada desde Madrid el 22 abril de 1912 (Vol. 22; nº 175).

6ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 2 de mayo de 1912, responde a las cartas de Bonilla, fechadas en Madrid el 22 abril 1912 (vol. 22; nº 175), el 29 de abril de 1912 (vol. 22; nº 189), y al telegrama del 19 de abril de 1912 (Vol. 22; nº 172).

7ª La carta de Menéndez Pelayo, enviada desde Santander el 4 de mayo de 1912: no recibió ya respuesta de Bonilla.

La tabla 1 permite visualizar con facilidad que faltan numerosas cartas de Menéndez Pelayo a Bonilla entre 1901 y 1911. Puede ser que Menéndez Pelayo dejara sin responder algunas de las cartas y notas de Bonilla que se conservan en el epistolario, pues trataban personalmente o a través de notas en Madrid muchos de los asuntos ventilados en ellas. Sin embargo, algunas de estas cartas hacen referencia inequívoca a cartas perdidas de Menéndez Pelayo que no se han encontrado. En efecto, las cartas de Bonilla que hacen referencia a cartas perdidas del maestro que no se publican aquí, son las doce siguientes: Madrid 9 enero 1901 (Vol. 15, nº 914); Madrid 27 julio 1901 (Vol. 16, nº 187); Madrid 19 enero 1903 (Vol.16, nº 704); 15 septiembre 1903 (Vol. 17, nº 131); Valencia, 29 septiembre 1903 (Vol. 17, nº 144); 25 noviembre 1903 (Vol. 17, nº 224); Madrid 21 de agosto de 1905 (Vol. 18, nº 377); Madrid 10 abril de 1911 (Vol. 21, nº 558); Madrid 20, julio 1911 (Vol. 21, nº 703); Madrid 24 agosto 1911 (Vol. 21, nº 743); Madrid 4 septiembre de 1911 (Vol. 21, nº 750); Madrid 19 abril 1912 (Vol. 22, nº 172).

4. Conclusión

Así pues, las siete cartas publicadas representan una parte considerable de las cartas de Menéndez Pelayo a Bonilla, cabe suponer que en torno a una tercera parte de las mismas, si nos atenemos a los indicios presentes en las cartas publicadas de Bonilla. Entre ellas está la primera carta de Menéndez Pelayo a Bonilla que es reveladora de los primeros pasos de este epistolario. Las otras seis cartas permiten reconstruir de manera prácticamente completa la correspondencia en los últimos seis meses de vida del maestro.

El contenido de las cartas encontradas carece de desarrollos de interés teórico, o de información de interés erudito. El análisis temático de las mismas, sin embargo, demuestra que aportan algunos datos reveladores sobre la convalecencia de Menéndez Pelayo y su trabajo en la edición definitiva de su obra durante sus últimos seis meses de vida; sobre el estrecho vínculo que le unía entonces con sus discípulos Adolfo Bonilla San Martín y Ramón Menéndez Pidal; y sobre la microhistoria del Ateneo de Madrid en 1900, y de la Real Academia de la Historia en 1912.

En efecto las cartas encontradas ponen de manifiesto que Menéndez Pelayo no tenía una percepción tan optimista de la evolución de su enfermedad, como la que le trasmitían sus médicos, aunque ponía buen cuidado de difundir en su entorno institucional e intelectual madrileño que progresaba adecuadamente en su convalecencia; así mismo, muestran que trabajaba en el volumen número 3 de la edición definitiva de sus obras, segundo tomo de la *Poesía Hispano-Americana*, el cual pensaba completar con un anexo dedicado a la poesía brasileira, cuando le sorprendió la muerte.

Además, esas cartas permiten conocer las candilejas de la resolución del Premio Charro Hidalgo del Ateneo de Madrid en 1901, y las del premio señor Duque de Alba de la Real Academia de la Historia en 1912. Así mismo, facilitan información sobre los miembros de los dos grupos que se enfrentaron en la Academia de la Historia con motivo de la candidatura de Menéndez Pidal en los últimos meses de vida del maestro.

En fin, las cartas demuestran el gran aprecio que Menéndez Pelayo sentía en 1912 por la persona y por la obra de Adolfo Bonilla que era entonces su discípulo más próximo, y su persona de confianza en la Academia de la Historia y en la edición definitiva de sus obras. Indican así mismo el apoyo incondicional de Menéndez Pelayo a la carrera académica de su querido discípulo Menéndez Pidal por cuya obra histórica y crítica sentía profunda y sincera admiración. Son, en suma, un testimonio más del estrecho vínculo de amistad que unió al maestro santanderino con sus dos discípulos predilectos.

5. Siete cartas de Marcelino Menéndez Pelayo a Adolfo Bonilla San Martín

Sr. Don Adolfo Bonilla
Santander, 3 diciembre de 1900

Mi estimado amigo:

Adjunto va mi voto escrito sobre las memorias presentadas al premio[105] *del Ateneo. Hágame Ud. el favor de llenar el hueco en que debe constar el tema de la*

[105] El premio bienal del Ateneo, Augusto Charro-Hidalgo y Díaz Molín, del año 1900. Ver carta de Bonilla a Menéndez Pelayo del 1 de diciembre (EMP, vol. 15, nº 875).

memoria desechada. En cuanto a las otras dos, es decir, a las de Icaza[106] y Apraiz[107], encuentro algo severo a nuestro amigo Cotarelo[108], pues aunque los trabajos no sean de primer orden, tienen bastante mérito y utilidad para que sean impresos, y para que se recompense a sus autores. Lo que no veo es razón para premiar el uno con exclusión del otro, pues allá se van en cualidades y defectos. La fórmula que propongo me parece que lo salva todo, y que no ha de disgustar a los interesados. De Apraiz lo sé con certeza.

Muy buena noticia me da Ud. con decir que está a punto de terminar su obra sobre Luis Vives. Sabe Ud. cuanto interés me inspira tan hermosa materia, y cuánto espero del talento, juicio y erudición de Ud. tan noblemente empleados en realzar una de las mayores glorias de nuestra raza.

Para hacer el prólogo del libro de Kelly[109], necesito conocer las enmiendas y adiciones que Ud. y él hayan hecho en el texto primitivo, porque si no me expongo a rectificar cosas que ya estén enmendadas en esta nueva edición. Diga Ud., pues, que de la imprenta me vayan enviando los pliegos.

Mussafia descubrió dos textos franceses, poco diversos entre sí, no del poema de la Adoración de los Reyes, sino de la vida de Santa María Egipciaca. Dio cuenta de este hallazgo Bartsch[110] en el Jahrbuch für Romanische Literature, de Ebert y Lemcke, Tom. V, p. 421 y ss, pero sostiene que debió de haber una versión provenzal intermedia entre el poema francés y el castellano. El original de los Reyes de Oriente no se ha encontrado, que yo sepa, pero como tiene los mismos caracteres de lenguaje y versificación que el poema de Santa María, debe de tener la misma procedencia.

De Ud. buen amigo y afectísimo s. q. s. m. b.

M. Menéndez y Pelayo

Convendrá que de mi voto no tengan conocimiento más que los señores del Jurado, hasta que ellos tomen la resolución definitiva y la hagan pública.

---o---

Sr. Don Adolfo Bonilla y San Martín
Santander, 26 de diciembre de 1911

---

[106]Francisco de Asís de Icaza y Beña (1863-1925). En este certamen del Ateneo de Madrid, fue premiado ex aequo su libro, *Novelas ejemplares de Cervantes* (1901).

[107]Julián Apraiz Saenz del Burgo (1848-1910). En este certamen del Ateneo de Madrid, fue premiado ex aequo su obra, *Estudio histórico-crítico sobre las novelas ejemplares de Cervantes* (1901).

[108]Emilio Cotarelo y Mori (1857-1936), fue miembro de la Real Academia Española. Este discípulo de Menéndez Pelayo fue un reconocido historiador y crítico literario, con singular dedicación al teatro español, y al cervantismo.

[109]*Historia de la literatura española: desde los orígenes hasta el año 1900* por Jaime Fitzmaurice Kelly...; traducida y anotada por Adolfo Bonilla y San Martín; con un estudio preliminar por Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, La España Moderna, 1901.

[110]Se refiere a la reseña del escrito de Mussafia, Adolf, *Über die Quelle der altspanischen „vida de Santa María Egipciaca"* (Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. 24 S. gros. 8, 1863), obra de Karl Bartsch, que publicó el *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur* (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864, pp. 421-424), fundado en 1859 por Adof Ebert y Ferdinad Wolf y editado por el profesor de la Universidad de Lepzig, Adolf Ebert. Ludwig Lemcke editó esta revista desde 1865.

Mi carísimo amigo:

El P. Mir[111] me escribe algo alarmado por la suerte que puede correr en la votación académica del viernes próximo su libro sobre Santa Teresa presentado al certamen del Duque de Alba[112]. Dice que la mayoría de la comisión presidida por Saavedra[113] propone su Memoria para el premio, pero que Rodríguez Villa[114] propone que el concurso quede desierto, y Moguel[115] se abstiene de votar, por no haber tenido tiempo, según dice, para leer los trabajos.

Ud. comprenderá el interés que tengo por el P. Mir, amigo mío de muchos años y que tantas pruebas me ha dado de serlo en la Academia Española y fuera de ella. No conozco su obra teresiana, pero por el mucho tiempo que lleva trabajando en ella y por la conciencia con que hace las cosas, no dudo que tendrá mérito suficiente para el premio, y según mis noticias es superior a todas las que se han presentado al certamen, lo cual implícitamente confiesan los mismos disidentes. No hay, por consiguiente, perjuicio de tercero en votar el dictamen de la mayoría de la comisión, y yo agradecería a Ud. muchísimo que lo hiciese, y que hablase en este sentido a Ureña[116], Azcárate[117] y La Iglesia[118], a quienes siempre hemos tenido de nuestro lado.

Sigo mejorando de salud, aunque lentamente. Trabajo de firme en los Heterodoxos, y dentro de pocos días mandaré buen número de cuartillas. La imprenta nada me envía desde que estoy aquí, y no sé a qué atribuirlo puesto que tienen todo el segundo tomo de la Poesía Americana, que me sería muy fácil corregir aquí con los libros que tengo, y me serviría de distracción algunos ratos. En Madrid todo ofrece más dificultades.

---

[111] Miguel Mir (1841-1912), de la Real Academia Española. Tomó posesión el 9 de mayo de 1886 con el discurso titulado *El estado o punto de perfección a que lograron levantar la lengua española los autores de los dos últimos tercios del siglo xvi y primero del xvii*. Le respondió, en nombre de la corporación, Menéndez Pelayo.

[112] En la portada del libro, Mir, M., *Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones,* 2 tomos, Madrid, Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1912, se puede leer: "Obra premiada por la Real Academia de la Historia en el Certamen promovido en el Ámbito de la Real Academia de la Historia por el Duque de Alba para conmemorar el Tercer Centenario de la publicación de la Primera Parte de El Ingenioso Hidalgo de Miguel de Cervantes Saavedra".

[113] Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912), miembro de la Real Academia de la Historia, de la Real Academia de Ciencias, de la Real Academia Española y de la Real Sociedad Geográfica; descubridor de Numancia y de la vía romana entre Uxama y Augustóbriga.

[114] Antonio Rodríguez Villa, de la Real Academia de la Historia. Elegido el 16 de mayo de 1891. Tomó posesión el 29 de octubre de 1893. † el 3 de mayo de 1912.

[115] Antonio Sánchez Moguel (1847-1913), catedrático de Literatura general y española en la Universidad Central y decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Fue miembro de la Real Academia de la Historia y presidente de la sección de Ciencias Históricas en el Ateneo de Madrid.

[116] Rafael de Ureña y Smenjaud (1852-1930), miembro de la Real Academia de la Historia y de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

[117] Gumersindo de Azcárate y Menéndez (1840-1917), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 2 de diciembre de 1898. Tomó posesión el 3 de abril de 1910. † el 15 de diciembre de 1917. Krausista y miembro fundador de la Institución Libre de Enseñanza, su artículo "Las constituciones irreformables", publicado en la *Revista de España* el 28 de marzo de 1876, desencadenó la polémica de la ciencia en España.

[118] Francisco de Laiglesia y Auset (1850-1922), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 21 de mayo de 1909. Tomó posesión el 31 de octubre de 1909. † el 17 de octubre de 1922.

Cariñosos recuerdos de mi hermano y mi cuñada para Ud. y su hermanita, y créame Ud. siempre su mejor amigo.

M. Menéndez y Pelayo

---o---

Santander, 7 de enero de 1912

Sr. D. Adolfo Bonilla.

Amigo queridísimo:

Ando tan enfrascado en la conclusión del tomo 1º de los Heterodoxos, que ha llegado a ser para mí una verdadera pesadilla. Así es que apenas me queda tiempo para la correspondencia. Hoy escribo a Ud. principalmente para desearle mil felicidades en el año que empieza, y darle una vez más las gracias por sus innumerables bondades.

Supongo que habrá Ud. recibido las dos copias del borrador del contrato con Suárez[119], que devolví firmadas. Ningún reparo tengo que hacer. [~~Supongo que también devolví~~][120] También he devuelto la autorización para inscribir en el Registro el tomo 1º de la Poesía hispano-americana. La imprenta continúa sin mandarme las pruebas del segundo[121], y lo siento porque aquí podría corregir las pruebas con poco trabajo, y en Madrid me es mucho más difícil por la falta de libros. Siendo tanto lo que tenemos que imprimir, se impone el "Nulla dies sine línea"[122].

Otro día escribiré a nuestro excelente Graiño. Entre tanto dígale Ud. que he recibido el precioso ejemplar de El Asno de Oro[123], y la tesis sobre Cristóbal de Castillejo[124], y el último tomo publicado de la continuación de la bibliografía portuguesa de Inocencio da Silva[125].

Pronto necesitaré esa tesis alemana sobre las fuentes del Archipestre de Hita[126].

---

[119]Se refiere al contrato de Menéndez Pelayo con Victoriano Suárez como propietario de la Librería general Victoriano Suárez que publicaba la Edición Definitiva de sus obras completas.

[120]Indicamos de esta manera las fórmulas que aparecen tachadas en la carta original.

[121]Se refiere al segundo tomo de la *Historia de la poesía hispano-americana*.

[122]"Ningún día sin [escribir] una línea".

[123]Es la edición de Apuleyo, L., *Asno de oro, corregido y añadido [Texto impreso]: en el qual se tractan muchas hystorias y fabulas alegres, y de como una moça su amiga por lo tornar aue como se auia tornado su señora que era gran hechicera erro la buxeta y tornolo de hombre en asno ... /* [traducido por Diego López de Cortegana], Medina del Campo, por Pedro de Castro, a costa de Juan de Espinosa, 1543. El ejemplar que se encuentra en la Biblioteca de Menéndez Pelayo con la signatura "(61)", está perfectamente conservado; es precioso en sí mismo y en comparación con las otras ediciones que tenía en su biblioteca. Procede de la Biblioteca de Antonio Cánovas del Castillo, y todavía conserva la tarjeta de presentación del librero Antonio Grayño y Martínez.

[124]Se trata de la tesis de Nicolay, Clara L., *The life and Works of Cristobal de Castillejo: A thesis written… for obtaining the degree of Doctor of Philosophy*, Philadelphia, 1910. En la Biblioteca de Menéndez Pelayo este volumen se encuentra bajo la signatura "1015".

[125]Se trata del último volumen que se conserva en la biblioteca de Menéndez Pelayo, del *Diccionario bibliográfico portuguéz de Inocencio Francisco da Silva.* Este volumen preparado por Pedro Wenceslau de Brito Aranha (1833-1914), abarca de la "r-v", y se encuentra en la Biblioteca con la signatura 23901.

[126]Se trata de la "Inaugural-Dissertation" para la consecución del grado de Doctor: Tacke, Otto, *Die Fabeln des Erzpriesters von Hita im Rahmen der mittelalterlichen Fabelliteratur,* Breslau, 1911, 32 páginas. Se conserva en la Biblioteca Menéndez Pelayo bajo la signatura 2284. Además, aparece citada en una

R. Menéndez Pidal sabe el nombre del autor y el punto (¿?)[127] *de impresión.*

Veo que gracias a Uds. se arregló satisfactoriamente lo del P. Mir.

El P. Fita[128]*, que parece tonto y lo es, me ha escrito encareciéndome la conveniencia de que esté ahí el día 28 para presidir la sesión en que entrará el general Polavieja*[129]*, contestándole Betancurt*[130]*. Ya supondrá Ud. que no pienso darles gusto, sino permanecer aquí los días necesarios para realizar mi programa y dejar pasar el rigor del frío.*

Del estómago voy mejorando, pero se han recrudecido mis antiguos dolores reumáticos, aunque en forma muscular, que por lo menos no me condena a la inmovilidad, pero que no deja de ser fastidiosa.

Reciba Ud. un abrazo de su mejor amigo.

M. Menéndez y Pelayo

---o---

Santander, 17 de abril de 1912

Queridísimo Bonilla:

Recibí su anhelada carta que contestaré con debida extensión un día de estos. Hoy, como el tiempo urge, me limito a decir a Ud. en dos palabras, que lo más hábil de nuestra parte me parece seguir apoyando la candidatura de Menéndez Pidal[131]*, sin dar a entender que Antón*[132] *es amigo nuestro, y como el triunfo del primero es imposible ahora, retirar su propuesta el último día, haciendo valer a los contrarios el favor, y logrando de ellos, si es posible, su apoyo para Menéndez en la siguiente elección, con lo cual podrá salir por unanimidad, y ellos se encontrarán, sin saberlo, con dos de los nuestros dentro de la casa.*

Si Ud. y Azcárate, Ureña y La Iglesia y demás amigos aprueban este plan, pueden obrar en consecuencia; y si no, todo lo que Uds. determinen de acuerdo con Menéndez Pidal, bien hecho estará.

---

nota acerca del origen de las fábulas del Arcipreste de Hita, en el volumen 1º de la *Historia de la Poesía Castellana en la Edad Media* de Menéndez y Pelayo (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1911-1913, nota de la página 299). Esta nota lleva las iniciales "A. B." que corresponden al editor literario del volumen, Adolfo Bonilla.

[127] Se indica de esta manera que la palabra no está del todo clara en la carta original.

[128] Fidel Fita Colomé, de la Real Academia de la Historia. Elegido el 17 de marzo de 1877. Tomó posesión el 6 de julio de 1879. † el 13 de enero de 1918.

[129] Camilo García de Polavieja y de Castillo-Negrete (Marqués de Polavieja), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 31 de marzo de 1910. Tomó posesión el 28 de enero de 1912. † el 15 de enero de 1914.

[130] Francisco Fernández de Bethencourt, de la Real Academia de la Historia. Elegido el 1 de junio de 1900. Tomó posesión el 29 de junio de 1900. † el 2 de abril de 1916.

[131] Ramón Menéndez-Pidal (1869-1968) de la Real Academia de la Historia. Elegido el 28 de mayo de 1912. Tomó posesión el 21 de mayo de 1916. † el 14 noviembre 1968.

[132] Manuel Antón y Ferrándiz (1849-1929), de la Real Academia de la Historia. Elegido el 28 de mayo de 1912. Tomó posesión el 18 de marzo de 1917. † el 4 de septiembre de 1929.

Continuo adelantando en la convale[ce]ncia[133]*. Cariñosos recuerdos de mis hermanos para Ud. y su familia.*

Es y será siempre su mejor amigo.

M. Menéndez y Pelayo

---o---

Santander, 19 de abril de 191[2][134]

Queridísimo Bonilla:

Ayer [~~después de~~] noche me encontré sorprendido por el último correo con una carta de Ramón Menéndez Pidal. Como ya no había tiempo para que llegase a Madrid la contestación antes de la junta académica, puse a Ud. un telegrama, anunciándole que hoy escribiría. Lo que Ramón viene a decirme, en suma, es que cree contar con quince votos decididos en su favor, y Antón con seis o poco más, y que en tales condiciones no le parece oportuno desistir. Añade que si no saliese ahora, no volvería presentarse nunca, y me pide que en tal sentido escriba a los amigos. Ud. me hará el favor, que mucho le agradeceré, de poner estas cosas en conocimiento de La Iglesia y demás amigos, pues claro está que sosteniendo Ramón su candidatura, yo no puedo, por todo género de razones, favorecer, ni siquiera con mi neutralidad, ninguna otra.

Hasta mi próxima carta me despido de Ud. repitiéndome siempre su mejor amigo.

M. Menéndez y Pelayo

---o---

¡Venga pronto el Tristán![135]

Santander, 2 de mayo de 1912

Mi muy querido Bonilla:

[~~Hoy~~] Ahora soy yo quien está en falta con Vd. puesto que le debo contestación a tres cartas, pero Vd. me perdonará con su bondad acostumbrada, haciéndose cargo de las intermitencias de esta pesadísima convalecencia que a veces preocupan el ánimo, distrayéndole de lo que más grato le fuera. Los médicos dicen que adelanto mucho, y quisiera creerles, pero no acabo de recobrar el apetito y [~~a la alimen~~] continúo atenido, casi por completo a la alimentación líquida, que sostiene, pero nutre poco. De esta inapetencia infiero que no ha desaparecido la causa principal de mi

[133] En el original se lee "convalencia".

[134] En la carta original se lee 1911, pero es de 1912. Hay un pequeño rasgo en el "1" final que podría sugerir error en la grafía por dificultad motora.

[135] *Tristan de Leonis* es la primera versión española conocida de la leyenda de Tristán e Isolda. Bonilla descubrió y reeditó la primera edición de esa obra: *Libro del esforçado cauallero don Tristan de Leonis y de sus grandes fechos en armas,* Valladolid, Juan de Burgos, 1501. La edición de Bonilla (Madrid, Sociedad de Bibliófilos Madrileños - Imp. de Fortanet, 1912) contiene una extensa introducción crítica págs. VII-LXXII.

hidropesía; que es alguna perturbación en las funciones del hígado. De resultas he enflaquecido notablemente; y cuando Vd. me vea, le parecerá reconocer alguno de los pupilos del licenciado Cabra[136].

Lo que funciona normalmente es la cabeza, a Dios gracias, y ni un solo día dejo de cumplir muy gustosamente la tarea. Al contrario, cada día me encuentro más ágil y dispuesto para el trabajo. Tampoco del sueño puedo quejarme.

Digo a Ud. todas estas cosas, pero no quisiera que se enterasen otros, porque tal es la pícara condición humana que son más los que se alegran que los que se conduelen del mal ajeno, y no quisiera que nadie me creyese más enfermo de lo que estoy.

Lo que ahora me preocupa más que mi enfermedad, que sea como fuere, va de vencida, es el estado de mi pobre hermano, que está perdiendo por instantes la vista. ¡Qué tristeza, a su edad y con sus aficiones.

Pero, en fin, hablemos de cosas menos amargas. En lo de la Academia de la Historia será lo que Dios quiera. Ramón ha llevado el asunto de la peor manera posible, por su irresolución hasta última hora. Pero para mí no hay más candidato que él, y creo que debemos sostenerle hasta el fin. Siento que el contrincante sea precisamente Antón, que siempre se ha mostrado tan buen amigo nuestro. Lo natural era que le hubiesen presentado para la vacante de Olóriz[137]*, que era la que le correspondía. Acaso, si ahora se retirase, saldría por unanimidad en la siguiente.*

Sigo corrigiendo el tomo 2º de la Poesía Hispano-Americana, y en cuanto esté terminado reanudaré el 1º de la Poesía castellana de la Edad Media. Me gustaría que el resultado de la venta compensase un poco a nuestro buen amigo Ant[onio] Graiño[138] *de los gastos que esta publicación, [~~debe~~] tan inusitada en España, debe ocasionarle.*

A las librerías de aquí no ha llegado el segundo tomo de la colección, lo cual no me explico, porque del primero se vendieron bastantes, y lo mismo creo que sucederá con todos los demás.

De dicho tomo no tengo más que el ejemplar extraordinario en papel Japón, que me dio Graiño en Madrid. Necesito, pues, que me envíe igual número de ejemplares de hilo y ordinarios que los que me mandó del primero, para seguir cumpliendo con los amigos y corporaciones a quienes regalo la colección. Creo que son dos de hilo (uno para mí) y veinticuatro ordinarios. Por ahora no necesito más.

Hizo Ud. perfectísimamente ofreciendo los dos primeros tomos a la Academia de la Historia. Yo había pensado hacer lo mismo, y el donativo debe continuar en iguales términos para los tomos sucesivos.

No tengo el Diccionario bibliográfico brazileiro de Blake[139]*, y agradeceré a An-*

[136] Quevedo, F. de, *Historia de la vida del Buscón*, en *Obras completas*, Tomo I, Obras en prosa, Madrid, Aguilar, pp. 292-293.

[137] Federico Olóriz y Aguilera. Elegido el 26 de abril de 1901. † el 26 de febrero de 1912.

[138] El librero Antonio Graiño Martínez, de la Librería General de Victoriano Suárez, por el que Menéndez Pelayo sentía especial afecto.

[139] Blake, Augusto Victorino Alves Sacramento (1827-1903), *Diccionario Bibliographico brazileiro*, 7 volúmenes, Rio de Janeiro, Imprenta Nacional, 1883-1902. Se conserva en la Biblioteca de Menéndez Pelayo el primer volumen de 1883.

tonio que me le mande, puesto que seguramente alguna utilidad para el estudio de la poesía brasileira, que en su día ha de ser, si Dios quiere, el término y complemento de la [~~Antolo~~] Poesía Hispano-Americana[140]. Tengo ya reunidos los principales poetas de aquella región antes de 1892.

Desprecie Ud. el artículo de Roig[141], que es un zascandil de quien nadie hace caso en Barcelona, y a quien daría Ud. inmerecida notoriedad respondiéndole. Por los tratos que quiso entablar con Suárez, comprenderá Ud. la calidad del sujeto.

Suyo de todo corazón,

M. Menéndez y Pelayo

---o---

Santander, 4 de mayo de 1912

Mi muy querido Bonilla:

El fallecimiento del padre Rodríguez Villa, que supe ayer por un telegrama de Julio[142], viene a despejar un poco la situación en materia de elecciones académicas. Si el bloque famoso no persiste en su absurda intransigencia, creo que todo puede arreglarse votando por unanimidad a Menéndez Pidal y a Antón, y nombro al primero antes que al segundo, porque ha entrado ya en votación lo mismo que Ribera[143], al paso que la candidatura de Antón no llegó a presentarse antes de ahora. El único reparo que ponen a Ramón, es decir el de ser amigo mío, es una ofensa estúpida que me hacen, puesto que yo no trato de imponer cantidades a la Academia, sino de que se elijan los mejores. Me alegraré que las cosas resulten como deseamos, y que no se les ocurra inventar algún candidato extravagante, para hacer alarde de una mayoría que ya sabemos que poseen. La falta de consideración hacia mí es, sin embargo, tan marcada en ese grupo, que los creo capaces de cualquier desatino.

En la carta que escribí a Ud. anteayer, se me olvidó decirle que el erudito napolitano Erasmo Pércopo[144], que me ha enviado algunas noticias nuevas sobre Garcilasso, desea copiar de unos pocos sonetos del Tansillo que tenemos inéditos en la Academia de la Historia. Me he tomado la libertad de dirigirle a Ud. y supongo que a estas horas le habrá escrito.

---

[140] Menéndez Pelayo, M., *Historia de la Poesía Hispano-Americana*, 2 volúmenes, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1911-1913.

[141] "Una bibliografía de Menéndez y Pelayo", publicado en *La Veu de Catalunya* el 24 de abril de 1912 Edición de la Mañana, pp. 3-4. Fuente: Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Biblioteca de Catalunya.

[142] "En su nueva vivienda [en la Academia de la Historia] buscaba la soledad y el aislamiento, para poder dedicarse plenamente a sus estudios. Julio Cardenal, el conserje de la Academia, y su mujer Anastasia, fueron celosos servidores". Sánchez Reyes, E., *Biografía crítica y documental de Marcelino Menéndez Pelayo*, Madrid, CSIC, 1974, pp. 275-276.

[143] Julián Ribera y Tarragó (Carcagente, Valencia 1858-Madrid, 1934), filólogo, arabista y musicólogo; descubridor del mozárabe. Elegido en la Academia el 10 de mayo de 1912. Tomó posesión el 6 de junio de 1915. † el 2 de mayo de 1934.

[144] Erasmo Pè rcopo (Nápoles, 1860-1928) fue profesor de Literatura italiana en la Universidad de Nápoles.

Nuestro amigo y compañero Mélida[145] *desea un ejemplar del primer tomo de los Heterodoxos, y bien lo merece puesto que le cita repetidas veces en el libro, y sus trabajos me han sido muy útiles. Contando, pues, con el beneplácito de Suárez deseo que se le regale dicho tomo.*

Adiós y créame siempre su mejor y más agradecido amigo.

M. Menéndez y Pelayo

Recibido: 13 de septiembre de 2016
Aceptado: 12 de marzo de 2017

[145] José Ramón Mélida y Alinari, de la Real Academia de la Historia. Elegido el 16 de febrero de 1906. Tomó posesión el 8 de diciembre de 1906. † el 30 de diciembre de 1933.

Claves antropológicas del personalismo de Rof Carballo

Antropological Keys to the Personalism of Rof Carballo

JUAN JOSÉ MUÑOZ GARCÍA
Asociación Española de Personalismo (Madrid)
jjmunoz3@gmail.com

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO
Universidad de Navarra
jagarcia@unav.es

Resumen: A los veinte años de la muerte de Juan Rof Carballo se expone en este artículo su aportación antropológica. Rof se inspira en la filosofía de Xavier Zubiri, uno de los mejores representantes del personalismo en España; pero Rof añade su experiencia médica y una gran sensibilidad humanística. Este artículo presenta algunas claves de su pensamiento sobre el hombre: crítica al cientificismo, unidad psicosomática y espiritualidad del alma, relación y encuentro interpersonal, el cuerpo y la expresión así como el origen de la experiencia religiosa. Por estos rasgos se justifica su encuadramiento dentro del personalismo.
Palabras clave: Juan Rof Carballo, Xavier Zubiri, personalismo, unidad psicosomática.

Abstract: Twenty years after the death of Juan Rof Carballo this paper discusses his anthropological contributions. Rof was inspired on the philosophy of Xavier Zubiri, currently considered as one of the best exponents of personalism in Spain; but Rof adds his medical experience and a deep humanistic sensibility. This paper presents some keys to his thought about the human being: critique of scientism, psychosomatic unity and spirituality of the soul, relationship and interpersonal encounter, body and expression, and origin of religious experience. These features justify framing it within the personalistic philosophy.
Key words: Juan Rof Carballo, Xavier Zubiri, personalism, psychosomatic unity.

El 11 de octubre de 1994 falleció en Madrid Juan Rof Carballo, uno de los principales exponentes de la dilatada tradición de médicos humanistas españoles del siglo XX. Con veinte años de perspectiva, estamos en condiciones de valorar su aportación filosófica, ámbito que cultivó desde la experiencia antropológica de la práctica médica y no desde la especialización académica. Son todavía escasos los

estudios sobre su aportación filosófica que permanece en gran parte desconocida, a pesar de contar con una amplia producción académica y ensayística[1].

En el presente artículo nos proponemos justificar el carácter personalista de la antropología de Rof Carballo. Para ello nos centraremos exclusivamente en algunas de sus principales obras y, de éstas, únicamente en su dimensión filosófica y no en los aspectos estrictamente médicos. También se ha hecho un rápido escrutinio de algunos de sus artículos de prensa, que nos servirán de referencias secundarias para apuntar alguna de sus ideas.

0. Breve semblanza intelectual

Juan Rof Carballo (Lugo,1905-Madrid, 1994) es considerado el padre de la Medicina Psicosomática. Cursó estudios de Medicina en Santiago, Barcelona y Madrid antes de proseguir su formación en Viena, a donde llegaría en 1932 becado por la Junta para la Ampliación de Estudios. Después de un periodo de investigación en Colonia, regresa a España en 1933 para doctorarse, obteniendo el Premio Extraordinario con la máxima calificación. En esa época inicia en Madrid una breve, pero fecunda, relación profesional con Carlos Jiménez Díaz[2]. Al estallar la Guerra Civil se halla en Berlín, y no regresa a España hasta el final de la contienda. Durante esos años prosigue su formación a la vez que trabaja en varios centros hospitalarios de Viena, Copenhague y París. Tras su regreso vuelve a trabajar junto a Jiménez Díaz, fundando entre ambos lo que más tarde sería la Clínica de la Concepción. Obtiene una beca de la Fundación Rockefeller para estudiar el déficit nutricional en los niños de la posguerra, junto a Francisco Grande Covián y Severo Ochoa.

Rof Carballo como médico tenía mucho interés en llegar a comprender la unidad psicosomática de la persona. Desde la práctica clínica aprecia que el ser humano es unitario y se propone considerar al hombre en su totalidad. Por ello, desde 1945 comienza a cultivar la antropología médica, que marcará su trayectoria investigadora. Sería, asimismo, uno de los principales introductores en España —después de Ortega y Gasset— del psicoanálisis de Freud —a quien Rof conoció en sus años vieneses— y al que dedicará varios estudios críticos.

En 1949 publica *Patología Psicosomática*, primer tratado sistemático sobre el tema, que obtuvo un amplio reconocimiento internacional. En 1950 comienza a colaborar con Gregorio Marañón. Su trilogía sobre Medicina Psicosomática se cierra con *Cerebro interno y mundo emocional* (1952) y *Urdimbre afectiva y enfermedad* (1964). En años posteriores ven la luz algunos ensayos que reflejan su vasta erudición y su

[1] Prueba de ello es la escasa bibliografía sobre su figura y el número exiguo de tesis doctorales sobre su obra: sólo tres tesis doctorales: "Pensamiento y obra de Juan Rof Carballo", presentada en la Facultad de Farmacia (Universidad Complutense de Madrid) por Luis Jódar Martín Montalvo en 1993; "Hombre, urdimbre y personalidad en Rof Carballo", defendida en la Facultad de Psicología de la misma Universidad por Consuelo Martínez Priego en 2009 (Base de datos TESEO, consultada el 30/09/ 2013); Más recientemente, "Medicina, psicoterapia y cultura en Juan Rof Carballo", presentada por Luis Valenzuela en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (Dpto. Filosofía) de la Universidad Pontificia Comillas en 2016.

[2] Permanecerá junto a Jiménez Díaz hasta 1948, cuando Rof se distancia profesionalmente de él debido a diversas discrepancias sobre la medicina psicosomática.

talante de médico humanista; destacan títulos como *Violencia y ternura* (1967) y *El hombre como encuentro* (1973).

En el ámbito académico, fue ayudante en la Facultad de Medicina de la Universidad Central de Madrid (hasta que renunció a la docencia al serle denegada repetidamente la cátedra) y jefe del Laboratorio de Investigaciones Clínicas en dicha Facultad. También impartió conferencias en centros médicos especializados y en universidades. Destacaron sus cursos en Uruguay, Brasil, Argentina y otros países de Latinoamérica.

Sus trabajos fueron muy bien valorados por sus contemporáneos —Ortega y Gasset calificó su obra *Patología psicosomática* de "volumen catedralicio"—, pero sólo en los últimos años de vida comienza a recibir el reconocimiento institucional por su labor. Es nombrado miembro de la Real Academia Nacional de Medicina y miembro de la Real Academia Española. Su candidatura a la RAE fue apadrinada por Julián Marías, Joaquín Calvo Sotelo y Manuel Díez-Alegría. En 1972 es nombrado Hijo Predilecto de Lugo y galardonado en 1986 por la Xunta de Galicia con la Medalla Castelao. Un año después Rof obtendría el Premio Centenario Gregorio Marañón, concedido por la Fundación Hombre. En 1991 ingresó en la Real Academia de Doctores. Además, fue fundador y presidente del Instituto de Medicina Psicosomática y presidente del Instituto de Ciencias del Hombre. También por sus habituales contribuciones periodísticas, Rof Carballo llegó a gozar de una gran popularidad: escribía con frecuencia en las más conocidas revistas culturales de la época, como la *Revista de Occidente* —fundada por Ortega y Gasset— y *Cuadernos para el Diálogo* —dirigida por Ruiz-Giménez—. Admirador de Proust, Rilke, Mozart, Vermeer o de su paisana Rosalía de Castro, la literatura y el arte siempre estuvieron muy presentes en los ensayos y artículos de Rof.

La propuesta del presente artículo es estudiar la aportación filosófica de Rof Carballo bajo los planteamientos antropológicos del personalismo. Aunque él nunca asumiera esta etiqueta, nos parece justificada esta adscripción por el valor que otorga al cuerpo como expresión de la persona y la importancia que concede en sus obras a categorías como la *coexistencia* y el *encuentro*[3]. Merced a la índole relacional de la persona se asimila un idioma, las costumbres e instituciones junto a los valores que configurarán su carácter. Por eso se puede decir que el hombre es el ser personal que desarrolla y perfecciona fundando encuentros. No significa esto que primero exista plenamente y luego se relacione. Más bien quiere decir que para alcanzar la plenitud que todo ser humano anhela, es necesario el encuentro con los demás y con lo valioso.

> El análisis filosófico y la investigación científica llegan, por vías distintas, a una misma conclusión: para comprender el desarrollo del hombre como persona, debemos estudiar los diferentes modos de relación que crea con las realidades del entorno. El modo más valioso es el encuentro[4].

[3] López Quintás subraya la relevancia del encuentro como categoría antropológica: "La vida personal la vivimos según la investigación científica y filosófica actual, a medida que creamos toda suerte de encuentros. La Biología actual más cualificada afirma que 'el hombre es un ser de encuentro'. Nada más importante para nuestra formación que saber a fondo lo que es el encuentro y cuáles son sus exigencias y sus frutos". López Quintás, A., *El secreto de una vida lograda*, Madrid, Palabra, 2003, p. 42.

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

Esta intuición de la filosofía personalista, será refrendada, de modo científico, por Rof Carballo en el día a día de su consulta médica:

> La realidad 'dialógica' del ser humano —esto es, aquella que se revela en el *encuentro* o en el *diálogo*— pone al descubierto que en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón, el hombre está *constituido*, de manera esencial, por su prójimo. […] El punto de partida de este libro lo han constituido […] un conjunto de ideas, hechos y observaciones que, en mi sentir, señalan un cambio que ha de afectar, no sólo a la Medicina del futuro, sino a todas las ciencias que en su base son inspiradas por una idea o concepto del ser humano[5].

Rof buscará apoyo intelectual en el magisterio de filósofos de su entorno, principalmente en Xavier Zubiri (y esporádicamente en otros autores personalistas)[6]. Zubiri le ofrece a Rof las herramientas filosóficas necesarias para lograr una antropología unitaria del ser humano concorde con los datos de la ciencia actual. Una visión del cuerpo como algo personal, manifestación y expresión viva de la persona y, por tanto, como una realidad que debe ser tratada con la dignidad que se merece. El cuerpo es algo más que una cosa, pues aunque se nos muestre como una indudable realidad física, gracias a su índole personal y espiritual, está abierto a las cosas, a las personas y a Dios como fundamento de la realidad.

Antes de entrar a analizar las claves personalistas de su pensamiento es preciso advertir que nuestro autor nunca se consideró a sí mismo un filósofo "académico" o profesional. Tal actitud ha dado lugar a ciertas críticas sobre su modo de proceder, como él mismo reconoce:

> A lo largo de mi vida se me ha hecho con frecuencia el reproche, tácito o explícito, de que en mi intento por divisar la importante verdad que, en el ser humano, está oculta tras los diversos enfoques […] hay un propósito de eclecticismo o de alarde de erudición[7].

Pero tampoco ha ocultado que lo que se escondía tras su vasta cultura era un objetivo de hondo calado filosófico: ir más allá de opiniones o teorías para "buscar tras todo esto *una realidad, indiferente en su esencia a los métodos con que se les estudia y, naturalmente, trascendiéndoles a todos*"[8]. A pesar de ello no encontramos en Rof un sistema, más bien podemos apreciar

> que, al desvelar el sentido biológico de determinadas realidades —unas procedentes del psicoanálisis, otras de la neurología, etc.—, advierte que se dibuja una determinada idea de hombre. Rof descubre el *sentido humano de la biología y la raíz biológica de lo humano*[9].

---

[5] Rof Carballo, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Barcelona, Labor, 1961, Introducción, p. IX.

[6] Zubiri es la fuente principal de su pensamiento filosófico, autor que ha pasado a ser encuadrado dentro del personalismo. Cfr. Burgos, J. M., *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012, pp. 200-202. Otros personalistas centroeuropeos, como Martin Buber son también citados por Rof.

[7] Rof Carballo, J., *Biología y psicoanálisis*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972, p. 10.

[8] *Ib.*, p. 11.

[9] Martínez Priego, C., *Neurociencia y afectividad, o. c.,* p. 169.

Rof reconoce con humildad su incapacidad para afrontar la tarea de elaborar una antropología filosófica sistemática:

> Ni soy la persona adecuada para ello, ni éste es el momento oportuno de exponer en forma sistemática los diversos matices de esta 'comprensión del hombre en función de su prójimo', que se esboza como núcleo central de la Antropología moderna, tanto en la médica como de la filosófica[10].

Pero no deja de reclamar atención a sus propuestas basadas más en la experiencia médica que en libros de Filosofía:

> Toco aquí cuestiones en las que yo, que sólo soy médico y no sociólogo, ni pedagogo, ni filósofo, ni teólogo, no tengo competencia y de las cuales, por tanto, no puedo hablar. […] Los propios pacientes me enseñaron a seguir más lejos y, para poder comprender la enfermedad en toda su desconocida amplitud. […] Pienso que esto a que he llegado puede interesar, no sólo al médico, sobre todo al joven, sino también, eso sí y bastante, al sociólogo, al pedagogo y quizás al filósofo y al moralista[11].

1. El personalismo

La filosofía personalista y dialógica del siglo XX es un movimiento intelectual que intenta devolver el protagonismo a la persona, tanto en el pensamiento como en la vida. Acosados por el positivismo y el cientificismo —que reduce el saber humano a los límites del conocimiento científico—, y las ideologías —que consideran al hombre como un mero elemento de la maquinaria social—, estos pensadores sitúan a la persona en el centro de su especulación filosófica.

Los autores personalistas no sólo reflexionan acerca de la persona (algo, por otra parte, habitual en casi todos los pensadores), sino que establecen las estructuras metafísicas de ser personal como eje de su filosofía (la persona como ser relacional y dialógico, el encuentro, la dualidad personal hombre-mujer, el cuerpo como expresión de la persona, etc.). Consideran que es necesaria una antropología metafísica o trascendental con categorías propias y diferentes, o por lo menos complementarias de las que se aplican a las cosas (sería el caso de la categoría de substancia que algunos personalistas consideran inadecuada para definir a la persona).

Por ejemplo, Martin Buber (al que Rof citará en algunas ocasiones)[12] distingue entre la relación del *yo* con las *cosas* y la relación *yo-tú*. La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente. Nos encontramos de un modo inmediato con los demás —y no como consecuencia de un razonamiento filosófico—; ellos, antes de que lo hayamos decidido, forman parte del argumento de nuestra vida. En el encuentro el hombre se hace auténticamente *yo* y el otro auténti-

[10] Rof Carballo, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, *o. c*., p. 24.

[11] *Ib*., p. 491. El neurólogo inglés Oliver Sacks relata una experiencia similar con sus pacientes encefalíticos en su libro *Despertares*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005, pp. 290, 334, 353-354.

[12] Por ejemplo, en *Urdimbre afectiva y enfermedad*, *o. c*., apéndice, nota 1, p. 496.

camente *tú*[13]. Todo hombre es esencialmente, constitutivamente, un yo frente a un tú. Esta experiencia irreductible, que ilumina la unidad de cada persona, no encuentra sus raíces en la objetividad de la experiencia corpórea. Rof remite a la persona como alguien más allá de la objetividad material del cuerpo, pero presente en él. La persona y su cuerpo, por consiguiente, no pueden conceptuarse como algo delimitado, cerrado y fijo, sino como algo abierto, fruto de una trama, de una historia intersubjetiva.

En sus ensayos Rof despliega unas categorías antropológicas de innegable inspiración personalista, que se ven reforzadas en la práctica clínica:

> He llegado poco a poco, en mi experiencia médica a la idea de que todo ser humano, hombre o mujer, no puede entenderse nunca dentro de los límites concretos que designamos como su personalidad. A nuestro alrededor todos llevamos unos flecos invisibles de una red o urdimbre insatisfecha. Cualquier personaje de la vida —o de una buena novela— no es, en realidad, consistente por sí mismo. En él hay, invisible, una trama secreta, una urdimbre imperceptible que justifica su existencia, sus acciones y sus esperanzas; esto es, sus sueños: con una red de vínculos, realizados o no con los demás[14].

2. Misterio y razón científica

Al igual que los personalistas del siglo XX, Rof advierte con lucidez el peligro del reduccionismo cientificista cuando se intenta abordar la comprensión del hombre. Pretender reducir el misterio humano a pura Biología (código genético), a Química (agua, carbono, sodio, potasio, etc.) o Medicina (somos un sistema en equilibrio homeostático) es un riesgo próximo y constante para el especialista: la tendencia a pensar que la esencia del fenómeno que estudia se reduce a lo que muestra su método de investigación. Pensar, en suma, que lo que no se puede obtener de ese modo no es real.

Es necesario superar el cientificismo, pues la ciencia experimental, por definición, no puede esclarecer del todo el misterio del ser humano, ni puede ofrecer una visión total del mundo y del hombre, dejando —por otra parte— insatisfecha nuestra ansia de comprensión. O como han denunciado diversos autores, la ciencia prescinde —por principio— de los asuntos más decisivos para las personas, como, por ejemplo, las cuestiones del sentido o sinsentido de la existencia humana[15]. La eficacia de la ciencia experimental radica en la limitación de sus objetivos. Acota una parcela de investigación y no tiene en cuenta el resto de lo real. El saber científico explica más el *cómo* que el *por qué*. En las ciencias positivas el hombre es concebido como objeto. La Biología y la Medicina estudian el ser humano como un organismo vivo, un conjunto de vísceras o un sistema orgánico. Para la Psicología, el individuo es un sistema de funciones psíquicas (instintos, impulsos inconscientes, etc.). Desde este punto de vista el animal racional aparece como un ser más de la naturaleza, de mayor complejidad pero sin una diferencia esencial con el resto de los animales.

---

[13] Cfr. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1964. Rof Carballo empleará estas categorías al analizar la urdimbre afectiva que se establece entre madre e hijo desde los primeros momentos de la vida.

[14] Rof Carballo, J., *Violencia y ternura*, *o. c.*, p. 49.

[15] Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990; Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991.

No obstante el hombre no es *sólo* lo que las ciencias dicen de él, ya que no es sólo *objeto*, también es *sujeto* de conocimiento. De ahí que Rof Carballo se proponga desmontar el mito cientificista que atribuye al saber científico una aureola de pura objetividad. El científico-sujeto no se evapora en la investigación. El investigador no es sólo *objeto*, también es *sujeto* de su tarea, un sujeto que es en gran medida relacional y comunitario y se constituye como tal en las primeras fases de la vida. No es un sujeto aislado, sino en relación de encuentro. El objetivismo científico resultante del racionalismo moderno ha olvidado con frecuencia esta verdad antropológica, y ha consagrado el ideal utópico de la neutralidad epistemológica de la ciencia:

> Ahora bien, —advierte Rof— cabría preguntarse si las circunstancias en que ha de desarrollarse toda objetividad científica, esto es, la de situarse un *observador* ante un *objeto* que estudia, no perturban ya de manera radical, cuando del hombre se trata, la realidad estudiada. Debemos pensar que la 'realidad hombre' sólo se pone de manifiesto cuando sabemos prescindir de esta forma de observación *objetivadora*, para realizarla, en *estilo totalmente nuevo*, en el trance del *encuentro de un hombre con otro hombre* como el que se produce en la situación terapéutica[16].

Por consiguiente, concluye Rof,

> lo que consideramos conocimiento científico está en gran parte determinado por los intereses derivados de las convicciones que nacen en un grupo de investigadores. Las cuales responden a su urdimbre; esto es a los parámetros de observación que están determinados por las pautas de ver la realidad que, impalpablemente, se les ha trasmitido, al realizarse el acabado de sus estructuras cerebrales[17].

Es preciso, por tanto, reparar en el carácter limitado y provisional del conocimiento científico, caer en la "cuenta que la de la ciencia es siempre verdad penúltima, condenada inexorablemente a dejar paso, pronto o tarde, a otra verdad más amplia o más completa"[18].

Rof Carballo señala la paradoja que envuelve al exceso de razón científica característico de nuestra época: su tendencia inexorable a desembocar en la paranoia. El diagnóstico de esta inclinación le permite establecer una distinción entre los "sabios que no se han dejado arrastrar por la euforia cientista; esto es, la de creer que todo, por ejemplo el alma, está casi a punto de ser explicado por la bioquímica o la electrofisiología"; y, por otra parte,

> las vidas de sabios que han intentado descubrir la clave de la conexión entre el alma y las estructuras bioquímicas. No parece ser un azar que algunos de estos sabios acaben su vida siguiendo caminos extraños. […] en el callejón sin salida de la extravagancia o la droga. […] se nos presentan, de pronto, como nuevos Ícaros, como seres a los que el sol ha quemado las alas de cera[19].

---

[16] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973, p. 22.
[17] Rof Carballo, J., *Violencia y ternura*, *o. c.*, p. 54.
[18] Rof Carballo, J., "Rodin, el psicoanálisis y la biología molecular", ABC, 08-08-1973, p. 3.
[19] Rof Carballo, J., "Ícaro y el alma", ABC, 07-02-1988, p. 64.

Tampoco le parece aceptable la pretendida oposición e incompatibilidad entre la razón científica y el saber religioso esgrimida por los objetivistas.

> Están ya trasnochadas —asegura Rof— las luchas entre la ciencia y la fe. En primer lugar, porque la historia enseña que se trata siempre de prejuicios que el tiempo permite superar. La religión que se opone a la ciencia no es religión, sino un pensamiento dogmático que atrinchera tras la creencia religiosa sus esclerosis mentales. Y, en cuanto a la ciencia, hoy sabemos de sobra que su verdad nunca es absoluta[20].

Incluso el avance del saber científico ha tornado más patente el misterio que envuelve todo lo real, y ha mostrado vana la pretensión de sustituir la religión por la ciencia:

> Esta ha sido la gran ilusión intelectual de las postrimerías del siglo pasado y a comienzos de éste. Ahora bien, al ir ganando en complejidad y en exactitud la imagen que el hombre contemporáneo se va formando del mundo, ha ido también en aumento la sensación de que los progresos de la ciencia dilatan sin cesar el horizonte de lo que nos queda por comprender[21].

Resulta pues, ilusorio, esa pretendida preponderancia del saber científico sobre otro tipo de saberes (humanísticos, artísticos o religiosos[22]). Una actitud tal supondría un empobrecimiento del horizonte intelectual y vital del ser humano, pues implicaría la reducción de todo conocimiento a la resolución de problemas y a la negación de esa dimensión de lo real que algunos autores, entre ellos Rof Carballo, han calificado de misterio[23]. La dimensión misteriosa de lo real hace que ciertas realidades no se presenten ante nosotros como un objeto, aunque de hecho tengan dimensiones experimentables y cuantificables como cualquier objeto, pero en cambio trascienden esa dimensión de pura cosa y apelan a nuestra razón y a nuestra creatividad. Se trata de realidades que también nos incluyen a nosotros y a todo lo real, como ocurre con el valor de la vida o el origen último del cosmos. La realidad en sí misma posee una innegable dimensión misteriosa. Pero el misterio no es algo desconocido o inexplicable sino el sentido profundo y último de las realidades como el nacimiento de un nuevo ser humano, la dignidad de la persona, el amor, la inteligencia, la belleza, la felicidad, etc.

> [El] enfoque *científico* de una realidad clínica, no agota la realidad. Mejor dicho, no penetra en su íntima sustancia. Pues lo que ante mí estaba ocurriendo era nada menos que el desarrollo de un nacimiento, un alumbramiento de la vida, el surgir de un nuevo ser. O sea, nada

[20] Rof Carballo, J., en Estudio introductorio, Plé, A., *Freud y la religión,* Madrid*,* BAC, 1970, pp. 3-4.

[21] *Ib.*, p. 31.

[22] "Desde el mundo del mito, y por tanto desde el mundo del Arte, esto se entiende mejor que desde el mundo de la ciencia. […] La Pintura y la Escultura con sus Natividades, la propia música nos enseñan más sobre esta trascendencia de lo nuevo que mil reflexiones. Ahora se habla, por ejemplo en el amor (Alberoni) –pero podría ser también en toda actividad creadora". *Ib.*, p. 78.

[23] Cfr. Marcel, G., *El misterio del ser*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953. "Nos remite al Ser: es *una realidad ontológica,* algo que alude a ese substrato misterioso que los hombres olvidan y que, a veces irritados de no comprenderlo, sustituyen con los conceptos y las experiencias científicas". Rof Carballo, J., *Violencia y ternura*, *o. c.*, p. 78.

> más ni nada menos que el enriquecimiento del Ser del mundo dentro de su propio misterio, el misterio del existir. En el que había surgido un hecho nuevo, *una novedad*[24].

El cientificismo, por el contrario, al reducir el alcance de la experiencia humana para anclarla exclusivamente en los problemas abarcables por la objetividad de la ciencia experimental, y al convertir sus resultados en verdades absolutas instaura una sociedad escéptica, nihilista y potencialmente destructiva, porque

> muestra junto a los progresos fabulosos de la ciencia su faz diabólica: la amenaza atómica, el daño ecológico, el deterioro progresivo de la inteligencia de las masas por la difusión excesiva de la informática. El hombre ya no pierde el tiempo en pensar o en meditar; se limita a repetir lo que oye o lo que le inculcan los llamados 'medios de información de masas'. Pensamiento y reflexión, diálogo consigo mismo sobre los temas primordiales, no existe. Todo el mundo toma por pensar decir opiniones triviales y sin fundamento, vagas y variables, al azar de las influencias que recibe de la información todopoderosa. […] Este encierro del hombre en la sublimidad del progreso, en los fabulosos conocimientos de la ciencia, que le llenan de estupor, aun cuando le dejan en el angustioso vacío de desconocer qué sentido puede tener su vida, se acompañan como correlato de la ceguera para las otras formas de la conciencia, de la realidad o del pensamiento[25].

3. Realidad subjetual del ser humano: urdimbre y relación

Frente a la tendencia deconstruccionista de la posmodernidad, que pretende eliminar la idea de sujeto personal, Rof no vacila en reconocer la realidad subjetual del ser humano:

> Toda experiencia psíquica, esté integrada o desintegrada, tiene que tener alguna cualidad 'yoica', algún sentido del 'yo', de 'centro psíquico' para ser una experiencia de un 'sujeto'. Es preciso *ser*, sentirse 'sujeto', para tener una experiencia, aunque esta experiencia sea la de una despersonalización o la de una pérdida del sentido de la realidad[26].

Refuerzan esta convicción antropológica los estudios psiquiátricos que se han realizado, tanto de las primeras etapas de la vida como en los casos de enfermos de esquizofrenia. Tales observaciones "insisten en que para 'hacerse cargo de la realidad' como dice Zubiri, el 'yo' o el 'sí mismo' tienen que establecer *límites*, *fronteras* entre lo que es *sí mismo* y *lo que no lo es*"[27].

Para evitar la muerte del sujeto o, lo que es lo mismo, el ocaso del hombre proclamado por los filósofos estructuralistas, es necesario superar también la visión mecanicista del cuerpo humano. Urge recuperar la consideración del cuerpo como expresión del alma, de la persona. Pero —como advierte Rof— la ciencia natural ha venido conceptuando todo el cuerpo del hombre como si fuera un mecanismo, aunque de modo implícito se sugiere que

[24] *Ib.,* p. 76.
[25] *Ib.*, p. 60.
[26] Rof Carballo, J., *Biología y psicoanálisis*, *o. c.,* p. 40.
[27] *Ib.*, p. 176.

> hay otra cosa, el alma, de la que no tiene que preocuparse, y un eslabón intermedio, el sistema nervioso, el cual sí, como mecanismo, cae también dentro de la órbita de la ciencia, procurando alejarnos todo lo posible de preocupaciones trascendentes. En este eslabón nos ha importado a los médicos el *engarce* con el resto del cuerpo, dejando para psicólogos y filósofos especular sobre el otro *engarce*, el del sistema nervioso con el alma[28].

A pesar de su reconocida insuficiencia para abordar tal enigma, Rof no dejará de indagar sobre ese engarce del sistema nervioso con el alma, apoyándose sobre todo en la filosofía personalista de Xavier Zubiri.

Correlativamente al carácter subjetual, Rof Carballo insiste en el carácter relacional de la persona. La persona se define y realiza por sus relaciones: filiación, fraternidad, amistad y amor. Con esto no se quiere decir que primero exista plenamente y luego se relacione, sino que para alcanzar la plenitud a la que aspira, es necesario el encuentro con los demás y con lo valioso. Por tanto, es un error

> pensar que el hombre o el animal pueden concebirse como seres aislados que luego se juntan o reúnen en grupos, rebaños, familias o sociedades. Este *ser aislado* no existe nunca *ni puede existir*. Desde su nacimiento, tanto el animal como el hombre, pero éste en medida mucho más superlativa que el primero, son *terminados*, es decir, *acabados de constituir* en sus más profundas estructuras por la acción tutelar de *alguien* del grupo, *e incorporados a este grupo* como parte de su trama. Todo ser vivo en el momento de nacer está *necesitado de completarse*. Lo que le completa injertándose sobre él y *acabando de constituirle* es el grupo social[29].

Rof acuña un concepto para describir este fenómeno antropológico: la urdimbre, que no es una simple relación accidental, sino una realidad constitutiva, incluso programadora.

> Igual que en la programación de un cerebro electrónico, el niño, en virtud de lo que ocurre en la 'urdimbre', queda ya modelado en un estilo de pautas que van a determinar su conducta en el mundo, su percepción de la realidad y sus ideas sobre el hombre y la naturaleza. […] la *persistencia de esta primera trama* sobre la que su vida se ha ido tejiendo […] puede experimentar modificaciones, refuerzos, rupturas, etc., pero queda siempre indeleblemente unida a nuestro ser y determinando nuestro destino. Tejida por las primeras relaciones interpersonales del hombre y subsistente durante toda la vida, hasta la muerte, la urdimbre se expresa no sólo en los hábitos del individuo, en sus estilos de reaccionar, en la constitución psicofísica individual, en su forma de enfermar, etc., etc., sino también, y de manera superlativa, *en la trama o tejido de sus relaciones con otras personas*"[30].

El concepto de urdimbre conecta indudablemente con la categoría personalista de "encuentro", y con la índole relacional de la persona, cualidad trascendental a la hora de modelar sus pautas de conducta y sus hábitos cognoscitivos.

---

[28] Rof Carballo, J., *Cerebro interno y mundo emocional,* Barcelona,Labor, 1952, p. 2.
[29] Rof Carballo, J., *Violencia y ternura*, *o. c.*, pp. 98-99.
[30] *Ib.*, pp. 105-106.

4. Cuerpo y expresión

El individuo humano es un cuerpo personalizado o una persona corpórea. En él son tan radicales la biología como la razón; así lo revela la *morfología de su cuerpo*. Su biología está en función de sus actividades intelectivas. Hay, por tanto, una correspondencia entre inteligencia y cuerpo. Por eso éste no es *un cuerpo especializado*, sino que manifiesta la apertura del hombre a un campo de posibilidades de actuación: no está limitado a un hábitat o nicho ecológico, ocupa todo la tierra para vivir; se viste, construye casas, etc. Humaniza el mundo con su mente y sus manos, que no son garras sino una realidad abierta, expresiva. Más expresiva todavía es su cara y su sonrisa: el rostro representa externamente a la persona, especialmente la mirada; cruzar la mirada es iniciar una comunicación. También andar erguido le permite tener los brazos libres para otras actividades que no sean las exclusivas del desplazamiento. Todos estos rasgos son consecuencia de lo que los clásicos llamaban *psique humana* o espíritu.

Todos los aspectos del cuerpo están relacionados, forman un sistema. Hay una estrecha *unidad* entre el cuerpo y la psique. El cuerpo del hombre es un cuerpo espiritualizado. El espíritu *es* en el cuerpo. Rof detecta que esta unidad se ha quebrado en nuestros días, debido a una deficiente antropología.

> Se ha segregado la razón del 'cuerpo', no del cuerpo de los anatómicos o del cuerpo como maquinaria sutil que estudian con resultados triunfantes los modernos biólogos, sino del cuerpo como carne palpitante de afectos, de pasión y de vida que forma unidad con el espíritu"[31].

Si se pierde de vista la íntima conexión entre cuerpo y razón, o entre organismo y alma, es imposible obtener una visión cabal de la expresividad de la persona, puesto que el *todo* está contenido en cada una de sus *partes* de un modo implícito. No basta fijarse sólo en una de esas partes; es preciso tener una visión de conjunto. Por ejemplo, podemos conocer a alguien viendo cómo sonríe, pues quien sonríe es la persona entera, no sólo su rostro. En la sonrisa se revela toda la persona en su gozo, aunque no comparezcan todos los recovecos de su carácter. Se trata, por consiguiente, de un conocimiento inicial e insuficiente, aunque certero[32]. De este modo lo corpóreo se confirma como lugar de manifestación de una intimidad personal: el rostro y los ojos son el espejo del alma. "El cuerpo responde *simbólicamente* a todo aquello que conmueve de una manera profunda al individuo"[33]. Hay, por tanto, una estructura dual, no dualista, en el hombre, por lo que no se le puede reducir a mero cuerpo o a espíritu descarnado. Nuestro organismo no se reduce a un añadido, a un envoltorio externo, de ahí que no sea lo mismo afirmar la dualidad de cuerpo y *psique* en el ser humano que reducir el hombre a su alma.

El cuerpo no es un objeto más del elenco de pertenencias del hombre. Ni un objeto para usar y tirar; es algo personal, el ámbito de expresión de la persona. Y ésta se

[31] Rof Carballo, J., "Lo otro de la razón", ABC, 22-09-1984, p. 35.

[32] Cfr. Levinás, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 201-261; Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 134-135; López Quintás, A., *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Madrid, Cátedra, 1977, pp. 27-28.

[33] Rof Carballo, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, *o. c.*, p. 11.

constituye por vía de encuentro, y todo lo que acontece en el encuentro no es posesión absoluta de quienes se encuentran. Ningún ser humano es totalmente absoluto, sino relativo, su existencia es un don; por tanto no es dueño absoluto de su cuerpo. Éste es fruto de una relación y no un mero producto tecnológico. Por eso merece un respeto similar al que otorgamos a la persona. Pues resulta un hecho antropológico de primer orden que toda "reacción expresiva nos revela la *radical unidad* del hombre"[34]. Y tal unidad remite a un principio de tipo transbiológico: "El cuerpo es visible, tangible, se nos presenta como realidad que conoce, padece, ama. Pero alude en todo momento a lo invisible, a otra realidad de la que es enigmático signo"[35].

5. Encuentro

La filosofía personalista y dialógica incide en el valor antropológico y metafísico de la relación *yo-tú*. En el encuentro el hombre se hace auténticamente *yo* y el otro auténticamente *tú*. Desde la práctica médica Rof ha encontrado la verificación de estas categorías:

> El semejante no puede ser nunca para nosotros *un objeto más* del mundo, sino un ser *que nos interpela* y al que tenemos *que responder*. Nuestro mundo está, pues, definido por esta dirección hacia nuestro prójimo, y en tal sentido no puede comprenderse al hombre en su totalidad, ni siquiera desde el punto de vista biológico, sin verlo desde esta conexión esencial con sus semejantes[36].

Todo hombre es constitutivamente un yo frente a un tú. Esta experiencia irreductible ilumina la unidad de cada persona. Lo primero que nos revela el cuerpo es una persona, no un mero cuerpo. De ahí que el hecho de la respectividad interpersonal sea el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu, y con mayor certeza se revela la irreductibilidad de la intimidad a la materia corpórea. El otro se me da inmediatamente —y no como consecuencia de un razonamiento filosófico—, de un modo absolutamente inconfundible con la experiencia de las cosas y objetos.

La presencia personal es radicalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por la razón. Es el esquema *acción-pasión*: yo actúo, fuerzo a una cosa para que me revele sus secretos. El encuentro interpersonal responde, por el contrario, al esquema *apelación-respuesta*: "El hombre ha comenzado a darse cuenta de que su propia realidad no tiene sentido más que en forma de 'encuentro' con el prójimo. Soy interpelado e interpelo: ésta es mi realidad"[37]. Con este texto Rof nos muestra que el carácter dialogal de la persona y el encuentro no son sólo situaciones

[34] *Ib.*, p. 10.

[35] Rof Carballo, J., "El cuerpo humano", ABC, 18-10-1989, p. 3. Algo similar sucede con la representación artística del cuerpo humano: "El desnudo en el hombre, […] es siempre glorificación del ser, espejo del misterio del mundo, señal de nuestra insignificancia y a la vez de una grandeza que aún conservamos y que nos permite ver, tras la figura humana, la resplandeciente verdad de lo numinoso". Rof Carballo, J, en Brun, J., Prólogo a *La desnudez humana*, Madrid, Magisterio Español, 1977, p. 22.

[36] Rof Carballo, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, *o. c.*, p. 19.

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

apetecibles o recomendables para nuestro bienestar, sino que constituyen la estructura real o metafísica de la persona. La persona es fruto de un encuentro, y sólo es posible llegar a conocer al otro en el encuentro. La actitud objetivista o cientificista cierra el acceso a la dimensión personal. Aunque Rof sostenga en un primer momento el origen científico de su hallazgo, sus investigaciones remiten a la antropología personalista:

> la psicología profunda de nuestros días al cambiar de acento y ponerlo, no en el 'Ello', en el subconsciente, sino en el 'Yo', descubre en éste su *carácter prospectivo* de *apertura constante hacia el futuro*, de versión incesante del hombre hacia esa «novedad» radical que adviene a su vida y que, a la vez, la está creando, desde el momento en que, en el hombre, la vida se ha convertido en 'vida personal' (Zubiri). Estamos, por consiguiente, ante un *modo inédito, y absolutamente diferente* del empleado por el antropólogo cultural o por el filósofo, de *entender* al hombre, ya que sólo en el *cuidado del prójimo* se abren en nosotros ventanas perceptivas para realidades que, de otra suerte, permanecen herméticamente oclusas[38].

Nuestra índole personal se configura y realiza a base de proyectos, diálogos, encuentros. No hablamos para huir del aburrimiento o convivimos con los otros para huir del hastío, sino porque *somos realmente* diálogo y relación. Y la corporalidad forma parte de ese argumento.

El cuerpo tampoco es algo meramente objetivo, mero instrumento de posesión, ya que lo propio del tener es la exterioridad respecto a la persona humana, la posibilidad de disponer[39] y de deshacerse de algo. En cambio, el cuerpo puede manifestar también el conjunto de relaciones y realizaciones que una persona ha elaborado a lo largo de su existencia (lo que Rof denomina urdimbre). Nuestra dimensión somática, por tanto, no es solamente una posibilidad abstracta de comunicar y de realizar sino que es la existencia realizada, lo que es proyectado y realizado, las relaciones o tramas establecidas. Esto se aprecia de un modo especial en el rostro, en el que aparecen esculpidos, en cierto modo, los avatares de la vida. El carácter corpóreo del ser humano consiste más en un ámbito de expresión de la persona que en un objeto delimitado.

Cuando se olvida esta dimensión de urdimbre o relacional, se reduce al hombre a un objeto más o menos complejo. Rof denuncia en sus obras la reducción del hombre a sus genes, o a los efectos neurofisiológicos que los estímulos producen en nuestra psicología. Este reduccionismo desencadena una espiral de *voluntad de dominio o de poder* que anula la ética, y la capacidad que da el dominio técnico se convierte en el único principio regulador de la conducta. Se confunde el poder tecnológico con la creatividad, cuando lo ético sería lograr que la ciencia estuviera al servicio de la persona, respetando su misterio, su carácter irrepetible e inviolable:

> En las actuales concepciones sobre el hombre subyace el sentimiento de que en nuestra sociedad industrializada, dominada por el poder que dan la ciencia, la técnica y la economía, el hombre se vuelve poco a poco extraño a su propia esencia, enajenado de ella. Mientras Karl Marx atribuye esta 'alienación', 'al sistema de explotación capitalista del hombre por el hombre', para Martin Heidegger este proceso no es más que una variante

[38] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c.*, p. 13.
[39] Cfr. Marcel, G., *Ser y tener*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, pp. 225-226.

> de una profunda evolución histórica en las actitudes del hombre hacia el Ser. El olvido del Ser, de la correspondencia del hombre con lo eterno, el predominio del ente concreto sobre el Ser, marcha paralelamente con el desarrollo, cada vez más poderoso, de la necesidad de dominio y del cultivo de la fuerza y de la violencia[40].

El encuentro intersubjetivo, la presencia del otro, es constituyente suyo y no un mero añadido. El hombre sólo existe realmente en respectividad interpersonal: "La realidad plena del hombre *sólo se descubre en el encuentro* y, en esencia, esta realidad que llamamos 'lo anímico' está constituida *en virtud de ese encuentro*"[41]. En el fondo de su ser, el hombre percibe una proyección de su persona que le remite más allá de sí mismo: "el encuentro amoroso, el encuentro con la muerte y el encuentro trascendente"[42].

En el encuentro dialógico en el que consiste el amor personal también se vislumbra una vía al absoluto. El amor personal no es un mero intercambio de bienes, sino un acontecimiento de participación en un Bien mayor. La persona, como ser relacional, se constituye en el encuentro interpersonal: la existencia de una única persona, aislada, sería un absurdo metafísico. El amor y la entrega totales realizan a la persona, de ahí que todo amor verdadero anhele la eternidad, y no conciba su final como algo lógico. La trascendencia se hace presente en este encuentro interpersonal, como han manifestado diversos autores dialógicos contemporáneos: Marcel[43], Buber o Lévinas. Sólo se puede amar a una persona, es decir, a un fin en sí mismo. No tendría sentido querer a alguien como un medio ("mientras sea objeto de interés"). Por eso el amor pide *de suyo* eternidad. Pero los amantes no son eternos. Aspiran a realizar algo que sólo es posible para un ser personal infinito. En la experiencia amorosa se hace presente, de un modo implícito o inconsciente, el infinito, la eternidad y, por tanto, la divinidad. Esa percepción de lo infinito en lo finito se desarrolla en la primera infancia, cuando el niño experimenta la protección acogedora de la madre, que le permitirá en el futuro ir más allá de ella en busca de su creador:

> La existencia de una mirífica correspondencia entre la menesterosidad suma que nace de la invalidez y la providencia nutricia del seno de la madre, crea en el hombre la llamada *confianza básica*, esto es, una fe que nace de un amor. Que esta correspondencia o ajuste presida toda suerte de encuentros biológicos y de encuentros humanos, que gobierne el encuentro del ser vivo con el lenguaje y con la fase lógico-matemática de la inteligencia, ¿no hace pensar también en la expresión biológica de una realidad trascendente que no corresponde al médico estudiar, pues parecía hasta hace poco problema del filósofo y del teólogo, pero que tiene su manifestación viva en el momento en que el hombre, liberado de sus arcaicas prisiones, *desinstalado* de opiniones preconcebidas y de ideas arraigadas, adquiere la libertad suficiente para realizar su encuentro supremo: el encuentro con la divinidad?[44].

---

[40] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c*., pp. 18-19.

[41] *Ib.*, p. 24. Esta idea se encuentra también en Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 251.

[42] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c*., p. 25.

[43] Para Marcel amar a una persona es manifestarle que no morirá jamás. Un excelente resumen de este tema en Gallagher, K. T., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Razón y fe, 1968, pp. 55-56,141-146.

[44] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c.,* p. 50.

En definitiva, lo que se nos revela en el encuentro es un cuerpo personal o una persona corpórea, no un simple cuerpo material. De ahí que el hecho de la respectividad interpersonal sea el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu, y con mayor certeza se revela la irreductibilidad de la intimidad a la materia corpórea. Esa experiencia originaria acontece por vez primera en la urdimbre amorosa entre madre e hijo; en ella se hace presente, de un modo implícito o inconsciente, el infinito. Esa percepción de lo infinito en lo finito hará posible que en un momento ulterior se inicie, o no, la búsqueda de la trascendencia.

6. La razón humana como encuentro: superación del esquema sujeto-objeto

Siguiendo a Zubiri, Rof Carballo sostiene que la inteligencia humana introduce al animal humano en el ámbito de lo real y hace viable incluso su existencia biológica. Pero esta inteligencia posee un dinamismo creador a la hora de buscar la verdad, y por tanto el resultado de esta búsqueda es fruto de un encuentro.

> En el hombre una de las características que se transmiten por herencia es la condición singular del encuentro. Característica primordial, esencialísima, para este ser capaz, como dice Zubiri, de 'hacerse cargo de la realidad'. […] En la cumbre de la evolución el hombre desarrolla una estructura aún más sorprendente, más inusitada que el ala poderosa de la gaviota o que el ojo multifacético de la mosca, o que esos dispositivos instintivos que parecen adivinar la suerte de la especie, para conservarla mejor. Esa estructura le permite adquirir conocimientos, manejar estructuras lógico-matemáticas que la experiencia demuestra en asombrosa coincidencia con la realidad. […] llegándose incluso a esa correspondencia entre entendimiento humano y realidad del mundo que nos asombra[45].

El conocimiento, por tanto, es fruto de un encuentro de la razón humana con lo real, con la inteligibilidad que manifiestan el mundo y la vida humana. Esta verdad racional, sin embargo, no se refiere sólo a lo meramente teórico, pues también envuelve una dimensión vital: la búsqueda de la verdad no es posible sin asumir ciertos requisitos éticos. Ya que la verdad en sentido pleno es una verdad existencial, que implica también al sujeto cognoscente. Sólo en el encuentro adquirimos un pleno conocimiento de lo verdadero. Lo cual tampoco supone que el encuentro racional sea algo arbitrario, pues siempre es *la misma realidad la que nos da o nos quita la razón*. Lo contrario al encuentro es la voluntad de poder, el yo dominador, que considera el conocimiento como un *medio para*, y no como una actividad respetuosa y abierta a todas las dimensiones de lo real. En muchas ocasiones, es posible que la experiencia del error, o la ausencia de verdad, vaya asociada con actitudes dominadoras y objetivistas que rebajan y simplifican la complejidad de lo real, anulando el misterio.

Rof se sitúa en la línea de pensamiento contemporáneo que critica la modernidad en varios aspectos, entre ellos la función que adquiere la relación sujeto-objeto. Advierte, como lo hacen Zubiri[46], Heidegger y otros, que el esquema sujeto-objeto no es primordial en la realidad y en nuestro conocimiento. El misterio de lo real, lo origi-

[45] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c.*, pp. 65-66.
[46] Cfr. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 23-73.

nario es lo que va más allá de esta visión de la realidad como un objeto de dominio, y del ser humano concebido como un sujeto poderoso dominador de objetos. Esto es así porque el hombre es un "animal de realidades" por estar instalado en la realidad gracias a su inteligencia. Si el hombre se interroga y busca es porque de algún modo ya se halla envuelto en la realidad buscada, y no es un mero espectador:

> La *separación entre sujeto y objeto* que se inicia pronto en la vida, que da origen a toda enseñanza y al desarrollo de la inteligencia constructiva, analítica *—para muchos, actualmente, la única forma de inteligencia—*, supone ya un componente 'masculino' […]. Es la unión simbiótica primera con la madre, la urdimbre constitutiva, lo que presta el fundamento fusivo con el mundo, *la idea de ser*, básica, primordial, de 'ser-en-el-mundo', como diría un heideggeriano, sobre la cual puede luego articularse la separación en sujeto y objeto indispensable para el conocimiento que llamamos científico[47].

Según nuestro autor la crítica al esquema sujeto-objeto se encuentra ya en la filosofía clásica, cuando se reconoce la existencia de un

> "conocimiento por connaturalidad", como ya le llamaba Santo Tomás de Aquino, que lo tomó a su vez de Dionisios, y esta dualidad entre conocimiento por intuición o poético, de la totalidad de las cosas, de inmersión en el ser y conocimiento científico que presentó con máxima claridad Bergson en su *Introducción a la Metafísica* y que discurre a lo largo de la metafísica contemporánea, en Husserl, Jaspers y, en cierto modo, en la fenomenología, este "conocimiento por unión" o "incorporación" es, en el fondo, la antigua *Sophia* o sabiduría, de signo femenino. El hombre contemporáneo, embriagado con sus triunfos científicos, se inclina a pensar que todo este tipo de conocimiento es cosa ya periclitada, un resto supersticioso, algo que pronto el arrollador progreso del conocimiento científico borrará de la mente de los hombres. Y con él todo lo que han significado Sócrates, Platón, San Agustín, Goethe, Bacon, Shakespeare, Dante, Cervantes, para la historia de la humanidad[48].

A medida que supera el esquema sujeto-objeto, Rof descubre en lo que aparentemente es sólo biológico dimensiones antropológicas e incluso metafísicas de la persona:

> Los filósofos que acusan a nuestro tiempo de "olvido del Ser", sin saberlo están hablando del olvido de la capa última de la persona humana, aquella que está enraizada en lo que nos ha dado vida: el embarazo, el nacimiento, la lactancia, el calor maternal. En este devenir primero de nuestro existir es cuando trabamos por primera vez contacto con ese misterio del Ser de las cosas. Al ser creados, en el seno materno, hemos participado en el enigma de la creación. Poco importa que nuestra civilización, nuestra cultura parezcan escapar de lo femenino, des-mitologizar lo emocional, lo sacrosanto, positivizar la religión, glorificar tan sólo *aquello que rinde*, convertir a la naturaleza en una inmensa *fábrica de objetos*, transformar al propio hombre, ese misterio, en un objeto más[49].

---

[47] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c*., p. 363. La urdimbre se vincula especialmente a la persona femenina, pues en el seno de la madre se crea en el hombre la llamada *confianza básica.*

[48] *Ib.*, p. 364.

[49] *Ib.*, pp. 369-370.

Parece vincular el objetivismo moderno con una actitud dominadora, excesivamente masculina. Y por el contrario, situar en lo femenino el ámbito del misterio y de lo que se dirige más allá de lo estrictamente objetivo. Cuando Rof alude al aspecto femenino o masculino de lo real, sus consideraciones se sitúan en la órbita de algunos autores personalistas a los que el médico gallego conocía bien. Las palabras de Rof enlazan con otras de Marías, quien acuña el concepto de condición sexuada, que engloba diferencias corporales, psíquicas y cognoscitivas[50]. Es la riqueza antropológica de la masculinidad y la feminidad, que tiene carácter narrativo y se manifiesta sobre todo en el rostro. El carácter sexuado de la persona (el modo de sentir, amar, pensar y actuar propio de hombres y mujeres) tiene valor creativo y siempre resulta novedoso. En el caso de la condición femenina, al ser más sensible y atenta a los detalles, no tiende a disociar lo sensible de lo intelectual ni a caer en las redes del objetivismo, por lo cual, está más predispuesta a dejarse asombrar por el misterio.

7. El origen de la experiencia religiosa

A partir de ese encuentro originario entre madre e hijo durante la infancia, se constituye esa urdimbre protectora que nos facilita que la inteligencia se abra a lo real y tomemos conciencia de que estamos instalados en la realidad. Con el paso de los años, esa misma realidad que experimentamos como fundamento que nos mueve a realizarnos y a vivir, nos lanza a la búsqueda racional y vital de la índole del misterio que nos envuelve. La experiencia religiosa es, si cabe, la más alejada del objetivismo ya que entronca con las aspiraciones últimas del ser humano, por eso el objetivismo moderno cortó el acceso experiencial y racional a Dios. La experiencia religiosa implica la superación del objetivismo, ya que el tema de Dios no consiste en la relación de dos objetos yuxtapuestos, "el hombre y Dios", sino que en el encuentro religioso el hombre se ve irremediablemente envuelto en una búsqueda del fundamento que compromete su existencia. Por eso

> debemos procurar irnos abriendo, cada vez más, al último encuentro, al encuentro con las últimas cosas, con lo que es invariable, eterno, permanente, con lo que está detrás de todo, al encuentro con Dios. De esta suerte el amor primero, esa "reminiscencia" de lo que primero hemos amado y de lo primero que nos ha amado y que, amándonos, nos ha dado confianza básica, esperanza fundamental, vuelve a ser re-encontrado a lo largo y al final de la vida como unidad subsistente tras las mil apariencias del mundo, como espejo y reflejo de aquello que nos ha hecho ser[51].

Gracias a ese amor materno primordial que genera en el hombre una confianza básica, la persona puede libremente advertir, ya en su madurez, la llamada de la trascendencia. Retoma aquí Rof la idea de que la experiencia de protección amorosa hace presente, de un modo implícito o inconsciente, a la divinidad. Por lo que el olvido del

[50] Cfr. Marías, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza, 1998; Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; Goñi, C., *Lo femenino*, Pamplona, Eunsa, 1996.

[51] Rof Carballo, J., *El hombre como encuentro*, *o. c.*, p. 81.

amor como donación y su pérdida en un "eros individualista" podría ser la causa de muchas disfunciones de nuestro tiempo:

> Ese complejo edificio que a comienzos de siglo empiezan a construir sabios de todos los matices sobre el erotismo, va culminando poco a poco en nuestro tiempo, a través de médicos, filósofos, biólogos, teólogos y artistas en una de las principales empresas que, sempiternamente, se ha abierto en el horizonte de la humanidad: el redescubrimiento del Amor no como una fuerza de la naturaleza, sino como el principio de todos los principios. […] Por tanto, en él reaparece, en forma madura y plena aquel *Eros diatrófico* o tutelar que en nuestro nacimiento nos ha constituido como hombres. Es un Eros *creador*. Y que lo mismo que el amor de la urdimbre primera, el amor de la madre, este otro amor supone como trasfondo existencial, aunque quien lo practique sea un incrédulo o un agnóstico, esa confianza trascendente en una Realidad que, en última instancia, es Amor y que nos da Fe y Esperanza[52].

Por ello se requiere una actitud de *veneración* ante la trascendencia, es decir, de asombro estremecido y alegre de quien sabe que se encuentra rodeado por lo inabarcable, fundamentado por aquello que no tiene cimientos, por lo que

> el sentido del mundo no se deja agotar. La filosofía más sublime, la técnica más perfecta, la ciencia más sabia y profunda no consiguen cercar con su esfuerzo más que pequeños fragmentos de la realidad. Queda siempre un […] resto inmenso de significante que se escapa. Esto es, en suma, la idea de *maná* de los pueblos primitivos, el signo de la presencia de algo inabarcable, pero lleno de sentido originario, el indicio cierto de la presencia de Dios. Sentirlo está *antes* de todo sentimiento religioso, *antes* de toda emoción, en la raíz de toda vida intelectual. Es lo que está *antes* de todas las cosas y nos remite, constantemente, a su origen[53].

Este enfoque religioso tiene en cuenta que la Filosofía del siglo XX trae la posibilidad de mirar con nuevos ojos el fenómeno religioso. La vuelta a las cosas mismas propugnada por la fenomenología ha dado sus frutos en la comprensión de la experiencia religiosa, librándola de la reducción a sustratos ocultos del ser humano. En efecto, parece ya superada actualmente la crítica de la religión efectuada por los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud). Estos pensadores pretendían reducir la religión a meras estructuras de poder, una creación de los débiles o un engaño del inconsciente. Observaban la religión desde fuera, sin comprender su auténtica génesis y valor[54]. En la experiencia religiosa se manifiesta y hace presente una realidad que no se puede interpretar con un modelo reducido de razón.

8. Unidad psicosomática y dualismo

En su práctica médica Rof Carballo subrayó la unidad psicosomática de la persona. Desde la experiencia clínica aprecia que el ser humano es unitario, y se propone considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma, pues

[52] *Ib.*, pp. 328-329.

[53] *Ib.*, p. 215.

[54] Cfr. Trías, E., *La religión*, Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), Madrid, PPC, 1996, pp. 137-138.

en "primer lugar *no existen* 'enfermos psicosomáticos' pues, lógicamente, *todos los enfermos lo son de su totalidad personal*, sin separación del soma y de la psique"[55]. En cualquier caso, Rof pretende alejarse de las interpretaciones teóricas menos afines a la visión psicosomática de la persona, ya sea porque consideran sólo la dimensión orgánica del hombre —como la medicina naturalista o el monismo materialista—, o bien porque han reducido toda enfermedad o carencia humana a desajustes de la mecánica psicológica —véase el psicoanálisis—. Sin embargo, la antropología psicosomática no deja de avivar resistencias intelectuales, sobre todo en los ámbitos cientificistas, que no pueden aceptar que se introduzca el concepto de alma en los estudios anatómicos, ni tampoco a la hora de hablar de los impulsos instintivos, porque entonces, se desvanecería la ilusión de que el hombre es absolutamente libre, dueño libérrimo de lo que ellos consideran un mero instrumento: el cuerpo[56].

Para conceptualizar adecuadamente esa unidad psicosomática Rof considera que debe hacerse una "*crítica a la causalidad,* entendida ésta como una sucesión temporal-lineal o como un mero modelo explicativo de la mediación existente entre lo psíquico y lo somático"[57]. Es decir, no le parece convincente que la perspectiva psicosomática consista sin más, en insertar la dimensión psíquica y las emociones en la explicación de la enfermedad, así como que la relación entre ambos extremos sea de carácter mecanicista. Le parecen más adecuados conceptos relacionales tomados de la física de Einstein y que se han incorporado a las ciencias humanas y a la filosofía a lo largo del siglo XX. De este modo, el paradigma psicosomático se encuentra cómodo con categorías relacionales y visiones globalizantes:

> Al concepto de «energía psíquica» sustituye ahora el de 'sistema relacional', el cual determinaría la robustez, no ya del 'yo' como estructura psíquica aparte, segregada, directiva, sino del 'sí mismo', entendido éste como la totalidad de la psique[58].

Como consecuencia del primado de lo relacional aparece otra dimensión antropológica: la *coexistencia.* En efecto, diversas escuelas psicosomáticas, así como filósofos y psiquiatras, coinciden en la necesidad de atender a las relaciones interpersonales a la hora de lograr una cabal comprensión del ser humano. De ese modo se puede contemplar al hombre en su totalidad, con un destino personal y como una conexión de redes psicosociales. En este terreno, Rof asume algunas de las principales aportaciones antropológicas de Buber, Heidegger y Marcel.

Rof considera el año 1949 como el punto de inflexión en la historia del espíritu humano que va a provocar que en lo sucesivo se introduzca una especie de idea reguladora que no duda en calificar como "*sutura o articulación de las dicotomías*". Considera nuestro autor que el ser humano "ha vivido hasta este momento de dicotomías bien establecidas: alma y cuerpo; espíritu y materia"[59]. ¿Por qué esa fecha? El mismo

[55] Rof Carballo, J., *Violencia y ternura*, *o. c*., p. 84.

[56] Cfr. Martínez Priego, C., *Neurociencia y afectividad*, *o. c*., p. 54.

[57] Rof Carballo, J., "Patología antropológica", en Laín Entralgo, P. (Dir.), *Historia universal de la medicina: VII*, Barcelona, Salvat, 1975, p. 209.

[58] Rof Carballo, J., *Biología y psicoanálisis*, *o. c*., p. 462.

[59] *Ib.,* p. 203.

Rof da la clave. Por esos años, en Madrid, asiste a unas famosas lecciones impartidas por Xavier Zubiri:

> curso en el que establece la continuidad entre cuerpo y alma desde un punto de vista, a la vez rigurosamente biológico y metafísico. Surge la Patología psicosomática como expresión de este anhelo de unidad. […] Reconocíase así, con esta laboriosa reconstrucción de la unidad del ser vivo, en esta triple articulación, la del alma y el cuerpo, la de la corteza cerebral y el mundo vegetativo, la de la herencia y la del ambiente, que la dicotomización nacía no de la realidad biológica sino de una deformación anclada desde muy antiguo en la mente humana[60].

De un modo sintético y lúcido describe Rof la deriva intelectual de los últimos siglos como una esquizofrenia cuyo origen se podría situar en el dualismo cartesiano y su deriva mecanicista, hasta desembocar en el nihilismo que ha perdido el contacto basado en la urdimbre afectiva y la confianza básica en lo real:

> estos fuertes hábitos de la inteligencia nos habían hecho incurrir en la deformación dicotomizante de la realidad dividiéndola artificiosamente y *dejando en el mismo lugar de la división justo lo que era más importante conocer*, el vínculo, la soldadura entre lo corporal y lo psíquico […], además de todo ello, surge en el mundo una filosofía de la desesperación y del tedio, del absurdo y de la náusea, precisamente porque a sus propugnadores les ha faltado esa condición fundamental de la mente humana que es la confianza básica, madre de la esperanza[61].

Frente al dualismo y al ocasionalismo, Rof advierte que el cuerpo no es un mero instrumento accidental. Lo ejemplifica a propósito de la relación mente-cerebro, citando un curso inédito de Zubiri:

> Biológicamente, fisiológicamente, el cerebro es más que una mera condición o disposición (del pensar). Si el cerebro no tuviese más que esta relación con el pensar, el pensar sería algo adventicio a lo animal en el hombre. Toda la experiencia psicológica y fisiológica abona contra semejante concepción. Si el pensar no es sino un añadido extrínseco al sentir, ¿por qué el pensar necesita entonces de unas determinadísimas estructuras cerebrales? No; el pensar es algo constitutivo de la unidad humana, y a fuer de tal constituye una unidad integral con el resto de las funciones biológicas, incluso las más elementales. Esta unidad está dada, a mi modo de ver, con el concepto de "exigencia"[62].

Por eso cree que cabe sostener que las diversas partes o localizaciones cerebrales son "como 'vectores' de la actividad cerebral o como 'instrumentos' utilizados en su función global. Como dice Zubiri, el cerebro *ve* con el área estriada, igual que lo hace con la retina o con las vías ópticas"[63].

---

[60] *Ib.*, pp. 203-204.

[61] *Ib.*, p. 206.

[62] Zubiri, X., "El hombre: cerebro y pensamiento"; citado por Rof Carballo en *Patología psicosomática*, Madrid, Ed. Paz Montalvo, 1949, p. 229, nota 1.

[63] Rof Carballo, J., *Patología psicosomática*, *o. c.,* p. 233.

9. Tesis sobre la unidad psicofísica

En *Patología psicosomática* procede Rof a enumerar las diversas posturas filosóficas sobre la unidad psicofísica del hombre[64]:

a) El *interaccionismo* que recurre, para plasmar la relación alma-cuerpo, al símil de la corriente eléctrica y la máquina alimentada por ésta energía. En este caso, las circunstancias psíquicas serían las causantes de modificaciones corporales que son las que propiamente habrían de ser tratadas por la medicina.

b) El *paralelismo psicofísico* que reduce lo psicosomático a dos procesos que cursan paralelamente, como dos relojes en armonía preestablecida (el alma y el cuerpo).

c) La solución "*organimista*"[65] sostiene que el alma y el cuerpo son, en definitiva, dos aspectos de la misma realidad, dos caras de la misma moneda. El alma devendría, por tanto, en mero epifenómeno de la actividad del sujeto.

d) Otra postura que atrae la atención de Rof es la "teoría de campo", que establece que el alma y el cuerpo son dos diferentes sistemas conceptuales para describir una misma realidad, por lo que la diferencia radica en el modo de ser conocidos y explicados los sucesos y no en la realidad misma, lo que en definitiva se nos antoja como una variante de la postura anterior.

Ninguna solución le parece satisfactoria, pues ninguna esclarece, en el fondo, la íntima conexión entre *psique* y *soma*. También descarta Rof el monismo, por reducir lo psíquico, el alma, a un simple epifenómeno de lo material o la materia como epifenómeno del espíritu. Rof reconoce que se trata de un asunto que excede el campo de la medicina[66]. Sin embargo, sí acepta asumir el concepto de "totalidad" empleado por otros médicos, psicólogos y biólogos, para solucionar las dificultades en la comprensión del problema psicofísico. La totalidad no es un simple "suma": ésta tiene partes, aquella, miembros. "Una totalidad ha de componerse o descomponerse orgánicamente, so pena de destruirla. […] una suma puede componerse y descomponerse aditivamente, sumando elementos de igual jerarquía"[67]. En definitiva: "la totalidad es más que la suma de las partes"[68]. Y es que

> según muchos pensadores actuales (Müller, Zubiri, Weizsaecker, Driesch) la vida puede únicamente existir como una totalidad, y esta totalidad está fundamentada en las formas de vida más elementales, por un factor que no tenemos más remedio que denominar psíquico[69].

Nuestro autor recupera aquí para afrontar los problemas biológicos, conceptos filosóficos desterrados por el cientificismo, como la dimensión teleológica o relativa a la causa final. De este modo rescata para la ciencia una visión no reduccionista ni

[64] *Ib.*, pp. 7-8.

[65] Este término empleado por Rof no existe en el Diccionario; se podría sustituir por "organicista".

[66] "Lejos de nuestro ánimo el adentrarnos en los aspectos metafísicos del problema de la unidad psicofísica, que pueden consultarse en los tratados de filosofía o psicología". Rof Carballo, J., *Patología psicosomática*, *o. c.*, p. 8.

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

[68] *Ib*.

[69] *Ib.*, p. 10.

fragmentaria del mundo orgánico, ya que es "absolutamente necesario que en todo organismo exista un 'factor de totalidad', no físico-químico, sino psíquico"[70]. Llegados a este punto, advierte Rof que se enfrenta al clásico problema de la relación entre cuerpo y alma.

> La cuestión radical está en la interpretación de esta enigmática "y". Desde luego, no significa que el hombre *tiene* cuerpo y, además, *tiene* alma, sino que el hombre "es realmente" somático y psíquico. […] Estas dos notas se implican mutuamente, y su unidad primaria se resume en el concepto de *sustantividad*[71].

De este modo se embarca Rof en la tarea de revelar el sentido humano de la biología y la raíz biológica de lo humano. Con su saber médico, su vasta cultura y el recurso a conceptos filosóficos acuñados por Zubiri, se esforzará por describir la continuidad entre lo biológico y lo humano, pero sin ceder al reduccionismo materialista, pues su punto de partida es la convicción de que la materia no es el espíritu, por lo que

> el cerebro no es órgano que intelige, pero sí es el órgano que nos coloca en la situación de tener que inteligir para poder vivir, y que, en su virtud, perfila intrínsecamente, en amplia medida, los modos y formas de inteligir. En el hombre persisten íntegras las estructuras del sentir animal, y en especial los servomecanismos sin los cuales no podría ejercitar ninguna función mental. En virtud de esta función, es decir, en virtud de la inteligencia, aparece entonces con el hombre, dentro de la escala zoológica, un nuevo tipo de psiquismo y con ello un nuevo tipo de sustantividad, es decir, de independencia respecto del medio, y de control, específico sobre él. Y aquí es donde descubrimos la unidad radical del ser humano[72].

Es cierto que esa visión unitaria de la persona no le impide a Rof reconocer que alma y cuerpo son esencialmente irreductibles. ¿Cómo pensar esa unidad en la diversidad? Rechazados el paralelismo y la interacción causal de corte mecanicista, es preciso buscar otros modelos explicativos de esta unidad primaria y radical. Rof acude a los conceptos metafísicos de Zubiri, y en concreto a su pretensión de superar los conceptos clásicos de sustancia y el esquema hilemórfico:

> […] esta unidad no es para Zubiri una unidad de substancia, en el sentido tradicional. El alma, en efecto, no es el cuerpo, ni es éste una sola substancia, sino que se halla constituido por las innumerables substancias que lo componen. Pero todas estas substancias, el alma y las que componen el cuerpo, constituyen una sola sustantividad, que Zubiri llama *animación*. En su virtud todo lo biológico (no sólo lo nervioso) es mental, y todo lo mental es biológico. El alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es el alma, pero la animación es algo *idénticamente* somático y mental. En esta unidad de sustantividad consiste la enigmática "y" de la fórmula "cuerpo y alma", en virtud de la cual el hombre no tiene cuerpo y alma, sino que es corpóreo y psíquico […]. Pero de ella se sigue que no existen las presuntas "relaciones" entre alma y cuerpo, sino que sólo existe una sola animación, cuya estructura funcional no se manifiesta en leyes causales, sino en leyes meramente estructurales. No

[70] *Ib.*, p. 12. Por ejemplo, el desarrollo embrionario.
[71] Rof Carballo, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, *o. c.*, p. 497.
[72] *Ib.*, Apéndice, nota 3, p. 498.

> hay ningún mecanismo por el cual el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro, sino una estructura unitaria que puede variar en el curso del tiempo y por los factores más diversos[73].

Por ello, desde

> las funciones más elementales de orden vegetativo hasta las formas más altas de vida mental, trátase siempre de una sola estructura de animación que entra toda entera en cualquier nivel funcional superior. No hay nada que sea puramente psíquico ni puramente somático, sino que todo es esencialmente psico-físico, aunque sus variaciones sean unas veces debidas a factores endógenos (que abarcan, por tanto, las propias vicisitudes biográficas) y otras a factores exógenos, incluyendo en esto no sólo los agentes físico-químicos y biológicos, sino también la realidad y la vida entera de los demás hombres[74].

10. Aspectos conclusivos

Rof Carballo constituye un ejemplo paradigmático de médico-humanista que es preciso recuperar para recomponer una imagen del hombre a la altura de los tiempos. Sus estudios médicos no le encierran en una especialización empobrecedora sino que le abren al diálogo con la tradición filosófica del momento. Su maestro —y amigo— reconocido fue Xavier Zubiri, en quien se inspira en gran parte de sus ideas filosóficas; pero no desconoce la fenomenología (Husserl, Max Scheler, Heidegger), ni el existencialismo (Marcel), ni lo que ha venido a denominarse corriente personalista (Buber, Marías). Pero la antropología de Rof supera con mucho un planteamiento académico de escuelas filosóficas: conoce la medicina del momento, y sobre todo, su trabajo clínico enriquece notablemente las intuiciones de los filósofos mencionados. Su antropología no se ha aprendido en los libros sino en el trato cercano con el hombre de carne y hueso, alma y espíritu. Rof pretende superar el enfoque dualista y mecanicista del ser humano ofreciendo una perspectiva unitaria de la persona. En todo caso, Rof ha señalado con rotundidad la irreductibilidad del alma humana a lo puramente físico o corporal, reafirmando así su concepción personalista del hombre.

Recibido: 23 de noviembre de 2013
Aceptado: 5 de diciembre de 2016

[73] *Ib.,* p. 499.
[74] *Ib*.

Bajo Relieve de Francisco Suárez
Tercer Centenario de su Fallecimiento
Casa Natal Granada

La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Una mirada retrospectiva y prospectiva

REYES MATE
Instituto de Filosofía - CSIC

Con el volumen titulado *La filosofía iberoamericana del siglo XX*, la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía concluye el proyecto editorial que nació hace treinta años. Hablamos de proyecto editorial para dar a entender que la publicación de una obra colectiva era la cara editorial de un proyecto más ambicioso, cuyo reverso consistía en contribuir a la creación de una comunidad filosófica iberoamericana.

El susodicho proyecto nació de una reflexión práctica y, también, teórica. La razón práctica era el simple hecho de que no existiera algo parecido a una enciclopedia de filosofía en español, pese al alcance numérico de esta lengua, como sí las hay en inglés, francés o alemán. La razón teórica se escondía en la leyenda urbana de que el hispanohablante sólo filosofa creativamente haciendo literatura. Unamuno se hacía eco de ello en su breve ensayo *Sobre la filosofía española*, donde dice que "por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía". Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía, "lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados". Esta opinión, largamente compartida por muchos colegas, era eco de otro tópico filosófico que recogía Heidegger en su famosa entrevista, hecha en 1966 y publicada póstumamente por Der *Spiegel*, *el* 31 de mayo de 1976. El filósofo alemán se plantea, en un determinado momento, la necesidad de un nuevo pensamiento que permita establecer una relación libre con el mundo técnico. A la pregunta de si esa enorme tarea es un asunto de alemanes responde Heidegger: "pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una vez y otra los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua". Ahí se ve que lo de pensar, pensar, sólo en griego o alemán.

Aunque existen otras interpretaciones más condescendientes –que interpretan las palabras de Heidegger como invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente– lo cierto es que Heidegger no está solo en esta desconfianza por el filosofar en lenguas latinas. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la Historia*, ya decía que el *Weltgeist* es centroeuropeo. Tenía claro que los pueblos latinos y semitas que uno se encuentra cruzando los Pirineos eran, al igual que los aborígenes americanos, parte de la prehistoria. Si

querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist*, que era "germánico y protestante".

Los textos de Hegel sobre España o América Latina no se andan con contemplaciones. He aquí un par de muestras: "de América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara". Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la prehistoria e incluso es un momento de la naturaleza. Como tal, tiene futuro si abandona su pasado y se incorpora a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu y la asunción del que viene de fuera. Sobre quién o qué sea ese espíritu que disuelve la prehistoria y encarna la historia, no hay duda: "el Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta". Nosotros no pensábamos que hubiera una incapacidad congénita ni que el español tuviera que refugiarse en formas menores del pensar. A ese reto teórico quisimos responder con nuestros escritos.

Teníamos claro desde el principio que la aventura no iba a ser fácil ni en su vertiente editorial ni en la otra, mucho más exigente. Hay que tener en cuenta que en aquel momento muchos no nos conocíamos ni nos leíamos. Las grandes figuras eran conocidas y reconocidas pero había notables pensadores que no trascendían fuera de su universidad o país. Desconocíamos lo que se hacía en cada lugar sin olvidar el extendido prejuicio de que mejor un mal libro en inglés o alemán que un buen libro en nuestra lengua.

A favor teníamos el buen nivel medio que había alcanzado la filosofía en español y un difuso deseo de hacer algo juntos que se manifestaba en los encuentros tanto nacionales como internacionales. La chispa podía saltar en cualquier momento y saltó en la ciudad mexicana de Toluca en octubre del año 1987. Allí se celebraba a la sazón el IV Congreso Nacional de Filosofía, presidido por Juliana González. Su buena gestión hizo que nos encontráramos en ese Congreso un buen número de filósofos provenientes de diferentes países de habla hispana. Fernando Salmerón, que había pasado unos meses antes por Madrid, nos animó a muchos que no habíamos asistido a ningún encuentro anterior, a que fuéramos. Pudimos apreciar, junto al carácter verdaderamente internacional del Congreso mexicano, el nivel de la filosofía que allí se exponía, así como el considerable camino recorrido por muchos de los participantes que, ya por entonces, se leían, se discutían y se apreciaban.

De una manera natural empezó a bullir la idea de que "algo había que hacer entre todos". Se habían hecho muchas cosas entre individuos concretos, entre universidades y departamentos, entre familias filosóficas. Faltaba una obra común, escrita aunque también ésa, al parecer, era una idea que venía de atrás.

A lo largo de la semana que duró el congreso quedó claro que ese proyecto, de llevarse a cabo, tenía que pivotar sobre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía del CSIC, cuyos directores respectivos eran L. Olivé, O. Guariglia y J. Muguerza. El último día del Congreso, Fernando Salmerón nos invitó a regresar a México D.F. en su coche a Javier Muguerza, a León Olivé y a Reyes Mate, presidente del Pa-

tronato del Instituto de Filosofía del CSIC. Recuerdo la insistencia con la que, durante el almuerzo, nos insistía en dos notas que debían dominar el proyecto: la calidad de las colaboraciones y el principio de democracia en la toma de decisiones. Había que contar con los mejores de cada tema, procurando un cierto equilibrio regional para que el resultado final fuera representativo de toda la geografía hispanohablante, y la toma de decisiones debía estar presidida por un extremo sentido democrático. El apoyo de Fernando Salmerón fue decisivo no sólo por su autoridad moral sino también porque entroncaba la posible nueva actividad con una tradición filosófica que se remontaba a José Gaos, para la que pensar en español había sido ya objeto de una rica reflexión.

El proyecto encontró apoyo institucional y económico por parte del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno Español. Había que hacer el plan y de acuerdo con los criterios de Salmerón, es decir, asegurando la calidad y la democracia en la toma de decisiones. Esto de la democracia era una característica singular que iba a distinguir este proyecto de cualquier otro que fuera un mero proyecto editorial. Una editorial puede permitirse el lujo de salvar la calidad apostando por un director competente que decide sin contar con nadie. La EIAF, por el contrario, era algo más que un proyecto editorial; era un experimento en el que participantes muy diferentes, con criterios e intereses muy dispares, querían hacer una obra común con "lo mejor de cada casa", a sabiendas de que nadie como uno mismo conoce la suya. Tenía que ser un proyecto conjunto.

Se creó entonces un Comité de Dirección compuesto por Javier Muguerza, León Olivé, Osvaldo Guariglia, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, los dos últimos en funciones de secretarios del proyecto, y un Comité Académico con la función de proponer "los temas a cubrir, tanto en los volúmenes monográficos como en los simposios, así como la selección de los colaboradores y participantes en los mismos". Por parte mexicana se propuso a Fernando Salmerón y a Luis Villoro; por parte argentina, a Ezequiel de Olaso; por parte peruana, a David Sobrevilla; por parte española, a José Luis López Aranguren y a Elías Díaz. Pronto se complementó con los nombres de Ernesto Garzón Valdés y Carlos Alchourrón. El organigrama, además de la inevitable apelación a una "comisión asesora" que nunca vio la luz, se completaba con un secretariado administrativo a cargo de Pedro Pastur y, en la actualidad, de Francisco Maseda. También ha sido decisiva la colaboración de Antolín Sánchez Cuervo en la ejecución de los últimos volúmenes.

Una vez logrado este esqueleto estructural había que dar contenido al proyecto. A lo largo de todo un año cada país fue haciendo sus tanteos y propuestas: había quien pensaba en un diccionario, más que una enciclopedia; no faltaba quien tenía en mente una obra en fascículos y hay propuestas que hablan de una quincena de títulos y cuatro obras colectivas que recogieran los mini-congresos que habrían de celebrarse a lo largo de los cuatro o cinco años que debería durar el proceso. Todo ese material fue procesado por los secretarios del comité de dirección, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, de suerte que el secretariado la pudo presentar en la reunión del Comité Académico mantenida en febrero de 1990. Fue una propuesta que salvo ligeras variantes es la definitiva. Ahí aparecen ya los 34 volúmenes con sus temáticas respectivas, se determina el método de trabajo y se aprueban los coordinadores de los primeros volúmenes.

La EIAF aparece oficialmente como proyecto de investigación, firmado por J. Muguerza (investigador principal), O. Guariglia, L. Olivé, M. A. Quintanilla y Reyes Mate. A partir de 1990, entra en su fase de lenta gestación material. En 1992 Miguel Ángel Quintanilla renuncia a su función de Secretario Ejecutivo y Javier Muguerza a la de Investigador Principal, asumiendo Reyes Mate una y otra tarea.

En diciembre de 1992 se presentaron en la Casa de América los dos primeros volúmenes del proyecto que, por decisión del Comité Académico, había pasado a llamarse Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. La mesa estaba presidida por el Ministro español de Educación, Alfredo Pérez Rubalcaba, José Luis López Aranguren y el Director del proyecto, Reyes Mate. El primer título publicado fue el de *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* y, el segundo, *Concepciones de la ética*.

El Comité Académico, cuyo director era Javier Muguerza, se fue enriqueciendo con nuevas incorporaciones. A partir, en efecto, del tercer volumen (1993) aparecen los nombres del colombiano Guillermo Hoyos, del chileno Humberto Giannini y del uruguayo-venezolano, Javier Sasso. Y desde el número quince (1998), los de Juliana González y Pedro Cerezo.

Desde el principio nos ha acompañado la idea de que la EIAF debía contribuir a la creación de una comunidad filosófica iberoamericana. Esa preocupación está en el origen de la EIAF y también en la de los Congresos Iberoamericanos de Filosofía que se han celebrado regularmente desde 1998 bajo su inspiración. En el primero de ellos (Cáceres-Madrid, 1998), José Saramago concluyó su intervención con estas palabras: "un político catalán, escribiendo sobre *La balsa de piedra*, sugirió que mi pensamiento íntimo no habría sido separar la Península Ibérica de Europa, sino transformarla en un remolque que llevase a Europa hacia el sur, apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tornando solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo. Es bonita la idea, pero en verdad no me atrevería a pedir tanto. A mí me bastaría con que España y Portugal, sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de Sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y sólo acciones positivas contribuirán a hacerlo soportable. El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuemos descubriéndonos a nosotros mismos". Saramago nos invitaba al descubrimiento de los otros y de nosotros mismos, previo embarque en esa balsa de piedra que navega desde Europa hacia el sur. Luis Villoro precisaba cómo entender esa comunidad. De entrada hay que evitar dos escollos, a saber, "la imitación de culturas ajenas y el ensimismamiento de los propios mitos y tradiciones". Ni mimetismo ni ensimismamiento o, como decía Ortega, que la alternativa no sea elegir entre una filosofía de Marburgo y una filosofía del Manzanares. ¿Cabe esa posibilidad? Cabe y, por tanto, podemos plantearnos una comunidad filosófica iberoamericana a condición de que respetemos estas dos condiciones. En primer lugar, "que no se limite a glosar o repetir los discursos de maestros externos", y, en segundo, "que sea coherente con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes lo sustentan". Un pensamiento en español será creativo si, después de estar al tanto de todo lo que dicen sobre el particular los maestros externos, el pensador lo metaboliza, lo digiere y transforma, es decir, lo somete "al maestro interior" que es cada cual y sus circunstancias. Villoro resume así su posición: "la marca de originali-

dad que una comunidad filosófica determinada imprime en una producción filosófica no consiste, desde luego, en el tratamiento de temas que le fueran exclusivos o en la formulación de problemas peculiares, sino en la importancia que concede a unos y otros siguiendo deseos colectivos; se traduce entonces en un estilo, un enfoque, un modo específico de tratar problemas universales, que expresa necesidades y supuestos culturales propios". Se trataría entonces de hacer presente en la reflexión de temas y supuestos culturales de nuestras sociedades y de nuestros países, un estilo particular derivado de las circunstancias propias que rodean esos problemas.

Treinta años de andadura es mucho tiempo. Es posible que un proyecto de tan largo alcance ya no sea posible hoy. Si lo fue entonces es, en primer lugar, porque el futuro formaba parte del tiempo. Creíamos que teníamos futuro y por eso nos lanzamos a la aventura de conquistarle. Había además otro elemento que lo explica y es que nos buscábamos. Los españoles estábamos agradecidos a los filósofos latinoamericanos por haber acogido a los exiliados. Ellos les salvaron e hicieron posible que nosotros los encontráramos. Al leer a los Villoro, Salmerón, Juliana González, Hoyos, Guariglia, Sobrevilla, Olivé y tantos otros, nos encontrábamos de alguna manera con nuestra raíces. Y también creo que ellos, los latinoamericanos, estaban felices al fraternizar con españoles libres, liberados de la losa de la dictadura. Añadiría una tercera razón: pensábamos que teníamos algo que decir. Barruntábamos que hay un pensar en español que puede y debe tener un lugar propio en el seno de un mundo globalizado. Estos distintos elementos nos empujaron a la aventura que ahora acaba.

Otros serán los que juzguen la calidad de la obra. Me permito, en cualquier caso, ofrecer algunos elementos que pueden ser tenidos en cuenta. No habría que perder de vista de dónde partíamos. Hubo por entonces un artículo muy revelador de Jorge Edwards en *El País*. Decía que los latinoamericanos venían a España de paso; poco conocían de lo que se hacía y poco había que les atara. Pero lo mismo se podría decir de la relación entre mexicanos y chilenos; o entre argentinos y colombianos: ni se conocían ni se extrañaban.

Eso ha cambiado. Ahora nos conocemos mucho mejor, nos leemos un poco más, se han multiplicado los intercambios, hemos hecho cosas juntos; hemos celebrado cada cuatro años grandes congresos y, sobre todo, contamos con una obra en común. El primer valor de la EIAF es que exista, el *esse* de los escolásticos. Hemos demostrado que podemos plantearnos operaciones de gran alcance y que lo hecho en filosofía se puede hacer en otros campos (se ha intentado una "Enciclopedia de Ciencias de las Religiones" que por razones económicas ha quedado interrumpida después de nueve volúmenes). Si de la existencia pasamos a la esencia, hay que decir que nos hemos quedado a mitad de camino, es decir, si nos preguntamos si hemos conseguido los objetivos previstos con nuestras intensa actividad hay que reconocer que seguimos citándonos poco; manifiestamente preferimos un (mal) libro en alemán a uno (bueno) en español… No conseguimos dar con el tono adecuado a la hora de valorar nuestras aportaciones: nos movemos entre el desprecio o el entusiasmo desmedido. Habría que recordar en este momento las duras y agudas críticas de Carlos Pereda al "pensamiento latinoamericanista". Critica, en primer lugar, el fervor *sucursalero*: tenemos una tradición filosóficamente débil y eso ha alimentado una filosofía dependiente; el que sale a estudiar no vuelve nunca pues aunque regrese queda colgado de donde estuvo.

En segundo lugar, el afán de *novedades*: nos encanta estar a la última sin haber pasado por la penúltima; somos posmodernos sin haber sido modernos. Luego están los que, conscientes de estos males, tratan de superarlos con un nuevo y mayor vicio: el vicio del entusiasmo *nacionalista*: nada como lo nuestro; proclaman que hay que sacudirse la dependencia invocando una filosofía castiza: "filosofía mexicana" "filosofía venezolana o bolivariana"… En otro lugar he reconocido la justeza de estos vicios sin que eso signifique abandonar el proyecto de un pensar en español.

Estas insuficiencias las hemos notado desde el principio. Hay un informe de Guillermo Hurtado en los años noventa que ya denuncia ese peligro. Recuerdo las intervenciones de Luis Villoro invitando a corregir el rumbo. Aunque nosotros, desde la dirección, tratábamos de hacerlo, no conseguíamos gran cosa porque no era cuestión de querer o no querer. Había un problema de fondo que tenía que ver con el tipo de filosofía que cultivábamos. Nosotros mismos no nos tomábamos en serio porque en el fondo cultivábamos un tipo de filosofía anglosajona, alemana o francesa en el que no cabía lo que nosotros pedíamos. Llegamos entonces a la conclusión de que para pensar con personalidad había que hacerse una pregunta previa, a saber, ¿qué significa "pensar en español"? No se trataba sólo de hacernos un sitio como hispanohablantes en el seno de un mundo globalizado dominado por el inglés (objetivo importante, por cierto). Se trataba de eso y algo más: de preguntarnos si la lengua que hablamos no nos obligaba a ciertos ajustes, no conllevaba ciertas exigencias a la hora de "elevar nuestro tiempo a conceptos" que es el fin de toda filosofía. Teníamos que aclarar mejor la relación entre la lengua y el pensamiento.

A poco que se reflexione sobre ello, se ponen en evidencia algunas certezas: a) que todos pensamos en un lengua (y que si no pensamos en la propia, pensaremos en la de otros); b) que el español es una *Weltsprache*, es decir, una lengua universal que encierra en sí experiencias particulares, enfrentadas unas con otras, pero que forman parte de una historia común en muchos momentos. Ese enfrentamiento nos llevaría a un pensar interpelativo más que consensual. Esto tiene su importancia en política y moral (por ejemplo al hablar de justicia, pero también de memoria o de paz o de responsabilidad o de culpa); c) el español es una lengua hoy dominante pero que ha llegado a serlo acallando otras lenguas: en España, al árabe y al hebreo; en América, las lenguas indígenas. Esto también determina el pensar en español: aquí la dialéctica entre palabra y silencio tiene que ser muy sonora; e) también deberíamos preguntarnos por qué se ha pensado en español más en la literatura o en las artes que en filosofía (una idea muy frecuente en Unamuno). No podemos por ejemplo hablar de verdad como lo hace la filosofía analítica. Nosotros podemos y debemos hablar de verdad y filosofía o verdad y teatro, pero no lo hacemos ni nos atrevemos; f) el tema del exilio y la filosofía. Si los judíos parieron ante mundo el concepto de diáspora elaborando su exilio, está por elaborar por parte de los españoles la significación de la exclusión con la que hemos ido fabricando nuestras identidades (Américo Castro). Habría que rescatar la racionalidad propia del exilio, que es la contraria de la platónica. En la *Apología* de Sócrates, éste lamenta que sus amigos le empujen a aceptar el exilio para salvar la vida: "¿tan poco os importa mi presencia, mi conversación?", les dice. Para Sócrates la conversación, el diálogo, es la vida. Es el lugar de la razón y del sentido. La razón platónica es discursiva o deliberativa. Pero hay zonas de la realidad a las que no llega

el diálogo. No basta siempre el mejor argumento para descubrir la verdad. Hay una razón interpelativa que no espera consensos sino que hace preguntas. Esa razón bien podría ser la del exiliado; g) no puede faltar en esta investigación de lo que sea un pensar en español, la figura del ensayo. ¿Por qué habría de desmerecer un ensayo frente a un *Traktat* si la tarea de la filosofía no es escribir mamotretos sino pensar su tiempo? El ensayo no es una filosofía menor.

Lo que hay que reconocer es que, en la realización de la EIAF, ha habido una asimetría o disfuncionalidad entre esta reflexión sobre el alcance del pensar en español y su diseño o desarrollo. Nos hicimos estas preguntas demasiado tarde. No al principio, sino cuando el barco ya estaba en altamar. En su dibujo inicial había más de filosofía analítica que de pensar en español. Fue en el decurso de la realización del proyecto cuando caímos en la cuenta de lo que uno y otro modelo comportaban.

Si alguien se planteara recoger este legado y seguir adelante, debería dar prioridad a este debate, a lo que signifique pensar en español. Manifiestamente no estamos convencidos de esto. Hay dudas razonables de que la cosa valga la pena. Algunos ni siquiera tienen dudas. Sería por tanto necesario hacer un esfuerzo en ese sentido. ¿Cómo hacerlo? Esto de pensar en español es una preocupación que está muy diseminada: en Unamuno y Ortega, en Machado y Zambrano, en Spinoza y Sor Juana Inés, en Cervantes y Américo Castro… habría que repasar esas lecturas y leerlas de nuevo bajo este prisma.

De un proyecto como el de pensar en español se podría decir que ha tenido éxito si consigue, por ejemplo, que en un seminario de epistemología, si alguien plantea el tema de la relación entre Juan Mayorga y Aristóteles (teatro y filosofía) no nos echemos las manos a la cara o nos lo tomemos como una rareza, sino que lo asumamos tan en serio como hizo Heidegger con Hölderlin cuando se preguntaba por el "origen de la creación artística"… Y quien sabe si un congreso sobre verdad y literatura o arte no sería una buena ocasión para fijar este discurso.

Y una coda final. Alguien puede decir que todo el mundo piensa en su lengua con lo que "pensar en español" no puede pretender ser distinto de los demás. Es verdad que todo el mundo piensa en su lengua… salvo cuando la industria cultural nos impone las tesis formuladas en la lengua dominante. Yo estoy convencido de que lo que dicen Rawls o Habermas sobre la justicia, por ejemplo, responde a un contexto determinado. El problema es por qué en Barranquilla se les toma tan en serio. Al final pensamos en la lengua del imperio, como antaño. Y otra cosa: no se trata de ser original. Cada pensador, si quiere pensar bien, tiene que ser consecuente con su lengua. No se trata de ser originales sino de que empecemos a pensar así.

El centenario del Instituto de Estudios Hispánicos de París

ANTONIO NIÑO
Universidad Complutense de Madrid

El Instituto de Estudios Hispánicos de París celebra este año su centenario con diversas actividades conmemorativas[1]. Se constituyó como instituto universitario en plena Gran Guerra europea, con el propósito de facilitar el entendimiento franco-español a través de la colaboración de sus elites intelectuales. En 1917, en la fase más crítica de la guerra, aquella decisión del Consejo de la Universidad de París suponía la voluntad de consolidar los estudios hispánicos en la Sorbona, y un gesto a favor del acercamiento bilateral que contaba con el apoyo político de los dos gobiernos.

El Instituto no surgió de la nada. París era entonces, probablemente, la capital donde mayor desarrollo había tenido el hispanismo científico a nivel internacional. El hispanismo moderno, entendido como una corporación o *collegium* de personas dedicadas al estudio de la civilización española, se había desarrollado en Francia desde finales del siglo XIX como una nueva especialidad, dentro del campo de la filología positivista, encargada de estudiar la lengua y la literatura españolas según los métodos rigurosos de esa corriente. Gaston Paris y Paul Meyer habían renovado la filología románica francesa según el nuevo canon, y uno de sus discípulos, Alfred Morel-Fatio, fue el encargado de trasladar a los estudios hispánicos el método crítico característico de esta escuela. Así nació el hispanismo científico que acabó convirtiéndose en una disciplina con pleno reconocimiento académico. Los pioneros del hispanismo impusieron una nueva forma de tratar los textos literarios españoles basada en un riguroso y austero trabajo de erudición histórica, que incluía la comparación de manuscritos y de ediciones, la investigación de las fuentes y el establecimiento de la filiación intelectual de la obra. Unos procedimientos científicos que importaría en España Menéndez Pidal y su escuela, siguiendo precisamente el modelo de la filología positivista francesa.

Curiosamente, el magisterio de Alfred Morel-Fatio y el trabajo de sus discípulos se desarrolló al margen de la institución universitaria. Los centros donde se hacía la investigación de vanguardia en el campo de las letras y humanidades eran entonces la École Pratique des Hautes Études, donde Morel-Fatio dio sus clases desde 1885, y el Collège de France, donde desempeñó ininterrumpidamente la cátedra de lenguas y literaturas de la Europa meridional en el desde 1884 hasta 1917. Sus discípulos tampoco penetraron en la fortaleza universitaria de París. El principal de ellos, Raymond Foulché-Delbosc, propietario y director de la principal revista de erudición hispánica de la época: la *Revue Hispanique*, consiguió desarrollar su ingente

[1] Esas actividades se pueden seguir en la página dedicada al centenario: https://ieh.hypotheses.org/

labor de investigación gracias al apoyo económico de la Hispanic Society de Archer M. Huntington.

Las primeras cátedras hispanistas de Francia se fundaron en las universidades del Midi. Ernest Mérimée fue titular de la primera cátedra de español creada en la Universidad de Toulouse en 1886. La Universidad de Bordeaux creó la suya en 1898 y la Universidad de Montpellier en 1900. La Sorbona solo creó un puesto específico para la enseñanza de la lengua y literatura españolas en 1906, y no la convirtió en cátedra hasta 1919. El puesto lo ocupó Ernest Martinenche, un profesor cuya formación se había realizado en humanidades greco-latinas, al que le interesaba la literatura española, que consideraba producto de un genio nacional violento y apasionado, únicamente para descubrir la influencia que había ejercido sobre algunas obras maestras de la literatura francesa. No era un cultivador de la erudición positivista al uso, sino un hombre partidario del equilibrio, del gusto y de la sutileza en la interpretación de los textos.

Martinenche no destacó por su producción científica, pero fue un precursor y un activista de la diplomacia cultural. Hizo una intensa labor de promoción de las relaciones académicas con España y con América Latina. En 1908 fue uno de los fundadores del Groupement des Universités et Grandes Écoles pour les Relations avec l'Amérique Latine, una plataforma de expansión universitaria que contó con el apoyo oficial y una generosa financiación del Estado, encargada de organizar los intercambios intelectuales de Francia con esa parte del mundo. Desde 1909 ejerció como secretario general y acabaría siendo su presidente. En 1910 realizó su primera misión oficial como representante de la Sorbona ante las universidades de Buenos Aires y México, y aprovechó el viaje para recorrer casi todo el subcontinente. En 1911 fue invitado a volver a Argentina para impartir un curso en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en una especie de contrapartida del viaje que Rafael Altamira había realizado el año anterior al continente. Tras ese viaje, las misiones de profesores franceses en América Latina se multiplicaron. Junto con Georges Dumas, profesor de psicología de la Sorbona, fue el gran embajador intelectual de Francia en América Latina hasta los años treinta. Se encargó de impulsar la fundación de liceos franceses en Brasil y en Uruguay, y de crear un Instituto de la Universidad de Paris en Buenos Aires en 1922.

Martinenche, además de promotor de los estudios americanistas y de embajador intelectual en América Latina, impulsó la colaboración universitaria con España. Como titular de la enseñanza de la lengua y literatura españolas en la Sorbona fue el presidente del Centre d'Études Franco-Hispaniques que se fundó el 13 de diciembre de 1912 bajo el patronazgo de la Universidad de París y de la embajada española en aquella capital. Su verdadero inspirador, sin embargo, había sido Carlos Ibáñez de Ibero Grandchamp, un español que estudió ingeniería civil en París y que había obtenido en 1912 el título de doctor en letras por aquella universidad con una tesis de economía política. El centro se creó como un organismo dedicado a fomentar la amistad entre los intelectuales de los dos países, acoger a los becarios españoles que iban a París a completar su formación, y ofrecer un lugar de estudio a los franceses interesados por la cultura hispánica.

En la creación de aquel centro fue decisivo el apoyo del Gobierno español, convencido por el propio Ibáñez de Ibero para que otorgara una subvención regular con la

que sostener el funcionamiento del Centro. El proyecto que Ibáñez de Ibero presentó a las autoridades españolas era mucho más ambicioso, pues se proponía crear establecimientos análogos en las diferentes capitales de Europa, con el apoyo de las universidades, "en un vasto plan de expansión intelectual hispana […]. El mayor deseo del Secretario General sería que el proyecto ideado por él tenga plena significación al punto de vista nacional y que la organización de dicho movimiento intelectual se verifique bajo la égida de España". Había pues razones "de orden moral" para apoyar la fundación en la Sorbona un centro de estudios dedicado a la cultura española. El propósito, acorde con el contexto de las relaciones bilaterales del momento, era combatir y contrarrestar los prejuicios que dificultaban la aproximación entre los dos países y facilitar la comunicación entre las élites culturales. En una coyuntura marcada por el pacto franco-español para repartirse el protectorado en Marruecos y el tenso clima internacional del momento, los dirigentes de ambos países entendieron que fomentar las relaciones intelectuales serviría para deshacer arraigados prejuicios y malentendidos históricos que creaban un clima de opinión muy poco propicio para culminar la entente franco-española. La cooperación cultural se proponía mejorar la imagen de la cultura española entre los franceses, combatir la desconfianza mutua y servir de preludio y garantía de otras colaboraciones en el dominio comercial y político.

El Centro dependía de la Facultad de Letras y sus presidentes de honor eran el rector de la Universidad y el embajador de España. Martinenche presidía el consejo de dirección e Ibáñez de Ibero actuaba como secretario general. Franceses y españoles se repartían, a partes iguales, los puestos en el consejo de dirección. La inauguración tuvo lugar el 14 de febrero de 1913 con un acto celebrado en la Sorbona presidido por el vicerrector Loius Liard y por el embajador de España, con discurso de Martinenche y conferencia de Rafael Altamira y Crevea, ilustre historiador y jurista, entonces Director general de Enseñanza Primaria en España. El Centro mantenía una biblioteca especializada, un servicio de información y, sobre todo, organizaba cada año dos ciclos de conferencias: el primero, de carácter general, trataba temas de arte, de historia o de las relaciones entre España y Francia. El segundo era impartido por profesores de las universidades españolas y trataba de la actualidad económica, universitaria, científica y artística de su país. Las conferencias, abiertas al público, se daban en el anfiteatro Richelieu de la Sorbona.

Estas conferencias se suspendieron con el comienzo de la Gran Guerra europea, y el Centro, como la propia Sorbona, entró en un periodo de letargo mientras se desarrollaba el conflicto armado. Sin embargo, la propia guerra puso de nuevo de actualidad la importancia de las imágenes respectivas y de los estereotipos de la opinión pública para el acercamiento diplomático entre los dos países. La división de la opinión española entre francófilos y germanófilos y las necesidades de la propaganda de los aliados en la Península aconsejaron recurrir de nuevo a los académicos y a los intelectuales para tender puentes entre las dos sociedades. Empezó el gobierno francés enviando en la primavera de 1916 una misión académica compuesta por prestigiosas personalidades, con el propósito de convencer a los españoles de la superioridad moral, intelectual y científica de Francia sobre sus enemigos, y demostrar al mismo tiempo que la guerra no había interrumpido el tradicional *rayonnement* de la cultura francesa. Una misión que no debía tener ningún carácter político, confiada a personas

de suficiente categoría y prestigio como para halagar el amor propio de los españoles con su sola presencia. La misión estuvo formada por miembros del Institut de France: Étienne Lamy, el filósofo Henri Bergson, el naturalista Edmond Perrier, el organista Charles Widor y el historiador Imbart de la Tour, diputado y miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Maurice Legendre actuó como secretario. El viaje se realizó en plena batalla de Verdún, y fue un éxito por el eco que tuvo y la movilización que provocó. La opinión liberal y los partidarios de los aliados acogieron la visita de los académicos con entusiasmo, mientras que los germanófilos se mantuvieron en silencio.

Para devolver la visita, y para mostrar la simpatía de la intelectualidad española por la causa francesa, una misión de académicos españoles viajó a Francia en octubre de 1916. Presidida por el Duque de Alba, estaba formada por Rafael Altamira, Menéndez Pidal, Jacinto Octavio Picón, Manuel Azaña, Gómez Ocaña, Odón de Buen, y Américo Castro, que actuaba como secretario. Todos eran francófilos convencidos, y la mayoría eran personalidades de signo liberal, en sentido amplio. El viaje era un acto de apoyo moral a la causa francesa en un momento crítico de la guerra. A la altura de finales de 1916 los dirigentes franceses habían renunciado ya a la posibilidad de ver a España sumarse al bloque de países aliados, posibilidad que, por otra parte, nunca habían buscado de manera decidida, convencidos de la debilidad militar del país. Pero quedaba el factor moral, la conveniencia de contar con el apoyo explícito de España y de reforzar la situación de Francia en el plano internacional.

Los intelectuales españoles visitaron el Centre d'Études Franco-Hispaniques de la Sorbona. Martinenche les expuso el fin y funcionamiento del centro y Menéndez Pidal disertó sobre "Quelques caractères de la littérature espagnole". En ella contraponía la epopeya germánica, donde se ensalza al héroe individual impulsado por el odio y la venganza, a la epopeya francesa y española, inspirada en los ideales más humanos y más amplios de la patria, la cristiandad y la misma civilización europea. Menéndez Pidal concluía con un mensaje adaptado a aquel auditorio:

> España, tras un largo periodo de infortunio, se esfuerza desde hace algunos años por levantarse, reconstruirse intelectualmente, por renovar su tradición, intensificando sus relaciones con el resto de países europeos. Por esa razón, ahora como siempre, se vuelve hacia Francia[2].

Aprovechando el paso de la misión española por Francia y su visita a la Sorbona, y en aquel ambiente de confraternidad intelectual, Ernest Martinenche y Carlos Ibáñez de Ibero, presidente y secretario general del Centre d'Études Franco-Hispaniques, realizaron una nueva petición al Consejo de la Universidad para elevar la categoría del centro y cambiar su denominación por la de Institut d'Études Hispaniques de la Universidad de París. La nueva institución se configuraba, a la vez y simultáneamente, como un instrumento de política cultural en el exterior para las autoridades españolas, como un medio de favorecer el acercamiento franco-español para las autoridades

[2] MENENDEZ PIDAL, R., "Quelques caractères de la littérature espagnole", en *Revue Internationale de l'Enseignement*, Société de l'Enseignement Supérieur, n. 60 (1916), pp. 401-413.

francesas; y como una plataforma para el desarrollo del hispanismo parisino para la corporación hispanista. Entre sus promotores subyacía la idea de que la mejor forma de facilitar la comprensión entre los pueblos era fomentar los estudios de las lenguas y de las literaturas respectivas. La filología de la época seguía los postulados ya enunciados por el filósofo Herder: los pueblos viven espiritualmente en su lenguaje y en sus monumentos lingüísticos, recogidos bajo el concepto de literatura; a través de ella se pueden estudiar los rasgos y los caracteres de las naciones. Los estudios de las lenguas extranjeras tenían por lo tanto el mérito de contribuir a reducir las distancias entre los grupos humanos y facilitar la comprensión entre ellos. Esa reducción de la distancia era la aportación más valiosa que el hispanismo francés podía ofrecer en beneficio del interés nacional. Cuando aumentaba la importancia de las relaciones con España, como en la crítica coyuntura de la Gran Guerra europea, el papel del hispanismo adquiría así una importancia estratégica enorme.

Las actividades del Instituto comenzaron nada más acabar la guerra, con un curso de lengua española encomendado al joven poeta y profesor Jorge Guillén, que permaneció como lector en la Sorbona hasta 1923. El Instituto también organizaba dos ciclos de conferencias impartidas en el anfiteatro Richelieu de la Sorbona: el primero dedicado a ofrecer una visión general de la actividad en España durante el año precedente. El segundo ciclo de conferencias seguía un plan metódico para tratar de la Historia general de la civilización española: el arte, el pensamiento y la literatura. Aurelio Viñas, profesor de historia de la universidad de Valladolid, y Rafael Altamira, fueron los profesores invitados con más asiduidad en los años veinte.

Una iniciativa novedosa del nuevo Instituto fue la creación de una publicación periódica destinada a "dar a conocer entre nosotros el movimiento intelectual en España, y en particular las producciones de elite joven española, lo que contribuiría de forma eficaz a nuestro trabajo de acercamiento". En enero de 1918, cuando aún duraba la guerra, se publicó el primer número de la revista *Hispania*. Como órgano del Instituto de Estudios Hispánicos, en *Hispania* se publicaban las conferencias que allí se organizaban, pero también daba cuenta de las novedades de la vida española contemporánea, con una sección de "crónicas" dedicada al seguimiento de la vida artística, política, literaria y social. Se editaba íntegramente en francés, pues se dirigía al público cultivado de ese país y su propósito era dar a conocer el movimiento intelectual español. Hasta 1922, año en que desapareció por razones económicas, en *Hispania* se publicaron algunos artículos de investigación y de erudición, pero su característica distintiva fue que prestó especial atención a los temas de actualidad. En sus páginas aparecían traducciones de textos literarios de autores contemporáneos españoles, semblanzas de personalidades españolas, ensayos políticos, y temas de la coyuntura social. Por supuesto, fomentó claramente la aliadofilia y la lucha contra la germanofilia. En sus cinco años de existencia contó con una impresionante nómina de colaboradores procedentes de las letras: Azorín, Blasco Ibáñez, Valle Inclán, Serafín y Joaquín Álvarez Quintero, Rubén Darío, Ramón Gómez de la Serna, Miguel de Unamuno, Eugeni d'Ors, Cansinos Asens, Francis de Miomandre, José María de Heredia, Jules Supervielle, Alfonso Reyes, Alberto Insúa; de los estudios universitarios: Rafael Altamira, Georges Cirot, Ernest Martinenche, Jorge Guillén, Deleito Piñuela; publicó los trabajos de hispanistas heterodoxos o situados en los márgenes, como Marius An-

dré, de l'Action Française, Camile Pitollet o Jean Cassou; y contó con analistas de la política y de la vida social españolas como Manuel Azaña y Angel Marvaud.

Con la ayuda de generosos mecenas, como el Marqués de Casa Valdés y algunas empresas francesas con intereses en España, se construyó el primer edificio del Instituto en su actual ubicación de la calle Gay Lussac. La inauguración tuvo lugar el 29 de mayo de 1929, presidida por el presidente de la República Gaston Doumergue, y con asistencia de numerosas autoridades francesas y españolas. La representación científica corrió a cargo de Ernest Martinenche por el lado francés y, por ausencia de Menéndez Pidal y de Altamira, fue Américo Castro quien representó a la ciencia española. En el discurso de inauguración Martinenche se refería expresamente a esa función de intermediación y de comunicación que se asignaba al Instituto:

> Sería larga la lista de reproches que a lo largo de los siglos se han lanzado a través de los Pirineos. ¡Cuántas veces no se basaban en la ignorancia o en un malentendido! Si enseñando la lengua y la civilización españolas consiguiera nuestro Instituto descartar algunas de las pequeñas necedades que son la causa de grandes desacuerdos, no habría servido mal los más altos intereses, sin abandonar por ello su papel universitario[3].

1929 fue un año importante para la imagen internacional de España. En la Península se celebraron dos grandes exposiciones internacionales en Barcelona y en Sevilla. Siete meses antes de la inauguración del Instituto de París había abierto sus puertas la Casa de Velázquez de Madrid, y al día siguiente de la inauguración la comisión española visitaba el emplazamiento donde se construiría el Colegio de España en la Cité Universitaire Internationale de París.

La originalidad del Instituto era la organización de cursos especiales que trataban de la historia, la historia del arte, la legislación y la geografía de España, confiados a especialistas en diferentes aspectos de la actividad literaria y artística española. La Junta para Ampliación de Estudios era la encargada de seleccionar a los conferenciantes de cada año. La calidad de la mayoría de estos profesores deja entrever el alto nivel de los cursos y conferencias ofrecidos. Los colaboradores más asiduos del Instituto procedían todos del Centro de Estudios Históricos de Madrid: Rafael Altamira había dirigido uno de los seminarios de ese centro, como Ramón Menéndez Pidal, y de allí procedía también Américo Castro, quien había recomendado a Pedro Salinas como lector, a quien sucedió su amigo Jorge Guillén, y luego Rafael Lapesa. Algunos de ellos fueron integrantes de la generación poética de 1927, que se dieron a conocer en Francia gracias a las traducciones y las relaciones con el mundo literario parisino de Mathilde Pomès, antigua alumna del Instituto y profesora de español en un liceo de la capital.

El esplendor de aquella colaboración se produjo durante los años de la República española, cuando la prensa española y francesa anunciaba y seguía con regularidad las lecciones que allí se impartían. Muchas figuras de las letras y del arte español de entonces tomaban así contacto con el público de París. Salvador de Madariaga, Rafael Alberti, Lorenzo Luzuriaga, Dámaso Alonso, Eugenio d'Ors, Ramón Gómez

[3] Ver *Inauguration de l'Hôtel de l'Institut d'Études Hispaniques*, 29/05/1929, p. 26.

de la Serna, por citar algunos, fueron conferenciantes en la Sorbona gracias al programa de actividades organizado por del Instituto. La colaboración universitaria franco-española funcionaba perfectamente con este modelo, y el éxito se intentó repetir en otros países: en 1932 se creó en Bruselas un Instituto de Estudios Hispánicos similar, patrocinado por la Universidad de Bruselas y el Gobierno español.

Pero, como institución binacional, el Instituto sufrió las consecuencias de la Guerra Civil española, primero, y de las tensas relaciones de la posguerra, después. El gobierno republicano suspendió la subvención que otorgaba, por la posición de estricta neutralidad que adoptó el Instituto, y el gobierno franquista no la reanudó después. Las relaciones bilaterales pasaron por momentos de gran tensión al acabar la guerra —con cierre de la frontera incluido— y existía un temor persistente a las acciones de los republicanos exiliados en Francia, que contaban con un gran apoyo en la opinión pública de ese país. Las autoridades de la Sorbona tampoco estaban muy dispuestas a reanudar la cooperación universitaria con los representantes de una dictadura despreciada. Marcel Bataillon, el director que sucedió a Martinenche, mantuvo abiertos enfrentamientos dialécticos con los representantes diplomáticos del franquismo[4], y Jean Sarrailh, el rector de la Universidad de París, era un hispanista resistente durante la guerra mundial que mantenía fuertes lazos afectivos con el exilio republicano.

En los años cincuenta y sesenta, cualquier personalidad relacionada con el hispanismo, de actualidad o de paso por París, era invitada por el Instituto: escritores, poetas y profesores, como el ecuatoriano Jorge Icaza, Rafel Alberti, Miguel Delibes, Miguel Ángel Asturias, etc. La actividad editorial fue un gran escaparate de su funcionamiento con el lanzamiento de las *Éditions Hispaniques*[5]. Desde 1960 varias generaciones de estudiantes parisinos y de provincias usaron los textos pedagógicos de esa editorial, que fueron incesantemente reeditados y actualizados. El éxito de aquellos textos permitió abrir nuevas colecciones, especialmente la de "Thèses, Mémoires et Travaux". Luego aparecieron más colecciones especializadas: "Études Hispaniques", donde se editaron obras como la de Ricard, *Galdós et ses romans*. "Chefs-d'Œuvre Hispaniques", con dos comedias de Calderón y dos comedias de Lope de Vega, una de ellas *La Circe*, editada por Charles V. Aubrun y Manuel Muñoz Cortés, además del libro de Jorge Guillén, *Cán[6]tico*, reproducción de la edición de 1928. La colección "Pages oubliées, pages retrouvées", donde Miguel Angel Asturias publicó uno de sus trabajos de juventud: *El problema social del indio y otros textos*. La colección "Textes Hispaniques", que recogió la obra de Simón Bolívar: *Cuatro cartas y una memoria*. La colección "Présences", con el discurso de Pablo Neruda en la recepción del premio Nobel de literatura en 1971. "Les enquêtes littéraires" sobre Miguel Hernández y Jorge Guillén. En fin, "Etudes hispaniques appliquées" con textos sobre la economía española del momento. En total se editaron más de un centenar de obras, una labor editorial que contribuyó a situar de nuevo el Instituto entre los centros más activos del hispanismo internacional y que continuó tras la transformación de 1970.

[4] Ver la polémica entre Marcel Bataillon y el embajador español en Lima, Fernando María Castiella, en agosto de 1948, reproducida en Claude Bataillon, *Marcel Bataillon, o. c.*, pp. 270-276.

[5] Ver http://editions-hispaniques.com/

[6] Aubrun, C. V., "Carta de marear para hispanistas", en *Les Langues Néo-latines*, n. 166 (1963), p. 1.

Cuando los estudios literarios estaban siendo progresivamente desplazados hacia los márgenes en el área de las ciencias humanas, y cuando las ciencias sociales se encontraban en claro desarrollo, el Instituto se convirtió en un refugio de todos aquellos que seguían defendiendo el estudio de las "bellas letras españolas" por sí mismas. En el París de aquellos tiempos el americanista Paul Rivet dirigía el *Musée de l'Homme* que se apoyaba en la etnología; Braudel desde la sexta sección de *l'École Pratique des Hautes Études* formaba una escuela dedicada a la historia económica, social y de las mentalidades; Chaunu, en la Sorbona, pasaba de la historia económica a la historia demográfica; la dirección de la Casa de Velázquez se encomendaba a un historiador de la gran propiedad mexicana, y en el Institut des Hautes Études d'Amérique Latine el director era un geógrafo. En este entorno de renovación y de avance de las ciencias sociales a costa de las humanidades clásicas, Charles V. Aubrun, el director del Instituto, se opuso como pudo al empuje de las nuevas modas: la historia social de la literatura, la sociología de la novela, la poesía comprometida y, en el terreno del lenguaje, la moda de los ensayos y de la literatura hispanoamericanas. El Instituto se mantuvo contra corriente, insistiendo en los análisis estrictamente literarios y filológicos y en el estudio de la gran tradición literaria española, con la colaboración de un profesorado en el que abundaban buenos traductores, buenos poetas y buenos novelistas.

Charles Aubrun tenía una concepción del hispanismo más racional que sentimental. La tradición cultural hispana era para él un repositorio de ideas y de sentimientos donde cada generación podía encontrar materiales útiles para sus necesidades, pero siempre desde la perspectiva de una cultura humanista y universal. Renegaba del narcisismo nacionalista y no entendía que pudiera hablarse de un hispanismo alemán, italiano o francés. El hispanismo era una disciplina internacionalista, que no suponía ningún afecto especial por la tradición cultural de una nación en particular. Sus consejos a los jóvenes "hispanisants" dejaban clara esta postura:

> El hispanólogo de verdad en ningún caso debe permitir que intervengan en sus trabajos sus sentimientos con relación a la nación española, su hispanofilia o bien su hispanofobia. Sus juicios se han de formular dentro de una visión objetiva y racional, en la medida de lo posible.
> Se nos dirá: ¿y cómo se explicaría la vocación del hispanista, elemento esencial de su eficacia, sin cierto atractivo por el mundo de ideas, sensaciones, sentimientos propios de los españoles? No dudamos del origen afectivo de su primera elección. Pero ese primer paso no debe llevarle a una total capitulación de su razón, de su capacidad para medir y comparar, para enjuiciar con lucidez y entera libertad los fenómenos que va estudiando. Su propia condición de extranjero le permite guardar sus distancias con ellos, juzgarlos desde lejos y desde cerca. Enjuiciarlos por de dentro le conduciría a una de las dos actitudes más frecuentes entre ciertos aficionados españoles a las cosas españolas, o bien al narcisismo patriotero o bien al masoquismo. […] Dejemos pues ditirambos y panegíricos de propaganda cultural. Nos interesamos por las cosas de España no *ad maiorem Hispaniae gloriam* sino al *usum universale* [7].

[7] Carta del consejero cultural, José Luis Messía, al Dir. Gral de Relaciones Culturales de 21 de marzo de 1959, AGA 66/4336.

Para las autoridades españolas, la importancia del Instituto desde el punto de vista de la política cultural no admitía dudas. El consejero cultural de la embajada española lo calificaba como "el más importante vivero de hispanistas que existe en el mundo", y explicaba a las autoridades de Madrid que, al fin y al cabo, París no sólo tenía algo de "Santa Sede de la cultura universal" sino también de la "Meca" del hispanismo, al menos del hispanismo europeo . Por ello las autoridades españolas decidieron reanudar la subvención, a partir de 1959, para financiar la contratación, de nuevo, de profesores y conferenciantes españoles. La lista de candidatos se negociaba al comenzar cada curso de común acuerdo entre las dos partes: la dirección del Instituto y el consejero cultural de la embajada en París. Además, el director del Colegio de España de la Cité Universitaire, el catedrático Joaquín Pérez Villanueva, era el encargado de impartir los cursos de Historia de España. Le sucedió, de 1969 a 1972, el historiador José Antonio Maravall, que para entonces ya había dado un giro en su ideario personal hacia el liberalismo democrático. Los sucesos de mayo de 1968 y la reorganización que siguió del sistema universitario francés puso fin a esa colaboración universitaria con el apoyo oficial español.

Desde entonces el Instituto es una dependencia de la Universidad París IV-Sorbonne, asociada a la UFR d'Études Ibériques et Latino-américaines. Continúa formando promociones muy numerosas de hispanistas franceses, desarrolla una labor de investigación a través del CRIMIC, y mantiene la actividad editorial, a la que ha sumado la publicación de una revista académica: *Ibéric@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*. El Instituto sigue la perspectiva multidisciplinar que ha sido una característica desde sus orígenes, y conserva una posición central dentro del hispanismo francés, a pesar de la multiplicación de centros y universidades que desarrollan esa disciplina. Ha perdido, sin embargo, el carácter binacional que tuvo desde su origen, su rasgo más original y el que le convirtió en un referente indiscutible del hispanismo internacional.

El capital en España. En el 150 aniversario de su publicación

PEDRO RIBAS
Universidad Autónoma de Madrid

Tras leer esta obra de Marx, cuyo primer libro apareció en 1867, con una tirada de 1000 ejemplares, uno se puede preguntar, con toda razón, cómo es posible que un texto tan difícil de leer haya podido ser una obra popular. Sobre ello escribía el krausista Adolfo Posada en 1904: "Lo que de verdad sorprende es cómo esa obra tan asimétrica, tan poco ordenada, tan difícil, no ya de entender, sino hasta de leer, ha llegado a ser una obra popular, o, por lo menos, la obra en que se apoya la propaganda expansiva y dominadora del partido popular por excelencia"[1].

Lo cierto es que en los comienzos del movimiento obrero español los seguidores de Marx representaban una minoría dentro de la Internacional. La corriente mayoritaria en nuestro país durante el siglo XIX y hasta los años 30 del XX fue el anarcosindicalismo. Los internacionalistas seguidores de Marx, los que se expresaban en el semanario *La Emancipación*, estaban en minoría, pero ahí comienzan a difundirse textos suyos. El semanario, aparte de verter por primera vez el *Manifiesto comunista*, tradujo fragmentos de *El capital* y sirvió de intermediario para dar a conocer la traducción francesa (en cuadernillos, 1872-1875), que fue la importante para los países latinos y para muchos no latinos. De esta traducción francesa se publicaron al menos15000 ejemplares.

Posteriormente, una vez que los socialistas tuvieron su propio partido desde 1879, consiguieron publicar el semanario *El Socialista*, desde 1886. En él aparecieron los textos de Marx que antes habían salido en *La Emancipación* y en él se difundió, no *El capital*, sino el resumen que de él realizó el socialista francés Gabriel Deville, en 1883, traducido al español por Antonio Atienza de la Rosa en 1887. *El capital*, libro I, fue traducido por primera vez al español por el republicano Pablo Correa y Zafrilla y publicado entre 1886 y 1887. Pero se trata de una edición mutilada, hecha del francés, sin ningún rigor. La primera traducción directa del alemán es la que realizó el socialista argentino Juan Bautista Justo en 1898. Esta edición, que publicó en Madrid el tipógrafo y socialista español Antonio García Quejido, en cuadernillos, es una muestra de la colaboración entre socialistas españoles y argentinos. Pero la distribución no debió

[1] Posada, A., *Socialismo y reforma social*, Madrid, establecimiento tipográfico Ricardo Fé, 1904, pp. 182-183. Posada contestaba al artículo "La popularidad de *El capital*", publicado por el socialista español Juan José Morato en el semanario *La Aurora Social* (Oviedo).

tener mucho éxito, pues en 1903 García Quejido dona al comité nacional del PSOE 800 ejemplares, gracias a lo cual *El Socialista* pudo venderlo a 3,50 pesetas, en lugar de las 7,50 que costaba normalmente. Para no repetir aquí datos que tengo publicados en diversos trabajos míos, resumiré diciendo que hasta 1939, en que España entera queda sometida a la dictadura de Franco, aparecieron cinco ediciones del libro I de *El capital* (una de ellas en Argentina) y una de los libros I, II y III. Los resúmenes, en cambio, fueron más numerosos, al menos 16. Digo "al menos" porque me baso en los datos reunidos por mí. Puede haber, y seguramente hay, ediciones que desconozco, sobre todo en la inabarcable prensa de las diversas regiones de España. Y conviene reseñar que la difusión importante fue la del resumen de Deville. El editor Sempere, en carta a Unamuno de 1909, dice que ha editado 26000 ejemplares (9000 vendidos en España, 14000 en América).

Por lo que se refiere a estudios o análisis de *El capital*, no hay ningún libro de envergadura sobre él salido de las filas del socialismo español. Lo más serio en este sentido fue el *Informe* (1884) de Jaime Vera en la Comisión de Reformas Sociales. Este *Informe* es el escrito que más se aproxima a una lectura de *El capital*, ya que plantea la lucha de clases en el sentido de oposición entre capitalistas y obreros y emplea el vocabulario de Marx como ningún autor español lo había usado hasta entonces. Al mismo tiempo, pone en evidencia el contexto positivista en que fue recibido *El capital*. Jaime Vera dice en el *Informe* que "el capitalismo no sólo no debe subsistir, sino que no puede subsistir", sentencia que muestra claramente que él discurre dentro de lo que se ha llamado "teoría del derrumbe", según la cual el capitalismo se viene abajo necesariamente, como un castillo de naipes.

Entre 1898, fecha de la publicación de la versión española de Justo, y 1931, fecha en que sale la edición de Manuel Pedroso, que incluye, por primera vez, los tres libros de *El capital*, no hay, pues, en España ningún estudio de envergadura sobre la obra de Marx. Aparecen trabajos interesantes, como *Notas para la historia de los modos de producción en España* (1897), del tipógrafo ya mencionado Juan José Morato. Otros, como *Ensayos de economía social* (1928), son también muy dignos de tener en cuenta. Estos *Ensayos*, que antes había publicado García Quejido, en 1901, en la revista *La Nueva Era*, son importantes por constituir una crítica de la lectura de *El capital* que dominaba entre los socialistas españoles en los años 90 del siglo XIX y primeros del XX. Me refiero a *La ley de los salarios y sus consecuencias*, del socialista francés Jules Guesde, un folleto que defendía la llamada ley férrea de los salarios, tomada de Rodbertus y Lassalle. Según esta ley, los salarios, dentro del capitalismo, no pueden sobrepasar el nivel mínimo de subsistencia. Es decir, el pauperismo, el salario mísero, es inherente al capitalismo. Marx, al que se atribuía también esta ley, la rechaza claramente en *El capital*. Lo más interesante de los *Ensayos* de García Quejido, que conocía *El capital* por haberlo compuesto letra por letra (el primer libro), es que desautoriza a Guesde y su ley férrea de los salarios usando la obra de Marx y extrayendo ejemplos de los salarios en España. Y conviene recordar que él entendía del asunto, siendo, como era, el fundador del sindicato socialista Unión General de Trabajadores (UGT). Si no me equivoco, es la segunda vez que los socialistas españoles usan el texto de Marx para rectificar o corregir posiciones. La primera vez fue José Mesa, en *La Emancipación*, para mostrar que Proudhon, al que, inicialmente, el semanario tomaba

como maestro del socialismo, no era compatible, por su teoría económica, con la teoría económica de Marx. Y también Mesa entendía de esto, pues tradujo *Miseria de la filosofía* (1891)[2], libro que Marx había escrito en francés (1847) para batir a Proudhon en su propia lengua.

Aunque entraron intelectuales en el PSOE desde la segunda década del siglo XX, sobre todo a partir de la conjunción republicano-socialista de 1909, el cultivo de la teoría siguió siendo muy pobre dentro del partido obrero. Es más, los años 1910-1920 son años en se publica muy poco de Marx y sobre Marx, a pesar de que el PSOE cuenta ya con un diario. Efectivamente, el órgano del partido obrero, *El Socialista,* deja de ser semanario para aparecer todos los días. Sale alguna publicación sobre la obra de Marx, pero más bien desde fuera de las filas socialistas, como es el caso de libros de Pedro Pérez Díaz, hombre próximo al institucionismo krausista, de Antonio Flores de Lemus o de Pedro Amado Inchausti.

La primera discusión de cierta envergadura sobre la obra de Marx tiene lugar entre dos socialistas, Luis Araquistáin y Julián Besteiro. Como suele ocurrir en las discusiones económico-sociales, sobre todo si versan sobre la lectura de Marx, no es un debate meramente académico, sino que tiende, más que a interpretar a Marx, a justificar o legitimar una política. Como me he referido a este debate en mi citado libro *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*, a él remito[3].

Durante la dictadura de Franco, Marx desaparece oficialmente del mapa español. Si se habla de él, en publicaciones de la Iglesia o de instituciones de la dictadura, es para denigrarlo como "judío", "materialista", "ateo", "pangermanista", etc. Naturalmente, si habláramos de los españoles exiliados de la Guerra Civil, sí encontraríamos a marxistas eminentes en literatura historia, filosofía, antropología y en otras materias. Wenceslao Roces es, como traductor, desde México, la gran figura en lo que se refiere a la difusión de Marx en español, mientras que Adolfo Sánchez Vázquez se convertirá, en la década de 1960 y siguientes, en una voz muy escuchada, siendo quizá el autor más leído entre los intérpretes del gran teórico y revolucionario alemán en lengua española después de Mariátegui. Manuel Sacristán llegó probablemente a ser más conocido, como teórico marxista, dentro de España, pero en Latinoamérica creo que es Sánchez Vázquez el más conocido.

Pero hablemos en concreto de las traducciones de *El capital* al español. Dejo aquí de lado los resúmenes para centrarme en las versiones no resumidas, y paso por alto el inmenso problema de cuál era exactamente el gigantesco proyecto de Marx sobre esta obra. Decir "exactamente" es ya una deformación, pues depende de qué momento tomemos de ese proyecto, que siempre fue un trabajo en construcción, nunca una obra acabada. La MEGA, la edición crítica de los escritos de Marx y Engels, hoy todavía inconclusa, está terminada justamente en la sección económica, la II, con lo cual se puede hablar ya con bastante más conocimiento que antes acerca de sus escritos económicos, aunque no es necesario ser un experto para saber que esos escritos económicos se entenderán mejor cuando puedan ir acompañados de los extractos que escribía

[2] Véase sobre ello mi *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*, Madrid, Endymion, 1990, pp. 14-16.

[3] *Ib.*, pp. 149-160.

Marx de sus lecturas y que forman la sección IV, no terminada, y acompañados de las cartas, la sección III, igualmente sin terminar, aunque las cartas, a diferencia de los extractos, se hallan en gran medida recogidas en ediciones anteriores, como las MEW[4].

Ya queda dicho que la primera traducción está mutilada y es intolerablemente incorrecta. La de Justo, que vierte el texto de la 4ª edición alemana, abre el camino de las siguientes. Él mismo se lamenta de haber estado a excesiva distancia del editor para corregir erratas que después corrigió en la edición argentina de 1918. Lo importante es que Justo tradujo el texto del alemán y lo hizo con su español escueto, libre de florituras[5]. No sabemos qué tirada tuvo esta primera edición, la de 1898, pero sospecho que no pasaría de 2000.

La segunda traducción directa es la de Manuel Pedroso, en 1931, que incluye, por primera vez, los tres libros de *El capital* en un grueso volumen de 1611 páginas. No he examinado a fondo esta traducción[6], pero a, juzgar por la crítica que escribió Roces en la revista comunista *Bolchevismo,* es muy defectuosa. La de Roces, en cambio, gana en rigor, respecto de la de Justo, aunque cae también en errores. Quizá una virtud destacable de la versión de Roces es la fuerza del español con que intenta transmitir el vigor irónico de Marx, aunque no se cuide tanto de verter uniformemente expresiones hoy consagradas en su vocabulario, como, por ejemplo, "modo de producción". Sin duda tiene razón Scaron, el traductor de *El capital*, editorial Siglo XXI, cuando señala errores en que incurre Roces, pero no hay que olvidar que cada nueva traducción cuenta con estudios, diccionarios y otras ayudas de las que carecía todavía Roces en los años 30 del siglo pasado. Tampoco he observado si, a lo largo de las múltiples ediciones de su versión de *El capital*, Roces ha introducido modificaciones. Hasta la 5ª edición (1965), la que yo he manejado, no se indica nada al respecto.

La traducción de una obra de la envergadura de *El capital* no es tarea fácil. Observo, por ejemplo, que W. Haug, en su *Das Kapital lesen –aber wie?* (*Leer El capital, pero ¿cómo?*), 2013, critica las traducciones inglesas de Moore/Aveling (1887) y de Fowkes (1976) por inducir a errores de intérpretes como David Harvey. En realidad, Haug responsabiliza a Engels como editor de la traducción de Moore/Aveling. Harvey[7], siguiendo el texto vertido por Fowkes, usa, por ejemplo, "materia" donde el original alemán dice "Naturstoff". Y como Marx escribe en *El capital* que "ni un átomo de materia entra en la objetividad del valor"[8] y habla, irónicamente (pero hay quien no capta la ironía[9]), de "una propiedad sobrenatural de los valores" se producen

[4] Marx, K., y Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz, 44 vols., más dos de índice y uno de registro (*Sachregister*).

[5] Véase Tarcus, H., *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, cap. IV. 8: "Juan B. Justo traductor de *El capital (1897-98)*".

[6] Para el editor Manuel Aguilar fue desde luego un éxito económico. Véase, si no, lo que cuenta sobre esta edición, entre cínico e irónico, en sus memorias, *Una experiencia editorial,* Madrid, Aguilar, 1972, pp. 702-703.

[7] *A Companion to Marx's Capital*, London-New-York, Verso, 2010.

[8] MEW, 23, p. 61.

[9] Juan Huarte, al encontrarse con el pasaje de Marx en el que habla de la "cualidad sobrenatural de ambos objetos [el traje y la tela]", exclama escandalizado: "¿Qué es esto de recurrir a lo sobrenatural un materialista dialéctico?". *Una lectura crítica de El capital*, Madrid, Unión Editorial, 1981, p. 55.

distorsiones de sentido. Según Haug, al no distinguir Harvey entre "materie" (tal es la traducción de "Naturstoff" por Fowkes, la usada por Harvey) y el término alemán empleado por Marx, no ve que "nichtstoffliche" no significa "inmaterial", lo que le lleva a una lectura errónea, la de considerar que las relaciones sociales son inmateriales. Para Marx esas relaciones son, naturalmente, empíricas, sensiblemente observables. Harvey no cae en la ingenuidad de lectores como Juan Huarte, pero sí aprovecha el tema para hablar de una "desmaterialización" del sistema financiero entero desde los años 70 del siglo XX, aludiendo a que se abandonó el oro como seguro del dinero, liberando así la capacidad de acción de los Estados en el terreno financiero. Haug argumenta, frente a esa "liberación", que tal abandono no significa que los intercambios pasaron de ser materiales a ser inmateriales, como si el dinero ya no fuese signo de otra cosa, sino signo de sí mismo, es decir, valor por sí mismo. Esto es para Marx un sinsentido, un disparate, ya que el dinero se apoya en la mercancía. Él lo expresa diciendo que "la forma dinero de la cosa […] no es más que la forma fenoménica de relaciones humanas escondidas bajo ella"[10]. Harvey afirma que las categorías de la economía política "son meras formas de pensamiento" Pues no, dice Haug, son de hecho representaciones correctas de relaciones invertidas, en el sentido de que la relación de los hombres con sus relaciones de producción y, por tanto, con sus relaciones entre sí, están invertidas dentro del capit[11]alismo.

Haug llega a la conclusión de que el inglés como lengua franca de hoy, impone una forma de ver, una cultura, que deforma el original de Marx. Por ello reclama una nueva traducción inglesa. Pasemos ahora de la inglesa a las españolas. Probablemente hay en español más traducciones de *El capital* que en ningún otro idioma, aunque es simple conjetura, partiendo de que una obra de Marx mucho menos difundida y editada sólo desde 1971, los *Grundrisse*, tiene en español cinco traducciones, más que en ninguna otra lengua. Veamos algunas de las traducciones de *El capital* para comprobar si la incorrección que Haug atribuye a la traducción inglesa, al verter "Stoff" o "stofflich" como "materia" o "material", se produce también en español. Y me refiero ahora a traducciones que están actualmente disponibles en librerías, bibliotecas universitarias o municipales, etcétera, no a traducciones antiguas como la de Justo. Si acudimos a Roces, traduce "Stoff" y "stofflich" como "materia" y "material". Y no sólo él, sino también Scaron y Sacristán. La cosa no es fácil de resolver, pues exigiría o bien rodeos complicados en la traducción, o bien, y yo diría que es lo recomendable y suficiente, que el traductor advierta en nota cuál es la palabra usada por Marx para indicar "materia", después de haber señalado la diferencia de significado entre "Materie" y "Stoff".

Aproximadamente lo mismo que con "Soff" y "stofflich" ocurre con "sachlich" (adjetivo del sustantivo "Sache", cosa), que para Marx significa lo objetivo en el sentido de lo contrario de "personal". Tanto Roces como Scaron lo vierten como "material". Sacristán, más acertado, lo traduce como "objetivo"[12]. Son matices que en

[10] MEW, 23, p. 105; Roces, I, p. 53; Scaron, I, 1, p. 111; Sacristán I, p. 102.

[11] Pero tampoco Sacristán se salva de ambigüedades, pues traduce, por ejemplo, *Wertgegenständlichkeit,* como "materialidad de valor" (*El capital*, vol. 40 de OME, libro I, p. 82). Yo lo vertiría como "objetividad de valor", y así lo traduce Scaron (*El capital*, libro I, vol. 1, p. 88).

[12] Véase p. 627 de Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L., *El orden de El capital*, Madrid, Akal, 2010. En este libro el porte académico queda acentuado por citar a Marx remitiendo normalmente a la

muchos casos no encierran gran problema, pero sí en otros, sobre todo en el análisis de la mercancía, el capítulo inicial de *El capital*. Haug dedica unas interesantes páginas a *idealer Durchschnitt* (una expresión empleada por Marx una sola vez en *El capital*, MEW, 25, 839), concepto que los intérpretes del Marx "lógico" usan profusamente para tejer una lectura "científica" de la obra. Es sorprendente comprobar que "idealer Durchschnitt", no es "ideal average" (traducción inglesa) ni "moyenne idéale" (traducción francesa), sino que debería ser "ideal section", "coupe idéal", en español "sección ideal". Pero veamos cómo lo traducen realmente los traductores: Roces, "media ideal" (III, 769); Scaron, "término medio ideal" (III, 8, 1057).

Las lenguas tienen recursos para reflejar en una lo que otra expresa con palabras específicas, pero el asunto es peliagudo porque resolver esos problemas es cosa que el lector sólo puede hacer, o bien acudiendo al alemán, lo que no es exigible a todo lector, o bien a una traducción rigurosa. Pero ya vemos que esa traducción rigurosa también encierra problemas. ¿Los resuelven los estudios de los intérpretes? Al menos podemos decir que tales estudios abundan. Naturalmente, mucho más en alemán, ruso, inglés, francés e italiano que en español (aquí, en los estudios, la relación es inversa a la de las traducciones), pero tampoco faltan. Manuel Sacristán ha dedicado estupendas páginas a la obra de Marx. Ernesto Kohan, tanto en *Marx en su (Tercer) mundo* (1998 y 2003) como en *El capital. Historia y método* (2002) presenta un Marx revolucionario, batallador, proyectado sobre Latinoamérica, mucho menos académico de lo que se acostumbra en Europa, pero no creo que menos fiel y riguroso. En este tipo de lecturas es donde puede apreciarse la actualidad de *El capital*. A escala internacional las lecturas que más abundan no son, sin embargo, las del estilo vivo y combativo de Kohan, sino las académicas, las de foros universitarios en que se trata a Marx como a un clásico de las ciencias sociales. De lo que no hay duda es de que es un clásico que sigue dinamitando, con su demoledor análisis, el capitalismo realmente existente y denunciando los velos con que se oculta el funcionamiento de esa maquinaria, un clásico que, por ello, atrae tanto a estudiosos académicos cautivados por el rigor de su obra, como a críticos que prefieren el aire fresco de la lucha social de masas, la que siempre constituyó el lado más práctico y más temido de su proyecto, aunque ambos lados, el del rigor teórico y el de la acción, la unión de teoría y práctica, son el sello distintivo de Marx.

Frente al Marx revolucionario, visto con la mirada de los de abajo, como hace Kohan, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero presentan un Marx muy althusseriano, no dialéctico, enredado en el problema de la transformación de valor y precios, un problema que lleva años de discusión y miles de páginas dedicadas él. Para Fernández Liria y Alegre Zahonero el mercado capitalista, tal como funciona realmente, no se deduce del estudio de la mercancía que encontramos en la primera sección de *El capital*. Esto significa que Marx, en lugar de haber construido un sistema cerrado, en el que los conceptos se deducen rigurosamente unos de otros, ha dejado cabos sueltos, con lo cual el mercado del que él parte, pensado a partir del concepto "sustancia de

MEGA. Aunque los autores indican que se sirven de la traducción de Scaron, no la citan en sus referencias a los textos de Marx.

valor", es todo lo contrario del capitalismo[13]. El suprimir lo procesual, lo social en su proceso, en su génesis (cosas que Marx refleja bien gracias la ayuda de la dialéctica), queda cercenado en la visión de Fernández Liria-Zahonero, mientras es resaltado por Kohan merced justamente al acento en el movimiento, en lo procesual, en lo dialéctico de la exposición utilizada por Marx. Creo que estas dos visiones de *El capital*, la logicista y monetarista de Liria-Zahonero y la de Kohan, que defiende una lectura centrada en la dialéctica, viendo en ésta el alma viva del análisis que Marx practica en su libro, ocupan de alguna forma el apasionante debate sobre la manera de leer hoy esta obra inacabada. Para una panorámica más orientada hacia Latinoamérica, sobre todo hacia México, remito a Gabriel Vargas Lozano. Para una crítica de las lecturas monetaristas hay que acudir al meditado, riguroso, académico, imprescindible libro citado de Haug, que debería traducirse al español.

[13] Vargas Lozano, G., "Karl Marx ¿Cómo leer a un clásico de nuestro tiempo?", en *Revista Cultura Latinoamericana*, n. 24 (2016), pp. 87-108.

El sistema de la revolución: Hegel, Ortega y Ramiro de Maeztu*

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

Es importante comenzar determinando, de un modo muy concreto, el marco en el que nos situaremos. Aunque quizá se insinúen temas o despunten asuntos que puedan trasladarse a otros tiempos —sean los de Ortega, sean los nuestros—, no es conveniente abandonar la particularidad del contexto. Y ello por razones variadas: por la complejidad del momento histórico que, en una de sus posibles líneas de interpretación, se pretende analizar; porque el abandono de su marco cronológico implicaría problemas graves de descontextualización; y porque, en la trayectoria biográfica de José Ortega y Gasset, supone sólo un momento inicial, fundamental, cierto es, pero sólo una parte de un comienzo, o, mejor, de algo que ni siquiera había comenzado: una especie de rabiosa puesta de largo generacional. El hecho, además, de que el tema haya sido estudiado con detalle en múltiples ocasiones, nos permite evitar demasiadas explicaciones. Quizá no sean tan necesarias, pues, en el fondo, se trata sólo de tres años, el periodo que transcurre entre 1908 y 1910.

Sí, el joven Ortega y su beligerante irrupción en el debate político del periodo. No sería difícil encontrar variantes para delimitar el momento en la cronología orteguiana. Podríamos hablar, por ejemplo, del tiempo entre dos estancias alemanas, la vuelta a España en 1907 y el regreso a Marburgo en enero de 1911; de los años de las polémicas con Gabriel Maura, con Azorín, con Unamuno, con Maeztu...; también del juvenil influjo panteísta y romántico, de inmediato transformado en idealismo neokantiano; biográficamente, podría hablarse asimismo del periodo que, desde la Escuela Superior de Magisterio, culmina con la Cátedra de Metafísica en la Central tras las oposiciones de 1910; y sí, cosa no superficial, claro está: podría hablarse incluso del periodo que transcurre entre el año en que, por primera vez, Ortega trata con su novia el tema de los muebles para la común casa futura, 1907, y la boda de 1910, en ese extraño modelo mixto, civil para él, católico para ella, que satisfacía a todas las partes. Y es que, en este caso, la alusión a motivos biográficos, a bodas y a ritos civiles o católicos, quizá no sea una anécdota. Y, no, no me refiero a que *por fin* sepamos,

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-2-P —Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea— y del Proyecto de Investigación 463AC01 —Universidad de Salamanca, Programa 1C, 2017-2018—.

nada más y nada menos, que "Ortega murió besando un crucifijo" (*El País* 27-11-16). Pensaba más bien en la insinuación de Jordi Gracia, según la cual los retrasos para oficializar la boda tendrían que ver con reservas familiares, en relación con las cuales "su activismo político, su tensión revolucionaria y su socialismo volteriano y ateo sólo pueden haber aumentado esos recelos"[1].

Porque, sea cierto o no, de esto es de lo que se tratará aquí: de activismos, radicalismos, socialismos y, claro está, liberalismos, todos ellos tan idealistas como agresivos, en ese entusiasmado *veinteañero* —no lo olvidemos— llamado José Ortega y Gasset. El plural es intencionado, por supuesto; también la alusión al "liberalismo agresivo" (I, 361 ss.)[2] que defenderá Ortega en su puntual acercamiento a Lerroux y el Partido Radical. Quizá el mejor modo de caracterizar todo esto sean las palabras de la carta a Maeztu en agosto de 1910, no enviada por Ortega, pero bien conocida por nosotros: la de los "tiempos de guerra", la de aquello de "¡Viva Lerroux, Iglesias, los anarquistas! ¡Vivan los milanos, los toros, los leones, los canes furiosos, los canes buenos pero enfurecidos, los apasionados, los de presa!"[3]. Sin embargo, hasta llegar ahí, hay un pequeño pero agitado trayecto, el que discurre desde el regreso de Alemania en 1907. El tema ya se ha tratado en muchas ocasiones y resulta complicado decir algo nuevo, en efecto, pero a lo mejor sí es posible localizar líneas o recorridos que lo narren de un modo ligeramente distinto. Una de esas posibilidades es la que quisiera explorar aquí. Tiene que ver con el sistema hegeliano, con la primera aparición de Hegel en los escritos publicados de Ortega. Es una muestra fugaz, que, a primera vista, puede parecer alejada en exceso de la posterior, y fundamental, presencia de Hegel en torno a la historiología en los años veinte y treinta. Aun así, creo que es importante.

Y es importante porque no son sólo Hegel y el sistema los que se ven implicados. Junto a ellos también se encuentra la idea de revolución, una revolución que, en múltiples sentidos, supera a Ortega. No lo hace sólo por el hecho de que no sea él, ni mucho menos, el único que la mencione, sino, sobre todo, porque en un momento muy concreto adquirirá, por decirlo con Hegel, *Wirklichkeit*, es decir, realidad efectiva. En este sentido, nuestra particular determinación del asunto se enmarcaría entre varias alusiones revolucionarias: de un lado, la definición de Stahl que se apropia Ortega, es decir, la del liberalismo como "el sistema de la revolución" (I, 143), tal como aparece en "La reforma liberal", el artículo que inaugura la revista *Faro* en 1908; del otro, su reaparición tres años después en *El Radical*, en el artículo sobre Lerroux de julio de 1910, cuando recupera su idea sin, a primera vista, cambiar un ápice: "Creo que, sin miedo a ninguna mala interpretación, puede repetirse ahora lo entonces dicho, puede afirmarse que los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada" (I, 362). Por supuesto, las cautelas orteguianas sobre la posible malinterpretación son comprensibles, y lo son porque entre ambas referencias, en el verano de 1909, tuvo lugar ese momento de dolorosa realidad efectiva que se mencionaba: la Semana Trágica de Barcelona. Por mucho que intente explicarse Ortega, el contexto

[1] Gracia, J., *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014, p. 116.

[2] Para las citas procedentes de las *Obras completas* de Ortega, señalo únicamente el número de tomo en romanos y de página en arábigos, entre paréntesis en el cuerpo del texto, a partir de: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, diez volúmenes, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004 ss.

[3] Zamora Bonilla, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés, 2002, p. 108.

ya no era el mismo, no podía serlo: las connotaciones del término *revolución* habían cambiado, como se hará explícito en la conferencia que cerrará nuestro recorrido. Me refiero a la que tuvo lugar en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910, pronunciada por Ramiro de Maeztu y titulada *La revolución y los intelectuales*. Ahí, las palabras serán muy concretas: "Hoy ya no es legítimo para ningún pensador español enfocar el problema de España como hubiera podido enfocarlo en la primera quincena de julio de 1909"[4].

De todo este asunto, entonces, centrémonos únicamente en Hegel, el sistema y la idea de revolución. Intentaré contextualizarlos para que puedan situarse en su marco de aparición, pero pasaré muy rápido, con una breve mención, por múltiples datos que, en otras lecturas, resultarían fundamentales y exigirían un análisis detenido.

Ortega llega a España en septiembre de 1907. Sabemos, de un modo especial por su correspondencia, que tiene hambre de presencia, que se siente preparado para la aventura, aunque todavía no tenga muy claro cómo. El tema es España, claro, pero todavía no ha decidido exactamente desde dónde tomarlo. Sí, ha ido a Alemania a estudiar filosofía, pero lo que encuentra allí y lo que le llega desde aquí siembra en él todo tipo de dudas: "Hay en mí una lucha que ahora comienza [...]; es el problema de siempre: debo tomar la vía sosegada y oculta del hombre privado, del escritor, del sabio, o la otra más agitada del creador de un pueblo, del político en el alto sentido de la palabra. Hasta ahora vencíame el primer camino; ahora comienza el segundo a luchar"[5], escribe a su novia, Rosa Spottorno, el 20 de octubre de 1906. No ha de extrañar que, de inmediato, al año siguiente, se enfrente a La Cierva en "Reforma del carácter, no reforma de costumbres" (I, 111) o que hable de "Anarquía gubernamental" (VII, 107), pero que, al mismo tiempo, publique su "Teoría del clasicismo" (I, 120). Las cartas de enero de 1907 con Unamuno son muy sintomáticas: mientras tratan de clásicos, cultura y ciencia, también se deja claro que "en una cultura todos los lustros debe haber una revolución"[6]. Y lo dice Ortega en la misma carta en la que, unos párrafos antes, se queja de que los dueños de la casa de Marburgo en la que vive "han llegado a odiarme porque soy socialista".

Socialista o revolucionario, dudando entre un futuro como sabio o como creador de un pueblo –no es poca cosa, no–, Ortega había ido a Alemania a estudiar, es decir, a iniciar la vida sosegada. Conocemos muy bien todo tipo de fuentes germánicas en el joven Ortega y, en casos concretos, sabemos incluso qué, cuándo y cómo leyó. A veces olvidamos, sin embargo, que también en 1907 aparecen las primeras referencias a Hegel en su biografía intelectual: una carta a su padre en julio donde le recomienda que lea la *Filosofía de la historia*; la edición de Lasson de 1907 de la *Fenomenología del espíritu*, con su Prólogo abundantemente subrayado; alusiones al clásico de Croce,

[4] Maeztu, R. de, *La revolución y los intelectuales. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910*, Madrid, Biblioteca Ateneo (Imprenta de Bernardo Rodríguez), 1911, p. 6.

[5] Ortega y Gasset, J., *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad Ortega, prólogo de Vicente Cacho Viu, Madrid, El Arquero, 1991, pp. 454-455.

[6] Ortega y Gasset, J., *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, introducción de Soledad Ortega, Madrid, El Arquero, 1987, p. 67.

también publicado en 1907, etc.[7] Así, junto a los sueños de agitación, Ortega estudia a Platón, Fichte, Kant, los neokantianos... y un poquito a Hegel. Uniendo todos los aspectos, puede comenzar a entenderse la intromisión hegeliana en febrero de 1908 en "La reforma liberal", intromisión que, por tanto, tiene lugar entre sistemas y revoluciones, entre filosofías teóricas y prácticas políticas. Pedagogía política, vaya, el objetivo que quería para *Faro* —le dice a Unamuno el mismo febrero de 1908—, pero dejando muy claro que "política en mi vocabulario ya sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra materia"[8]. Las tesis de "La reforma liberal" ya estaban dispuestas; también parecía decidido el papel que ocuparía Hegel, aunque, hablando con *precisión* (I, 200), no aparezca de modo literal en el artículo, sino en la inmediata polémica con Maeztu sobre hombres o ideas. Sea como sea, la partida había comenzado.

"La reforma liberal", que daría origen a la conocida polémica con Gabriel Maura, es un clásico. Cuando Ortega, sólo un mes después de la publicación del texto, agradezca al propio Unamuno que tercie en la disputa, lo situará en un contexto más amplio: "tengo muchos proyectos con V.: creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros ideólogos a la calle"[9]. No faltaba demasiado para que se iniciase la disputa entre ambos, pero, en este momento, Ortega todavía lo percibe todo como proyecto común. Teoría y práctica, liberalismo y revolución, sistema y acción, entonces. El Partido Liberal, al perder a Sagasta, había perdido también el rumbo, mientras que los conservadores se hallaban perfectamente cobijados bajo la figura de Antonio Maura y su "revolución desde arriba". Todo ello dispone a Ortega para su análisis: en España, en 1908, no hay carne de emoción que dé vida a las abstractas ideas políticas, y, en concreto, "la idea liberal va muriendo" al faltar "el artista que renueve la emoción liberal" (I, 140). Hay que cubrir esa falta, la del artista que renueve emociones. Su misión es clara: resucitar el liberalismo para que, a continuación, se haga efectivo un partido liberal. "Han llegado las horas nuevas", las de la "política futura" (I, 142), las de renovación, reforma y... revolución. Por todo ello:

> Los partidos liberales son partidos fronterizos de la Revolución o no son nada. El último y más fino teorizador de la idea conservadora, Federico Julio Stahl, jurista ingenioso y teológico, creyó dictar la sentencia del liberalismo demostrando que el liberalismo es el "sistema de la Revolución" (I, 142-143).

El liberalismo como sistema de la revolución, en efecto, que Ortega asume, mediante una lúcida estrategia retórica, volviendo del revés la intención de Stahl. Para no ahuyentar a los más sosegados, nada mejor que obligarles a decidir: "¿Qué prefieren: un sistema de revolución o revolucionarios sin sistema? Un sistema es una idea: sistema de la revolución significa, pues, idea de la revolución o revolución ideal" (I, 143). Es el sistema, por tanto, el que le confiere la idealidad a la revolución, porque, y es importante no olvidar esto, en este momento hablamos todavía de revoluciones

[7] Cf. Ortega y Gasset, J., *Hegel. Notas de trabajo*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada Editores / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 5 ss.

[8] Ortega y Gasset, J., *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, *o. c.,* p. 73.

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

ideales. No es para tanto, entonces: "llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana" (I, 143), y ello por una razón importante: "cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo [...] El derecho a transformar las constituciones es sobreconstitucional" (I, 143). Pues bien, a ese derecho no escrito, a ese derecho ideal, "a ese derecho sobreconstitucional, que es a su vez sagrado deber, llamo Revolución" (I, 144). La revolución, como deber y como derecho, remite así a la exigencia de transformación, de movimiento constante en busca de mejoras, razón por la cual el liberalismo tiene "el deber de la revolución" (I, 144). Nada de libertad-tolerancia, nada de libertad conservadora, detenida y estéril: la libertad que necesitamos es "libertad para inventar, para osar, para hacer revoluciones en la economía de los códigos" (I, 145). Nuevos derechos y reformas constitucionales, por tanto, necesarias transformaciones sociales que deben ser la base de ese liberalismo ideal, donde ideal es la "anticipación de una realidad futura" (I, 146). Para Ortega, a la altura de su tiempo, tal movimiento ideal de virtudes sociales tiene un nombre: socialismo, ideal socialista. En "Disciplina, jefe, energía", publicado en agosto de 1908 y donde Ortega se declara ya públicamente "un socialista español" (I, 204), lo hará explícito: "veo en el socialismo la continuidad del antiguo liberalismo" (I, 204). Así, en la configuración de este liberalismo socialista del joven Ortega, ambos, liberalismo y socialismo, asumen su significado idealista de futuro, de reforma y transformación.

Detengámonos aquí por un momento. Enseguida hablaremos de Stahl, de la revolución y del sistema. Antes conviene tener en cuenta que este modelo de reforma progresiva y de imposibilidad de detenimiento en la mejora de los códigos, afecta tanto a la política como a la filosofía, a una filosofía que, poco a poco, comienza a asumir para Ortega el significado de su lugar en una historia, la de la propia filosofía, la de la relación entre los distintos modelos de pensamiento. Para mostrarlo, un detalle mínimo que tiene que ver con Hegel. En el parágrafo 216 de la *Filosofía del derecho* comenta éste el problema que para la legislación supone exigir la perfección, el carácter "intocable" de los códigos, que no permite modificaciones ulteriores. Ortega lee el parágrafo de Hegel y subraya en su ejemplar de la edición de Lasson, presente en su biblioteca personal, el siguiente texto, que recojo en la traducción de Vermal:

> Exigir de un código la perfección, que sea algo absolutamente terminado, que no pueda admitir ninguna determinación ulterior —exigencia que es especialmente una enfermedad *alemana*— y a causa de que no puede llegar a esa perfección no dejarlo alcanzar lo que se llama imperfecto, es decir, la realidad efectiva, son dos opiniones que se basan en el desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos tales como el derecho privado, en los cuales la llamada perfección es una *perpetua aproximación*[10].

Al margen de ese párrafo, escrito con puño y letra de Ortega, puede leerse en su ejemplar: *¿Y una filosofía?* Las ideas políticas sobre las que debatía con Gabriel Maura, no son sólo políticas, entonces, sino también filosóficas, incluso artísticas. Todo ello remitía a esa necesidad de modificar sistemas y códigos detenidos, a una

[10] Hegel, G. W.F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción y prólogo de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 289.

pleonexia generalizada, entendida en los platónicos términos del "Renan", "es decir, aumento, henchimiento" (II, 41). No debe extrañar, así, que del debate con el hijo del líder conservador, Ortega extienda su crítica a Azorín, quien, cercano a Antonio Maura, insistía en que "un partido político no es una idea: es un hombre" (I, 74). Para Ortega, puro cabilismo político. Es el momento de la mediadora aparición de Maeztu y la conocida polémica en torno a "¿Hombres o ideas?". Hombres para Azorín, ideas para Ortega, hombres-idea e ideas-hombre para Maeztu[11], y no es necesario volver a narrar el cruce de artículos: Ortega desde *Faro*, Maeztu desde *Nuevo mundo...* Centrémonos en Hegel. Ortega contesta a la intromisión de Maeztu en su debate con Azorín: no, su idealismo no lleva "a creer que las ideas andan solas" (II, 27), ni mucho menos. Él ve "todos los asuntos sistemáticamente" (*Ib.*) y, por tanto:

> Creo que entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema [...]. En virtud de esta convicción, he procurado exponer, con un poco de rigor sistemático, la doctrina del Idealismo político: tal fue la intención de [...] "La reforma liberal" (II, 27).

Ortega le recuerda a Maeztu sus comunes entusiasmos nietzscheanos, pero es que ya "hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche" (II, 29) y, en este punto, "la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las ideas" (*Ib.*). Y, recuérdese, "un sistema es una idea" (I, 143). De ahí que las ideas políticas precedan a los hombres políticos, de ahí que el sistema, en su connotación de proceso, de revolución, sea ineludible. No están tan alejados, en el fondo, Maeztu y Ortega. El miedo del primero a "la excesiva sistematización de las ideas, mejor dicho, a conceder demasiada importancia a los sistemas", parte de entender mal a Hegel, o, mejor, al Hegel de Ortega. Cree Maeztu que con sistema se refiere a modelos inmóviles, y, por ello, recuerda que "si hay alguna idea que ha echado raíces hondas en el alma moderna, es la de la evolución de los sistemas", de lo que deduce que "los sistemas valen, no porque encierren la verdad, sino porque estimulan nuestro desarrollo"[12]. Sí, el desarrollismo en espiral de Maeztu. Para Ortega, la respuesta es fácil: "La afirmación de Hegel no sólo no excluye la del desarrollo, sino que, como usted sabe, Hegel ha construido más hondamente que nadie el sistema de la evolución. [...] La verdad para Hegel no se exhausta jamás; la Idea evoluciona mañana, como hoy y ayer" (I, 201). Del sistema de la *revolución* al sistema de la *evolución*: sólo una letra, una erre que, en el fondo, lo explica todo. El sistema evoluciona y revoluciona, pues es una idea, una idea que evita disgregaciones y atomismos, sean de un pueblo, una cultura o un pensamiento. Años después, desde la *Filosofía de la historia*, la lectura será muy distinta: "Esta es la dimensión de ingenuidad del hegelianismo: es lo que le hace ser un sistema cerrado —y por lo mismo sin evolución, sin porvenir"[13]. Ahora, sin embargo, el sistema remite a la evolución y al mañana, a la revolución y el desarrollo, y todo ello en múltiples contextos armonizados. Por eso, no es que los sistemas sean importantes o dejen de

[11] Cf. Maeztu, R. de, *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes*, Madrid, Rialp, 1966, p. 270.
[12] *Ib.*, p. 278, p. 279 y p. 280, respectivamente.
[13] Ortega y Gasset, J., *Hegel. Notas de trabajo*, *o. c.*, p. 105.

serlo, sino que "han de ser y basta"; por eso, "el sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte" (I, 201).

Ahora bien, ¿desde dónde lee Ortega a Hegel en 1908? Porque, obviamente, no lo hace, todavía no, desde las lecciones sobre filosofía de la historia. ¿Dónde se encuentra, entonces, esa afirmación hegeliana sobre la verdad y el sistema, que resulta una de las "tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres"? No hay que ser un gran especialista en Hegel para localizarla, pues se trata de palabras clásicas. Corresponde, como se sabe, al Prólogo de *La fenomenología del espíritu*, y Ortega subraya al margen la cita concreta en su ejemplar de la edición de Lasson de 1907, todavía disponible en su biblioteca personal. En traducción de Antonio Gómez Ramos, dice: "La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma"[14]. Verdad, ciencia, sistema... En su versión orteguiana, es decir, en la personalizada recepción que Ortega suele hacer de Hegel —y de tantos otros—, esos eran en el fondo los términos sobre los que se estaba tratando. De hecho, si se observa el ejemplar de la *Fenomenología del espíritu* manejado por Ortega en este momento, casi todos los subrayados y anotaciones del Prólogo remiten a procesos, evoluciones y desarrollos de sistemas, todos y demás generalidades. De hecho, hay unas líneas que están subrayadas con más fuerza que las demás en su ejemplar: con cuatro o cinco gruesas marcas al margen, destaca Ortega las conocidas palabras de Hegel según las cuales "lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo"[15].

Si tenemos en cuenta que el joven Ortega está en proceso de formación, que apenas ha estudiado todavía a Hegel y que, cuando lo haga, se centrará en las lecciones sobre filosofía de la historia, entonces puede afirmarse que, en su aplicación político-filosófica, es este proceso de apertura, de *indefinitud*, si se quiere, el que le interesa ahora para el sistema. Su desarrollo, sí, pero también la posibilidad de unir todo tipo de particularidades. Quizá, hasta vinculase en su cabeza la *Entwicklung* hegeliana con el desarrollismo de Maeztu, aunque parezca exagerado. No deja de ser curioso, así, que el sistema de la evolución proceda de Hegel, tanto en el sentido del *Prólogo* a la *Fenomenología* como en el de la "perpetua aproximación" de la *Filosofía del derecho*. Porque el caso es que, precisamente, esta filosofía del derecho hegeliana también permite entender en cierto modo no ya sólo el sistema de la evolución, sino también el de la revolución, con erre. Esto nos devuelve a Friedrich Stahl, porque, sí, hemos hablado del sentido orteguiano de la revolución, pero, al igual que con la cita de la *Fenomenología*, conviene situar las palabras de Stahl. Es precisamente esa *Filosofía del derecho*, que subraya y anota Ortega, la que nos permite un acceso directo.

Para empezar, ¿quién era exactamente ese Stahl que caracterizó el liberalismo como "sistema de la revolución"? Si nos quedáramos en Ortega, diríamos que un "jurista ingenioso y teológico" (I, 142), un "filósofo del derecho que teorizó la ac-

[14] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, edición de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada Editores / UAM Ediciones, 2010, p. 59.

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

ción conservadora alemana" (I, 362). De él asumirá Ortega, ya fino constructor de argumentos, la censura del liberalismo como peligro revolucionario para, invirtiendo la intención del autor, mostrar su valor y su futuro. Y, sin embargo, Ortega podría haber forzado aún más el argumento: para empezar, mostrando la conexión con Hegel.

La historia la cuenta Félix Duque en *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, a quien sigo para este tema[16]. Todo tiene que ver con la Restauración y el complejo periodo histórico europeo; con las enrevesadas disputas filosóficas, políticas y teológicas surgidas tras la muerte de Hegel; con la revolución de 1848 y sobre todo, las consecuencias filosóficas de su fracaso: el pesimista nihilismo de unos y el confiado sueño de socialismo revolucionario de otros. Ninguno de los extremos era muy afín al idealismo hegeliano, aunque coquetearan con su dialéctica y su lenguaje. Friedrich Julius Stahl era otra cosa, nada metafísico y, por supuesto, todo menos socialista revolucionario. Federico Guillermo IV lo llamaría a Berlín para ocupar, en 1840, la cátedra de Eduard Gans, buen discípulo de Hegel, con la intención explícita de acabar con la teoría hegeliana del derecho. Idéntico objetivo había tenido su propia *Filosofía del derecho*, cuyo primer volumen había publicado Stahl en 1830, y que no se andaba por las ramas: el teísmo como base del Derecho y el Estado, cosmovisión cristiana y "una condena radical de la democracia y del liberalismo, acusándolos de mostrar unos rasgos entonces escandalosos, y hoy aceptados por la inmensa mayoría [origen humano del Estado y del Derecho, democracia representativa, soberanía popular...]"[17]. El culpable de todos esos *horrendos pecados*: el racionalismo, o sea, Hegel. Por un lado iría la filosofía cristiana basada en las dinastías monárquicas y la fe; por otro el racionalismo, la soberanía popular y la falta de fe, con denuncia incluida "a la Revolución Francesa y sus secuelas por ser mero resultado de una 'dirección abstracta'"[18]. O, dicho de otra manera, la simiente revolucionaria del racionalismo hegeliano era el verdadero enemigo, de lo que se deduce que, diluida la revolución, las teorías de Stahl, y no precisamente las hegelianas, se asumiesen casi en pleno en el partido prusiano conservador.

En este contexto, Stahl pronuncia en 1852 una conferencia organizada por la Asociación Evangélica para Finalidades Eclesiásticas, que se publicaría de inmediato. Tendría múltiples reediciones y serviría de base para exitosos discursos. El título era *Was ist die Revolution?* y su punto de mira todo tipo de *pecadores*: la filosofía política de Hegel, los socialistas franceses e ingleses y cualquier otro revolucionario que se preciase. La idea era la conocida: el liberalismo llevaría a la democracia y ésta al socialismo, de ahí que, para alguien que defendía el derecho divino de los reyes, el liberalismo fuera el sistema de la revolución. ¿Y qué era la revolución?:

> *Revolución es la fundación del estado* [o condición: *Zustandes] concerniente a lo político, en su integridad, en base a la voluntad del hombre y no en base a los designios y la ordenación de Dios:* que toda autoridad y todo poder vengan, no de Dios, sino de los hombres, del pueblo; y que el entero estado relativo a la sociedad tenga por finalidad no la gestión

[16] Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.
[17] *Ib*., p. 128.
[18] *Ib.*

> de los santos mandamientos de Dios y la cumplimentación de su plan para el mundo, sino únicamente la satisfacción y manejo de los asuntos humanos.[19]

Si esta definición se incluyese también en el discurso orteguiano, el argumento habría sido todavía más ingenioso: invertir la valoración del sentido revolucionario del liberalismo que defiende Stahl, para asumir sin dificultad, faltaría más, su propia descripción de la revolución en cada uno de sus términos. Una descripción y unas teorías, las de Stahl que, además, tienen como grandes adversarios a Hegel y sus herederos, al sistema racional y sus *peligrosas* direcciones abstractas, el mismo Hegel cuya presencia estamos viendo de un modo u otro recorriendo, aunque sea de puntillas, un momento importante del liberalismo socialista orteguiano. Quizá pudiera haberle sacado más partido al asunto.

En todo caso, Ortega continúa su campaña de intelectualizar el socialismo y *revolucionar* el liberalismo. Todavía en 1908, eleva el tono al solicitar un "partido látigo" (I, 206) y rico de ideas donde los líderes no sean necesarios, es decir, donde el nuevo liberalismo se aleje del partido liberal vigente para configurar una organización del pueblo a través de "un nuevo partido de extrema izquierda" (I, 208). Y la idea siempre es la misma: "la agitación por un ideal es el único procedimiento político" (I, 206). Ese ideal deben crearlo los intelectuales, y eso, intelectuales socialistas, no abundan en la España del momento, dice Ortega. De ahí el recato que les solicita, a los socialistas, no a los intelectuales: que esperen a las elecciones de 1913, cuando "sus electores serán los que en 1898 tenían de diez a quince años" (I, 216). ¿Necesario recordar que Ortega nace en 1883? Sea como sea, y como veremos para concluir, Maeztu no esperará tanto para solicitar también esa guía intelectual, ya de modo extendido, sin etiqueta socialista.

Pero, en el verano de 1909, la Semana Trágica de Barcelona lo cambió todo. Sus dolorosas consecuencias conducen a la dimisión de Maura y la llegada del gobierno liberal de Moret. En la conferencia "Los problemas nacionales y la juventud", en octubre de 1909, Ortega ya trata el asunto catalán de modo detenido. Insiste en la necesidad de "educar la conciencia pública española" (VII, 129) y, por ello, aunque le "parecería muy bien que cada día de la próxima semana hinchiera las calles de Madrid una manifestación", sin embargo "no me parece serio esperar de esos movimientos reflejos el cambio sustantivo que necesitamos: yo pido movimientos reflexivos, y para esto hace falta un plan y una dirección" (VII, 127). De ahí el tratamiento de nuestro tema que realizará en el artículo de 1910, "Las revoluciones", pues Ortega, obviamente, debe aclarar ahora de modo detallado la connotación revolucionaria que lleva pregonando desde dos años antes. Y lo hace:

> No es lícito, señores, contentarse con dibujar la faz sangrienta de las revoluciones: tienen además un semblante ideal y sagrado, que es el que mueve a masas de hombres a sustituir la organización política dada por otra menos injusta y más noble. Los crímenes aquellos son los hechos de las revoluciones; pero éste es su sentido, su valor histórico profundamente moral (I, 323).

[19] *Ib*., p. 129.

Ese valor moral es el que introduce nuevos personajes. Ahora, claro, el referente será ya el propio Hermann Cohen: "las revoluciones son los periodos de la Ética experimental", cita Ortega (I, 323). Por ello, las revoluciones son morales y justas, pero lo son en su sentido (histórico), no en sus hechos (revolucionarios). Todo ello parece una concreción de las dialécticas con las que venimos lidiando: entre hombres e ideas, entre hechos y sentidos, entre sistema y revolución, entre revoluciones y partidos revolucionarios. La solución a tal dialéctica es "la misión histórica del radicalismo democrático, del Socialismo: las revoluciones sólo se evitan organizando partidos revolucionarios" (I, 324). Así, junto a Cohen, aparece otro personaje fundamental, Lassalle, aunque sea desde su epitafio, para expresar similar dialéctica, la misma que parecía atravesar también al joven Ortega: "Aquí yacen los restos mortales de Fernando Lassalle, pensador y luchador" (I, 325). Con él volvemos a Hegel, porque no olvidemos la descripción de Ortega un par de años después:

> Estudia [Lassalle] filosofía y filología, no vayan ustedes a creer. Una filosofía que si alguna vez ha dado lugar la filosofía a que se la juzgue vaga actividad de lunáticos, pretencioso juego de palabras, fue en este caso: Hegel. Sin embargo, de Hegel nació la personalidad histórica de Lassalle y de Hegel nació Marx y de ambos el socialismo, que es la política más crudamente realista hasta ahora conocida (I, 508).

De esa política realista a la eficacia, la gestión de las pasiones colectivas y el "liberalismo agresivo" de Lerroux (I, 362), no parece haber mucha distancia. Por ello puede Ortega mantener aquí también, en 1910 y junto a Lerroux, la definición de Stahl que había utilizado dos años antes. Pero, como decíamos al comienzo, aunque el acercamiento a Lerroux sea un hecho aislado, y aunque recupere la referencia de Stahl, el caso es que las precauciones respecto a la posible confusión del sentido revolucionario ya han sido tenidas en cuenta, muy en cuenta, y no sólo por la inserción en el planteamiento de la ética de Cohen. Los *hechos* revolucionarios, los de Barcelona, han acentuado en Ortega, precisamente, el *sentido* ideal, moral, reformista, de la revolución. O, dicho de otra manera, de ideario de reforma y revolución ideal que guíe a una generación, precisamente para evitar hechos revolucionarios. Es la tesis de Maeztu en la conferencia *La revolución y los intelectuales* de diciembre de 1910 en el Ateneo, un Maeztu que no había dejado de prevenir a Ortega sobre su cercanía a Lerroux: a Lerroux le falta "apetito histórico", decía[20], mientras que Ortega, por mucho que le atraiga la eficacia de Lerroux, debía guiar meditadamente una generación.

Como se sabe, tras esa conferencia y el inmediato homenaje al ponente, casi podría afirmarse que se produce el traspaso de poderes, el espaldarazo a Ortega como futuro líder generacional. En la conferencia del Ateneo, meditada, organizada y perfectamente dirigida a unos y a otros, Maeztu ha sido muy explícito, y casi más orteguiano que Ortega: valoración condicionada de Costa, deserción de los intelectuales, posibilidad de revolución... Respecto a nuestro tema, su tratamiento permite cerrar el recorrido. Un movimiento de reforma está surgiendo en paralelo a otro de revolución, dice Maeztu. El segundo es anónimo, del pueblo, que ha transformado su sentir, que no

[20] Cf. Zamora Bonilla, J., *Ortega y Gasset*, *o. c.*, p. 106.

necesita guías para sus revoluciones y que se ve acosado desde direcciones distintas. El primero, el de reforma, corresponde a unos cuantos intelectuales que, conscientes de que el problema español es un problema de cultura, asumen bajo calificativos distintos –socialismo, nuevo liberalismo, neoliberalismo...– una tarea concreta: provocar la reforma para evitar la revolución. Ortega habría dicho pensar el sentido de la revolución para evitar los hechos revolucionarios, pero el significado es el mismo, y, en todo caso, parece claro quién tiene que dirigir ese movimiento:

> Han empezado a surgir intelectuales en España, no ya al modo con que antes surgían, como aerolitos venidos del cielo y monstruos de la naturaleza, sino de un modo sistemático y enlazándose los unos en los otros en la cadena ideal de maestros y discípulos. Así se apunta una generación más recia, más disciplinada, más austera. Recia ha de ser para afrontar los tiempos que le esperan[21].

Sí, *de modo sistemático*.[22].. Parece que a Maeztu ya no le asustan los sistemas, aunque mejor reformistas que revolucionarios. Todo por la nueva generación, por "los hombres de la reforma" que han de lidiar con "los tiempos que le esperan". Sabemos cómo serían esos tiempos y cómo los gestionarían. En este momento, a finales de 1910, se trata sólo de un comienzo, de una ligera esperanza. Habrá algunas otras hasta llegar a la debacle final, cierto es, pero eso es otra historia. Por ahora, dejemos al joven matrimonio, con Rosa ya embarazada de su primer hijo, camino de Marburgo en enero de 1911. Ortega tenía 27 años.

[21] Maeztu, R. de, *La revolución y los intelectuales. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid el 7 de diciembre de 1910*, *o. c.,* p. 37.

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

Federico Álvarez Arregui, filósofo, escritor y humanista iberoamericano

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Universidad Nacional Autónoma de México

Filósofo, escritor, literato, periodista, profesor, editor, exiliado, republicano, socialista constituyen las diferentes facetas de un humanista radical: Federico Álvarez Arregui. Nació en San Sebastián (País Vasco) el 19 de febrero de 1927, estudió su primaria y secundaria con los marianistas en su ciudad natal y vivió con gran ilusión en su niñez los años de la República española y después, con angustia y esperanza, la guerra contra el fascismo franquista. Su padre fue una destacada figura en el gobierno y la resistencia republicana en el País Vasco, y por ello toda la familia tuvo que exiliarse a raíz de la derrota republicana. Esta experiencia fue definitiva en la conformación de su radicalidad como humanista republicano y socialista.

El primer exilio de Federico Álvarez fue en Cuba a partir de 1940, donde apenas con quince años ingresó a las Juventudes Socialistas Unidas, al tiempo que estudiaba la preparatoria. Ingresó poco después a la carrera de ingeniería en la Universidad de la Habana, convirtiéndose en un activista de firmes convicciones revolucionarias y latinoamericanistas. A los 18 años ingresó al Partido Comunista Cubano y conoció a uno de los grandes revolucionarios del siglo XX, Fidel Castro, quien estudiaba en la Facultad de Derecho. También en Cuba conoció a Max Aub y a sus hijas. Con una de ellas, Elena, se casaría más tarde en 1954 y formaría una familia en México.

En 1947, a invitación del Dr. Puche, con quien su padre había trabajado en el gobierno republicano, la familia Álvarez se transterró a México. Federico ya había echado raíces y cultivado nuevas ilusiones revolucionarias en Cuba y por ello nos dice en sus memorias: "Yo marchaba a México con una mezcla de alegría y amargura. Me estaba perdiendo grandes cosas"[1]. Y tenía razón, pocos años después, aquel compañero universitario, Fidel Castro, encabezaría la revolución socialista más importante de toda América y a diferencia de la República española, esa revolución triunfó y pervive hasta nuestros días.

En México, Federico Álvarez estableció contacto con simpatizantes de la resistencia antifranquista, entre ellos, con don Samuel Ruiz, quien se convirtiera años después en el legendario obispo de Chiapas, heredero de la misión emancipadora de Bartolomé de las Casas. Con él sostuvo conversaciones, entre otros temas, sobre las grandes injusticias de México, sobre religión y sobre la fe en Dios que Federico vivía intensa-

[1] *Una vida: infancia y juventud*, México, CONACULTA, 2013, p. 308.

mente de niño y ya para entonces había dejado atrás. Como sucedió con la mayoría de los exiliados republicanos, México se convirtió en su patria de destino desde que tenía 20 años y, al igual que su entrañable amigo Adolfo Sánchez Vázquez, en México se formó como literato y filósofo y dedicó su vida a las humanidades en la Universidad Nacional Autónoma de México como profesor de literatura y de filosofía.

En el ámbito literario, Federico Álvarez se integró a un notable grupo de escritores exiliados en México formado entre otros por Arturo Souto, Tomás Segovia, Ramón Xirau, Luis Rius, Carlos Bosch García, entre otros. Con el tiempo también estableció fuertes lazos de amistad con grandes figuras latinoamericanas como Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes y Elena Poniatowska. Federico Álvarez ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde realizó su licenciatura y maestría en Literatura y lenguas hispánicas y después el doctorado de Filosofía bajo la dirección de Adolfo Sánchez Vázquez. Combinó su formación académica con una intensa labor como escritor y editor en espacios como "Diorama de la Cultura" en los suplementos de Fernando Benítez; en la revista *¡Siempre*!, donde también escribían José Emilio Pacheco y Huberto Bátiz, así como en la Revista de la Universidad de la UNAM. También ha sido colaborador del Instituto Cubano del Libro y de la Casa de las Américas.

Al término de la dictadura franquista en 1971 regresó a España como Director del Fondo de Cultura Económica, realizando una encomiable labor editorial y cultural en el marco de la reconstrucción de las relaciones entre su patria de origen y su patria de destino. De vuelta en México se integra como profesor de literatura y de filosofía en la Facultad de filosofía y letras a partir de 1982, al mismo tiempo que prosigue con su

Destacada actividad de escritor y editor en publicaciones como la *Revista de Bellas Artes*, la revista *México en el Arte* del Instituto Nacional de Bellas Artes, la *Revista Mexicana de Literatura* del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, de la cual fue director durante varios años. También fue director editorial de Siglo XXI y colaborador regular del periódico *Excélsior* con una columna semanal llamada "Glosas", en la que reflexiona sobre cuestiones de filosofía, literatura, historia y política, siempre con un espíritu crítico y al mismo tiempo optimista. Una selección de estos artículos periodísticos se publicó en su libro *Vaciar una montaña*[2].

Como profesor de carrera de la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, además de impartir clases de licenciatura y posgrado ha dirigido numerosas tesis y ha realizado un destacado trabajo de investigación literaria y filosófica. Como resultado de sus investigaciones ha publicado numerosos libros y artículos. Entre ellos: "Vida y regreso del exilio" en *La cultura del exilio vasco* (2000), "Cincuenta años después" en *Eugenio Ímaz: asedio a un filósofo* (2002), *La respuesta imposible: eclecticismo, marxismo y transmodernidad* (2002), "Identidad y exilio" en *Los hijos del exilio vasco: arraigo o desarraigo* (2004), "Modernidad y liberalismo en México en el siglo XVIII" en *Humanismo novohispano, Independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana* (2009). También ha coordinado y editado libros como *Voces españolas de hoy* (1965), el libro de Max Aub *Conversaciones con Luis Buñuel* (1984), *Adolfo Sánchez Vázquez, Los trabajos y los días (Semblanzas y entrevistas)* (1995). También ha traducido obras como *Significación actual del realismo*

[2] México, Obra negra, 2009.

crítico, de Georg Lukács y *Frente al límite*, de Tzvetan Todorov.

Entre sus libros destaca por su originalidad filosófica *La Respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*, publicado primero en 2002 por Siglo XXI y después en Cuba por la editorial Casa de las Américas. Se trata de una obra de profundo calado que asume los retos que plantean tanto la crisis de la modernidad como la naciente posmodernidad. Crítico frente a ambos cuernos del dilema, considerándolos inviables, propone una alternativa basada en el eclecticismo radical e innovador que al mismo tiempo que reconoce y aprende de los fracasos de la modernidad, recoge sus frutos valiosos para responder al nihilismo y desesperanza de la posmodernidad, bajo nuevos principios o *a priori* filosóficos, políticos, científicos y estéticos que permitan el tránsito a una nueva modernidad, a una nueva utopía que realice los ideales de las grandes promesas incumplidas y de los metarrelatos modernos fracasados (liberalismo, racionalismo, marxismo). En las conclusiones del libro, Federico Álvarez sostiene:

> El eclecticismo como sistema filosófico puede parecer hoy casi monstruoso. Como método, sin embargo, o, más bien, como praxis intelectual, parece casi inevitable, en lo sucesivo durante no pocos años… Toda la enorme suma de conocimientos acumulada por la ciencia y la filosofía, y toda la sensibilidad liberada por la literatura y el arte en los tiempos modernos forman un *terminus a quo* realmente fastuoso. Retomar el camino de una segunda modernidad ignorándolo sería una insensatez que ni siquiera es racionalmente concebible. En ese *terminus a quo* figura también una actitud filosófica y científica dialógica, electiva, acaso fragmentaria, tentativamente sintetizadora. A esa actitud podrá o no llamársele ecléctica. Pero durante largo tiempo tendrá que serlo[3].

Federico Álvarez es plenamente consciente de que su propuesta ecléctica tiene profundas raíces mexicanas y coincide con Gaos en la tesis de que la filosofía y la cultura mexicanas y, en general latinoamericanas de los siglos XVII, XVIII y XIX, es esencialmente ecléctica. Su reivindicación del eclecticismo también incluye al marxismo, principalmente al marxismo del tercer mundo como el de Mariátegui.

Entre los principios (*a priori*) que fundamentan la respuesta ecléctica de Federico Álvarez destaca un racionalismo pluralista y un socialismo humanista. Sin duda estos dos principios son resultado de muchos años de estudio, formación, investigación, docencia y difusión, pero también sin duda es fruto de su indomable optimismo rebelde, forjado en las luchas republicanas y socialistas que vivió en su niñez y juventud.

El amplio reconocimiento a la vida y obra de Federico Álvarez se manifiesta en premios y reconocimientos como el Premio Universidad Nacional en el área Docencia y Humanidades, otorgado por la UNAM en 2003; la Medalla de la Amistad entre los Pueblos otorgado por el Consejo de Estado de la República de Cuba en 2004; Distinción por la Cultura Nacional por el Ministerio de Cultura de la República de Cuba en 2006; Premio Alonso de la Veracruz de la Asociación Filosófica de México (2016). También ha sido profesor invitado en muchas universidades de México, así como en la Universidad de La Habana y la de Oriente en Cuba, el Ateneo de Madrid, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Salamanca, la Universidad

[3] *La Respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*, México, Siglo XXI, p. 282.

de Valencia, la Universidad Menéndez Pelayo en Santander y la Universidad de California (Estados Unidos).

Federico Álvarez Arregui es hoy en día una de las pocas grandes figuras en vida del exilio republicano español y como tal ha sido siempre fiel a los valores por los que él y su familia fueron desterrados. Ese destierro lo aprovechó Federico en experiencias creadoras para convertirse en un humanista plural, socialista, republicano, intensamente latinoamericanista y anti-imperialista, que ha sabido integrar en un original, crítico y plural eclecticismo lo mejor de las ciencias, la filosofía y la literatura mundiales, sin olvidar el papel central de las culturas iberoamericanas.

Jorge Millas un filósofo relevante para el pensar en español. Homenaje en el centenario de su natalicio (1917-1982)

ALEX IBARRA PEÑA
Universidad Católica Silva Henríquez

Introducción

El profesor Jorge Millas es uno de los filósofos más respetados en Chile. No hay testimonio que empañe su reconocido prestigio. Sin embargo son escasos los estudios sobre su obra, que por suerte en los últimos años se han visto un poco incrementados debido a que hay un renovado interés por la obra filosófica producida en nuestro país. El estudio más completo sobre la obra de Millas es el libro de Maximiliano Figueroa titulado *Jorge Millas el valor de pensar*[1]. Pero además, es un autor ineludible para dos textos fundamentales para el estudio de la filosofía en Chile, me refiero en primer lugar al libro *Rebeldes académicos* (1989) de Iván Jaksic en donde señala que Millas: "elaboró un concepto de filosofía que era integral, personal, y fuertemente orientado a la defensa de la espiritualidad humana"[2]; en segundo lugar el libro de Cecilia Sánchez titulado *Una disciplina de la distancia*[3]. Todos estos autores concuerdan en la formulación de un modo particular de pensar a la luz de los textos que componen una extendida reflexión filosófica, como bien lo ha expuesto Fernando Gallo, cuando escribe:

> Los conceptos de comunidad y convivencia en el ideario de Millas cobran vigencia a la luz de una antropología que el autor fue configurando a lo largo de su obra y que nosotros intentamos reconstruir para articular su personal forma de ver la realidad humana y su mejor forma de desarrollo[4].

Millas nace en la pequeña ciudad provinciana de San Bernardo aledaña a Santiago, realiza sus estudios secundarios en el INBA, centro educativo reconocido que

---

[1] Figueroa, M., *Jorge Millas el valor de pensar*, Santiago de Chile, UDP, 2011.

[2] Jaksic, I., *Rebeldes académicos*, Santiago de Chile, UDP, 2013, p. 15 4.

[3] Sánchez, C., *Una disciplina de la distancia. Institucionalización de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago de Chile, CESOC, 1992.

[4] Gallo, F., "La idea de comunidad en el pensamiento de Jorge Millas", en *Revista Solar*, Lima, n. 11, vol. 2 (2015), p. 111.

alberga a varios estudiantes de provincia en su internado al lado del hermoso Parque de la Quinta Normal. Es interesante referirse a este periodo de su vida, ya que es aquí donde forma parte del llamado "quinteto de la muerte" junto al poeta Nicanor Parra, al poeta y filósofo Luis Oyarzún que será su compañero de trabajo por años en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, al pintor Carlos Pedraza y al científico Hermann Niemeyer. Tuvo una breve participación como dirigente político de las juventudes socialistas siendo elegido como delegado para asistir a un Congreso Mundial en Nueva York en 1938.

Realiza cursos de derecho e historia en el Instituto Pedagógico, abandonando estos estudios formales para ingresar a la Escuela de Filosofía desde el año 1938 en la Universidad de Chile, graduándose en 1943 con su tesis sobre *La idea de individualidad* (2009) que fue publicada hace algunos años y sobre la cual advierte en el prólogo la filósofa chilena Carla Cordua: "[…] tomando una senda novedosa recientemente inaugurada en Europa por algunos filósofos, comprender al hombre a partir de su condición más ordinaria, de sus ocupaciones cotidianas […]"[5]. Esta decisión marcará su carrera intelectual, ya que lo llevan a convertirse en Director del departamento de filosofía de la Universidad de Chile, en donde comparte su ejercicio intelectual con destacados filósofos como los chilenos Félix Schwartzmann, Juan Rivano, Luis Oyarzún, Humberto Giannini, entre otros; y filósofos internacionales como el alemán Gerold Stahl, el ítalo-alemán Ernesto Grassi y el Vasco Cástor Narvarte. Dicha carrera se ve truncada con la dictadura cívico-militar encabezada por Pinochet en los años en que comienza a elaborar su crítica a Von Hayeck. Censurado por el régimen militar es exonerado de la Universidad de Chile y logra ser incorporado en la Universidad Austral de Valdivia, lugar del cual también es exonerado, pero lugar en el que hasta el día de hoy se reconoce su legado en donde se entrega un Premio que lleva su nombre. Sin embargo, la persecución que sufre lo llevó a terminar una vida modesta hasta su muerte.

La persecución de Millas no fue una persecución por algún compromiso con la filosofía marxista, desde su humanismo Millas más bien rechazó a las dos ideologías de la guerra fría. Sin embargo, su profunda convicción humanista le hizo asumir una visión crítica, que no tuvieron otros filósofos moderados en esos años, frente a los abusos de la dictadura. De ahí también su conferencia-ensayo acerca de la violencia en la cual discute varios textos de Marcuse, en la cual insiste en algunos aspectos de su conocido ensayo *Teoría sobre el pacifismo.* Este filósofo se convirtió en voz de la conciencia nacional que se oponía a los abusos. Hay muchos documentos que realzan el impacto público que tenía casi a la par del ex presidente Eduardo Frei Montalva.

Millas el poeta

Los inicios intelectuales de Millas los encontramos en su producción poética de la cual se conocen dos publicaciones *Homenaje poético al pueblo Español* (1937) y *El trabajo y los días* (1939). En una entrevista le hacen la pregunta de por qué dejó la poesía, a lo cual responde con humor "yo no la dejé, ella me dejó y se fue con Parra",

[5] Millas, J., *Idea de individualidad*, Santiago de Chile, UDP, 2009, p. 14.

aludiendo a su amigo Nicanor Parra. Es preciso señalar que la filósofa española María Zambrano no incluye a Jorge Millas en la compilación que realiza de poeta chilenos, no se ha dicho mucho sobre esta exclusión, lo más probable es que Zambrano no haya conocido a Millas como poeta en su estancia chilena. Sin embargo, es complejo de comprender la omisión dado de que el libro de Millas dedicado al pueblo español republicano, en el cual se incluye un poema homenaje a García Lorca, había sido reseñado en la conocida y prestigiada revista *Mono Azul.* En todo caso la obra poética de Millas permanece desconocida también Chile. Sin embargo, es menester destacar que este intelectual chileno también se hizo parte de las filas extensas de latinoamericanos que estaban a favor de la república española, dice uno de sus versos. "[…] en torno a ti se ha hecho, General, el silencio". Dada la amistad de Millas con la poeta Gabriela Mistral existe correspondencia en donde al parecer habría elogiado este texto.

Millas el filósofo

Es interesante señalar que es uno de los primeros filósofos chilenos que obtiene un posgrado fuera de Chile, obteniendo un Master of Arts en la especialización de Psicología en la Universidad de Iowa. Posteriormente, trabajo cinco años en la Universidad de Puerto Rico en donde se le encomendó la reforma del plan de estudios generales, también fue contratado como profesor visitante en la Universidad de Columbia. Regresa a Chile y asume la cátedra de Teoría del Conocimiento en la Facultad de Filosofía, en 1956 le corresponde presidir el IV Congreso de la Sociedad Interamericana de filosofía, también realiza la cátedra de Filosofía del Derecho en esa Facultad de la Universidad de Chile. Publica los siguientes libros: *Goethe y el espíritu del Fausto* (1948), *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia* (1956), *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente* (1960), *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962)[6], *Derecho y sociedad de masas* (1964), *Discusión sobre la Facultad de filosofía y educación* (1965), *Idea de la filosofía* (1970), *De la tarea intelectual* (1974), *La violencia y sus máscaras* (1978) con Edison Otero, *Idea y defensa de la universidad* (1981)[7]. Póstumamente habría que agregar la publicación de su tesis de grado *La idea de individualidad* y *Filosofía del derecho.*

Se puede decir de Millas que sus principales referencias filosóficas son autores contemporáneos, tales como: Ortega, Bergson, Husserl y Dewey. El interés por estos dos últimos autores son sin duda una novedad para la época de su magisterio en el contexto de la filosofía chilena. En cuanto a Bergson puede verse una clara influencia del trabajo desarrollo por Enrique Molina que junto a Pedro León Loyola deben haber sido sus principales maestros chilenos. Sobre la ocupación en el pensamiento de Ortega es una influencia más difundida entre los filósofos de época, la figura de este filósofo español es importante no sólo en Chile sino que en toda América Latina y reúne a filósofos de pensamientos e ideologías bastante dispares u opuestas. En el caso de Millas hay una suerte de valoración por el tratamiento histórico en el método

[6] Millas, J., *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1962.

[7] Millas, J., *Idea y defensa de la universidad*, Santiago de Chile, UDP, 2012.

orteguiano, pero también la apreciación por un existencialismo marcadamente por la influencia del filósofo español. En apoyo de esto último cito al historiador y filósofo chileno Eduardo Devés: "El mismo tenor existencialista, de un existencialismo orteguiano, puede percibirse en el filósofo chileno Jorge Millas"[8].

Además de los autores ya mencionados que se han ocupado de parte de la obra de Millas se pueden nombrar a otros autores que lo han trabajado Patricia Bonzi, José Jara, Frederic Smith, Rolando Salinas, Agustín Squella, Ricardo Salas, Fernando Longás, Max Colodro, Enzo Solari, Alejandro Serani, Fernando Vergara, César Abarca, Jaime Matamala, Fernando Viveros, Stefan Vrsalovic, Patricio Peñailillo, entre otros.

Para finalizar menciono que existe una Conferencia Internacional Jorge Millas, desde la Fundación que lleva su nombre y que es presidida por su nieta Verónica Espinoza. Esta Conferencia se ha realizado de manera ininterrumpida en Santiago y algunos años en dos ciudades, siendo éstas Valparaíso y Buenos Aires. Los conferencista a la fecha han sido Dina Picotti, Samuel Cabanchik, Horacio Cerutti, Ana Pizarro, Hugo Biagini, Francisco Martin, Juan Carlos Scannone. También desde la Fundación se han hecho las "Jornadas latinoamericanas" junto a la Universidad Católica Silva Henríquez, en las cuales han participado Antolín Sánchez Cuervo, Enrique Del Percio, Rubén Quiróz y Marcela Croce.

Este año se hará un homenaje en el Archivo Central de la Universidad de Chile y en la Universidad Austral de Chile con exposiciones de Carla Cordua, Patricia Bonzi, Maximiliano Figueroa, Cecilia Sánchez, Fernando Vergara y Alex Ibarra Peña.

[8] Devés, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 88.

Gustavo Bueno Martínez (1924-2016). In memoriam

Mª ISABEL LAFUENTE GUANTES
Instituto de Estudios Humanísticos y Tradición Clásica. Universidad de León.

A comienzos del mes de agosto pasado, el día 7 (2016), cuando la mayoría de los españoles estábamos en período de vacaciones, recibimos la triste noticia de la muerte de Gustavo Bueno Martínez, uno de nuestros mejores filósofos, y uno de los pocos que ha producido un sistema propio y original. Hijo Adoptivo de Oviedo e Hijo Predilecto de Santo Domingo de la Calzada, la biografía profesional de Gustavo Bueno es muy brillante y totalmente española, pues sólo en su país realizó sus estudios, ejerció la docencia y desempeñó la investigación en filosofía, lo que no ha sido óbice para que su figura y su filosofía tengan una gran proyección internacional.

Nació en Santo Domingo de la Calzada en 1924, realizó los cursos de Comunes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. En esos primeros años de formación la influencia de Eugenio Frutos Cortés, a quien siempre consideró su maestro, fue decisiva para que continuara los estudios de Filosofía. Fue compañero, durante el bachillerato, de Fernando Lázaro Carreter, y, luego, en la Universidad, de Félix Monje Casado, Constantino Láscaris Comneno y Manuel Alvar López.

Concluyó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, y el doctorado en 1947, siendo becario del Instituto de Filosofía Luis Vives (C.S.I.C). En 1949 obtuvo una Cátedra de Filosofía de Institutos de Enseñanzas Medias, que desempeñó en el Instituto femenino *Lucía de Medrano* de Salamanca hasta 1960, año en que obtiene la Cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Oviedo.

Recordaba con afecto y gracejo su época en Salamanca, y con satisfacción la oportunidad que le brindó su Universidad para sumergirse durante diez años en la filosofía escolástica, cuyo estudio y conocimientos apreciaba sobremanera y consideraba imprescindibles en toda su extensión, pero sobre todo las obras de los filósofos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Juan de Sto. Tomás, Domingo Báñez, Melchor Cano, etc. Su apego a la disciplina y rigor expositivo escolásticos, por el que ha sido objeto de reiteradas críticas es, sin embargo, para muchos, uno de los atractivos más importantes de sus obras, y, tal vez, el que más lectores consigue, por el orden y claridad que prestan a la exposición.

En las publicaciones que realiza durante su estancia en Salamanca aparecen ya algunos de sus principales intereses filosóficos, como son: la Lógica, la Historia de la Filosofía y la Fenomenología, así como varias de las nociones que serán básicas en su filosofía. Entre ellas destaca: *"*Las *estructuras metafinitas*", en *Revista de Filosofía, publicada por el Instituto de Filosofía Luis Vives* (C.S.I.C., Madrid), año XIV (1955)

nº 53-54, págs. 223-291), que le permite mostrar que las notas que el ser humano produce en la historia, se incorporan a la noción de humanidad constituyéndola como totalidad. Esta idea aparece, también, en: *Filosofía. Sexto curso. Con un esquema de historia de la filosofía y un vocabulario de los términos empleados* (Salamanca, Anaya, 1958), y posteriormente es objeto de su artículo: "Lectura lógica de la Ciudad de Dios", en *San Agustín*. *Estudios y Coloquios* (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960).

Desde 1960, año en que se traslada a Oviedo, hasta 1970, no lleva a cabo muchas publicaciones. Su actividad se centró en la docencia y en la preparación de investigaciones, pero en esa época comienza a considerársele como catedrático contestatario, marxista y ateo. A partir de 1970 inicia un desarrollo filosófico rápido, fulgurante, y muy amplio, con múltiples vertientes, de las que intentaré señalar las líneas académicas más importantes. La primera de ellas: establecer el valor y la función de la filosofía: la expone en su obra *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Madrid, Ciencia Nueva, 1970), en la que se opone a la idea de Piaget en *Sagesse et illusion de la Philosophie*, que reproduce Manuel Sacristán en *El lugar de la Filosofía en los estudios superiores* (Barcelona, Nova Terra, 1968), en cuanto distingue entre la filosofía como *sagesse*, y las ciencias como *connaissance*.

Para G. Bueno, la filosofía es un saber de segundo grado, una reflexión sobre las ciencias, sobre las ideas que implican, para buscar las conexiones necesarias entre ellas (*symploké*) que permitan lograr una verdad filosófica: lógica, moral y objetiva. Por ello, no acepta ni la tesis de Piaget, que niega que la filosofía sea conocimiento y la elimina como actividad institucional, ni la de Sacristán que separa ambos saberes, prescinde del valor cognoscitivo de la verdad filosófica, y resuelve su reflexión en Filología, en conocimiento artesanal. La filosofía es, para Bueno, una "actividad institucional", y no puede serlo más que si no renuncia a la sabiduría en lo que tiene de crítica, porque ésta le es esencial, al igual que la actividad cognoscitiva y práctica que implica.

Su segunda gran preocupación: la ontología, dio lugar a su obra *Ensayos Materialistas* http://fgbueno.es/gbm/gb1972em.htm (Madrid, Taurus, 1972). Esta obra y la anterior forman parte del contexto de problemas filosóficos, acuciantes y convergentes, planteados entonces en Europa. En efecto, si la preocupación por la filosofía tenía como referente los problemas que suscitaban las obras de J. Piaget y de M. Sacristán, la preocupación por la ontología respondía a los que originaban tanto la epistemología evolutiva de Piaget como la teoría del conocimiento de Habermas (*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1968). Piaget atribuía al conocimiento científico la capacidad de establecer los principios de acción, de conocimiento, y los morales. Habermas tendía a un subjetivismo sociologista, en tanto resolvía los principios de conocimiento, acción y producción en el interés (cognoscitivo, comunicativo y emancipatorio), del que sólo parecía lograr salir apelando al interés de la especie.

G. Bueno muestra que estos planteamientos pertenecen a categorías mundanas y que, sin un contexto crítico, no es posible dar cuenta de las contradicciones que en ellos se generan. En este sentido, en los *Ensayos Materialistas* distingue dos planos ontológicos: el propio de la "ontología general", al que pertenece la idea de "mate-

ria ontológico general" (idea crítica de materia) que equivale a la conciencia trascendental y el plano de la "ontología especial" en el que la materia se diversifica en sus componentes mundanos ("géneros de materialidad"). La tesis de que parte el "materialismo filosófico", que es la necesidad de distinguir entre ambos planos para poder mostrar y dar cuenta de las contradicciones que se producen categorialmente, en la "ontología especial", implica la defensa de la idea de pluralidad que comporta la materia, frente a toda forma de monismo. En efecto, la idea negativa de materia (*M*) constituye el límite regresivo al que remite toda inconsistencia, y exige buscar la idea que permita su reconstitución, lo que supone que la relación Materia-Espíritu se tiene que concebir con referencia a la materia, es decir, que es imposible que el espíritu sea independiente de la materia. Posteriormente realizó una publicación específica sobre la noción de materia: *Materia* (Oviedo, Pentalfa, 1990).

En el transcurso de los años 70 da forma a su tercer interés: el marxismo y la fenomenología, a través del desarrollo, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, de seminarios, en los que participaban profesores de universidad e institutos. De nacieron publicaciones, y se incubaron otrasrepercutieron en otras. Así, por ejemplo, "Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo", en *Sistema,* nº 2 (mayo 1973); "Los *Grundrisse* de Marx y la *Filosofía del Espíritu objetivo* de Hegel", en *Sistema,* nº 4 (enero 1974); "Sobre Althusser: el 'corte epistemológico", en *Sistema,* nº 7 (octubre 1974); "Cuestiones sobre teoría y praxis", en *Teoría y Praxis* (Valencia, Fernando Torres, 1977). En estos seminarios, gestó la idea de reunir en la Universidad de Oviedo aun grupo de investigadores, que pudiera ampliarse como escuela académica, y cuya labor fuera interdisciplinar.

Su gusto e interés por la fenomenología no se plasmó nunca en una investigación extensa sobre el tema, aunque su problemática, conceptos y soluciones, están presente en toda su obra; por el contrario su gran conocimiento de la Historia de la Filosofía, que por la cronología de sus publicaciones puede considerarse su cuarta preocupación, además de traslucirse en todos sus escritos, también dio lugar a estudios concretos, entre ellos su magnífico libro: *La metafísica presocrática* (Oviedo, Pentalfa, 1974), y a otros de menor extensión como "El individuo en la Historia" Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b, Lección inaugural del curso 1980-81 en la Universidad de Oviedo,1980; "Análisis del Protágoras de Platón", en Platón, Protágoras (Oviedo, Pentalfa, 1980), o la "Introducción a la Monadología de Leibniz", en Leibniz, Monadología (Oviedo, Pentalfa, 1981).

A partir de 1977, año en que se prevé la aprobación de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Oviedo (se aprueba en 1978), su dedicación a esta tarea le absorbe casi por completo. Es su quinto interés formado por la teoría de la ciencia y la antropología, que anteriormente ya había dado resultados: *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?* (Valencia, Azanca, 1971) y *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política* (Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972). A partir de ellos, su empeño por la teoría de la ciencia le llevó a elaborar el *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas*. Programa de Filosofía. Fundación Juan March, publicado en mimeógrafo, 2 vols., en Oviedo, 1976, cuyo contenido incorporó a la docencia, y posteriormente a la obra en que se expone de forma sistemática: *Teoría del cierre categorial,* 5 vols. (Oviedo, Pentalfa, 1992-1993). En estas obras

opone su concepción de la ciencia "operacionalista" y "materialista", a toda suerte de formalismo, al intuicionismo y al descripcionismo; retoma para ella la denominación clásica de "gnoseología", que elabora sobre todo frente a la "epistemología", ya que por partir de la oposición sujeto-objeto reduce necesariamente el conocimiento al sujeto (subjetivismo), o al objeto (objetualismo), de manera que es imposible establecer su condición objetiva.

En su gnoseología conjuga la noción de "categoría" como construcción arquitectónica, con otras dos nociones básicas: "sujeto operatorio" (sujeto corpóreo cuya base es la manipulación de materiales diversos) y "lenguaje", para constituir el núcleo fundamental que le permite dar cuenta tanto de las ideas a que obedecen los procesos internos de las ciencias, como de la forma en que cierran sobre sí mismas y llegan a constituir su estatuto ontológico.

Ahora bien, su aportación a la teoría de la ciencia (gnoseología) no se limita a dar cuenta de cómo se constituye una ciencia (cómo se produce un cierre operatorio de los términos de su campo), sino que se preocupa por plantear y resolver la difícil y complicada relación metodológica entre ciencias humanas y ciencias naturales. Su idea principal es que las ciencias humanas no eliminan el "sujeto operatorio" de su campo, por lo que estas ciencias incorporan lo subjetivo, mientras que éste desaparece en las ciencias naturales (física, matemática), en cuanto en ellas se elimina el proceso operatorio. Cruzar esta condición básica con la distinción entre "metodologías β-operatoria*s*", que operan "apotéticamente" (a distancia), y "metodologías α-operatorias" que operan sobre términos "paratéticos (contiguos)", le permite mostrar que las metodologías β-operatorias son solidarias de "prolepsis", y no evitan introducir la finalidad, lo que las distingue de las α-operatorias, que no la incluyen.

Pero, entre ambas metodologías, por tanto, en el "proceder" de ambos tipos de ciencia, constituye una relación dialéctica y crítica que le permite distinguir dos estados máximos, y cuatro situaciones relativas, entre sus respectivos procesos constructivos, de forma que se puede evaluar la situación de una ciencia según su proximidad a los resultados propios de una metodología o a los de la otra. Los dos estados máximos aparecen en la representación formal del proceso operatorio, y se reconocen en que las "metodologías β-operatorias" llevan a cabo un "progressus" de los procesos operatorios a estructuras sociales y culturales, que se constituyen, por ejemplo, en patrones de la conducta. Mientras que las metodologías *a*-operatorias realizan un "regressus" a partir de fenómenos preoperatorios a un estrato esencial del campo, en el que las propias operaciones puedan decirse eliminadas de algún modo de los mecanismos que sostienen la identidad (o verdad) gnoseológica, aproximándose al sentido de la verdad objetiva característica de las ciencias físicas o formales. Sobre las nociones que estos temas implican, realizó otras publicaciones fundamentales como: http://fgbueno.es/bas/bas10109.htm"Conceptos conjugados" (Oviedo, *El Basilisco,* nº 1, 1978); "Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática" (Oviedo, *El Basilisco*, nº 7, 1979); "El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas", en: *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (Oviedo, Pentalfa, 1982).

La antropología fue la ocupación teórica, después de la gnoseología, que más le absorbió. Su preocupación fundamental, que proviene de entender que el hombre no

es un absoluto, sino un ser que se relaciona con otras entidades no antropomórficas, es lograr delimitar un "espacio antropológico" (frente y en relación con la Teología, la Etnología y la Antropología Física) que permita dar cuenta de las múltiples relaciones de las que depende lo que es el ser humano. La coordinación del espacio antropológico, que es multidimensional y está dotado de una pluralidad de orientaciones, tiene lugar por medio de tres ejes: 1. En el "eje circular" se representan las relaciones que el hombre guarda consigo mismo y con los otros seres humanos, necesarias como requisito para mantener su realidad: equilibrio, autonomía, relaciones sociales, etc. 2. En el "eje radial" se representan las relaciones que el hombre mantiene con realidades no humanas sino naturales: entes físicos, biológicos, etc. 3. En el "eje angular", las relaciones que el ser humano mantiene con "entidades numinosas".

Artículos relacionados con los temas antropológicos son: "Reliquias y relatos: construcción del concepto de 'historia fenoménica'" (Oviedo, *El Basilisco*, nº 1, 1978).

"Sobre el concepto de *espacio antropológico*" (Oviedo, *El Basilisco,* nº 5, 1978). "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias". (Oviedo, *El Basilisco,* nº 16, 1984). *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike. (*Oviedo, Pentalfa, 1990) y Oviedo, *El Basilisco,* nº 9, 1991. "Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria". Oviedo, *El Basilisco,* nº 20, 1996. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*.(Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996).

La filosofía de la religión, su interés inicial y primero, ya que fue objeto de su tesis doctoral titulada *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión*, dirigida por Santiago Montero Díaz, tema muy importante pero cuya docencia no se permitía en las universidades españolas, lo desarrolló en dos obras principales: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión (*Oviedo, Pentalfa, 1985. 2ª ed. corregida y aumentada, 1996); *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión* (Madrid, Mondadori, 1989), y en otras publicaciones como: "Los valores de lo sagrado, númenes, fetiches y santos, en *Los valores en la Ciencia y la Cultura* (Universidad de León, 2001, pp. 407-435). G. Bueno considera que, mientras el objeto de la teología es la noción de Dios como ser trascendente, y la Etnología cultural atiende a su desarrollo en los diversos pueblos, la filosofía de la religión se preocupa por la idea de religión como una exigencia humana. Distingue tres fases del desarrollo religioso: la primera fase, que coincide con el inicio de la religiosidad, tiene como centro los "númenes", entidades que, sin ser humanas, son sin embargo centros de voluntad y de entendimiento; entidades a las que había que engañar, rogar, obedecer o matar. Esta fase primaria, en la que los "númenes" corresponden a las figuras representadas en las cuevas prehistóricas, se acaba con la domesticación de los animales. La segunda fase comprende aquellas teorías que ponen el núcleo de la religión en el hombre, cuyo máximo ejemplo sería la teoría de Feuerbach. Esta fase comprende la religión mitológica, que es esencialmente falsa, y da paso a la fase terciaria, en la que la crítica racional de las religiones superiores sustituye los dioses animales y los dioses antropomórficos por un Dios único e incorpóreo, cuya crítica aboca al "dios de los filósofos", que en sí mismo disuelve el concepto de religión.

Entre los numerosos conceptos que elabora en estas obras, seguramente el que más ha trascendido es el de "*religación*", noción que en el cristianismo expresa la relación del hombre con Dios, y mediante el cual la teología da cuenta de cómo la naturaleza humana finita puede recibir lo sobrenatural no como un sobreañadido. G. Bueno considera que en este sentido dicha noción se usa de forma metafísica, como lleva a cabo X. Zubiri, cuando al responder a la pregunta sobre cómo el hombre puede estar en condición de apertura a lo divino, afirma que el ser divino es fundante de la realidad humana, y, que la religación es la realidad del ser humano porque la persona consiste en *estar viniendo* y en ser acogida por el ser divino.

G. Bueno entiende que la "religación" no es sólo la relación definitoria de la condición religiosa, sino un tipo de "relación trascendental", por tanto, constitutiva de los seres que la soportan, y distingue cuatro géneros: Religación del *primer género*: la que puede darse por establecida entre sujetos humanos (personales, etc.) y términos no subjetuales (impersonales), *etic* o *emic*, pero inmanentes al campo antropológico. Religación de *segundo género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos. Religación de *tercer género*: la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos no subjetuales y, además, trascendentes al campo antropológico, es decir, entre términos no humanos. Religación de *cuarto género*: la establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales, pero trascendentes al campo antropológico, es decir, sujetos no humanos, pero finitos: *entidades numinosas*.

Desde 1998, año en que se jubila y cuando su actividad la desarrolla a través de la *Fundación Gustavo Bueno*, que había sido aprobada el año anterior, sus publicaciones e investigaciones se vuelcan sobre temas de actualidad, y sobre todo polémicos, hasta el punto de que mucha gente sólo le conoce por su participación en los medios de comunicación, televisión, periódicos, etc. Ciertamente, también durante su época académica mantuvo numerosas polémicas, y realizó numerosas publicaciones de este tipo, pero a partir de su jubilación son mucho más abundantes, y sus temas más diversos, pues abarcan tanto la moral y la política, como el humanismo, la educación, la ilustración, temas de televisión, los valores, la imparcialidad profesional, la felicidad, la calidad de vida, el género, o el deporte. Algunas de estas publicaciones son: *España frente a Europa* (Barcelona, Alba, 1999); "Principios y reglas generales de una Bioética materialista" (Oviedo, *El Basilisco,* nº 25 1999); "¿Qué es la Bioética?" (Oviedo, Pentalfa 2001). *Telebasura y democracia (*Barcelona, Ediciones B, 2002); *El mito de la izquierda* (Barcelona, Ediciones B, 2003); *Zapatero y el pensamiento Alicia* (Madrid, Temas de Hoy, 2006); *La fe del ateo. Las verdaderas razones del enfrentamiento de la Iglesia con el Gobierno socialista* (Madrid, Temas de Hoy, 2007); *El mito de la Derecha. ¿Qué significa ser de derechas en la España actual?*, *(*Madrid, Temas de Hoy, 2008).

Los alumnos no querían que se fuera de la Universidad; muchos dijeron que era una manipulación, pero la verdad es que en el trato con alumnos suyos se reitera una afirmación: "¡a mí me ayudó mucho!", y no porque sus exposiciones fueran formalmente perfectas, que lo eran, sino porque decía algo. Como llegó a catedrático, tanto de Instituto como de Universidad, muy pronto, y en una época en que ambos eran puestos de gran relevancia social, puede considerarse que el ejercicio de la filosofía no tuvo por qué resultarle una tarea complicada, pero tuvo adversidades de muchos tipos.

Por una parte, porque en Oviedo inicialmente estuvo muy aislado, luego porque no encontró medios de publicación y tuvo que fundarlos, así nacieron tanto *Pentalfa*, como *El Basilisco*. También, por padecer situaciones cargadas de violencia, como ser objeto de agresiones, le lanzaron un bote de pintura, le volaron el todo-terreno en la puerta de su casa. Por otra parte, porque sobre su persona pesaron constantemente acusaciones de todo tipo: primero era falangista, luego marxista, comunista y estalinista, después derechista, anti-islamista, y siempre ateo, sobre lo que habría que puntualizar que fue uno de los ateos más religiosos que ha producido la Filosofía.

Como siempre consideró que la filosofía era inseparable de la vida, y ésta de la lucha, ante estas situaciones sin dejar de ser precavido, parecía abrir una interrogación: ¿qué hacer?, ¿cómo seguir? Su actitud no era ni de apabullamiento, ni de dolor, o insolencia, sino más bien de sorpresa ante lo que se le arrojaba encima. Actitud que nada tenía que ver con la que adoptaba frente a las críticas teóricas Éstas, que nunca le faltaron, incluso entre sus colaboradores más próximos, le parecían normales, tan normales como su concepción de la sociedad plural Es verdad que ante ellas su reacción fuera dispar pues podía ser enérgica, burlona, tolerante, intolerante, pensativa, etc. Pero, tanto las acusaciones como las críticas siempre fueron para él un acicate para seguir.

Gonzalo Puente Ojea (1924-2017). La irreligiosidad ilustrada de un humanista radical. In memoriam

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ
IES San Juan Bautista de la Concepción / Universidad Autónoma de Madrid

En la madrugada del martes 10 de enero de 2017 se producía el deceso del valedor más riguroso y valiente de la libertad de conciencia y de la irreligiosidad, el ensayista y diplomático español, Gonzalo Puente Ojea, nacido el 21 de agosto de 1924.

La aventura intelectual y personal que recorre Puente Ojea se inscribe en un vertiginoso período histórico que comienza cronológicamente con la dictadura de Miguel Primo de Rivera y que alcanza la España de la democracia actual. A causa del destino diplomático de su padre, Puente Ojea nace en Cienfuegos (Cuba), en una familia conservadora y de un catolicismo piadoso. En 1926, tras la muerte de su padre, Cónsul General de España en Santiago de Cuba, su madre regresa a su Vigo natal, con sus cuatro hijos: Celia, Ana, María y Gonzalo. Tras realizar el Bachillerato en el Colegio de los Maristas de Vigo y en el Instituto de Segunda Enseñanza, en 1941 su familia se traslada a Madrid, donde realiza el séptimo curso de Bachillerato en el Instituto "Cervantes", lugar donde le rapan la cabeza por negarse a cantar el "Cara al sol". En ese mismo incidente y por el mismo motivo, a su compañero y futuro presidente de gobierno, Leopoldo Calvo Sotelo, le hacen beber aceite de ricino.

En el curso 1942-1943 inicia la carrera de Derecho en la Universidad Central de Madrid, en su sede de San Bernardo. Entre los profesores de los que guardó siempre mayor afecto, se encontraban: Antonio de Luna García, Federico de Castro y Bravo o Mariano Aguilar Navarro. Precisamente en estos años universitarios entraría a formar parte del recién creado Círculo de Jóvenes de Madrid de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, a través de la cual tuvo sus primeras intervenciones públicas (febrero de 1947). En estos primeros años el objeto de la preocupación de Puente Ojea era el llamado "problema de España" abordado desde una posición crítica de la Hispanidad, defendida por Maeztu o García Morente, que permitiera una idea no esencialista del país y una apertura a las formas políticas del resto de Europa.

Finalizó, de forma brillante, la carrera de Derecho en el curso 1946-1947 y, aunque continúo con el doctorado, tras preparar y aprobar la oposición, el 13 de julio de 1949 ingresa en la Escuela Diplomática. Su Memoria de acceso a la carrera diplomática se tituló *Ideas para un nueva orientación del Derecho Internacional Privado* (1950, inédita). Entre 1951 y 1953 asiste también a las tres primeras ediciones de las elitistas Conversaciones Católicas de Gredos. Sería con su primer destino diplomático

en Marsella, entre 1952 y 1954, cuando Puente Ojea descubre nuevas perspectivas del pensamiento cristiano que, inicialmente, le parecieron esperanzadoras. Fue entonces cuando Puente Ojea comprendió la necesidad de un conocimiento solvente de la tradición bíblica y de la historia de la dogmática cristiana con el fin de replantear algunas cuestiones básicas sobre las creencias cristianas. Tales inquietudes iniciales –reconocidas como *ilusorias* una década más tarde– se recogen en el artículo "Problemática del catolicismo actual" (*Cuadernos Hispanoamericanos* 1955). En mayo, junto con cuarenta y nueve nombres más, firma el manifiesto de adhesión a la construcción europea, elaborado por la recién creada 'Asociación Española de Cooperación Europea'. En ese año entra en contacto con el grupo de Enrique Tierno Galván, Raúl Morodo y Fernando Morán. Entre 1956 y 1957 publica, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, su obra *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, que supone su primera aproximación al marxismo y al pensamiento de una izquierda no comunista. Además, desde el 10 de noviembre de 1956, ejerce de cónsul en Mendoza (Argentina), hasta febrero de 1960. Esta primera etapa americana confirma su disidencia cada vez más explícita con cualquier forma de legitimación al régimen, hecho problemático para un diplomático de carrera que representa con profesionalidad y lealtad a su país. Esa disidencia hace que ya a finales de los cincuenta sea un defensor de la democracia en España, crítico del Opus Dei en tanto relevo político del franquismo y defensor del tiranicidio y del origen popular de la dignidad del poder político en línea con el pensamiento de Juan de Mariana.

Es, tras su regreso a Madrid, y de un nuevo destino en Atenas –ciudad en la que tendrá ocasión de conversar detenidamente con el futuro Príncipe y Rey de España, don Juan Carlos de Borbón y Borbón–, en 1964, cuando Puente Ojea abandona definitivamente su fe cristiana tras un largo periodo de crisis. De nuevo en Madrid es nombrado Jefe de la Sección de Relaciones Bilaterales de la Dirección General de Relaciones Culturales y cuatro años más tarde, Director de Cooperación Cultural del mismo organismo. De forma paralela su actividad intelectual se intensifica en la década de los sesenta. Primero, criticando la recepción española de la teoría del fin de las ideologías al modo de G. Fernández de la Mora. Segundo, y de modo fundamental, en una dirección que culminaría en su gran obra, publicada en 1974 en forma de díptico, *Ideología e Historia*: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* y *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. La primera de ellas se sitúa críticamente en la tradición bíblica abierta por H. S. Reimarus, remozada en el siglo XX por R. K. Bultmann. El impacto en España de esta obra marcó un antes y un después en los estudios bíblicos no apologéticos. Sería la primera obra de una larga serie en la que Puente Ojea se ocupa de la fe cristiana: *Imperium Crucis. Consideraciones sobra la vocación de poder en la Iglesia Católica* (1989), *Fe cristiana, Iglesia, poder* (1991), *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia* (1992), *El mito de Cristo (2000), Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías* (2007), *La existencia histórica de Jesús. Las fuentes cristianas en su contexto judío* (2008), *La religión ¡vaya timo!* (2009), *Orígenes del credo cristiano. El triunfo de la tergiversación paulina* (2014).

En septiembre de 1975 abre una nueva etapa diplomática como Ministro Plenipotenciario encargado de los Asuntos Culturales de la Embajada de España en París,

desde cuyo puesto dio un impulso decisivo al hispanismo francés en el periodo de la llamada "transición a la democracia" en España, incrementando tanto las actividades. De esos años son los cursos sobre pensamiento e historia española que contaron con autores como Alain Guy o Joseph Pérez, entre muchos otros, así como la creación de los fondos de la *Bibliotèque Espagnole* en París. La etapa parisina finalizó en 1980, al ser nombrado Cónsul General en Chicago. Durante estos dos destinos Puente Ojea, en su constante labor de autodidactismo, aprovecha para completar su conocimiento de la literatura marxista, particularmente su metodología, y continuar sus investigaciones sobre los orígenes cristianos.

La etapa de Chicago finalizó de forma repentina en noviembre de 1982, cuando el Ministro de Exteriores, Fernando Morán, le llama para hacerse cargo de la Subsecretaría del Ministerio. El 7 de diciembre de 1982 es nombrado Subsecretario de Asuntos Exteriores. Tras el cese en 1985 del Ministro de Exteriores, Fernando Morán, es nombrado por su sucesor, Francisco Fernández Ordóñez, y a petición propia, Embajador de España cerca de la Santa Sede el 2 de octubre de 1985. Un año después es nombrado también Embajador de España ante la Soberana y Militar Orden de Malta. Embajador de Grado desde principios de 1987, es cesado como Embajador cerca de la Santa Sede el 29 de agosto de forma ignominiosa. Más allá, tanto de las razones oficiales del Gobierno felipista del momento, como de las razones que el propio Gonzalo Puente Ojea presenta y recoge de forma ordenada en su obra *Mi embajada ante la Santa Sede* (2002), el hecho pone en evidencia la grave disfunción interna en el Partido Socialista sobre el sentido y la naturaleza jurídica de la relación del Estado español con el Vaticano, es decir, de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en España.

Dejando al margen el hecho de su cese, que contribuyó a recuperar en España el debate público sobre la necesidad del Estado laico, ¿qué balance puede realizarse de su etapa profesional como diplomático? Pues podemos señalar que, además del desarrollo de una importante labor cultural, donde el cuidado y proyección del hispanismo fue central, su profesión le permitió no sólo conocer los entresijos de la élite política de la dictadura franquista, sino también los procesos soterrados que originaron la llamada "transición española a la democracia" que conoció gracias a su compromiso político desde posiciones de izquierda y republicanas. También, su profesión le posibilitó una independencia intelectual, apoyada en una bibliografía fundamentalmente en lengua inglesa, que le permitió ejercer una disidencia alejada del coqueteo con elucubraciones magistrales al servicio de peajes, de servidumbres, así como de la pura divulgación comercial.

En 1989 finaliza su carrera diplomática como Presidente del Consejo Superior de Asuntos Exteriores. Con su jubilación, se inicia el desarrollo de la mayor parte de su extensa y fecunda obra: teniendo ya en lo sustancial resuelto su contencioso con la fe cristiana –en el periplo completo descrito con anterioridad–, durante este período da paso a una segunda cuestión crucial para la fe religiosa: "la cuestión de Dios", tal y como se recoge en *Fe cristiana, Iglesia, poder* (1991). Bien es verdad que ésta sólo fue la primera tentativa. El propio Puente Ojea explicó, años después, el tránsito que se le abrió en aquel momento en las páginas iniciales de *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual* (2003):

> Habiendo reflexionado *ab imis* (…) y habiéndome al mismo tiempo informado sobre el debate científico, filosófico, teológico e histórico relativo a Dios y a la religión en general, escribí las conclusiones a que había llegado sobre este asunto crucial para elaborar una adecuada concepción del mundo y el ser humano. Progresivamente, fui viendo de modo cada día más transparente que el problema en sí no se centraba realmente en la tradicional *discusión sobre la existencia de Dios*, sino sobre algo aún más hondo y básico *¿qué es y cómo nacen los sentimientos y las creencias de carácter religioso, o dicho de forma más incluyente y general, la religiosidad?*... En esta perspectiva, la cuestión de la existencia de Dios se subordina a la *cuestión primera y más radical de la existencia del alma espiritual*.

La obra con la que se inicia el nuevo itinerario en su dilatada reflexión sobre la fe religiosa es *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión* (1995). Comienza entonces en la reflexión antropológica e histórica sobre la religiosidad. De esta nueva línea es representativo su extenso ensayo titulado "Del confesionalismo al criptoconfesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia en España". Revisa en esta etapa de su vida el "problema de España" del que ya se había ocupado en su juventud, y lo hace ahora desde la perspectiva político-religiosa en relación con el análisis sobre la llamada "transición a la democracia". Toda esa problemática político-religiosa del conocido como "problema de España" culminará en su obra *La Cruz y la Corona. Las dos hipotecas de la historia de España* (2011). Queda ahí criticada y hasta denunciada la transición misma y su Constitución por nacer de un perjurio institucional y de una ruin deslealtad, sin proceso constituyente real.

A *Elogio del ateísmo* le sucederán *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate* (1997) y *El mito del alma. Ciencia y religión* (2000), obra en la que incorpora de forma sistemática al análisis de la religiosidad las aportaciones de las neurociencias, la biología y la física; más adelante *Opus minus. Una antología* (2002); *Animismo. El umbral de la religiosidad* (2005); la primera parte de *Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías* (2007); las tres primeras partes de *La religión ¡vaya timo!* (2009), *Crítica antropológica de la religión. Las sendas equivocadas del conocimiento humano* (2012) e *Ideologías religiosas. Los traficantes de milagros y misterios* (2013).

De forma paralela a su actividad ensayística y de conferenciante, a partir de 2001, Puente Ojea se convierte en el catalizador y en el referente explícito de múltiples organizaciones del activismo laicista, ateo y republicano, fundamentalmente desde la Presidencia de Honor de la recién fundada asociación *Europa Laica*, que él mismo contribuyó a fundar. Esta síntesis de teoría y praxis tenía como eje la proyección jurídica y socio-política del laicismo, guiado por la idea de sabor kantiano según la cual "sin su dimensión teórica fuerte, la práctica del laicismo sería ciega, y el laicismo sin una práctica fuerte y estricta, resultaría paralítico". El laicismo ha supuesto para Gonzalo Puente Ojea la defensa de la libertad de conciencia y de la igualdad de ésta en sociedades de pluralidad ideológica, con apoyo de una ontología jurídica y social. De esta forma sólo los individuos, como tales, poseen ontológicamente convicciones, creencias y sentimientos personales, en cuanto atributos de la consciencia y la autoconciencia inherentes al ser humano que constituyen en su conjunto el ámbito de su privacidad. Por tanto, sólo los individuos son sujetos de derecho y los derechos

atribuidos a las asociaciones o instituciones con personalidad jurídica son en último término derechos de los individuos que las crean y sostienen. A este núcleo ontológico que denomina *teorema del laicismo*, lo acompaña una radical separación entre la *res publica* y la *res privata* por la cual, cualquier tipo de colectividad carece de todo ámbito privado de existencia y acción, lo que sólo está reservado a los individuos que las integran y dirigen, quedando sometidos "a las reglas del Derecho común en virtud de las cuales se han constituido y bajo las cuales funcionan". A esta clave jurídica la denomina *regla de oro del laicismo*.

Desde una erudición y rigor abrumadores, su constancia, honestidad y aguda capacidad crítica, Puente Ojea fue construyendo una obra sin parangón: pensó la religión desde el origen de su rama cristiana para abordar más tarde el tronco teológico común de los monoteísmos y alcanzar la raíz misma de la religiosidad, más tarde. Lo hizo con la firmeza y la inteligencia, propias de quien está de vuelta de subterfugios apologéticos y posmodernidades varias. Frente a esa raíz fue capaz de situarse y extraer todas las consecuencias antropológicas, ontológicas, epistemológicas, éticas y jurídicas, con el fin de construir un humanismo estrictamente irreligioso pero sin evitar la aplicación práctica de un pensamiento crítico. Por supuesto, su heterodoxia fue satanizada de múltiples modos –en la mejor tradición de castigo y odio al materialismo y al ateísmo hispano–, aunque el más eficaz fue el silenciamiento, algo convenientemente ejercido por la oficialidad de nuestra España democrática y sólo roto por compañeros de viaje desde el activismo y desde el mundo académico. Silencio escandaloso a juzgar por sus éxitos editoriales y la consideración de maestro del pensamiento crítico por parte de muchos.

Insobornable, Gonzalo Puente Ojea defendió siempre sus profundas convicciones democráticas y republicanas. Una vida más fácil hubiese tenido si se hubiese plegado a las traiciones ideológicas y partidistas a las que pudo sumarse, tanto en el período franquista, como en su etapa final como diplomático.

Personalmente poco cabe añadir a este simple esbozo biográfico de su legado intelectual. Su afecto, su amistad y su generosidad nunca consiguieron que dejara de sentirme muy pequeño ante él, tal vez junto con Manuel Sacristán, el pensador más brillante de su generación. Nos queda su palabra y su recuerdo, el ejemplo del luchador por la emancipación de la conciencia y por la libertad. También nos queda su excelente biblioteca, donada a la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, en 2016: la mejor biblioteca de ateísmo, con más de 13.000 volúmenes.

Portador de la razón ilustrada, la tristeza que nos deja su fallecimiento no es compensado por el agradecimiento, el afecto y la admiración al defensor de los valores republicanos, al materialista y humanista radical, al crítico de la ignominia y de las ideologías religiosas, al español sin España, al querido y estimado amigo: Gonzalo Puente Ojea, maestro siempre.

Jorge Eduardo Rivera (1927-2017). In memoriam

ENZO SOLIARI ALLIENDE
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Ha fallecido, a la edad de 89 años, el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera. Deja tras de sí familiares, amistades y discípulos, también estimables textos propios y una biblioteca prodigiosa. Unos y otros, cada cual a su manera, lo presentan *leibhaftig*, en persona.

Filosóficamente, Rivera produjo algunas cosas notables. Como la portentosa traducción de *Ser y tiempo* en la que se empleó tantos años, así como su preciosa colección de ensayos filosóficos *De asombros y nostalgia*. Tales escritos muestran (y velan) a alguien intensamente especial. Alguien de quien pueden destacarse no pocos rasgos, todos ellos cruzados por una sostenida pasión filosófica. Es el caso de su cautivadora dedicación a la filosofía griega (Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, siempre la luz: "Grecia es la luz: un exceso de luz", siempre la libertad –la *eleuthería*–). Asimismo, su pasión, obsesión casi, por Heidegger, por el camino del sentido, el acontecimiento y la verdad del ser. A la vez, se aprecia algo profundo en su admiración por Zubiri: no se trata solo de historia del ser, sino también de naturaleza y de Dios, lo que es tanto como tener que decir algo (si bien nunca suficiente) de la riqueza del sentir y la intelección, de la actualidad primordial, el poder fundamental y las sustantividades esenciadas y dinámicas de lo real.

Claro que esta interminable *gigantomakhía* en la que mentalmente vivía Rivera y de la que se era testigo cuando se lo escuchaba y leía no fue su única pasión filosófica. Nótense su nunca olvidada deuda para con Tomás (a la base del conocimiento temático, *in actu signato*, está siempre el conocimiento por connaturalidad, *in actu exercito*), su radical afinidad con Pascal (la apuesta, pari, como decisión y riesgo por lo más grande, por lo único que vale la pena, por la mejor de todas las posibilidades), su cultivo desinteresado de Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheler, Ortega (así como, todo hay que decirlo, su cultivado desinterés respecto de la tradición analítica angloamericana).

Esta incandescente actividad filosófica estaba bien trabada con sus otras filias y fobias. Como la extraordinaria dedicación docente de Rivera y, en cambio, su aversión por lo 'académico'. Rivera era un maestro, uno que enseña (*magister docet*) con autenticidad, sin distancia entre el profesor y la persona, despertando vocaciones y fidelidades filosóficas por doquier. La suya fue una pasión sensacionalmente contagiosa. Ahora bien, de Rivera podría decirse lo que él dijo de Zubiri: "era todo menos un académico solemne. Filosofar era para él un quehacer absolutamente concreto. Y lo abordaba con pasión". De ahí el perfil de su método, el 'Kindergarten fenomeno-

lógico': la puesta entre paréntesis (la *epokhé*) de la tesis de la actitud natural, no para encapsularse en expresiones herméticas, sino para forjar a partir de la experiencia, en el medio (y en el mundo) del lenguaje, unos conceptos, términos e interpretaciones bien perfilados, tensamente claros. De ahí también que creyera que la filosofía se enseña solo si (y cuando) se funda en aquello que se estudia e investiga solitaria y colaborativamente, esto es, en la filosofía que esencialmente es amor por la sabiduría, ciencia del preguntar (*per-cunctari*). Por lo mismo, Rivera pensaba que la filosofía ha de ser el alma de la universidad propiamente tal: "la Universidad no es universidad por el hecho de que en ella se otorguen 'licenciaturas'. Ello podría ser un mero trámite formal sin consecuencias para la Universidad en cuanto tal. "La Universidad es Universidad si está animada desde dentro por una real vida científica y filosófica". Rivera era de aquellos que despreciaba el delirio calculante y mercantil de la racionalidad universitaria, tanto en la legislación y la administración, como en el estudio y la pedagogía. Por eso era capaz de decir, como Zubiri, que "se pueden [...] escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad' y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar".

Otra de las pasiones de Rivera fue la que tuvo por las lenguas, los genios idiomáticos, la aventura de traducir. Allí están, por un lado, sus estudios –a veces dilatados– de tantas experiencias latentes en el vocabulario filosófico: *phýsis*, *alétheia*, *prágmata*, *lógos*, *eînai*, *eîdos*, *ousía*, *enérgeia*, *sapientia*, *excessus*, *apex afectus*, *apex mentis*, *der bestirnte Himmel über mir*, *und das moralische Gesetz in mir*, *nóesis* y *nóema*, *Lebenswelt*, *Seinsverständnis*, *Geworfenheit*, *Bewandtnis*, *Jemeinigkeit*, *Ereignis*, *Wahrheit des Seyns*, *ex se*, sistema de notas, esencia constitutiva, alteridad real, *realitas in essendo*, impresión de realidad, inteligencia sentiente, animal de realidades, etc., etc. Por el otro, su consagración prolongada a la traducción de *Sein und Zeit* y más en general de textos hebreos, griegos, latinos, franceses, alemanes, aun daneses –una labor formalmente filosófica sobre la que dejó escritas algunas páginas preciosas–.

No hay que olvidar que algunas artes tocaron su nervio, su oído, su gusto. Especialmente la música, ese fenómeno sonoro y silencioso que translucía en sus clases y en el que se entreveran a radice el ser, el tiempo y, cómo no, variados y hondos afectos –en Rivera era usual que se volviera tema filosófico de primera magnitud el universo de temples anímicos fundamentales como el asombro, la angustia, la esperanza, el amor–.

En fin, apasionada también fue su práctica de la conversación y la amistad (como a Zubiri, le encantaba citar el juicio de Aristóteles: la amistad es lo más necesario de la vida) y su nostalgia de Dios: "una ausencia que es al mismo tiempo incitante presencia".

Se le extrañará, ciertamente. Ha partido alguien dotado de un carisma magnético, uno de esos que surgen muy de vez en cuando. Los lugares donde se le vio, sintió y conoció ya no serán los mismos. Su actividad, su voz, su silencio no resonarán ni en Viña del Mar y Valparaíso, en cuya Universidad Católica desarrolló la mayor parte de su vida intelectual, ni en Santiago de Chile, ni en otros países latinoamericanos y europeos. Cabría parafrasear: "la candente mañana de enero en que Jorge Eduardo

Rivera murió, después de una imperiosa agonía que no se rebajó un solo instante ni al sentimentalismo ni al miedo, noté que las carteleras de la ciudad habían renovado no sé qué aviso de cigarrillos; el hecho me dolió, pues comprendí que el incesante y vasto universo ya se apartaba de él y que ese cambio era el primero de una serie infinita". Mas, según el propio Rivera, la vis a tergo que apoya, sostiene e impulsa la existencia humana se vislumbra en la verdad del ser de la que pende el Dasein, y se precisa y revela (sin perder un ápice de su misterio y ocultamiento) en el dominio último, posibilitante e impelente que ejerce la realidad in toto sobre la humana, cuya interpretación teísta es la religión, y cuya versión cristiana, evangélica y paulina consiste en la mística gratuita de la deiformidad humana, en una confianza sumamente práctica en la divinización misericordiosa y liberadora de la vía de la transcendencia.

José Luis García Rúa (1923-2017). Pero no hay Dios ni hay Ley que a contradanza no se pueda bailar. Tu muerte es tuya[1]. In memoriam

FRANCISCO FIDEL GARCÍA WIEDEMANN
Universidad de Granada

Cuando la necesidad nos arranca palabras sinceras,
cae la máscara y aparece el hombre.
Lucrecio

Debemos obrar como hombres de pensamiento;
debemos pensar como hombres de acción.
Henry Bergson

¡Esforzaos por no estar por debajo de vuestra época!
Georg Christoph Lichtenberg

Nuestro querido José Luis García Rúa falleció el pasado 6 de enero de 2017 en Granada. Intentar atrapar una semblanza de José Luis a través de sus obras nos impone, de principio, enfrentarnos a una alteridad radical. En primer lugar no poder dar cuenta de su incansable labor pedagógica y de agitación social que quedará en el recuerdo de los que asistieron a la infinidad de reuniones, asambleas, mítines, clases, cursos de doctorado y encuentros de todo tipo y en cualquier clase de lugares. Esto era muy grato a José Luis que recelaba de lo escrito, de lo fijado, de lo monológico, y en la línea de la mejor tradición, consideraba la palabra, el diálogo, como el núcleo

[1] Nos permitimos utilizar para el título los versos de los sonetos metafísicos que Agustín García Calvo utilizó de prólogo a su libro *Sermón del ser y no ser* (Ed. Lucina) por dos razones. Primero, como homenaje a la larga amistad que los unió hasta en las distancias más diversas (temporales, geográficas, físicas y metafísicas), pero también para que sirva de recuerdo al gran Agustín que con mucha emoción y respeto José Luis García Rúa expresó en "Mi Agustín, ¿más que un Nietzsche español?" (*Reflexiones para la acción IV*, pp. 325-351). La segunda se cifra en que si bien entre Agustín y José Luis hubo muchas *distancias*, creemos que José Luis hubiera suscrito el verso final: *tu no saber es toda tu esperanza*, pues ese no saber fecunda *ab initio* cualquier investigación *sobre lo que es* (lo que se avenga a ser o lo quisiera), pero, también, se convierte en la instancia crítica y eminente de cualquier esfuerzo hacia la verdad, incluida la desconfianza hacia la verdad misma.

real y esencial del pensamiento humano. Por lo que respecta a su obra escrita nos enfrentamos a una aparente heterogeneidad (la verdad que solo aparente): estudios filológicos puros, monografías, ensayos sobre la historia del pensamiento, artículos de política nacional o internacional, poemas, teatro, conferencias, traducciones, estudios introductorios, etc.[2], ¿cómo dar cuenta de esta variada multiplicidad, cómo encontrar la regla gravitatoria que permitiera girar a semejante constelación varia y multiforme?

En José Luis la voluntad y la finalidad tienen un componente biográfico absoluto, un conjunto de experiencias trágicas que marcan a fuego un modo de mirar, de comprender y, especialmente, de actuar. De ahí, también, surge un método y un programa, no de estudio o investigación, sino de vida y compromiso. Para José Luis el pensamiento es acción y la acción es pensamiento, no como una fórmula anticipada o reconciliatoria, sino como un *dictum* práctico: el pensamiento que no se orienta a la acción es estéril y la acción que no va guiada por el pensamiento es pura inercia. En su el libro *El sentido de la interioridad en Séneca* encontramos estas palabras que más parecen un programa personal del autor que una evocación de Séneca:

> En Séneca, el punto de partida es el hombre. Un ideal apriorístico de acción le pone en el camino de un drama moral; en él, el choque violento de pretensión y acción le hacen reflexionar sobre los componentes mismos de la acción, lo cual le pone en contacto con su yo concreto. Seguir las tribulaciones de este yo concreto significa, para Séneca, descubrirse a

[2] Respecto del conjunto y la heterogeneidad de la obra de José Luis García Rúa: *El sentido de la interioridad en Séneca* (1ª edición Univ. de Granada, 1976, la 2ª edición puede localizarse en http://www.bubok.es/libros/12546); *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Granada, Comares, 1996; *A vueltas con la ley. A propósito del Critón de Platón*, (coautor con Julián Pacho García), Irún, Iralka, 1995; *Mis ciudades I, Gijón (en la marea del siglo)*, Gijón, Trea, 1993; *Mis ciudades II: Salamanca (en la marea del siglo),* Gijón, Ed. Ateneo Obrero de Gijón, 2006; *Reflexiones para la acción I,* Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 1997 *; Reflexiones para la acción II,* Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 1997*; Reflexiones para la acción III*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2008; *Reflexiones para la acción IV*, Badalona, Centre d'Estudis Llibertaris Federica Montsenay, 2013. Los tres volúmenes I, II y III de *Reflexiones para la acción* recogen casi todos los artículos publicados tanto en el periódico *CNT*, como en medios de la prensa anarquista y en otros periódicos (*El País*, *Ideal de Granada*, etc.), así como intervenciones en mítines, conferencias y entrevistas; el volumen IV recoge trabajos de distinta extensión y alcance (historia del movimiento obrero y el pensamiento revolucionario utópico; estudios sobre Marx —*Evolución y vaivén en el pensamiento de Karl Marx*— y Hegel —*Algo sobre el método filosófico-especulativo de Hegel*—, semblanzas de Rudolf Rocker y un muy sentido homenaje a su amigo Agustín García Calvo; estudios sobre la globalización y el 15-M, trabajos sobre semiótica y medios de comunicación, así como la última entrevista que concedió a los medios libertarios franceses). Artículos: "De los matices del interés existencial romano hasta el siglo I de Cristo" (*Emerita*, Salamanca, 1955); "Los matices de la interiorización en la historia helénica" (Madrid, 1956); "Sobre *animus/anima* en un texto de Séneca" (Madrid, 1956); "Política y pedagogía liberador" (Madrid, 1974); "Las ideas socialistas en Feuerbach" (*Revista de Filosofía*, CSIC, 1985). Traducciones: *Pensamientos sobre Muerte e Inmortalidad*, de Ludwig Feuerbach, Madrid, Alianza Editorial, 1993; *Abelardo y Eloísa y otros escritos de juventud*, de Ludwig Feuerbach, Granada, Editorial Comares, 1995; *Leer a Platón*, de Thomas Szlezák, Madrid, Alianza Editorial, 1997; *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación: actas del Symposium International sobre el pensamiento de Paul Ricoeur Granada, 23-27 de noviembre*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

sí mismo en un proceso de acciones que brotan de un interrogante subjetivo (*El sentido de la interioridad en Séneca*, *o. c.*, p. 204).

Además de profesor en las universidades de Salamanca, de Maguncia, de Oviedo y de Granada, José Luis fue ante todo un hombre radicalmente comprometido con la libertad y la justicia, pero sobre todo con la acción necesaria y urgente que permitiera su materialización. Desde la rebeldía que mostró con apenas quince años en los campos de concentración de Argeles sur mer y Barcares (y que le costó el ir esposado por la gendarmería), hasta la constante y sistemática labor de oposición al régimen de Franco expresada en la creación de movimientos políticos y sindicales (CRAS), la militancia en clandestinidad en la CNT, y, ya muerto el dictador, ocupó el cargo de secretario general de la región andaluza de la CNT (1977-78), entre 1986 y 1990 fue Secretario General de la CNT, así como director del periódico *CNT* en dos periodos, de 1992 a 1995 y de 2001 a 2003; desde 1997 a 2000 fue también Secretario General de la AIT; fue uno de los miembros de la CNT a los que se les permitió catalogar los archivos de la CNT que fueron depositados en el Instituto de Estudios Sociales de Ámsterdam, e igualmente con los de Salamanca. Pero también fue cofundador de la sociedad teatral GESTO en Gijón, de la Academia en la calle Cura Sama en la que estudiaron los trabajadores y los hijos de los trabajadores que no podían pagarse o seguir los estudios oficiales y que como condición para la asistencia obligaba a llevar una banqueta en la que sentarse pues el local no tenía. Participó en varias y diversas organizaciones culturales y sociales en Córdoba, impulsó el grupo de teatro del Colegio Universitario de Jaén, y fue creador y gran animador de las Jornadas Libertarias de Granada que durante muchos años trajeron a la ciudad a conferenciantes como Javier Sádaba, José Luis López Aranguren o Agustín García Calvo.

Nacido en Gijón en 1923, fue el tercer hijo de Emilio y Pilar. Su padre había sido carpintero, bombero y agitador y militante político y sindical (POUM, CNT). Su madre, que había tenido que cuidar de sus hermanos al quedar huérfana a muy temprana edad, sostenía y mantenía una casa de apenas 20 metros cuadrados en la que vivían 7 personas. José Luis contó muchas veces cómo teniendo 11 años, durante la revolución de 1934, abrió la puerta un día y le encañonaron seis o siete fusiles que sostenían los guardias de asalto que venían a por su padre. Estamos, pues, en una ciudad obrera y portuaria, en una familia pobre y trabajadora con una gran conciencia social y revolucionaria. Apenas dos años más tarde su padre morirá en el asalto del monte Naranco en el intento de desalojar a las tropas fascistas de Oviedo.

Asturias cae en manos de los fascistas muy pronto, su familia es trasladada a Cataluña, allí se separa de su madre y hermanos para ser acogido por una familia de payeses en Olot, va a una escuela de circunstancias y recuerda especialmente haber aprendido francés. Las tropas fascistas inician el asalto de Cataluña y él y su hermano deben cruzar la frontera, en Francia son separados y José Luis es enviado, sucesivamente, a los campos de Barcares y Argeles sur mer. Su madre y su hermana, gravemente enferma del corazón, cruzan los Pirineos y se instalan en un pueblecito del sur de Francia. Del encierro en aquellos campos de refugiados José Luis recordará especialmente la enorme talla moral de sus compañeros, las reuniones y discusiones acerca de la acometida del fascismo en Europa y la necesidad insobornable de su derrota a través de la

lucha. Hitler invade Francia y José Luis tiene la intención, como muchos compañeros del campo, de unirse a la resistencia francesa, pero una carta de su madre, regresada a Gijón por el precario estado de salud de su hermana, les reclama a él y a su hermano para que vuelvan.

Aquel Gijón de 1939, obrero y portuario, se había convertido (como el resto de España) en un erial social de silencio y represión, de delaciones y miserias, de pura violencia y hambre animal. Para mantener a la familia los dos hermanos se ponen a trabajar en los astilleros, en la construcción, en la mina; su madre, mientras, estraperla como puede y su hermana, muy impedida, teme ser represaliada por su pertenencia a las Juventudes Libertarias. Tras varios años de sufrir a patrones explotadores y embravecidos por la victoria fascista y siempre bajo la amenaza de denuncia política, José Luis se presenta un día ante su madre y le dice que nunca van a mejorar, que la vida en aquellas condiciones era una cárcel de imposible fuga, que la única forma de poder asomar la cabeza es estudiar. Se presenta al examen para superar los seis años de Bachiller pero un cambio en la normativa legal le impide hacerlo: debe aprobar primero un examen para superar los primeros cuatro años y en la siguiente convocatoria los dos restantes. Quiere estudiar medicina pero las prácticas de la carrera le impiden compaginarlo con el trabajo. Se matricula en Filosofía y Letras en la Universidad Oviedo en la que realizará los tres primeros cursos y hace los dos últimos en la de Salamanca.

Entre 1945 y 1948 cursa estudios en la Universidad de Salamanca, donde se licencia en filología clásica, con premio extraordinario; se doctora —*El sentido de la interioridad en Séneca*— en 1955. En dicha universidad explica (1948-1957) primero Historia de la Antigüedad y luego Filosofía Latina, como profesor adjunto de Antonio Tovar. Gana una beca para ampliación de estudios en la Stiftung Maximilianeum de Múnich, y la disfruta en el curso 1952-53. En 1957 renuncia a la adjunta de Salamanca y en 1958 al lectorado de español de la Universidad de Maguncia, puesto que ocupaba desde 1955.

De 1958 a 1971 reside en Gijón, dedicado a la enseñanza privada y entregado plenamente a la lucha de oposición clandestina al régimen franquista. En el curso 1962-63 es expulsado de la Universidad y de la Escuela de Comercio de Oviedo, en las que impartía clases. Socio fundador en 1961 de GESTO, crea con otros compañeros una escuela obrera en la calle Cura Sama, que es cerrada por la policía en 1965, año en el que también es clausurada GESTO Teatro de Cámara de Gijón, hasta que dos años después de intenso "papeleo", se reabre como sociedad cultural. Su lucha de oposición la hizo sin militar en ninguna formación específica política o sindical, hasta que en 1969 es uno de los fundadores del grupo político CRAS (Comunas Revolucionarias de Acción Socialista) que mantendría su actividad hasta 1974, y del que partió en Asturias uno de los núcleos para la refundación de la CNT.

A finales de 1971 se traslada a Andalucía, comenzando a dar clases en la Universidad Laboral de Córdoba, de la que es expulsado. En 1972 es también expulsado del Instituto Séneca de la misma ciudad. En el curso 1972-73, comienza a dar clases de Historia de la Filosofía en el Colegio Universitario Santo Reino, de Jaén, hasta 1975, en que pasa a la Universidad de Granada. Desde 1976 y tras ganar un contencioso al Estado en la magistratura de Sevilla, es profesor adjunto titular en la mencionada universidad, donde explicó Historia de la Filosofía.

En la vuelta a la enseñanza universitaria de José Luis tiene un papel determinante don Pedro Cerezo Galán. Don Pedro Cerezo había ganado la cátedra de Filosofía en la Universidad de Granada en 1970 y estaba formando un Departamento de filosofía joven y renovada. Al enterarse de la situación de José Luis, al que entonces no conocía personalmente, le ofrece incorporarse al Departamento de Filosofía de Granada. Durante toda su vida José Luis mantuvo un agradecimiento profundo por aquel gesto que, al final, parecía dar cierta estabilidad a su vida profesional. Tuvo siempre hacia Pedro Cerezo un respeto absoluto y profundo no sólo a su talla intelectual, sino, especialmente, al hombre bueno que permitió que José Luis y su familia pudieran tener una estabilidad hasta entonces negada. El cariño mutuo que se profesaban quedó bien patente y manifiesto en las hermosas palabras de recuerdo que Pedro Cerezo nos dirigió en el funeral de José Luis.

Muchos recuerdan aún la figura de José Luis con un buen montón de periódicos CNT bajo el brazo vendiéndolos en el bar de la Facultad de Filosofía y Letras; las clases en los jardines de la Facultad para que las prolongadas huelgas no hicieran mella en la formación de los estudiantes; las manifestaciones día sí y día también habitualmente "aguadas" por las cargas de la policía nacional. En aquel tiempo vibrante José Luis encuentra en la Universidad de Granada un buen número de amigos y compañeros que lo acompañarán en toda su vida. A la figura eminente de Pedro Cerezo que comentábamos antes hay que sumar la estimulante complicidad con los hermanos Calvo Martínez, Tomás catedrático de Metafísica y José Luis catedrático de griego (es muy meritorio el trabajo que realizaron en seminarios dedicados al estudio de la antigüedad), con Juan Francisco García Casanova, constante agitador de la política y cómplice con José Luis en muchas batallas universitarias y de las otras, al insigne y recientemente desaparecido Juan Carlos Rodríguez siempre desde una amable distancia ideológica pero de gran cercanía humana. A todos los compañeros del departamento (Juan José Acero, José García Leal, Pedro Gómez García, Remedios Ávila, etc., y los que fueron alumnos y posteriormente profesores en la Facultad, Álvaro Vallejo, María del Carmen Lara, José Antonio Pérez Tapias, Maria José Frapolli, Luis Pérez Viñé, Luis Sanz Rueda, Javier Rodríguez Alcazar, etc. —sentimos mucho no poder dar cuenta de todos los que merecerían estar aquí, pero no quisiéramos olvidar a Andrés Sopeña o a Pascual Rivas, a decanos y rectores que facilitaron las labores profesionales y políticas de José Luis como José Vida Soria o Lorenzo Morillas, y tantos que ahora se nos olvidan pero que merecerían estar aquí—).

Pero especialmente este reencuentro con la universidad colmó uno de los grades afectos de José Luis: los estudiantes. El último artículo que escribió dedicado al análisis del 15-M (a cuyas manifestaciones acudió hasta que el límite de sus fuerzas se lo impidieron) comienza de este modo:

> La juventud fue siempre mi medio. Siempre escuche a mayores con interés, gana de saber y respeto, pero mi acción fue siempre dirigida, en primer término, a los jóvenes, quizá porque, de niño, adolescente y ya crecido, siempre me gustaron los niños, quizá porque siempre, para mí mismo, desee la condición de niño y me incliné a las naturalezas espontaneas, posiblemente también por mi oficio de enseñante y convivente en centros de estudio de la más variada índole (*Reflexiones para la Acción IV*, *o. c*., p. 427).

José Luis enfrentó su trabajo intelectual con la misma moral orgullosa y humilde de obrero que para él constituía un paradigma ético irrebasable. Instalado en la intuición de un hombre irreductible a ninguna teoría o elemento que no fuera producto de la libertad del sí mismo, la labor intelectual de José Luis no se orienta ni al sistema ni a la exposición ni al dogma, sino a una labor de desbroce y reconstrucción de distintos elementos de la historia del pensamiento y de la realidad histórica (lo que de método filológico, hermenéutico o deconstructivo hubiera en su modo de trabajo debe vislumbrarlo cada lector, pues el autor no sostenía bandera metodológica alguna por considerarlas todas como máscaras dogmáticas que escondían más que desvelaban). Prefería la expresión Historia de las Ideas —o del Pensamiento— a la de Historia de la Filosofía, pues le costaba deslindar la realidad del hombre en apartados y parcelas que pudieran vindicar una autonomía que desintegrara la unidad de la experiencia humana. Así que lo que de valioso pudiera encontrarse en sus trabajos podría integrarse de algún modo en la observación que hizo Moritz Schlick: "Los libros célebres, o coronados por el éxito, de los autores filosóficos, son análogos a las fanfarrias y las banderas que se llevan por delante, pero las grandes fuerzas de las que dependen la victoria y la derrota no son visibles la mayor parte del tiempo de manera tan evidente"[3].

No podemos recoger aquí alguna impresión de las más de mil doscientas apretadas páginas de artículos periodísticos que se recogen en los volúmenes I, II y III de *Reflexiones para la acción* o del valor o interés de sus libros de poemas (*Mis ciudades I: Gijón; Mis ciudades II: Salamanca* —José Luis siempre habló de su intención de escribir uno dedicado a Mainz y otro a Granada), por ello nos limitaremos a intentar dar cuenta de las obras más específicamente filosóficas, sospechando que él no estaría de acuerdo ni con la intención ni con la selección.

Sobre el sentido de la interioridad en Séneca es el título de la tesis doctoral de José Luis, presentada entre diciembre de 1954 y enero de 1955, y publicada en 1976 por la Universidad de Granada.

La obra parte del análisis de un posible concepto de interioridad en la antigüedad (desde la tradición griega más tardía hasta las primeras elaboraciones del cristianismo) que alumbrara un proceso de subjetivación que terminaría por incardinarse de forma esencial en el mundo moderno. Este análisis se opera en los textos tomando como guía pares de conceptos, o, de otro modo, contraposiciones conceptuales (*logos, nous, noein, eidos, orexis, pietas, virtus, voluntas, humanistas, animus, anima*, *proficiens, oikeíosis-amor, humanitas-amicitia*). El autor contrapone el mundo griego (objetivista) con el romano al que califica de *práxico*. No es solo una oposición entre modelos teóricos (*cosmos/physis* frente a *voluntas/realitas*, por ejemplo), sino el intento de encontrar en la evolución propia de los conceptos (*nous-logos*, etc.) la "carnalidad" de una experiencia que desemboca en la aparición, descubrimiento y

[3] La cita está tomada de Moritz Schlick, "Prefacio a Friedrich Waismann", en Gordon P. B, y McGuiness, B., *Logik, Sprache, Philosophie,* Stuttgart, Reclam, 1976, p. 11, recogida en Bouveresse, J., *La demanda de filosofía*, Bogotá, Siglo del hombre editores, 2001 (la edición original francesa es Editions de L'éclat, París, 1996), p. 9.

funcionalidad de la interioridad[4]. En el contexto de ese despliegue se abre la obra y la figura de Séneca:

> La acentuación decisiva del *animus* en Séneca, como la raíz integral de la operatividad del hombre y de su dinamismo ontológico, la dimensión voluntarista de la ratio y el sentido de lo concreto e inmediato, definen ya una subjetividad activa que se encuentra en autoposesión reflexiva, o mejor, transitiva o *proficiens* sobre sí misma, que se retrae en el hueco de su propia interioridad para abismarse en una experiencia insondable, y, de ahí, misteriosa y asistemática, del propio yo (Cerezo, P., Prólogo a *El sentido de la interioridad en Séneca*, *o. c*., pp. 10-11).

El capítulo final ("Conclusiones sobre la modernidad de Séneca") nos parece interesante. En él se arriesga a consideraciones de interpretación que habitualmente se obliteran en obras propiamente técnicas, pero, también se inserta la tesis de la interioridad en el corazón de la reflexión moderna (el subtítulo de la obra es: *Contribución al estudio del concepto de "Modernidad"*). El autor, tras situar las concomitancias y diferencias de la posición de Séneca con la filosofía estoica y con el cristianismo (en particular en su forma paulina), se pregunta

> ¿Cuál es, pues, la originalidad senequista? Ninguna en el campo puro de la filosofía formal y sistemática. Séneca no ha legado a la filosofía ninguna doctrina concreta encuadrada coherentemente en un todo explicativo formalizado y sustantivo, pero legó algo mucho más importante que una doctrina filosófica, algo más hondo y más operativo en la historia del espíritu: una "nueva" actitud psicológica, un inflexión sustantiva en el campo de la persona (*El sentido de la interioridad en Séneca*, *o. c*., p. 205).

Esta "actitud psicológica" se incardina en la modernidad no como pura transmisión de ideas sino como el establecimiento de una corriente de comunicación espiritual, del que sería ejemplo eminente Montaigne, que proyectará la sombra del espíritu del cordobés desde el Renacimiento hasta el siglo de las luces, y por Rousseau, que, sobre esa andadura, formulará la imagen del hombre inconformista y revolucionario, que, junto a la imagen del "hombre-eterno-contemplador" (Goethe), y la del "hombre-héroe" (Schopenhauer), constituirán la trilogía de imágenes ideales, motrices de la toma de actitud contemporánea (*ib.*, p. 208). Para José Luis es Montaigne quien mejor

[4] Pedro Cerezo capta del siguiente modo la intención y el método de la obra: "La natural vocación de cosmicídad del hombre helénico de vivir en contacto con las cosas, se ve surcada por un movimiento de vaivén, que en cierto modo la repliega e interioriza, cuyos dos polos de referencia, ambos de naturaleza teorética, serían el *noüs* y el *lógos*. El *noüs* impone una orientación abstractiva, fixista y unívoca al modo de estar en realidad. El *lógos*, por el contrario, discurre más al filo de la experiencia exterior, traduciéndola en el orden de la discursividad anímica. Se levanta así el *lógos* progresivamente desde el puro entretenimiento del *epos*, al convencimiento persuasivo, y de ahí, por último, a la articulación estructural (Heráclito) que reaparecerá más tarde como diálogo y dialéctica. En ambos casos, se inicia un proceso de internalización, ya sea por la vía abstractiva de Parménides o por la interiorización de las experiencias exteriores en Heráclito, pero que nunca concluye en un abandono del objetivismo, que pervive en uno y en otro, o bien como "visión" de lo consistente o como proceso" (*El sentido de la interioridad en Séneca*, *Prólogo*, *o. c*., primera edición, p. 9).

encarna el espíritu senequiano, aceptando que el hombre es el resultado de la experiencia, de la comprensión de la obra como una continuidad de pensamiento en movimiento, la auto contemplación que llega a convertir la virtud en el sentimiento mismo de la vida (José Luis sugiere que el escepticismo montaigneano es de raigambre senequista al que se superponen, más tarde, doctrinas pirronianas, parte de este espíritu será recogido por Descartes). Los rasgos de Séneca en Spinoza son más palpables: la dicotomía *natura naturans / natura naturata* frente al senequista *universa natura* y *natura cuiusque*, o en la implicación libertad-necesidad. En Diderot, Rousseau y Holbach, aparece la "literatura de confesión", el individualismo comunitario, el desprecio de la cultura a la luz de las miserias humanas. Propone una contaminación senequista en Kant (vía Rosseau). En Hegel se recogen las concomitancias entre el dramático moralismo senequista y la "conciencia desgarrada", la unidad del género humano en el refugio de la conciencia senequista representa el equivalente de la conversión de la *Sittlichkeit* en *Moralität,* pero, también se encuentra una raíz etiológica estoica para el concepto de alienación (representada, mejor que por la *heteroíosis* de Posidonio, por la *alienatio* senequista, donde el *animus* permanece uno en todas sus vicisitudes, cosa que permitiría una más fácil asimilación de la concepción senequista a la doctrina hegeliana de la unidad de los contrarios). José Luis continuará escuchando estas resonancias senequistas en los hegelianos de izquierda (Stirner, Feuerbach), en Kierkegaard y Nietzsche o en Bergson.*El sentido de la naturaleza en Epicuro* (publicado en 1996) tiene como origen la habilitación a la Cátedra de Filosofía Antigua. Carlos García Gual señaló que una de las cualidades de esta obra era su carácter de investigación especial y concreta y que, siendo como son las fuentes epicúreas escasas y morosas, se salvaba de enmascarar una obra de carácter general o divulgatorio. La obra apunta a una precisión y discusión de conceptos que vinieran a salvar a la física de Epicuro bien de una minoración con respecto a la ética del autor de Samos, bien de una orfandad y aislamiento que la volviera incomprensible en sí misma. Para ello propone una reconstrucción hipotética de alguna de las partes perdidas de la filosofía del de Samos. Agustín García Calvo lo señaló con estas palabras: "al afán de entender bien la relación entre una doctrina o sistema físico y la necesidad que un hombre siente de ganar, junto con una serenidad por liberación de falsa ideas y temores, un fundamento para la fe en su libertad". No puede ser de otro modo ya que en la filosofía de Epicuro resplandece más la coherencia que la originalidad, y, dada esa premisa, parecería que la física de Epicuro queda como un tanto descolgada de sus doctrinas éticas.

Para José Luis la física epicúrea intenta salvar el fracaso de las doctrinas pluralistas y recuperar el mundo de las cosas como tales. Esta intención obliga al de Samos a invertir el camino de Demócrito:

> Demócrito sería así para Epicuro el modelo diferencial de imitación inversa, pues, mientras la voluntad de saber llevó a aquél, en un camino investigativo de *regressus*, hasta la primicia metafísica del átomo como piedra angular de un cuadro de esquemas y geometrías, en nuestro filósofo de Samos, se arranca de la aprehensión capital de las ultimidades, átomos y vacío, hacia un *progressus* investigativo, cuyo término será la comprensión y el dominio de los fenómenos concretos.

La recuperación de una epistemología de la sensibilidad tiene razones más vivenciales e inmediatas que la pura especulación teórica. El ciudadano que se ha quedado sin *polis* necesita obtener del diálogo con la *phýsis* el modelo y el consejo para la acción obligada de cada día y de cada momento. Por ello Epicuro se enfrentará a tres problemas: el problema del *modelo*, el problema de la *ley* y el problema de la *libertad*. El primero conduce a una desmitificación de la realidad de la φύσις y a la aceptación de la *naturaleza humana* que funda la τέχνη, invención, y la palabra (τέχνη τὸν τέχνων), invención de invenciones, que son las que arrancan de la falsa opinión (juicio falso) y no del fondo permanente de la φύσις. La ley conduce a contradicciones: ley impuesta es tiranía, pero sin ley, sin regularidad, sólo hay angustia y zozobra. Es necesario, entonces, que la ley nazca del acuerdo (*foedera naturae*), y que la funden, simultáneamente, *razones* (afinidad y semejanza) y libertad (azar, posibilidad, y desviación de los átomos). Pero, si la ley fuera eterna, ¿cómo discernir en ella el ingrediente de la libertad, por muchas *razones* que en ella puedan concurrir? Para evitarlo no habrá más ley eterna e inevitable que el hecho de la existencia de los átomos y su movimiento inherente. La corrección de los planteamientos de Demócrito la efectúa Epicuro introduciendo la cualidad del peso (*gravedad representada* que permite superar el azar y el caos inicial de Demócrito por medio de una legalidad *ab aeterno*, con base en el átomo mismo). Esta corrección afecta a la noción de vacío: si en Demócrito caos y azar inicial se *niegan*; en Epicuro la negación sólo puede producirse desde la libertad del átomo para la desviación (*parénklisis:* principio de indeterminación de la desviación de los átomos, e introducción del espacio isotrópico e isomórfico), que culmina en la doctrina del *clinamen*, que permite salvar la racionalidad física del desvío y que desde el punto de vista moral sin el *clinamen* todo estaría regido por la necesidad y las acciones de los hombres dejarían de ser actos libres.

La coherencia en Epicuro convierte a la Física en el elemento trascendental (si se nos permite la palabra) en el proyecto ético y de felicidad que nos ha legado.

José Luis tenía especial cariño al trabajo que terminó por llamarse *Sobre el Movimiento obrero en su historia* y *Para una historia del pensamiento revolucionario* (*Reflexiones para la acción IV*, pp. 14-179 y 180-269) quizás porque tuvieron como origen dos cursos de conferencias abiertas dictados en el Intercolegial de Granada (1976-1977). Este origen dificultó muchísimo el que estas obras se plasmarán en papel. Las conferencias fueron grabadas y transcritas por algunos de los asistentes que más tarde se las entregaron a José Luis, y en una labor de muchos años en colaboración con su hijo Héctor, pudieron al fin "limpiarse" y "completarse", reescribirse de hecho. En esta obra José Luis pudo unir varios campos de su interés. Por un lado se erigía un homenaje a la parte (maldita) de la humanidad que siempre ha estado explotada (y aunque el concepto de "obrero" es capitalista e industrial, había que retrotraerse a las estructuras de explotación que aun perteneciendo a estructuras económicas distintas mantenían una relación de subordinación y explotación). Por otro, la incardinación necesaria e histórica de las luchas económicas y sociales como motor de explicación y comprensión del cambio social (incluidos la moral y la *mentalidad*). Pero también le permitía unir elementos de la reflexión y la acción, y extraer de ellos nuevas fuerzas y nuevos análisis para una lucha que se nos aparece como incesante. En último término pretende rescatar del olvido al pensamiento utópico, malquerido común por

todas las ideologías realistas y necesaristas, de izquierda y derecha, que por fuerza o por grado descalifican como ilusorio o infantil a todo el ímpetu transformador que en la humanidad late y vive.

El pensamiento utópico lo encauza José Luis desde los antecedentes de Platón (*edad de oro*, Lao Tse, etc.) hasta Proudhon, pasa revista al iusnaturalismo y a las utopías renacentistas, Hobbes, Rosseau y la eclosión de la Revolución Francesa, sigue con Fourier y Owen y se detiene algo más en Saint-Simon, para desembocar, como ya hemos dicho, en Proudhon. La detención se produce en este punto para poner de manifiesto el absurdo e injusto ataque y desprecio marxista y la necesaria recuperación del pensamiento utópico que es la mejor expresión de lo verdaderamente humano (de ahí, quizás, la "predilección" por las figuras "laterales" muy presente en José Luis: Stirner, los hermanos Bauer, y, especialmente, Feuerbach, al que dedico mucho tiempo y amor).

En relación con el trabajo anterior podemos situar los estudios dedicados a Marx y Hegel ("Evolución y vaivén en el pensamiento de Karl Marx"*;* "Algo sobre el método filosófico-especulativo de Hegel"), que tienden a poner de relieve la negación de la libertad y de la acción y actitud revolucionaria por un obsesivo plegamiento al sistema y la determinación. No queda, sin embargo, espacio para el análisis de estos trabajos y de otros que merecería la pena comentar.

Quisiéramos en este final enmarcar y definir la figura de José Luis del modo más sucinto posible sin que tuviéramos que traicionarlo. Creemos que el camino de interiorización al que la vida lo condujo y la pasión exacerbada por los demás, pueden engarzarse en el radical concepto de la legítima desobediencia de Thoureau[5]: *una mayoría de uno,* y desde aquí rescatar la intrínseca y necesaria *solidaridad activa de los solitarios* que, muy certeramente, señaló Pedro Cerezo en el Prólogo al libro de Séneca.

No hemos hecho justicia ni al hombre ni a su obra y se nos queda mucho que decir. Pero queremos compensarlo enunciado un deseo. Cuando entre los mongoles nómadas se impuso la obligación de enterrar a sus muertos dentro de ataúdes (norma y regla de la uniformización del progreso) se rebelaron por considerar que alejaban el alma de sus seres queridos de la hermosa e infinita estepa, de aquel paisaje

[5] La cita de Thoreau es: "Cualquier hombre que esté más en lo justo que sus vecinos constituye ya una mayoría de uno". Javier Muguerza remarca esta posición del siguiente modo: "Lo que Thoreau sostenía no era, naturalmente, el derecho del individuo a imponer su ley a la mayoría, sino únicamente su derecho, cuan-doquiera que un hombre o un pueblo sea vejado con el consentimiento de esta última, a desafiar la ley de la mayoría, pues Thoreau tampoco era, desde luego, ningún beato de las mayorías". Sigue Thoreau: "Hay leyes injustas: ¿nos resignaremos a obedecerlas, intentaremos modificarlas y las obedeceremos hasta que lo consigamos, o las incumpliremos inmediatamente? [...] Un hombre no está obligado a hacerlo todo, sino sólo algo. Y como no puede hacerlo todo, no es necesario que haga algo injusto". A lo que apostilla Muguerza: "La raíz de esa proyección política del individualismo ético (*the one man revolution*) descansa en que no hay nada tan revolucionario como actuar a cualquier precio (*cost what it may*) por principios: 'Creo que debiéramos ser primero hombres y después súbditos. No es tan deseable que se cultive el respeto a la ley como el respeto a lo justo. La única obligación que tengo que asumir es la de hacer en todo momento lo que crea justo'". Muguerza, J., "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)", en *Sistema*, n. 70 (1986), pp. 27-40.

que es su alma misma. No tardaron, sin embargo, mucho tiempo en encontrar una muy hermosa solución a aquel trágico problema. Colocan en el fondo del ataúd un fieltro verde y forran la tapa interior con una gasa azul a la que le pegan bolitas de algodón, de esa manera el muerto reposará en la eternidad acostado sobre la verde llanura de la estepa mientras contempla el cielo estrellado[6]. José Luis fue enterrado el 7 de enero de 2017 junto a los restos de Gisela y de Emilio, su ataúd fue cubierto por una bandera negra con el conocido signo de la anarquía bordado. Creemos, queremos y deseamos que esa bandera preste el mismo servicio que a los nómadas de la estepa mogola su tierra y su cielo y envuelva en la eternidad de la Libertad y la Justicia, de la Hermandad de los hombres a José Luis y los suyos para que vivan lo que la vida no les dio a conocer.

[6] La hermosa novela de Ian Manook *Yeruldelgger, muertos en la estepa* (Salamandra, 2016) nos adentra en la vida de esa gran desconocida que es la Mongolia actual.

CARLOS MARX

EL CAPITAL

CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

TRADUCIDO DE LA CUARTA EDICIÓN ALEMANA

POR

JUAN B. JUSTO

TOMO I

MADRID
IMPRENTA DE F. CAO Y D. DE VAL
Á CARGO DE J. A. HERRERO
Platería de Martínez, núm. 1.
1898

Primera traducción de El Capital
Edición de Juan B. Justo

Agís Villaverde, Marcelino (Ed.), Baliñas, C.; Barcia, J.; Pastoriza, J.L. y Ríos, J. (Coords.), *Identidad, Memoria e Historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 2016, 356 pp. **Por Francisco Díez Fischer**.

Agís Villaverde, Marcelino, *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da Filosofía á cultura actual*, La Coruña, Diputación de A Coruña, 2016, 232 pp. **Por Antonio Requeni**.

Aguilar Piñal, Francisco, *Madrid en tiempos del "mejor alcalde"*, Barcelona, Editorial Arpegio, 2016, 426 pp. **Por Ricardo García Cárcel**.

Albares Albares, Roberto, *Julián Sanz del Río [1814-1869. El pensador de Illescas*, Ciudad Real, Almud Ediciones, 2012, 127 pp. **Por Santiago Arroyo Serrano**.

Altamira, Rafael, *El realismo y la literatura contemporánea*, Edición de Laureano Bonet, Alicante, Universitat D'Alacant, 2016, 423 pp. **Por José Luis Mora García**.

Angulo Díaz, Raúl, *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española,* Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2016, 676 pp. **Por Santiago Arroyo Serrano.**

Aramayo, Roberto; Álvarez, José Francisco; Maseda, Francisco y Roldán, Concha (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual. [Un homenaje de* Isegoría *por su 80 cumpleaños],* Madrid, Editorial CSIC, 2016, 753 pp. **Por Marco Antonio Hernández Nieto**.

Arévalo Benito, Héctor; Bolado, Gerardo y Piñas Mesa, Antonio (Eds.), *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América*, Inmaculada Concepción de Loja, Editorial UTPL, 2015, 353 pp. **Por G. Belver**.

Aznar Soler, Manuel, López García, José-Ramón (Eds.), *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939,* Sevilla, Renacimiento-Biblioteca del Exilio, 2016, 4 vol. **Por Antolín Sánchez Cuervo**.

Badillo O'Farrell, Pablo y Sevilla Fernández, José m. (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudio sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 230 pp. **Por Jéssica Sánchez Espillaque**.

Bagur Taltavull, Juan, *La idea de nación en la nueva política orteguiana. Desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)*, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016, 150 pp. **Por Natalia Fortes Báez**.

Barreiro Barreiro, Joxé Luís, *Identidades e Fronteiras. Ensaios galaico-minhotos* (vol. I y vol. II), Santiago de Compostela-Braga, Facultade de Filosofía USC-Sociedade de Filosofía da Eurorexión Galicia-Norte de Portugal, 2016, 250 pp. y 351 pp. respectivamente. *Identidades e Fronteiras. De ilustrados, fideístas-ilustrados e modernos* (vol. III), Santiago de Compostela-Braga, Facultade de Filosofía USC-Sociedade de Filosofía da Eurorexión Galicia-Norte de Portugal, 2017, 325 pp. **Por Nel Rodríguez**.

Calafate, Pedro, *Portugal, um Perfil Histórico*, Lisboa, Fundaçao Francisco Manuel dos Santos, 2016, 115 pp. **Por José Luis Mora García**.

Campillo, Antonio, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015, 119 pp. **Por Agustina Varela Manograsso**.

Campomar, Marta, *Ortega y Gasset.*

Luces y sombras del exilio argentino, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 496 pp. **Por Alba Milagro**.

Cantos Casenave, Marieta, *A sangre y fuego. La escritura política de María Manuela López de Ulloa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 165 pp. **Por Carmen Servén Díez**.

Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015, 400 pp. **Por Carlos Andrés Duque Acosta**.

Cerezo Galán, Pedro, *El Quijote y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 523 pp. **Por José Lasaga Medina**.

Cerezo Galán, Pedro, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra.* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, 239 pp. **Por Miguel Ángel Rivero Gómez**.

Cobos, Pablo de Andrés, *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Segovia, Edición de Aku Estebaranz, 220 pp. **Por Gemma Gordo Piñar**.

Cuenca Toribio, José Manuel, *Marx en España. El marxismo en la cultura española del siglo XX*, Córdoba, Almuzara, 2016, 261 pp. **Por Pedro Ribas**.

Dubosquet Lairys, Françoise (éd.), *Les failles de la mémoire: théatre, cinéma, poésie et roman : les mots contre l'oubli*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, 249 pp. **Por Catline Dzelebdzic**.

Fuertes, José Luis; Lázaro, Manuel y Idoya Zorroza, María (Eds.), Pasiones *y virtudes en la época del Greco*, Navarra, Universidad de Navarra, 2016, 247 pp. **Por Lucía Martínez Pérez**.

Gaos, José, *Materiales para una autobiografía filosófica. Confesiones profesionales, otros ensayos y papeles*, México, Iberoamericana, 2016, 430 pp. **Por María Cristina Pascerini**.

García, Dora Elvira y Alcalá, Raúl (Eds.), Interculturalidad: valores y valoración, México D.F., UNAM, 2016, 261 pp. **Por Juan Manuel González**.

Girón Lozano, Carlos, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, México, FOEM, 2015, 172 pp. **Por Leonarda Rivera**.

Grassi, Ernesto, *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo*, Presentación de Emilio Hidalgo-Sena y Traducción de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos (Col. Autores, Textos y Temas. Humanismo), 2016, 317 pp. **Por Rosa Benéitez Andrés.**

Guerra Palmero, María José y Hernández Piñero, Aranzazu (Eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello Reguero*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 386 pp. **Por Isabel Roldán Gómez**.

Haug, Wolfgang Fritz, *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, Barcelona, Laertes, 2016, 218 pp. **Por Pedro Ribas**.

Hernández Díaz, José María, *Nicomedes Martín Mateos en la* Revista de España *(1871-1887). Filosofía, Sociedad y Educación*, Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos, 2017, 309 pp. **Por Roberto Albares.**

Hundeck, Markus y Mührel, Eric (Eds.), *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm. Von Spanien nach Europa*, Wiesbaden, Springer VS, 2016, 132 pp. **Por Niklas Schmich**.

Ibarra Ortiz, Hugo, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848),* Zacatecas (México), Instituto Zacate-

cano de Cultura "Ramón López Velarde"/Zezen Editores, 2016, 162 pp. **Por José Luis Mora García**.

Jiménez, José, *Imágenes del hombre. Fundamentos de Estética* (Nueva edición, revisada, y ampliada), Madrid, Tecnos, 2017, 429 pp. **Por Miguel Salmerón Infante**.

Kant, Immanuel, *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II.* Edición bilingüe de Alba Jiménez Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2017, 155 pp. **Por Jorge Pérez de Tudela Velasco**.

Leyva Martínez, Gustavo y Rendón Alarcón, Jorge (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, México, UAM y Gedisa, 2016, 432 pp. **Por Ernesto Gallardo León**.

Manzanero, Delia, *El legado jurídico y social de Giner*, prólogo Pedro Álvarez, Madrid, Colección del ILKM, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2016, 341 pp. **Por María Frades Méndez.**

Marchuk, Mykhailo; Bolado, Gerardo (Eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica, Democracia Liberal*, Chernivtsi, Universidad Jurii Fedkovich, 2017, 824 pp. **Por Ramón Emilio Mandado Gutiérrez**.

Marías, Julián, *La España posible del siglo XXI*, Edición de Francisco Javier Salgado, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016, 320 pp. **Por Francesco de Nigris**.

Martín Gómez, María, *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017, 151 pp. **Por María Luisa Pro Velasco**.

Mateos Castro, José Antonio, *América latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC-UNAM, 2014, 186 pp. **Por Raúl Trejo Villalobos**.

Moreno Romo, Juan Carlos (Coord.), *Ortega pensador*, México, Fontamara, 2016, 293 pp. **Por Gemma Gordo Piñar**.

Nadal Sánchez, Helena, *Mediación: de la herramienta a la disciplina. Su lugar en los sistemas de justicia*, Pamplona, Thomson Reuters Aranzazu, 2016, 238 pp. **Por Miguel Ángel López Muñoz**.

Navarra Ordoño, Andreu, *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España*, Madrid, Cátedra, 2016, 288 pp. **Por Miguel Ángel López Muñoz**.

Nieto Blanco, Carlos, *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.* Santander, Ediciones Tantín, 2016, 560 pp. **Por Gerardo Bolado**.

Ocampo, Victoria, *Darse. Autobiografía y testimonios*, Madrid, Fundación Banco de Santander, 2016, 536 pp. **Por Sara Jácome González**.

Ortega y Gasset, José, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Maria Lida Mollo, Napoli, Guida Editori, 2016, 230 pp. *Omaggio a Ortega a cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Clementina Cantillo, Napoli, Guida Editori, 2016, 320 pp. **Por Elena Trapanese**.

Parente, Lucia Maria Grazia (Ed.), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Milano, Mimeis Edizioni, 290 pp. **Por Roberto Dalla Mora**.

Pavón Romero, Armando; Ramírez González, Clara Inés; Velasco Gómez, Ambrosio (Coords.), *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*, México D.F., Bonilla Artigas Editores, 2016, 500 pp. **Por Elena Trapanese.**

Pliego Ramos, Catalina (Comp.), *Antología del siglo XVI,* México, Novohis-

pania, 2014, 501 pp. **Aspe Armella, Virginia (Comp.)**, *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVI*, México, Novohispania, 2016, 272 pp. **Por Israel de Cuesta**.

Romero López, Dolores (Ed.), *Retratos de traductoras en la Edad de Plata*, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., 2016, 256 pp. **Por Teresa Julio**.

Rosenzweig, Franz, *Escritos sobre la guerra*, Ed. y trad. de Roberto Navarrete, Salamanca, Sígueme, 2015, 237 pp. **Por Eduardo Zazo Jiménez**.

Sánchez-Blanco, Francisco, *El Censor. Un periódico contra el Antiguo Régimen*, Sevilla, Ediciones Afar, 2016, 290 pp. **Por José Manuel Díaz Martín**.

Sánchez Muñoz, Rubén y García Pérez, Sandra (Coord.), *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, México, Universidad Veracruzana/Torres Asociados, 2016, 153 pp. **Por Noé Expósito Ropero.**

Saralegui, Miguel, *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta, 2016, 260 pp. **Por María Martín Gómez**.

Scotton, Paolo, *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma, Editorial Aracne, 2016, 237 pp. **Por Marcos Alonso Fernández**.

Trejo Villalobos, Raúl, *Las generaciones del Ateneo*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 2016, 107 pp. **Por Fabián García Gómez**.

Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2015, 351 pp. **Por Raúl Alcalá**.

Unamuno, Miguel de, *Cuadernos de juventud*, introducción, edición y notas de Miguel Ángel Rivero, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, 436 pp. **Por Pedro Ribas**.

Unamuno, Miguel de, *Escritos sobre la ciencia y cientificismo*, Edición de Alicia Villar Escurra, Madrid, Tecnos, 2017, 426 pp. **Por Rafael Chabrán**.

Unamuno, Miguel de, *Filosofía lógica*, Madrid, Tecnos, 2016, 152 pp. **Por María Vázquez Penabad.**

Uranga, Emilio, *Algo más sobre José Gaos; seguido de una Bibliohemerografía aproximada por Emilio Uranga*. Advertencia, edición y selección de Adolfo Castañón, México, El Colegio de México, 2016, 174 pp. (Colección Testimonios). **Por Aureliano Ortega Esquivel**.

Valdés Margarita Margarita (Comp.), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, 363 pp. **Por Santiago Arroyo Serrano**.

Valerio Pie, Aurelia (Ed.), *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México (1940-1950)*, México, El Colegio de México, 2015, 567 pp. **Por José Lasaga Medina**.

Velázquez Delgado, Jorge, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*, México, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma Metropolitana, 2016, 178 pp. **Por Roberto dalla Mora**.

Villacañas Berlanga, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016, 720 pp. **Por Yuchen Zhang**.

Villaverde Rico, María José y Castilla Urbano, Francisco (Eds.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, 542 pp. **Por José Luis Mora García**.

Agís Villaverde, Marcelino (Ed.), Baliñas, C.; Barcia, J.; Pastoriza, J.L. y Ríos, J. (Coords.), *Identidad, Memoria e Historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 2016, 356 pp.

Cuando uno debe hablar con alguien que viene de Santiago de Compostela debe tener a mano sinónimos de "camino": senderos, sendas, vías… Estos que vienen de lejos, del otro lado donde termina el Océano, han recorrido varios de estos sinónimos. Y el motivo que los trae a estas tierras es algo que ocurre cuando se camina: los encuentros. Pero estarán de acuerdo que hay algunos encuentros más especiales que otros, y éste parece ser el caso de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago que han dado origen a este libro de Actas titulado "Identidad, Memoria e Historia".

Son especiales no sólo porque son XII como los apóstoles, sino porque cuando uno lee un libro como éste, enseguida le inquieta la pregunta: ¿acaso un libro no es también un camino? Sin duda, tiene inicios, etapas, baches y pozos, desvíos y bifurcaciones que conducen a destinos diferentes. Por eso —decía Borges— que, de toda la infinidad de instrumentos del hombre, el libro es el más asombroso. Porque no es una prolongación del cuerpo, como el microscopio y el telescopio que son extensiones de la vista, o el teléfono que es la extensión de la voz, o el arado y las armas que lo son del brazo. Un libro es otra cosa: es una extensión de la memoria y de la imaginación en las que el cuerpo se apoya para andar su camino.

Este libro recorre y hace descubrir caminos al lector, pero como adelanta la presentación de un editor preocupado, tiene el problema de no poder distinguir con claridad las huellas de cada uno. Se ocupa de la identidad de ser él mismo a pesar de haber cambiado, de la memoria de ser recuerdo de sí a pesar de no ser idéntico a como era, y de la historia de los cambios sufridos por quien, al fin y al cabo, sigue siendo el mismo. Las páginas de este libro han brotado de las pisadas superpuestas en caminos entrecruzados, por quienes se han encontrado a donde llegan los peregrinos a Santiago.

Se aproximan, en sus páginas, diversas geografías con paseantes de diferentes territorios, algunos tan lejanos y extraños como Japón, otros vecinos y familiares como Portugal, Italia y, por supuesto, España, en la que confluyen caminantes procedentes de Castilla La Mancha, Valencia, Andalucía y, por fin, Galicia. Los viajeros de estas tierras traspasan las fronteras epistemológicas de las distintas culturas científicas para conectar a la psicología, la historia, la literatura, la ética y la filosofía. Sin embargo, todos examinan la especificidad del camino, pasando por los cruces de la identidad, la memoria y la historia. Aunque "todos" es aquí una abstracción y "cada uno" es verdadero, pues solo cada autor da su entonación; y por eso también este libro es importante, porque está hecho del encuentro de voces que han venido caminando desde tierras separadas.

Los trabajos de los veintidós autores se agrupan en cuatro partes: la primera dedicada a la identidad; la segunda a la memoria; la tercera a la historia; y la cuarta a una reunión de las tres: la identidad, la memoria y la historia en el pensamiento oriental.

Así como al inicio y al final de un camino hay siempre un problema eterno, en su transcurso también hay sorpresas.

Y las sorpresas de este libro son muchas, pero confluyen en el trayecto final cuando se produce esa extraña mezcla que sólo ocurre cuando se está caminando: dos oriundos de Santiago se encuentran con dos oriundos de Oriente, y aparece entonces un español que habita en Japón. Quizás por esta mágica posibilidad de entremezclarse, cuando en 2004 la Fundación Príncipe de Asturias le concedió al Camino de Santiago el Premio de la Concordia, argumentó que era un "lugar de peregrinación y de encuentro entre personas y pueblos que, a través de los siglos, se ha convertido en símbolo de fraternidad y vertebrador de una conciencia europea". Y si esto es el Camino a Santiago, ¿qué es Galicia y qué es esa tierra, que llamamos Europa, sino tierra de caminantes? Nuestra condición de itinerantes hecha geografía en un constante andar las nervaduras de sus caminos.

Francisco Díez Fischer

Agís Villaverde, Marcelino, *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da Filosofía á cultura actual*, La Coruña, Diputación de A Coruña, 2016, 232 pp.

Desde mi ya lejana juventud, cuando leía a Rosalía de Castro en su lengua original, siempre asocié el dulce idioma gallego a la poesía. Aunque no lo hablara, me gustaba leer en gallego, que entendía por su semejanza con el castellano y porque me encantaba su musicalidad. Hasta que una tarde entré a una librería de Santiago de Compostela y vi en una mesa un libro de Heidegger traducido a la lengua gallega. Confieso que de entrada me pareció extraño, pero al tomar el volumen y hojearlo, descubrí que el lenguaje sentimental de Rosalía de Castro podía ser vehículo del pensamiento filosófico. No imaginaba entonces que otra tarde, años después, en Buenos Aires, iba a estar presentando esta *Historia del pensamento gallego contemporáneo,* obra escrita en gallego por un destacado escritor y catedrático de Pontevedra.

A través de una docena de libros, empezando por el que consagró en 1991 a Mircea Eliade, el eminente hombre de letras a quien yo tuve el privilegio de entrevistar durante mis años de periodista, pasando por sus *Historias de la Filosofía* y los ensayos acerca de quien fuera su maestro, el filósofo francés Paul Ricoeur, Agís Villaverde lleva realizada una notable actividad de investigación y en la docencia. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela, ha sido profesor invitado en diversas universidades extranjeras como las de Perugia, Berlín, Lisboa, San Pablo, Osaka y Kansas, entre otras. Fue coautor, asimismo, de volúmenes colectivos publicados en distintos países donde dictó conferencias. Publicó cerca de cincuenta trabajos científicos y dirigió la revista *AGORA —Papeles de Filosofía—*; es miembro de varias fundaciones y comités científicos y editoriales, y ha recibido importantes premios, a los que hay que añadir el "Manuel Murguía", otorgado al volumen que hoy estamos presentando.

El autor analiza las primeras tentativas de una filosofía gallega a través de los nombres representativos aportados por cada generación. Alude a la filosofía política de Vicente Risco, la filosofía de la historia de Florentino López Cuevillas y la filosofía intelectual de Ramón Otero Pedrayo y Rodríguez Castelao; destaca la identidad europea de la filosofía gallega en Ramón Piñeiro, las reflexiones sobre ética y estética de Alfonso López

Quintás, y después de explayarse acerca de otros aspectos de la filosofía y la antropología en Galicia, da cuenta de la creación de la Facultad de Filosofía de Santiago de Compostela, las asociaciones interuniversitarias y los encuentros de especialistas efectuados en esa ciudad, con la participación de estudiosos de otras regiones y países.

Cabría recordar, como señala Agís Villaverde, la importancia que en la década de los años 50 del siglo pasado, transcurrida ya la guerra civil y la segunda guerra europea, tuvo un grupo de intelectuales que se reunía en casa de Domingo García Sabell, a quien también tuve el honor de entrevistar a su paso por Buenos Aires en los años 70. Se trataba de un grupo generacional integrado por Francisco Fernández de Riego, Xaime Isla Couto, Celestino Fernández de la Vega y Ramón Piñeiro, reunidos alrededor de la editorial Galaxia de Vigo y la colección Grial.

A quien se pregunte hoy si existe un pensamiento, una filosofía gallega, el autor del libro que estamos presentando responde con sensata lucidez al afirmar: "La lengua gallega ha consolidado una expresión escrita, elevando sus posibilidades creativas en el plano cultural, generando un cuerpo literario que recoge tanto la tradición colectiva como las manifestaciones individuales. Pero, como dejó escrito Ramón Piñeiro, la etapa filosófica de una lengua fue siempre tardía. Por eso, quien quiera ahondar en la historia del pensamiento gallego se encontrará con una doble dificultad: la primera, la de tener que recurrir a la narrativa, a la poesía, y a otros géneros distintos de los que suelen usar los filósofos para rescatar la evolución del pensamiento hecho en el país. La segunda estriba en la policromía lingüística que descubrimos si miramos retrospectivamente la historia de nuestro pensamiento".

Historia del pensamiento gallego contemporáneo, de Marcelino Agís Villaverde, es un libro ameno y esclarecedor, constituye una amplia y erudita reseña exenta de términos excesivamente sofisticados, accesible a todo lector normalmente culto e interesados en los eternos temas del hombre y su lugar en el cosmos, como diría Max Scheler, pero desde la perspectiva gallega. Un libro, por otra parte, que enlaza una historia de la reflexión ejercida por un puñado de compatriotas, con un sentimiento —subyacente pero inalienable— de orgullo gallego.

Antonio Requeni

Aguilar Piñal, Francisco, *Madrid en tiempos del "mejor alcalde"*, Barcelona Editorial Arpegio, 2016, 426 pp.

A lo largo del año 2016, a razón de uno por trimestre, se han ido publicando los cuatro volúmenes que constituyen la última obra de Francisco Aguilar Piñal: *Madrid en tiempos del "mejor alcalde"*. He de empezar diciendo que estamos ante el mayor esfuerzo de compendiar el patrimonio y legado cultural, social y político del rey Borbón que reinó en España desde 1759 a 1788. Aguilar Piñal, que ha desarrollado un enorme trabajo científico a lo largo de su vida como recopilador —ahí están como testimonio los diez volúmenes de su repertorio de autores del siglo XVIII (1981-2002)—, ha examinado la propia bibliografía, que él conoce como nadie, y ha aportado un aluvión de información inconmensurable sobre la personalidad de Carlos III, sobre el Madrid viejo y nuevo de los tiempos

de este rey y, sobre todo, ha explorado la sociedad de su tiempo en todos sus aspectos: los conflictos, la fiscalidad, el abastecimiento, los transportes, la educación, la asistencia, las modas, la prensa, la cultura de libros…

Del mosaico informativo que se nos ofrece, emerge una primera convicción del autor: el tiempo de Carlos III fue una época de luces y progreso material y cultural. Los lamentos de Ortega de que nos faltó el siglo ilustrado no estarían justificados a la luz de la efervescencia constructiva y las innovaciones culturales que se producen en este siglo en España, desde la presencia de las nuevas escritoras (más allá de la tantas veces referenciada Josefa Amar), a las dos mujeres académicas, pasando por los logros en el terreno de las ciencias, las artes y la propia literatura.

Aguilar Piñal pone de relieve la trascendencia de la revolución mediática con el poder de la prensa como constructora de una opinión pública que ciertamente se convierte en obsesivo objeto de atención para la corona y su entorno.

Por último, el autor no minimiza los lastres de la monarquía tales como el peso reaccionario del clero, el inmovilismo de determinados sectores de la nobleza, los problemas de articulación del propio estado, que demuestran que la sociedad española en tiempos de Carlos III vivió la euforia de las luces pero no faltaron las sombras de todo tipo.

Un año después de la muerte de Carlos III estallaría la Revolución Francesa donde confluyen las contradicciones de las monarquías del Antiguo Régimen y en 1805 el desastre de Trafalgar demostraría que los cambios carloterceristas tendrían mucho de lampedusianos: algo tenía que cambiar para que todo siguiera igual.

Ricardo García Cárcel

Albares Albares, Roberto, *Julián Sanz del Río [1814-1869]. El pensador de Illescas*, Ciudad Real, Almud Ediciones, 2012, 127 pp.

Con el título *Julián Sanz del Río [1814-1869]. El pensador de Illescas* aparece el número 17 de la colección "Biografías de Castilla-La Mancha" coeditada por el Centro de Estudios de la Universidad de Castilla-La Mancha y Almud Ediciones, en lo que pretende ser la recuperación de una serie de personajes nacidos o vinculados a Castilla-La Mancha, como es el caso de Sanz del Río con su retiro en la localidad toledana de Illescas. Así lo acuñó Julián Marías en un artículo de *Ensayos de teoría* (1966).

El autor es el profesor de Filosofía Española e Iberoamericana en la Universidad de Salamanca, Roberto Albares Albares, referente académico del grupo de hispanismo filosófico de Salamanca, miembro de la Junta Directiva de la Asociación de Hispanismo Filosófico y, durante muchos años, coordinador del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.

La biografía es un acercamiento a la figura del principal representante en España del krausismo, y la puesta en valor de su trayectoria intelectual y obra en lo que significó para el pensamiento español. El libro, de un formato reducido, unas 127 páginas, es similar en cuanto a metodología a los que se han venido desarrollando en la misma colección que, en este caso, está dedicado a "el pensador de Illescas". La estructura de la biografía aborda la vida, la obra y el pensamiento de Julián Sanz del Río de manera sintética, ofreciendo una visión de la trayectoria intelectual de este pensador, articulada desde su proyecto vital y filosófico y poniendo en valor su relevancia en el

ámbito de la historia de la filosofía española. El trabajo de Albares condensa y justifica la importancia del krausismo como corriente filosófica y, por ende, del pensamiento de su fundador. Presenta, de manera eminentemente didáctica, los valores filosóficos y espirituales que, a lo largo de los años, en sus clases y en diferentes textos, ha defendido el autor sobre la actualidad del krausismo y la claridad en el modo de expresar los problemas filosóficos de su tiempo, enfatizando que Sanz del Río es "el primer auténtico filósofo que ha tenido España", en palabras de Ramiro Ledesma Ramos.

Constituye, pues, esta monografía, una "biografía intelectual con los datos visibles disponibles articulados desde su propio proyecto vital", con el reconocimiento a los principales estudiosos del krausismo en España. Concibiendo el trabajo, con una metodología ordenada y sistemática, como ya ha venido realizando el profesor Albares a lo largo de su trayectoria investigadora en esta materia, lo dirige a los alumnos universitarios del *plan Bolonia*, por su contenido y su estructura de vida, obra y pensamiento. Este uso educativo manifiesta la vigencia del libro, que muestra que el krausismo trajo una filosofía y que ha tenido una influencia real y decisiva en la cultura española contemporánea con el papel protagonista de Julián Sanz del Río, núcleo del estudio del profesor Albares.

A lo largo del recorrido intelectual, plantea de manera esquemática los cuatro momentos determinantes en la vida de Sanz del Río, con un punto intermedio en el viaje a Alemania de 1843, fecha en que fue nombrado catedrático. Las cuatro etapas corresponden a la formación académica, la búsqueda, la reflexión sobre la filosofía de Krause y, por último, a la difusión de su pensamiento desde la cátedra y desde la imprenta. Explicando la dificultad que entrañó para el "pensador de Illescas" poner los pies en la tierra y aplicar la filosofía de Krause sobre su propia experiencia vital, en lo que en ese tiempo manifestaba una gran desarmonía entre el pensamiento y la realidad. Se trataba de pasar del Yo al Absoluto, desde la doctrina de Krause, en su aplicación al contexto español donde había una gran falta de costumbre en el ejercicio de pensamiento por parte de los españoles, teniendo siempre a los conservadores en contra.

El fundador del krausismo español, en su retiro interior de Illescas, se centra en cinco trabajos fundamentales: 1) El conocimiento del estado filosófico del pueblo español; 2) la realización de trabajos que justificaran el viaje Alemania ante el Ministerio; 3) la profundización personal en Krause y traducción de su obra, destacando el *Ideal de la Humanidad para la Vida* y las primeras versiones de la Analítica, para acomodarlos al estado intelectual de España; 4) una revista bibliográfica hispano-alemana para una mejor integración de la filosofía de Krause; 5) y, por último, se centró en la constitución de una escuela a través de un grupo de discípulos que permitiera el proceso de reforma mental del pueblo español y la forma en la que los métodos y resultados deberían salir a la luz. Todo el proceso de su pensamiento es tratado con rigor a lo largo de la obra, de manera sintética y estructurada.

En definitiva, el profesor Albares explica con detalle la importancia del krausismo y de su doctrina desde la perspectiva de la utilidad social para crear en el país un ambiente favorable al pensar y discurrir crítico-filosófico según los principios filosóficos de Sanz del Río, cuando la cultura filosófica apenas existía en

España. Y lo hace planteando, según el autor, como una tarea lenta a través de la educación, lo que él denomina, no una escuela de filosofía, sino una "Escuela de Filosofar". Efectivamente, la primera tarea que esbozó Sanz del Río fue enseñar a pensar, como bien individual y bien social para el país, por ello la permanente comunicación con los discípulos en esa importante labor de divulgación, y el contacto con los más jóvenes para la difusión, sin ser nunca una escuela dogmática. Se inclinó por despertar y mover el espíritu reflexivo siguiendo el camino de la verdad como la principal misión del filósofo, entendiendo la tarea filosófica como tarea de educación individual y humana o, lo que es lo mismo, conocer y cultivar la verdad y vivir según ella.

En el libro se hace un repaso de sus principales obras, como elementos del propósito y plan para la reforma moral e intelectual de España, que permita a los españoles pensar por sí mismos.

Completan el libro tres instrumentos bien útiles: cronología, bibliografía y selección de textos de y sobre el autor estudiado.

Santiago Arroyo Serrano

Altamira, Rafael, *El realismo y la literatura contemporánea*. Edición de Laureano Bonet, Alicante, Universitat D´Alacant, 2016, 423 pp.

No puede decirse estrictamente que la figura de Rafael Altamira no sea conocida, que sus obras principales no se encuentren con relativa facilidad y que no hayan merecido estudios de relevancia en los últimos años. Mas es una figura cuyo legado ha discurrido por caminos de la historiografía que no han sido los dominantes a lo largo de varias décadas. Ha sido el propio Altamira más parte de la historia que un historiador de referencia. No hace falta aquí desarrollar las causas, que son variadas y están adscritas a diversas procedencias. Quizá sí convenga recordar aquellos ámbitos, nombres y orientaciones vinculados a los mejores años de producción del propio Altamira que durante la primera etapa de la España democrática aún no se habían recuperado suficientemente (no me refiero, claro está, a los especialistas) y lo están siendo casi como un borbotón en fechas más próximas a nosotros. Desde luego la figura de Francisco Giner y todo el proyecto de la ILE, la revisión profunda de la literatura vinculada al realismo —tema de esta edición—, el posterior modernismo, crisis de fin de siglo, los debates a propósito de las culturas junto a la reflexión sobre América han venido a converger en una reflexión sobre España desde coordenadas diversas pero coincidentes para hacer de Rafael Altamira una figura interesante y hasta necesaria. La celebración del 150º aniversario de su nacimiento ha ayudado, sin duda.

En breve tiempo han aparecido las ediciones de su *Giner educador* con estudio preliminar de Delia Manzanero (2015) y esta que ha realizado Laureano Bonet sobre los artículos publicados entre la primavera y el otoño de 1886 en *La Ilustración Ibérica. Semanario Científico, Literario y Artístico*, impreso en Barcelona desde 1883 a 1898.

Conocíamos la crítica literaria que había editado la madrileña Librería de Victoriano Suárez (1898) bajo el título *De Historia y Arte* donde se incluían comentarios a algunas obras dramáticas de Galdós y a poetas hispanoamericanos, mas nos había pasado inadvertida esta serie de artículos que compiten con los

grandes creadores de la novela del XIX en su faceta más teórica. A lo largo de veinticinco entregas un Rafael Altamira de apenas 20 años de edad entró a formar parte de ese elenco de jóvenes prodigio a los que pertenecieron hombres como Marcelino Menéndez Pelayo (nacido en 1956) quien por esos años estaba publicando su *Historia de las ideas estéticas* y que había hecho lo propio con la *Historia de los heterodoxos españoles*. Podríamos referirnos también a Manuel de la Revilla y al potencial que desarrollaron los creadores de esos años sin distinción: desde Valera, Pérez Galdós, Pardo Bazán a Leopoldo Alas. Todos ellos, además de creadores, llevaron a cabo una reflexión imprescindible sobre la literatura y la escritura como formas de conocimiento. Y en todos ellos hay un afán de concebir la literatura como un intento de comprensión de totalidad. La diversidad de géneros y la profundidad de las reflexiones que incluían la realidad en sus más diversas dimensiones prueban la fuerza de ese diálogo en un momento en que las ciencias sociales adquirían su propio estatuto, la historia hacía lo propio y la filosofía se apoyaba en el positivismo de esas ciencias para dotar al conocimiento de la máxima fiabilidad. Por supuesto que los grandes principios civilizatorios no podían quedar al margen: la moral, la religión, el derecho, la construcción de la nación, etc. Y todo eso lo hicieron en un diálogo con autores de diversas procedencias, principalmente de Francia e Inglaterra, también de Portugal, mas pronto también de Rusia… Nada quedó lejos de su mirada y de su reflexión. Tenían vocación de comprensión total y así la ejercieron en la reflexión sobre los géneros, en la creación —hasta el propio Altamira hizo algún pinito— y sobre la literatura misma.

La obra de Altamira aquí recogida muestra toda esta enorme riqueza cuando el realismo/naturalismo comenzaba a derivar hacia lo que conocemos como el modernismo en una secuencia compleja, no de antagonismo sino de desarrollo, como han estudiado Yvan Lissorgues, Sotelo Vázquez, Stephen Miller y el autor de la presente edición a los textos de Rafael Altamira, cuya introducción por sí sola constituye un libro.

A lo largo de 170 páginas Laureano Bonet, a quien ya conocíamos por sus imprescindibles trabajos sobre Benito Pérez Galdós pero, también, sobre *Clarín*, sobre Pereda, Narcís Oller, etc., realiza una disección de los textos de Altamira que constituye un pormenorizado análisis de lo que supuso aquel realismo como forma de conocimiento. Buscó la renovación de la literatura, impulsó reformas, anticipándose a las que llevarían a cabo las ciencias sociales y en las naturales y apostó, en su doble dimensión realista/naturalista, por ofrecer un estudio descriptivo de cada realidad sin renunciar al detalle y sin renunciar, asimismo, al sentido que rige —o ha de regir la realidad misma— para que el hombre, individual y social como diría Giner de los Ríos, halle explicaciones, no sé si lecciones, de lo que le sucede. Ninguna facultad, ningún valor estético o moral, podían quedar fuera de esa reflexión. Ello exigía lecturas intensas, observación profunda y trabajo no menos arduo. De todas estas virtudes participó Altamira por lo que podemos apreciar en el estudio llevado a cabo por Laureano Bonet.

Hablamos, pues, de una magnífica edición, incluido el libro como objeto material, en la cual su editor ha cuidado el detalle para corregir erratas de la edición original, respetando, sin embargo, las opciones del autor en la castellani-

zación de nombres, y ordenando las entregas a la revista en forma de libro para que el lector pueda realizar una lectura tan documentada —con notas que ayudan a entender las fuentes del autor y su pensamiento— como a disfrutar de la aproximación a un fenómeno complejo por parte de un joven doctorando como era entonces Rafael Altamira. Bonet tampoco ha olvidado un estudio sobre la recepción de la obra y una muy completa bibliografía.

José Luis Mora García

Angulo Díaz, Raúl, *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española,* Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2016, 676 pp.

Para la comprensión y análisis del pensamiento español han jugado un papel esencial las instituciones y las políticas educativas. De esta forma, la cátedra de Estética como institución no había sido estudiada previamente en una monografía. El autor de este trabajo, Raúl Angulo Díaz, toma como punto de partida esa premisa, para estudiar la historia de la cátedra de Estética a través de un análisis detallado de sus contenidos pedagógicos, administrativos, legislativos, polémicas e impactos desde sus orígenes hasta la actualidad.

El objetivo principal y la justificación del libro es la explicación de las diferentes etapas de esta cátedra a lo largo de la historia en la universidad española, con el estudio de las personas que la ocuparon y la toma en consideración de su vida, obra y pensamiento de cada uno de los titulares de la cátedra y algunas las polémicas que provocaron. De este estudio, de sus avatares, se explican las funciones de la cátedra en España cronológicamente.

El artículo de Orden Jiménez en 2001 *La introducción de la Estética como disciplina universitaria: la protesta de Sanz del Río contra la Ley de Instrucción Pública* es referencia para este trabajo, iniciando un tema que hasta entonces no había producido interés por parte de los investigadores, probablemente por ser la historia del pensamiento estético español e iberoamericano todavía una disciplina joven. Destacamos el trabajo de Antonio Heredia *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868),* pues introduce alguno de los problemas a los que hará referencia el autor.

En sus orígenes, la Estética adquirió en la Universidad una posición privilegiada. Todos los futuros doctores en Filosofía tendrían que superar la asignatura que sería *conditio sine qua non* para alcanzar el título de Doctor. Pudieron ser las ventajas propedéuticas de la actividad artística las que convencieron a Sanz del Río de la importancia que tenía la introducción de la Estética como disciplina filosófica autónoma en la Facultad de Filosofía y Letras, de ahí que la propusiese en su instancia presentada a la Reina y lo sugiriese meses después a Moreno López en los contactos que ambos mantuvieron poco antes de ser publicado el Reglamento de 1858. Para Sanz del Río y el krausismo, en la medida en que lo racional se transforme en sensibilidad, se instituirá un modelo de moral estética donde el arte cumple el papel facilitador de pedagogía-ética-política, llegando a concebir la salvación del individuo por el arte. El arte incluso llega a convertirse en fundamento de política y buen gobierno.

Estamos pues, ante un estudio de la cátedra como institución poderosa de

difusión de las ideas y en ese sentido es necesario "mostrar la función que ha desempeñado la cátedra de Estética en España a lo largo de su historia en relación con otras instituciones, como son el liberalismo moderado, el krausismo, el catolicismo o la democracia" (p. 650).

Siguiendo una estructura cronológica se explica la evolución y desarrollo de la cátedra de Estética, desde el inicio de la disciplina como una introducción en los manuales de literatura para seguir evolucionando ya en el siglo XX después de un largo periodo en manos de discípulos krausistas de Sanz del Río. El libro pretende mostrar una "imagen comprensiva y unificadora" de la evolución de la cátedra de Estética en la Universidad española, que no de las ideas estéticas en España. Abre el libro la introducción, justificando el intento, estado de la cuestión e interés del trabajo, le siguen quince capítulos y una conclusión a la que acompaña una bibliografía. Los capítulos se integran en bloques temáticos con epígrafes diferenciados, que van cronológicamente desde el liberalismo moderado de los primeros pasos, el krausismo, el catolicismo —incluyendo el franquismo— hasta la democracia, con una estructura similar en cuanto a los responsables de la cátedra, analizando su vida, su obra, su pensamiento e impacto en la historia filosófica española.

El primer bloque se compone de dos artículos, "La aparición de la Estética" y la "Introducción de la cátedra de Estética en la universidad española" realiza una introducción sobre la estética como disciplina y los orígenes de la misma, desde su concepción pasando por un análisis de los manuales iniciales a la incorporación como asignatura en el Doctorado en Filosofía en el programa de 1858 a propuesta de Sanz del Río.

El segundo bloque se ocupará de la estética durante la hegemonía del krausismo en la educación española, en extensión ocupa casi la mitad del trabajo, consta de cuatro capítulos. El primero introduce a "la Estética de Krause" donde se contextualiza su filosofía que estaría en el primer manual de referencia en el *Compendio de Estética*, para seguidamente pasar a analizar al primer responsable de la cátedra de Estética de "Isaac Núñez de Arenas", su doctrina estética e influencia krausista y la consolidación de la misma con Francisco Fernández y González, que la desempeñó desde 1864 hasta su muerte en 1917, donde se centra en la importancia de la estética para el krausismo. Cierra este bloque sobre la Estética krausista el capítulo sexto sobre una "respuesta católica a la estética krausista", último del bloque más importante de todo el libro.

El tercer bloque tiene que ver con la "tercera vía" en estética, como Manuel Milá y Fontanals, Marcelino Menéndez Pelayo y José Jordán de Urríes y Azara y la consagración de la "tercera vía" en la universidad.

En el cuarto bloque con dos capítulos la estética como disciplina experimental y sobre dos autores, "Lucio Gil Fagoaga y la estética como aplicación de la psicología experimental" y "Manuel Hilario Ayudo Iglesias y la estética como disciplina positiva emancipadora".

Los cuatro últimos capítulos o quinto bloque, se centran en la situación de la cátedra durante el franquismo con capítulos sobre Francisco de Paula Mirabent Villaplana, José María Sánchez de Muniain y José María Valverde Pacheco y para cerrar, un capítulo que analiza la disciplina a comienzos de la democracia, hasta los principales catedráticos de Estética en el momento presente y sus líneas de interés.

En definitiva, estamos ante una historia institucional, bio-bibliográfica, que presenta el papel de autores poco estudiados y totalmente olvidados, cuyos datos más relevantes se rescatan y ven la luz, abriendo nuevos caminos para la investigación en el ámbito de la filosofía española contemporánea.

Santiago Arroyo Serrano

Aramayo, Roberto; Álvarez, José Francisco; Maseda, Francisco y Roldán, Concha (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual. [Un homenaje de* "Isegoría" *por su 80 cumpleaños]*, Madrid, Editorial CSIC, 2016, 753 pp.

Se trata del segundo libro de homenaje dedicado a Javier Muguerza, esta vez con ocasión de su 80º cumpleaños. El precedente, *Disenso e incertidumbre,* apareció coincidiendo con el 70º aniversario, en 2006, momento en que además Muguerza pasaba a ser Catedrático Emérito en la UNED. Diez años después se congregan hasta cuarenta y ocho destacadas voces de la filosofía española y latinoamericana (el libro de 2006 acogió diecinueve estudios), afianzándose con indiscutible éxito el tributo. El volumen se publica como número especial de *Isegoría* (revista fundada por el homenajeado en 1990), y el subtítulo (poco evidente, algo equívoco como pórtico editorial) hace un guiño al compositor M. Mussorgsky. Aun a pesar de su colosal extensión, llega a ser una obra coral. Lo cual es un meritorio y magnífico logro de los editores que sin duda debe ser destacado. Se echa de menos, eso sí, un elenco bibliográfico final en torno al filósofo malagueño (con fuentes primarias y secundarias), y quizá habría sido análogamente muy útil un cuadro cronológico vital, intelectual e histórico. Hay un elevado número de artículos en los que se ha optado por la modalidad habitual de homenaje "diagonal" (presentación de diversos ensayos —algunos, excelentes— con los que se levanta acta del afecto hacia el homenajeado), predominante en el primer volumen de 2006; pero consideramos que la aportación singularísima y sobresaliente de estos *Diálogos con Javier Muguerza* puede desgajarse y desgranarse en tres niveles en los que el libro alcanza su más alta cota.

En primer lugar, unas señaladas contribuciones al libro, elaboradas por algunos de quienes más cerca de Muguerza estuvieron en sus diferentes etapas académicas, consiguen delinear un nítido mapa e itinerario de su *vida intelectual*, desde su formación en enseñanzas medias hasta su madurez, en una trayectoria en la cual Muguerza establece múltiples relaciones sustanciales con intelectuales e instituciones de enorme calibre dentro y fuera de España, en muchas ocasiones desempeñando un papel protagónico fundacional (no contaríamos aquí con espacio siquiera para hacer un mero recuento). Se destaca una y otra vez su carismática capacidad para tender «terceras vías» y «puentes» intelectuales y humanos (pp. 21, 43, 51, 158, 159, 250, 340,…).

En segundo lugar, y a modo sobre todo nuevamente de mapa orientativo, el libro es una introducción *longitudinal* a las principales *aportaciones teóricas* del malagueño y a las *etapas filosóficas* a través de las cuales dio cauce a su influyente obra. Un alto número de textos se centra en la revisión de su travesía por una «crítica de la razón analítica»,

una «crítica de la razón dialéctica» y una «crítica de la razón dialógica» (p. 120), siempre de la mano de un Kant liberado de kantismo y de «cantos de sirena» (pp. 254 y 259), con todo el abanico temático muguerciano que ello conlleva (careceríamos aquí de espacio siquiera para enumerar), e incidiéndose especialmente en su individualismo ético y en su teoría del imperativo del disenso, que así se postula como la aportación de Muguerza más recibida y que sigue perpetrando mayor discusión, desde la filosofía moral hasta la filosofía del derecho.

En tercera instancia, una de las más interesantes dimensiones —para nosotros la más sugerente— que este libro permite entreveren varios y muy significativos momentos es el trasunto académico y trasfondo político involucrados por la figura de Muguerza, que es tanto como hablar del *backstage* de la academia filosófica española del último medio siglo, por varios y muy reveladores motivos; al menos cuatro, todos interrelacionados profundamente: 1º) la cuestión de quiénes —y quiénes no— aparecen en el homenaje. Se echa además en falta una mayor presencia de investigadoras (pese a lo mucho que apoyó Muguerza a la filosofía feminista), de los más brillantes jóvenes (prácticamente ninguna contribución de nacidos "más acá" de los ochenta) y de disensos teórico-prácticos. 2º) la problemática conceptualización y revisión de la transición española en tanto que transición política e ideológica (filosófica, institucional, y al cabo también universitaria, departamental), de su significado y consecuencias, de sus réditos, costes, memorias y olvidos, etc. Por ejemplo, entre la lectura defendida por Adela Cortina y la que subraya, en cambio, Jacobo Muñoz habría todo un amplísimo espectro de interpretaciones posibles que, ya por sí solo (en tanto que lato, plural y pendiente de elucidación), merece suprema atención. Vinculado a ello, entreverar el papel de Muguerza en la modernización y "normalización" (p. 145 y ss.) de la filosofía española sería un asunto de enorme interés, y en ese sentido, 3º) la peculiar idiosincrasia y los momentos históricos de dicha "normalización" siguen demandando —creemos— una evaluación crítica. La dotación de puestos de trabajo, cátedras, oposiciones, etc. en las nuevas/renovadas facultades españolas de Filosofía es un tema espinoso y generacional que también se deja atisbar recurrentemente en el libro (v. gr. pp. 16, 52, 58, 64, 91s., 110, 374, 493,…). Qué emprendían los "jóvenes filósofos" de aquel entonces y qué emprendemos los actuales; cuál era "la norma" entonces y cuál ahora, si se ha dado o no un tránsito de una "maligna fiebre" generacional a un neoacademicismo (pp. 35 y 37 respectivamente), etc., son cuestiones delicadas, atractivas *y* apremiantes que aparecen insinuadas paulatinamente a lo largo del libro (v. gr. *ib.* y pp. 42-43, 74, 152,…). 4º) En el reverso —digamos— teorético de estas condiciones práxicas, aflora a su vez la complejísima cuestión (p. 387 y ss.) de qué modelos de filosofía moral (y de filosofía) cabe legítimamente pensar en una era ya postmetafísica (caracterizada por la malograda revisión mutua entre "neomodernos" y "postmodernos"). En juego está el vaivén entre la utopía ilustrada y —como dice Muguerza— la "sed de facticidad" (p. 84), o también, entre la utopía y la melancolía (p. 561 y ss.).

Diálogos con Javier Muguerza resulta un hermoso libro cuyo vigor hermenéutico toma unos u otros carices según la generación lectora. En los últimos años están apareciendo similares publi-

caciones de reconocimiento hacia otros maestros que también se jubilan (Mariano Álvarez, Pedro Cerezo, Félix Duque, Jacobo Muñoz, Juan Manuel Navarro Cordón, Antonio Pérez, Javier San Martín,…). Da cuenta Aramayo en su texto de la importancia de preguntarnos "qué hemos hecho con el testigo que nos pasaron los que nos precedieron" (p. 15). Podemos añadir a esta pregunta algunas más: no solo qué hemos hecho sino qué podemos *y* qué debemos hacer con ello pues, según pensamos, estas son las preguntas capitales que nos deja este libro. Un controvertido y decisivo reto para quienes llegamos en el relevo generacional. Quizás es lo que nos interpela la mirada de Muguerza en el delicado retrato a grafito de Stella Wittenberg en la portada. Para una ético-política alerta al olvido, y sensata (honesta) con la memoria.

Marco Antonio Hernández Nieto

Arévalo Benito, Héctor; Bolado, Gerardo y Piñas Mesa, Antonio (Eds.), *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América,* Inmaculada Concepción de Loja, Editorial UTPL, 2015, 353 pp.

El texto que reseñamos, *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América*, contiene una introducción del profesor Gerardo Bolado y dos partes. La primera: *Estudios de pensamiento contemporáneo en Lengua Española: España*. Y la segunda que lleva el mismo encabezamiento únicamente sustituye la palabra "España" por "Iberoamérica".

El desarrollo de la filosofía española contemporánea ha consistido en una recepción de corrientes y escuelas de la filosofía occidental: alemana, inglesa y francesa principalmente, que se han ido superponiendo unas a otras. La idea misma de recepción nos indica que la base sobre la que se cimenta la historia de la filosofía española no es otra que el estudio de las influencias de corrientes filosóficas: eclecticismo, kantismo, hegelianismo, krausismo, positivismo, marxismo, vitalismo, neokantismo, fenomenología, misticismo y algunas otras.

La introducción escrita por el profesor Bolado, titulada "Una pauta del pensamiento español contemporáneo", se basa en el desarrollo de una afirmación contundente: "La historia de la filosofía española contemporánea está por escribir". Esto presupone sin duda una serie de interrogantes. Una de ellas es la siguiente: ¿qué sentido filosófico historiográfico tiene la dialéctica entre tradición y modernidad en la España contemporánea? En realidad no es una cuestión nueva. Aunque el profesor Bolado presenta sus conclusiones, asegura que el campo de la investigación sobre el tema sigue abierto. En este ensayo introductorio encontramos un interesante recorrido por la filosofía escolástica de los jesuitas y dominicos que comienza en el Renacimiento y llega hasta los primeros momentos del Barroco (filosofía de la primera modernidad española) interrumpiéndose en los inicios del siglo XVIII. En este siglo no aparece ninguna filosofía española que desarrollara un pensamiento moderno propio o pusiese en marcha alguna escuela filosófica.

Otros temas tratados por Gerardo Bolado son el estudio de las figuras de la tradición modernista y los seguidores del krausismo; los cambios en la política que tanto afectaron al campo de la filosofía; la polémica sobre la ciencia española; la reacción de la cultura nacional católica frente a las ideas de los intelectuales de la

G-98… Mediante este recurrido histórico llega, finalmente, a los años sesenta y setenta del siglo XX, decisivos en la configuración de la filosofía española actual.

La primera parte lleva por título: "Estudios de pensamiento contemporáneo en Lengua Española: España" y la componen cinco trabajos que tratan de ofrecer una panorámica sobre este tema.

El doctor Jaime Vilarroig, lo hace sobre "El giro antropológico en el pensamiento de Jaime Balmes". Lo ha centrado en un análisis serio y riguroso de la *Filosofía elemental*, manual para principiantes, de 1847, previa a la redacción de "*El Criterio*". En su tiempo se convirtió en un texto excepcional para el inicio en los saberes filosóficos que además se complementaba de forma excepcional para lectores más avanzados con la otra gran obra de Balmes: *La Filosofía Fundamental*.

En su antropología, eminentemente filosófica, está muy atento a los avances científicos de su tiempo mientras trata de salvar lo mejor de la tradición filosófica. El profesor Vilarroig nos introduce en la dimensión más moderna de Balmes, no la que fue condenada por la Iglesia Católica sino aquella en que se habla del conjunto de ideas que se forjan partiendo de Descartes y que llegan hasta Hegel.

El segundo de los ensayos es del profesor Javier San Martín y se titula: "La metafísica de la vida como razón práctica. En torno al libro de Pedro Cerezo: J. Ortega y Gasset. La metafísica de la vida humana". Considera que la propuesta de P. Cerezo es una buena propuesta para leer a Ortega siguiendo cuatro recorridos: el primero compuesto por el mundo, la carne y el tiempo; el segundo por el pathos, el *ethos* y el logos; el tercero por el azar, el destino y el carácter; y el cuarto por la imaginación, la libertad y la razón vital. A estos cuatro el profesor San Martín añade un quinto, formado por las tres vidas de Ortega: la vida biográfica, la vida psicológica y la vida biológica.

Hablamos de un trabajo interesante y profundo que merece una lectura atenta.

El tercer trabajo pertenece a un joven pensador español gran conocedor de Pedro Laín y de Ortega y Gasset: Antonio Piñas Mesa. El título es ya sugerente: "Antropología de la creencia. Una comparativa del análisis de las creencias en Ortega y Gasset y Pedro Laín Entralgo". Es un bello estudio sobre las coincidencias y diferencias entre Ortega y Laín en relación al tema de la "antropología de las creencias". El profesor Piñas se centra en obras fundamentales de ambos autores: *Ideas y Creencias* de Ortega y en *Creer, esperar y amar y la Espera y la Esperanza de Laín*, escritas en un escenario de crisis. La Gran Guerra había traído el dolor y la desesperanza y por ello se hacía necesaria la búsqueda de la luz en la esperanza.

Merece la pena repasar con Antonio Piñas temas como el de la "credentidad" del ser humano; el creer y el dudar o el creer y el esperar, en medio de nuestra finitud y el anhelo de infinitud, en los inicios del siglo XXI, porque, como afirma Laín, la necesidad de creer, esperar y amar pertenecen a nuestro ser: "Somos nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones…" La aportación de textos escogidos y la bibliografía revalorizan la exposición.

El cuarto estudio corresponde al profesor Alfredo Esteve Martín. Ya el título nos habla de complejidad del tema: "El carácter bifaz de la esencia como articulación entre los aspectos físico y metafísico de la realidad en Xavier Zubiri". Se puede calificar el trabajo de casi una tesis doctoral sintetizada —cuarenta y ocho pá-

ginas— y de acceso complicado para los no iniciados en el pensamiento zubiriano.

Parte del análisis del concepto de realidad en Zubiri, que no es una noción sencilla, pues es usado por él con significados distintos: como formalidad (aspecto noológico); como carácter de las cosas, las cosas en tanto que son (el aspecto talitativo) y en tercer lugar como ámbito, que sería el aspecto transcendental que va más allá de lo talitativo. El problema planteado por el término "realidad" tiene que ver con el enfoque que se haya adoptado, ya sea metafísico o noológico. La tesis del profesor Esteve afirma que existe una posible vía de encuentro entre ambos enfoques acudiendo al estudio de los textos zubirianos.

El último capítulo de la primera parte lo dedica la investigadora Lucía Parente a María Zambrano y la "mirada remota." El ensayo versa sobre la delicada cuestión del sentir y el experimentar. Es una mirada que está relacionada con la vida y el tiempo de la existencia siguiendo el peculiar estilo poético filosófico de Zambrano: "El tiempo presente y el tiempo pasado acaso están presentes en el tiempo futuro y tal vez el futuro lo contenga el pasado". Es, pues, una reflexión sobre la concepción del movimiento circulatorio del tal como se estructura el pensamiento zambraniano: antes de ascender es preciso descender a las profundidades misteriosas de la existencia. Parente muestra cómo utiliza para ello el camino de la metafísica, centrado en el nivel fundamental de la naturaleza humana y la racionalidad. Hablamos de un camino auténtico de la vida acompañado por la reflexión profunda y por el diálogo silencioso de la luz con la oscuridad. Encuentra, pues, aquí el lector una reflexión cerrada sobre el pensamiento vital zambraniano.

La segunda parte lleva por título: "Estudios de pensamiento contemporáneo en Lengua Española: Iberoamérica". Seis son los trabajos que componen esta segunda parte.

El primer trabajo, de esta parte, corresponde al investigador Jorge Medina Delgadillo. Es un comentario al pensamiento de Clemente de Jesús Mungía en la obra *Del pensamiento y su enumeración.* El pensamiento del obispo Munguía no ha sido suficientemente estudiado. Interesante, pues aquí radica, en mi opinión, la oportunidad del presente estudio, aunque sólo aborde una faceta de su pensamiento.

Munguía conjuga la utilidad que se puede extraer del método escolástico—siempre y cuando se le despoje de todas las vanas especulaciones—con más de una característica de un filósofo moderno, p. e. extraer de la antropología la metafísica. Mas, sin duda, la preocupación primera en Munguía es la educación, la adquisición de conocimientos (saber pensar), la habilidad (saber hacer) y la actitud (saber vivir y convivir).

Como profesor que fue, sabía que, en gran medida, la imperfección del saber se debía al método. Por ello hace mucho hincapié en los principios pedagógicos y metodológicos que Munguía expone y que deberían ser tenidos muy en cuenta en las reformas educativas. Originalidad y no repetición son las características de Munguía para Jorge Medina. Creemos que es un ensayo modélico y oportuno en los tiempos que le toca vivir a la enseñanza.

El segundo estudio pertenece a la profesora Delia Manzanero Fernández. Lo titula: "Renacimiento de la ILE y del proyecto de renovación pedagógica krausista en los medios académicos colombianos". Analiza, en primer lugar, el

contexto histórico, nacimiento y etapas de la Institución Libre de Enseñanza, así como las líneas maestras de las reformas pedagógicas que la rigieron durante sesenta años (1878-1936).

Al abrigo de la ILE se crearon nuevas instituciones como la Junta para la Ampliación de Estudios (1907), presidida por Ramón y Cajal; la Residencia de Estudiantes (1910); el Instituto Escuela para Segunda enseñanza (1919) o las Misiones Pedagógicas (1931). Todas estas creaciones son estudiadas por la profesora Manzanero Fernández, concluyendo su trabajo con la influencia que ejerció la ILE en los medios académicos colombianos con el impulso de los exiliados republicanos españoles; se puede considerar como un "Renacimiento de la ILE en América", con una idea: "hacer hombres", suprema aspiración de Francisco Giner de los Ríos.

El tercer trabajo está escrito por Fernando Ponce de León: "La historicidad de las ideas y el método para abordarlas: Velasco, Roig y la Globalización". El objetivo del autor es abordar un método para estudiar las ideas y sus circunstancias que, con la globalización viajan rápidamente, debido a las modernas tecnologías. Elige el método de A. Roig, el filósofo argentino. La primera parte la dedica a sintetizar los fundamentos del método "de la referencialidad" de Roig, de acuerdo con sus escritos. En la segunda analiza cómo Roig lo aplica a la obra del ecuatoriano Juan de Velasco en su pensamiento social. La tercera la dedica al uso del método en una triple vertiente: la historicidad de las ideas, su relevancia en la globalización y su carácter filosófico, real y potencial. Un artículo muy interesante.

En cuarto lugar el profesor Casares García dedica su trabajo a la estética pitagórica de Vasconcelos. Para ello divide su aportación en tres partes. En primer lugar hace un análisis de las vías por las que, según Vasconcelos, la filosofía pretende explicar el mundo: la estética y la matemática. En segundo lugar estudia la noción de ritmo en este autor, que nos revela la noción nouménica del mundo. Finaliza abordando la teoría vasconceliana del desinterés en su relación con la visión estética del mundo.

El profesor Héctor Arévalo Benito contribuye con un trabajo sobre la labor del maestro José Gaos durante su exilio en México. Estudia la trayectoria de Gaos en la Casa de España-Colegio de México desde 1939 hasta el año 1950, momento en que la labor de Gaos se desplaza a la Universidad. Sin duda alguna, la fundación por Gaos del "Seminario para estudios pensamiento en los países de lengua española", dentro del marco del Colegio de México, fue fundamental en aquellos momentos. Su finalidad era clara: estudiar la cultura filosófica americana y el pensamiento en lengua castellana junto con sus circunstancias. Especial relevancia obtuvieron los estudios sobre el siglo XVIII. El último apartado del ensayo de Héctor Arévalo lo dedica al círculo que surgió en torno al Maestro. Es un trabajo claro, sencillo y muy bien documentado.

El último trabajo del libro corresponde al profesor Ávalos Reyes. Se marca como objetivo refutar que la ciencia y la tecnología van por caminos diferentes a la moralidad y la sabiduría. Está divido en seis apartados: el concepto de ciencia y tecnología; la relación entre ambas; la ciencia, la tecnología y la moral; responsabilidades morales y profesionales de los científicos y tecnólogos; el papel de las comunidades epistemológicas, los consensos y las sociedades y finalmente el papel de la sabiduría en la ciencia y

el compartir modos de pensamiento. Una exposición muy interesante especialmente los dos últimos apartados.

Gracias a la Universidad Técnica Particular de Loja por ser la que ha propiciado este feliz alumbramiento.

G. Belver

Aznar Soler, Manuel, López García, José-Ramón (Eds.), *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939,* Sevilla, Renacimiento-Biblioteca del Exilio, 2016, 4 vol.

La presente obra culmina un viejo —aunque muy renovador— proyecto que ha ido madurando a lo largo de las dos últimas décadas y se remonta a casi a los mismos orígenes del Grupo de Estudios Literarios sobre el Exilio Español (GEXEL), fundado en 1993 bajo la dirección de Manuel Aznar Soler y vinculado al Departamento de Filología Española de la Universitat Autònoma de Barcelona. El GEXEL es un grupo pionero y de referencia en la reconstrucción del legado cultural del exilio español republicano de 1939, especialmente en sus dimensiones literarias, y muy conocido por su larga y fecunda trayectoria, resumida de manera justa y pertinente en la "Introducción". Desde entonces, multitud de congresos de muy diverso formato, de tesis doctorales e investigaciones colectivas, y de publicaciones de calidad plasmadas en la Biblioteca del Exilio de la editorial Renacimiento entre otras colecciones, dan buena cuenta de una contribución en la que yo destacaría al menos cuatro elementos: el rigor científico, el sentido crítico, la dimensión colectiva y la capacidad de interlocución, apertura y colaboración con otros grupos. Ello ha permitido la recuperación, a través de la edición crítica, de una obra inmensa que, o bien permanecía en el olvido, o bien era insuficientemente conocida; una interpretación compleja de la misma; su recepción desde las necesidades del presente —siempre a contrapelo de políticas de Estado insuficientes si es que no ausentes y hasta hostiles, tímidas en el mejor de los casos—; y su difusión sin ese recelo que a veces suele enrarecer el medio académico.

El presente *Diccionario* constituye, seguramente, uno de los resultados más singulares y emblemáticos, en lo que a publicaciones se refiere, de esta tarea en común. Es el resultado, en concreto, de tres proyectos de investigación del Plan Nacional que, desde 1994 hasta 2003, fueron reuniendo, de manera sucesiva, voces de escritores, editoriales y revistas del exilio en cuestión en México y Argentina primero, Francia y Cuba después, Inglaterra, Cuba y resto de América finalmente. Estos proyectos se fueron enriqueciendo y entrelazando con otros de temática afín y complementaria, siempre centrados en el exilio literario español del 39, dando lugar a reformulaciones y replanteamientos que llegaron a un punto culminante —aunque nunca definitivo, obviamente— el pasado año.

Los cuatro gruesos volúmenes de que consta reúnen cerca de dos mil voces redactadas por más de un centenar de especialistas y colaboradores, conformando uno de esos diccionarios que suelen utilizarse, no sólo a manera de libro de consulta, sino también de enciclopedia concentrada, cuya lectura, de la A a la Z puede ser una excelente introducción al campo de estudio tratado. Un ejemplo recurrente en el ámbito de la filosofía bien podría ser el célebre diccionario de Fe-

rrater Mora, y en el de la cultura literaria del exilio a buen seguro lo será el presente *Diccionario* a partir de ahora.

Afortunadamente, la perfección no existe. Podrá echarse en falta la ausencia de algún que otro autor y podrá cuestionarse la extensión dedicada a unos y a otros, la tendencia a la exhaustividad en algunos casos, a la parquedad en otros; pero ello forma parte de una necesidad que los autores y coordinadores de la obra han sabido transformar en virtud, pues tal y como se apunta de manera explícita en la "Introducción", se trata no sólo de culminar un proyecto de larga duración, sino también de abrir, al mismo tiempo, una invitación permanente a completar un recorrido de por sí inagotable. En este sentido, el presente *Diccionario* aporta un saber divulgativo de autores, editoriales, revistas y periódicos bien conocidos —al menos por aquellos lectores familiarizados con el tema— y además abre la puerta de un enorme desván en el que muchos otros yacen aún en el olvido, ya sea parcial o total. Valga como ejemplo interesado el de los escritores filósofos, en el amplio sentido del término, incluidos en estos cuatro volúmenes. Entre sus páginas encontramos por supuesto a Francisco Ayala (1, 232-241), José Ferrater Mora (2, 355-358), José M. Gallegos Rocafull (2, 400-402), José Gaos (2, 408-409), Juan D. García Bacca (2, 415-420), Eugenio Ímaz (3, 69-71), José Medina Echavarría (3, 286-288), Eduardo Nicol (3, 410-411), Luis Recasens Síches (4, 161-162), Fernando de los Ríos (4, 202-205), Wenceslao Roces (4, 226-230), Adolfo Sánchez Vázquez (4, 330-334), Joaquín Xirau (4, 592-593), Ramón Xirau (4, 594-596) y María Zambrano (4, 607-611). Todos ellos pueden considerarse autores conocidos dentro de un espectro más o menos amplio. Pero también encontramos otros nombres más o menos desconocidos o, en el mejor de los casos, de autores cuyas obras apenas se encuentran en vías de recuperación. Tales podrían ser Luis Abad Carretero (1, 3-4), Joaquín Clavares Pastor (1, 121), Domingo Casanovas (2, 7-8), Manuel Granell (2, 516-517), Marín Civera (2, 90-91), Rubén Landa (3, 133-134), Cástor Narvarte (3, 396-397), Teodoro Olarte (3, 439-442), Augusto Pescador (4, 30), Juan Roura Parella (4, 255-257) y Jaume Serra i Hunter (4, 383-385). De todos estos autores se han ocupado Diana González Martín, Paula Simón, Esther Barrachina, Roger González Martell, Esther Lázaro, Luis Monferrer, Olga Glondys, Claudia Ortego, Josefa Bauló, Juan Rodríguez, José Ramón López-García, Carlos Álvarez, Teresa Santa María Fernández, José Miguel Medina, José Ángel Ascunce, Ana Isabel Sánchez Díaz, Judith Moris Campos, Marco Succio, Mireia Folch-Serra y Miquel Verdaguer i Turró, siguiendo siempre un mismo esquema metodológico que se detalla de manera explícita en la "Introducción": primero los datos biográficos y literarios; después un apartado dedicado a la "creación" o nómina bibliográfica exhaustiva; finalmente, otro dedicado a los estudios sobre el autor, con especial atención a los repertorios bibliográficos

Todos los escritores-filósofos arriba mencionados conforman un elenco imprescindible para recomponer mínimamente la historia reciente del pensamiento español —o, mejor aún, "de lengua española", como gustaba decir a Gaos entre otros muchos, con muy claras y nobles intenciones— y con ello nuestra propia identidad colectiva como miembros de una comunidad filosófica que, por mucho que se quiera o se deba relativizar, o por muchos paños calientes que

se quieran poner, aún sigue resintiéndose de tamaña pérdida.

El presente *Diccionario* muestra con claridad que no fueron solamente María Zambrano y cuatro más los filósofos del exilio español republicano de 1939 que dejaron tras de sí un legado considerable, y que al margen de algunas obras de referencia se fueron desarrollando otras de menor envergadura pero imprescindibles para construir una historia intelectual seria y rigurosa, crítica y compleja. Todo ello conforma una rica constelación de autores, libros, proyectos, legados, influencias, geografías y perfiles que, pese a su diversidad y dispersión, no deja de interpelarnos bajo el denominador común del exilio y del deber de memoria de quien quiera ofrecer alguna respuesta.

Antolín Sánchez Cuervo

Badillo O'Farrell, Pablo; Sevilla Fernández, José M. (eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 230 pp.

La apuesta de esta interesante obra no debe entenderse como una fácil y tópica reivindicación de un pensamiento 'mediterráneo' en oposición al pensamiento 'germánico'. Antes bien, el giro de la brújula apunta hacia una madura y comprometida propuesta reivindicadora de la "sureñidad" de la filosofía, entendida ésta como un característico estilo de pensamiento humanista retórico, ingenioso y práctico que necesariamente debe complementarse con el estilo norteño, más metafísico, abstracto e idealista. El libro preparado por Pablo Badillo y José M. Sevilla postula una síntesis de ambas modalidades, la cual requiere previamente una rehabilitación del "pensamiento mediterráneo" frente al permanente dominio histórico de la filosofía esencialista, monista e idealista. El cambio de perspectiva hacia el sur no significa, al parecer, el cambio de un rey por otro, sino una vía para un cambio de régimen en la filosofía. Con estos presupuestos los editores aportan una obra que, además de incrementar el orden del conocimiento con diversos y plurales estudios, supone una valiosa apuesta por dinamizar históricamente y direccionar en nuestro tiempo el pensamiento filosófico. Para ello, han congregado a ocho autores españoles e italianos (Universidades de Granada, Madrid, Nápoles, Salerno y Sevilla) con sus miradas centradas en cuestiones y autores del ámbito cultural hispánico de los siglos XIX y XX; y con una pluralidad de puntos de vista y un sentido historicista crítico y problemático que otorgan al pensamiento sureño una propia originalidad, aunque, a la vez, muestra la ya referida necesaria complementariedad.

En este contexto hay que entender la contribución de Antonio Robles Egea titulada "Humanismo y socialismo en Fernando de los Ríos. Confluencia de ideas meridionales y nórdicas" (pp. 137-156), en la que el autor nos abre a una novedosa lectura de la obra del pensador malagueño como crisol de ideas de ambos estilos. Así, confluyen en su "socialismo de base humana, o si se quiere del humanismo con fundamento socialista" (p. 139) un devenir de ideas y teorías procedentes tanto del mundo mediterráneo como del germano y anglosajón, cuyo resultado es una filosofía y una ética de la libertad humana; que en la práctica política criba no pocas ideas abstractas y teorías socialistas septentrionales. En este mismo orden de fusión de ideas filosóficas y políticas se ubica también la recepción, más exis-

tenciaria que puramente teorética, de "La filosofía del norte en el pensamiento de Unamuno" (pp. 101-136), donde Miguel A. Pastor Pérez no se limita a un mero relato de la *receptio* de tendencias nórdicas en el filósofo vasco, sino que nos muestra escalonadamente cómo estas se insertan en el núcleo de su quehacer filosófico. En el existencialismo trágico unamuniano convergen, así, "diversos núcleos de determinación boreal o nórdica", que el autor finamente diferencia entre dos diversos ámbitos de 'nordicidad': el específico *alemán* y el diverso ámbito nórdico *escandinavo* (p. 105). Pastor muestra el paso estrecho por el que circulan las ideas desde el frío exterior de la historia hasta la internalidad de la conciencia de Unamuno y también ahonda la indagación en los nudos vivenciales de su filosofía.

En lo que a recepción histórica de ideas germánicas se refiere, destaca la contribución del coeditor Pablo Badillo O'Farrell, dedicada a mostrar las líneas de pensamiento alemán asumidas en España durante la primera mitad del pasado siglo en las cátedras universitarias de áreas de *filosofía práctica* (es decir: ética, filosofía del derecho y filosofía política; en su sentido germano, *praktische Philosophie*, y también de la italiana *filosofía pratica*) que el autor considera una síntesis meridional. "Norte desde el Sur. Recepción de fuentes septentrionales de pensamiento en la filosofía práctica española en la primera mitad del siglo XX" (pp. 41-72) es un importante e interesante estudio de sociología de la filosofía académica en España, no menos que un capítulo de historia de las ideas políticas, centrado en las cátedras de jurisprudencia hasta los años 50 y una confirmación de la innegable importancia otorgada a dicha filosofía de la acción en la Universidad española (p. 71).

La otra importante parte de los estudios que componen este atractivo libro viene dedicada directa o indirectamente a Ortega y Gasset. En "Sobre la recepción de Max Weber y Friedrich Meinecke en la obra de Ortega y Gasset" (pp. 17-40), Joaquín Abellán se centra en el análisis crítico de un error de traducción y de comprensión con motivo de la recepción orteguiana de Weber, para proponer una relectura del análisis de las fuentes germánicas en el filósofo español. El autor, reputado traductor de las obras de Max Weber, interpreta cómo el término "*Wertbeziehung*" por "avaloración" condiciona la comprensión de la sociología del autor alemán, lo mismo que sucede con la recepción orteguiana de Meinecke en relación con el concepto de "nación". Con muy diferente lectura, Clementina Cantillo aborda en "La dinámica histórica entre energía mediterránea y pensamiento del Norte: la confrontación de Ortega con Hegel" (pp. 88-100) la compleja recepción e influencia del filósofo prusiano en Ortega; cuyo análisis ubica la autora dentro del problemático contexto histórico y cultural hispánico, mas también en confrontación con el idealismo que Hegel representa y que Ortega critica, como una confrontación de fondo entre el pensamiento septentrional y el meridional. Justamente, "El pensamiento mediterráneo y la filosofía intercultural" (pp. 72-85), precioso ensayo de Giuseppe Cacciatore, traduce esa tensión norte-sur como la de dos maneras de entender el mundo y el pensamiento, objeto de atención no sólo de Ortega sino, a juicio del autor, muy especialmente de María Zambrano y su idea de Europa. De hecho, el autor indaga en la dialéctica de los términos opuestos que conforman la identidad europea, como expresión de contrastes pero a la vez búsqueda de flujo de unidad

y libertad. Con ese trasfondo interpreta la torsión de la "idea europeo-mediterránea de historia", gracias a la que se verifica el paso de "una dialéctica exclusivamente filosófico-especulativa a una dialéctica histórica" (p. 77) y se posibilita un replanteamiento del universalismo democrático europeo como "alternativa concreta" tanto a "los absolutismos fundamentalistas", como a los particularismos nacionalistas (p. 79).

"Mediterraneidad" y "germanismo" son, precisamente, los conceptos fundamentales de origen orteguiano a partir de los cuales despega el capítulo "Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía" (pp. 157-199). José M. Sevilla Fernández propone un brillante ensayo en el que argumenta con ingenio una compaginación entre la autonomía y la complementariedad de los dos *estilos* de pensamiento: 'norteño' y 'sureño'. De hecho, en su original propuesta el autor huye de la mera contraposición topológica entre una 'filosofía del norte' y una 'filosofía del sur' y, en cambio, plantea una dialéctica vital e histórica de dos 'estilos de pensamiento' con independencia del lugar en el septentrión o en el mediodía. Sevilla nos ofrece una heterodoxa lectura de Ortega, ahora sureña y problematista —en consonancia con los últimos estudios del autor en torno a la "razón problemática y narrativa"—, a la par que postula un estilo "matinalista" de pensar y una nueva condición de la filosofía acorde a "un filosofar al sur del pensamiento" (p. 159). Una rehabilitación ontológica y defensa retórica del "yo del sur", más una interesante propuesta de "un mediterraneísmo con perspectiva" que, además, vertebra el sentido del libro.

Del postulado anterior que propone girar desde un modo de pensar *sub specie aeternitatis* a un modo *sub specie instantis* da buena muestra el ejercicio que, pensando "bajo la especie de la vida individual" —según Ortega—, hace Fulvio Tessitore sobre Nápoles. "Filosofía del Sur: Nápoles entre España y Alemania" (pp. 202-216) discurre ensayando la individualidad del "entre", la concreción histórica y la especificidad vital napolitanas, que no sólo emergen intermedias *entre* hispanidad y germanidad sino que, a la vez de esa *medieidad* ejerce también la propia e intrínseca meridionalidad. Nápoles cosmopolita e historicista; ciudad *mediterránea* por excelencia y, sin embargo, "la mayor ciudad italiana que puede considerarse el centro de penetración y difusión de la cultura alemana" (p. 203). Nápoles de Vico; y de los *Begriffe* napolitanos. Una coexistencia que permite al mismo autor la de su "vividura" y su napolitaneidad.

Es este un libro de estudios sobre filosofía meridional, que además despliega velas de un pensamiento sureño.

Jéssica Sánchez Espillaque

Bagur Taltavull, Juan, *La idea de nación en la nueva política orteguiana. Desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)*, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016, 150 pp.

Juan Bagur Taltavull debuta en el mundo de la producción de libros con este fantástico estudio, una versión reformulada de su investigación para obtener el título de Máster bajo la tutela del reconocido profesor Juan Pablo Fusi. En su texto, el joven historiador toma como punto de partida la relevancia social de la disciplina histórica, preparándonos así para reconstruir las experiencias de nación de

Ortega. Utilizando como dato primario la etnia —y no la ciudadanía— y primando el constructivismo frente al esencialismo, nos explica que para Ortega y Gasset la nación española, de hecho, existe, pero está mal articulada, lo que llevará al célebre filósofo a una meditación que se prolongará durante toda su vida.

La primera categorización de la idea de nación en Ortega se da entre 1909-1912 e incluye el patriotismo utópico y el socialismo neokantiano. Sus primeros pasos políticos, conviene recordarlo, se suceden en un contexto en el cual la idea de nación es esencial a nivel peninsular y europeo. Los debates en España, por lo tanto, tienen como referencia los que se producen en Gran Bretaña, Alemania y Francia, influyendo también el nacimiento de Alemania como estado-nación.

La importancia del Desastre del 98 provocó que se quitara de los ojos la venda que le impedía ver una España en decadencia. Comienza entonces lo que el autor denomina el "patriotismo crítico", siendo en ese momento cuando asume la hegemonía intelectual de su generación. Hablará Ortega de su propia época, de gran exaltación de la juventud, como una de las "épocas juveniles", las cuales culpaban a los mayores de no haber impedido el Desastre.

Tal y como lo presenta Bagur, Ortega toma de Renán la condena al catolicismo español y al republicanismo histórico por ser ambos incapaces de organizar la nación conforme a principios apropiados. En ese sentido, el filósofo madrileño *prefiere* el nacionalcatolicismo frente a los nacionalismos periféricos, ya que integraban a la masa desde la religión. En línea con esto, el autor de la presente obra destaca que la nación para Ortega es "hecha", no teniendo una constitución esencial y siendo, sobre todo, obra de una aristocracia del espíritu.

A la luz de lo ya indicado, la nación es un ideal a construir más que una realidad a analizar, decía el autor de *La rebelión de las masas*, y además concretaba que "política en mi vocabulario ya se sabe que es liberalismo y revolución, cultura contra materia", tal y como puede verse en *La Pedagogía Social como programa político.*

Su idea de nación en España a comienzos del siglo XX incluye las tres naciones surgidas del Desastre del 98: la suya, jóvenes que despiertan a la conciencia pública; los adultos; y los mayores, herederos del institucionalismo y el "necio patriotismo" de quienes exaltan utópicamente el pasado glorioso. Así, Bagur Taltavull se remite a las palabras de Ortega en Faro: "España no es nada", "el pueblo español no existe políticamente" porque "el número de intelectuales es tan escaso que no puede formar una masa bastante para que se llame pueblo". Ortega insiste en que el origen de los males de España se debe a su africanización y, por consiguiente, la única salvación posible es la cultura. Así, en busca de una solución, el autor muestra cómo este joven Ortega pone a la universidad por delante de la escuela, en busca de la mejora de una minoría intelectual que pueda guiar al pueblo. De esta manera, frente a la Restauración, que no constituye a España en nación porque no crea vínculos de solidaridad, plantea Ortega la necesidad de organizar a las minorías intelectuales para que puedan proyectar el ideal de la Razón sobre la sociedad.

Siguiendo con su investigación, Bagur Taltavull aprecia cómo en 1907 Ortega no distinguía "nación" de "pueblo". Sin embargo, en 1908, dice que la nación es la suma del pueblo ("la masa") y el no pueblo ("la élite"). Continuando su tra-

yectoria, se relata cómo en 1910 se afilia al Partido Republicano.

En lo que toca a su interpretación de la historia de España, Ortega condena firmemente, según nos dice Bagur, la interpretación de la misma elaborada por Cambó, Ribot y Vallés, pues considera que se basan en un enfoque administrativo; como corolario de esta crítica, afirma el filósofo que la decadencia española "es una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura".

Aún en el año 1910, Ortega comienza a percibir un "nuevo nacionalismo" que sí está dispuesto a aceptar. Así, entiende que la elección de Lluís de Zulueta supone el triunfo de la cultura. La clave radica en que, al aceptar que pueden no compartir un mismo pasado, pueden tener devenires distintos. De esta manera, el catalanismo de Zulueta y de la izquierda republicana no eran identitarios, a diferencia del caso vasco.

Es interesante destacar la afirmación de Ortega según la cual "Una interpretación sobre el origen del nacionalismo en Europa es la que vincula su desarrollo con el declive de la religión cristiana", muy afín al conjunto de su filosofía. Ortega considera la religión como un elemento integrador, particularmente en España y en Europa, las cuales tienen un pasado común que permite mirar hacia el futuro. Ahora bien, también es crítico (y bien lo destaca Bagur) con el nacionalcatolicismo y con los conservadores catalanes, proponiendo frente al patriotismo extático que hace de la nación objeto de amor, el patriotismo enérgico que hace de ella un problema a resolver desde la moral científica.

El autor del libro advierte muy hábilmente que el raciovitalismo conllevó desembarazarse de toda pretensión utópico-revolucionaria. Esto supone un cambio epistemológico y en el método: lo que se debe investigar es el modo de articulación del binomio cultura-vida. En este caso, la vida la entiende Ortega como "realidad ejecutiva", es decir, la realidad no es un objeto al que adaptar la conciencia, sino vivencia en del yo en tanto que tal (noción de vida, por supuesto, compatible con otras descripciones que ofrece el filósofo de la misma: como "realidad radical", etc.).

Para tratar de articular el raciovitalismo con el asunto central del libro (el concepto de nación), recurre Ortega —y Bagur parece seguirle— a una metáfora antropológica: "un pueblo" es "en cierto sentido, un hombre". Con esta metáfora apela a la razón vital como vía unificadora, de modo que en 1914 mantiene que la unidad nacional ha de basarse en la integración de los españoles en su circunstancia, organizándose desde el amor al prójimo y a la cultura. Por ese motivo, considera que los intelectuales tienen una misión vertebradora.

El patriotismo fenomenológico se relaciona mucho mejor con el reformismo que también quería renovar la vida española partiendo de su realidad y desde la actuación pedagógica de los intelectuales a quienes me he referido con anterioridad. En esta línea, Ortega hablaría de echarse a la calle, a la vida política para condenar "la España oficial", constituyendo un "núcleo energético". Así, si la mitad de España son objetos y la otra mitad son seres intelectualmente inertes, cabrá aún la posibilidad de que de esa mitad se puedan sacar unos cientos de muchachos capaces de aportar la energía cultural requerida; dicho aún de otra manera, el pueblo es un arma a la mano, pero falta la mano.

Decepcionado con Lerroux, Ortega organiza en 1913 la Liga de Educación

Política, como bien expone Bagur. Los acontecimientos de estos meses son lo que él había llamado *experiencia de nación*, por lo que había llegado el momento de utilizar el instrumento de nación. Como es sabido, decenas de intelectuales firmaron el proyecto, el cual afirmaba la idea cívica de nación y, en último término, aseguraba que la pervivencia de España se ligaba al avance del liberalismo. Haciendo las veces de nueva religión, traería la unidad de los españoles. España será nación, pues, cuando se encuentre vertebrada y en pie.

En definitiva, nos encontramos ante un buen libro de carácter introductorio y con, si se me permite la expresión, "final abierto": se requiere una investigación doctoral que continúe la investigación —finalidad ideal de un Trabajo de Fin de Máster—, algo a lo que se está dedicando el propio autor. Queda sólo esperar a que caigan los prometedores frutos de su estudio.

Natalia Fortes Báez

Barreiro Barreiro, José Luís, *Identidades e Fronteiras. Ensaios galaico-minhotos* (vol. I y vol. II), Santiago de Compostela-Braga, Facultade de Filosofía USC-Sociedade de Filosofía da Eurorexión Galicia-Norte de Portugal, 2016, 250 pp. y 351 pp. respectivamente. *Identidades e Fronteiras. De ilustrados, fideístas-ilustrados e modernos* (vol. III), Santiago de Compostela-Braga, Facultade de Filosofía USC-Sociedade de Filosofía da Eurorexión Galicia-Norte de Portugal, 2017, 325 pp.

Se acostumbra a decir que sólo se ama lo que se conoce, mas quizás no sea menos cierto que sólo se conoce bien aquello que se ama. El profesor José Luís Barreiro Barreiro es un hombre que ha permanecido fiel al sentido de la tierra y un filósofo de corazón amoroso y comprensivo que siempre ha entendido y cultivado su inteligencia como una forma más de amor y servicio a sus conciudadanos y de conocimiento de su querida Galicia. Decía Ortega que "Nada garantiza mejor la autenticidad y, por tanto, el valor de una obra intelectual como el hecho de que el autor se haya dedicado a sus meditaciones y estudios movido por una necesidad íntima, es decir, personal" (Ortega y Gasset, 1983, p.328). En estos tres volúmenes se recoge buena parte de la actividad intelectual e investigadora que ha ido desarrollando a lo largo de su dilatada actividad académica en la Facultad de Filosofía de la USC, animado por una íntima vocación de poner al servicio público su personal inteligencia, trabajando siempre en pro de una vida cultural y filosófica más rica en nuestra menesterosa tierra.

El autor es un reputado especialista en la historia del pensamiento gallego, donde ha realizado una labor de capital importancia: llenar una laguna existente en la investigación que las generaciones anteriores, incluida la "Xeneración Nós" (Castelao, Otero Pedrayo, Risco…), apenas abordaron, más preocupadas por la investigación etnográfica e histórica de Galicia, que por la historia de las ideas. Con sus investigaciones publicadas, muchas de las cuales se ofrecen ahora de nuevo en estos tres volúmenes, ha dado visibilidad a la tradición filosófica gallega, tanto en el ámbito universitario -a través de sus más de cuarenta años de profesor y de la creación de la cátedra de "Pensamento galego", que muy honrosamente ha ocupado en sus últimos tiempos como

docente-, como también en foros filosóficos de Galicia, Portugal y el resto de España, a través de sus continuas conferencias y participaciones en Congresos y reuniones científicas, tratando siempre de exponer los vínculos que el pensamiento gallego mantuvo a lo largo de su historia con las corrientes filosóficas europeas y con las tradiciones hispánicas y lusas de pensamiento.

La nómina de pensadores gallegos que el profesor Barreiro ha estudiado es, como vamos a ver, larga y nos hace patente que la historia del pensamiento en Galicia no es tan exigua como muchos han creído, sino que compone un rico y desconocido patrimonio que conviene recuperar si queremos conocer las fuentes ideológicas que estuvieron inspirando y nutriendo muchos de los hechos más significativos de nuestra historia como pueblo.

Esta antología de ensayos ha visto la luz bajo el aliento y sello editorial de la recién creada (2014) *Sociedade de Filosofía da Eurorexión de Galicia-Norte de Portugal*, promovida por un amplio grupo de profesores del Departamento de Filosofía e Cultura del Instituto de Letras e Ciências Humanas de la Universidade do Minho y de la Facultad de Filosofía de la USC, que ya desde el año 1999 viene organizando bianualmente los *Simposios Internacionais Luso-Galaicos de Filosofía.*

Los dos primeros volúmenes de esta trilogía forman una unidad y responden a una clásica división histórica. En el primero, en su primera parte titulada "Recurso ás orixes", se tratan temas que pretenden ahondar en las identidades y también en las diferencias y fronteras que históricamente ha habido entre "galegos" y "minhotos" (de ahí el título del primer ensayo: "Aquén e alén Miño: Identidades e fronteiras", que da también la inspiración para el título genérico de esta trilogía), explorando la propuesta dialéctico-integradora de recuperar aquella antigua unidad histórico-cultural de la *Galaecia*, en el seno de una futura Confederación Ibérica defendida por numerosos pensadores de más allá y más acá del Miño. Otros trabajos ("Celtismo e saudosismo", "O concepto de Galicia como realidade histórica" o "Da `inventio´do corpo do Apóstolo e a realidade dos camiños de peregrinación") tratan de investigar precisamente ciertos rasgos étnicos, antropológicos, culturales e históricos comunes a ambos pueblos.

La segunda parte de este primer volumen contiene algunos ensayos que desbordan, por necesidad historiográfica, los límites fijados por el título de la misma: "O Século das Luces", diseñando, en el trabajo titulado "La filosofía en Galicia", un arco histórico que va desde los orígenes del pensamiento en Galicia, comenzando por la obra de Prisciliano, la monja Exeria, el bracarense Paulo Orosio, San Martiño de Dumio, San Froitoso de Braga o el berciano San Valerio, hasta llegar a nuestros días. Ese arco lo cierra el profesor Barreiro con una muy interesante reflexión sobre la problemática conciencia de la identidad de Galicia como pueblo: "Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema", un asunto que ya había preocupado a nuestro autor en su libro *Pensar Galicia. Identidades e diferencias* (Barreiro, 2001). El corpus central de esta segunda parte lo forman estudios ya más directamente centrados sobre el Siglo de las Luces: "Arríscate a pensar: modelos de ilustración", "Realidade e utopía en M. Sarmiento", "Os ilustrados defensores das mulleres (Feijóo, Sarmiento, V. do Seixo)", una inves-

tigación sobre el pensamiento de Gómez Pereira (recordemos que de su relevante obra, *Antoniana Margarita,* nuestro autor ha sido el traductor al español) y su impacto en el pensamiento ilustrado ("Gómez Pereira, un renacentista na Ilustración"), un recorrido sobre la historia del pensamiento en Galicia ("La filosofía en Galicia"), una reflexión sobre la conciencia de la identidad de Galicia: "Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema", y un trabajo sobre las investigaciones llevadas a cabo sobre la Ilustración por otros dos investigaores de la USC: "Dúas plumas ilustradas en Bibliotecas e Heterodoxias (C. Varela e M. González)".

El segundo volumen trata de cerrar el recorrido histórico de las investigaciones, centrándose en el siglo XIX (sobre cuyo rótulo "Sistemas e presencias" se presentan trabajos como "O evolucionismo en Pontevedra", "Ideoloxía e compromiso social: I, Armesto e V. Said Armesto", "Filosofía e Acción social en Concepción Arenal", y "Realidade e utopía. Ramón de La Sagra en Cuba") y finalmente una Parte dedicada al siglo XX, que lleva como título "Pluralidade tendencial", donde se ofrecen las siguientes investigaciones: "Identidades sen fronteiras: Ramón Villar Ponte", "A cerna do pensamento filosófico de Amor Ruibal", "De mestre a mestre: no ano xubilar dun emérito ruibaliano", "Enttre utopía e realidade: Castelao e a idea dunha III República Federal", "Castelao: función e compromiso do intelectual", "O pensamento gaelgo entre 1850 e 2000", "Pensar en Galicia. El ensaio filosófico en lengua gallega en la actualidad", "In vino veritas. De adegas, Bliotecas e Simposios luso-galaicos de Filosofía", "A recuperación do pensamento galego nos últimos vintecinco anos" y se cierra con un trabajo que vuelve a remontar hacia las fuentes del pensamiento gallego: "Auga de sete rodicios. Retorno ás orixes".

El tercer volumen vuelve a ofrecernos investigaciones que abarcan desde el periodo ilustrado hasta nuestros días, con tres partes bien marcadas: en la primera, "De ilustrados", se ofrecen trabajos que, de algún modo, ahondan en alguno de los temas que ya se habían tratado en el volumen anterior; así hay dos investigaciones en las que se trata la defensa de las mujeres por pensadores como Feijóo y Vicente do Seixo, otra muy novedosa dedicada a la ilustrada María Francisca de la Isla y Losada, cerrándose esta primera parte con dos trabajos de carácter menos historiográfico: uno que trata de dar cuenta de las actividades e investigaciones del "Área de Pensamento Galego. Seminario de Estudos Galegos" y otro titulado "Filosofía e compromiso".

La segunda parte de este tercer volumen, titulada "De fideístas-ilustrados", se nos ofrecen dos trabajos que tienen una unidad temática: "A palabra e o silencio (I). De ilustrados e fideístas" y "A palabra e o silencio (II). Kierkegaard ou o eloxio do silencio". Y un tercer trabajo sobre una figura relevante del pensamiento gallego del s. XIX: "A. Brañas no contexto da filosofía do seu tempo".

La tercera parte, "De modernos", con la que se cierran las investigaciones de este tercer volumen, aparecen trabajos sobre pensadores del s. XX: "El proyecto ontológico de J. Ferrater Mora", "El proyecto fenomenológico-marxista de Enzo Paci" y "A recuperación da figura de Xoán Vicente Viqueira"; y para acabar tres de carácter más genérico: "Un espiritualismo sen Deus", "Por un laicismo poscritián" y "O proceso de Boloña: Crónica dunha morte anunciada".

Decir, finalmente, que esta antología de investigaciones es una buena prueba de la rica y peculiar tradición del pensamiento en Galicia, tal como también sucede en otras regiones de España, tengan éstas o no una lengua propia. Tradición que en no pocas ocasiones y tiempos hemos ignorado, opacado y hasta traicionado. Estos trabajos aquí presentados contribuyen a valorar nuestros universos culturales y filosóficos propios que pueden ser, ciertamente, periféricos, mas no por ello pobres y marginales, no por ello menos ricos y variados en sus formas de estar, de entender y de expresar, a través de sus diferentes lenguas, el mundo.

Nel Rodríguez

Calafate, Pedro, *Portugal, um Perfil Histórico*, Lisboa, Fundaçao Francisco Manuel dos Santos, 2016, 115 pp.

Este cuidado libro del profesor Pedro Calafate, bien conocido entre los estudiosos del pensamiento iberoamericano por su decisiva contribución a la Historia de la Filosofía Portuguesa y, más recientemente, a la difusión de la obra del P. Vieira, editado en 30 volúmenes, forma parte de las reflexiones que un historiador puede hacer a la vuelta del camino. En cinco capítulos, precedidos de una introducción que aporta las claves necesarias para su lectura y cerrados con una breve conclusión que contiene, al tiempo, la lección de la historia y la esperanza para el futuro de Portugal, expone Calafate su diálogo con los tópicos que han conformado la historia del país lusitano.

Dedicados cada uno de ellos a los periodos clásicos: Edad Media y Renacimiento, "O Seiscentismo", Siglo de las Luces, cinco perfiles del Portugal del XIX y los tres más significativos del XX, forman un largo tiempo que Calafate hace corto al lector reconstruyendo la historia no sobre los hechos, tampoco propiamente sobre las ideas, sino sobre los relatos que han configurado la nación portuguesa desde la primitivas leyendas, *legendas*, es decir, desde lo que debía leerse para conocer un origen providencialista ligado a la divinidad, en el sentido que habría de tornarse, más tarde, una relación anímica del hombre con un territorio determinado hasta construir la idea de hermandad con Europa sobre la base de las "letras comuns" y el valor de "da lingua portuguesa". La narrativa de D. Afonso Henriques marca el primer periodo que adquiriría todo su sentido en la paradoja del héroe derrotado causante de ese estado de ánimo definido como "saudade". Puestas así las cosas, no solo el relato proyectaba la salvación en la dimensión estética del arte como haría Camões al captar el ser portugués en su propio devenir, sino que la literatura se convertía en el diagnóstico de un fracaso pero, más aún, en la expresión superadora del amor radical. El profesor Calafate ejerce en este primer capítulo una especie de exorcismo sobre los viejos fantasmas del Portugal del fado y la tristeza mediante su propio ejercicio de reflexión histórica que rezuma esperanza por el valor mismo de esa palabra literaria, rica en matices.

Al siglo XVII está dedicado el segundo capítulo que lo llena, casi en su totalidad, el P. Antonio Vieira con la trasmisión de esta paradoja barroca que parece disminuir al hombre y, sin embargo, lo empuja a la batalla de la vida; que le vincula al pecado para ser merecedor de la "superabundancia da graça" y le sitúa en el tiempo hasta descubrir la importancia del futuro pues el hombre es morador del tiempo y… de la eternidad. Ser pe-

regrino, soñador de un mundo en paz y armonía, es decir, ser un loco de amor al modo quijotesco para lograr esa misión de la universalidad cristiana aunque no se retracte en criticar los excesos de la violencia inquisitorial en defensa de la pureza de la fe. Pedro Calafate no deja de mostrar su cariño por este jesuita capaz de acercarnos al detalle humano y a la grandeza divina casi en la misma mirada. Portugal está al fondo de ambos, de Vieira y su interlocutor, con el mismo cariño y esa actitud de distancia justa y necesaria para no enturbiar el conocimiento.

"As Luces" pertenecen a Verney y a algunos otros científicos. Método, estudio, construcción de la iglesia y la república se aúnan en Verney como sucede en los colegios de jesuitas a los cuales D. Joao III entregó el Colegio de Artes. No se olvida de Sebastião José de Carvalho, más conocido como Marqués de Pombal, cuya estatua sobresale sólida en la plaza de su nombre en la ciudad de Lisboa; tampoco pasa por alto otros nombres que denuncian las debilidades de la nación tomando la razón científica como referencia. Claro, aquí es Europa la que estaba al fondo y así queda de manifiesto en las semblanzas que Calafate traza.

Mas todo el libro confluye hacia los dos últimos capítulos, esos ocho perfiles, cinco del siglo XIX y tres del siglo XX con los cuales Pedro Calafate dialoga de igual a igual, como buenos paisanos en la tarea común de crear un discurso creíble al servicio de la República, como hubiera titulado Verney. Herculano, Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Andrade Corvo, Antero de Quental, Pessoa, António Sérgio y Jorge Borges son los elegidos para una reflexión de calado que compromete al lector que se implica inevitablemente en la misma, como si lo hiciera paseando por el Chiado y se encontrara eternamente sentado a Fernando Pessoa invitando a ser portugués "de mentalidade" aunque no se tenga la nacionalidad pues es en la intimidad donde uno puede ser "tudo de todas as maneiras" y quién sabe si todas esas maneras, como los dioses, son todas ellas verdad.

Libro para aprender y libro para disfrutar en la medida en que toca esa fibra humana que cada pueblo anida y que Portugal ha guardado en ese vaso pequeño que es el alma, pues las esencias, por si existen, conviene conservarlas a resguardo. Las letras son ese buen lugar. De ahí se rescatan cuando las necesitamos. Este libro lo hace para sus lectores y lo hace con elegancia. El libro mismo se nos presenta así, elegante en su diseño. Invitación a una lectura reposada y diálogo a través del intermediario, Pedro Calafate, con estos escritores portugueses que pueblan su historia. Al hacerlo así conocemos mejor a Portugal y nos conocemos mejor a nosotros mismos pues todos ellos nos enseñan a fijarnos en el detalle y en lo universal y hacerlo en una sola mirada. Y ahora sabemos que ambos casi coinciden.

José Luis Mora García

Campillo, Antonio, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015, 119 pp.

Vivimos en una sociedad global "cada vez más compleja, interdependiente e incierta" (Campillo, 2015, p. 20). Compleja, porque se compone de una multitud de actores sociopolíticos; interdependiente, porque todos ellos están conectados a diversas escalas formando una "sociedad red" (Castells, 1997); e incierta, porque su reciente emergencia

ha supuesto toda una serie de mutaciones que no permiten vislumbrar el porvenir y, que, en todo caso, ya no puede ser pensado en términos de "progreso". Ello exige pensar la sociedad global, pero también cómo sus transformaciones repercuten en nuestra propia actividad reflexiva. En su último libro, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Antonio Campillo se adentra en este doble desafío de una forma clara y sumamente lúcida. En tres breves capítulos y tomando como referencia las distintas acepciones del concepto de "tierra de nadie", elabora un diagnóstico de la sociedad actual, atravesada por la crisis del pensamiento occidental, y una propuesta que vindica la labor de la filosofía para afrontar los nuevos retos que dicha sociedad plantea.

La dimensión de la crisis queda reflejada en el primer capítulo, donde el autor señala el punto de partida del análisis: "vivimos una globalización de *facto*, pero no de *iure*" (p.20). Esto significa, por un lado, que la globalización es ya un hecho. Las vertiginosas mutaciones que hemos experimentado desde el final de la Segunda Guerra Mundial dan cuenta de ello. Pero se trata de un hecho que se manifiesta en términos contradictorios, pues nuestro "mundo global e interconectado" coexiste con la proliferación de muros físicos y simbólicos. Y es que, como explica Campillo, en los últimos 40 años la globalización de *facto* ha sufrido el ascenso del capitalismo neoliberal, también globalizado y "cada vez más depredador". Esto ha supuesto una serie de crisis (económica, social, ecológica, política, educativa, y del pensamiento en general), que han repercutido en los tres ámbitos que el autor considera básicos de la experiencia humana: el *éthos* (*yo* o la "subjetividad ética"), la *pólis* (*nosotros* o la "convivencia política") y el *kósmos* (*mundo* o el conocimiento del mismo).

Ello exige repensar las transformaciones que se han dado en cada uno de estos ámbitos, pero también articular sus mutuas relaciones "para adecuarlas a las condiciones de una sociedad global" (pp.20-21). Cuando, por otro lado, el autor afirma que todavía no vivimos en una globalización de *iure*, se refiere a la carencia de una "razón común" que permita articular estas esferas, para así poder hacer frente a los problemas globales. Y en esto la filosofía tiene mucho que aportar. Campillo sostiene que la misma reflexión sobre la globalización revela la vocación ancestral de la filosofía: la de "entretejer" los tres grandes ámbitos de la vida humana de un modo reflexivo y crítico o, como él la denomina, la de ser *cosmopoliética*.

Con el objetivo de explorar esta relación entre la filosofía y la globalización, plantea los próximos dos capítulos en función de la doble dirección. Así, el segundo capítulo analiza la sociedad global, recurriendo a la reflexión filosófica y las variaciones del uso del concepto de "tierra de nadie" en su dimensión económica y política. Explora tres usos previos a la emergencia de la sociedad global. El primero, se remonta al derecho romano y aludía a la tierra que "circunstancialmente" no tenía dueño, pero era susceptible de apropiación. El segundo uso corresponde a la expansión colonial de los Estados Europeos a partir del siglo XVI. Aunque en la época moderna prácticamente no había tierras sin dueño, aquellas habitadas por comunidades indígenas fueron conquistadas como si así fuera. En este caso, el concepto de "tierra de nadie" fue utilizado "como instrumento del derecho internacional" para apropiarse de los territorios de los pueblos considerados "incivilizados". El surgimiento

del tercer uso del término estuvo ligado a la protección de las fronteras de los Estados modernos. Se trata del territorio disputado en las guerras fronterizas entre estados soberanos, un significado que hoy continúa vigente.

Tras la emergencia de la sociedad global, han aparecido dos usos nuevos. El cuarto remite a "la tierra fronteriza entre dos estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas" (p.52). Según el autor, esta definición revela la paradoja intrínseca a nuestro mundo *postwestfaliano* y, al mismo tiempo, *neowestfaliano.* Un mundo en el que los estados soberanos ya no son capaces afrontar individualmente los retos que la globalización *de facto* plantea, y, no obstante, fortifican sus fronteras y reafirman su soberanía nacional, bloqueando el desarrollo de una "arquitectura jurídico-política de carácter cosmopolita" (p. 57), en definitiva, la posibilidad de constituir una globalización de *iure*.

El último uso de "tierra de nadie" permite vislumbrar dicha posibilidad. En sentido opuesto al de tierra fronteriza amurallada, Campillo recupera el término de "patrimonio común de la humanidad", entendiendo por "humanidad" un sujeto político y titular de derechos tangible, y por "patrimonio común" todo un conjunto de bienes e intereses "internacionales e intergeneracionales". Este concepto, que surge precisamente de la necesidad de detener las devastadoras consecuencias del capitalismo neoliberal, permite repensar los desafíos que la sociedad global plantea desde una noción de "tierra de nadie" que, en contraposición a la actual dinámica de cerrojo, suscita cooperación y apertura. Una "tierra" que, precisamente porque nadie puede poseerla, se convierte, como el mismo autor defiende, en "patrimonio de todos".

Puesto que la propia filosofía es un bien cultural intangible que forman parte del "patrimonio común de la humanidad", Campillo vindica el "derecho a beneficiarse del patrimonio filosófico de la humanidad". Así, esta última acepción del término enlaza con el capítulo final que explora el estatuto de la filosofía. La misma pregunta por la sociedad global que nos lleva a repensar las articulaciones entre las esferas de la vida humana, revela que lo sustantivo de la filosofía no podemos encontrarlo en su condición de "ciencia suprema", tal y como ha pretendido el "epistemocentrismo" predominante del pensamiento filosófico occidental; pero tampoco en su reductibilidad a algún ámbito concreto de la experiencia humana, como se ha pretendido desde la crisis del "epistemocentrismo". Lo propio de la filosofía no consiste en ser "sierva de la ciencia", ni estar subordinada a la "*praxis* política" o a la "experiencia subjetiva", sino en su carácter transfronterizo y vocación *cosmopoliética*, que en el marco de nuestra sociedad amurallada resulta revelador.

"Migrante y mestiza" ella misma, transita entrelazando los tres ámbitos de la experiencia humana. Precisamente por ello y por ser patrimonio de todos, Campillo considera que la filosofía en sí es una "tierra de nadie", pero que actualmente está en peligro, como lo demuestra la tendencia de las políticas educativas. De ahí el doble desafío al que se enfrenta: por un lado, confrontar los problemas globales, que no pueden hallar soluciones locales; por otro, combatir la ideología neoliberal que ha penetrado en el sistema educativo y pretende deshacerse de ella.

Este breve ensayo demuestra lo que el autor vindica: que la filosofía es "un

patrimonio vivo y activo" y que es necesario recuperar su función *cosmopoliética,* si queremos seguir "creando mapas que nos permitan comprender el mundo y orientarnos en él" (pp.166-177). La crisis ecológica, el aumento de la desigualdad económica, el incremento de la violencia, la intensificación de las tensiones geopolíticas, el resurgimiento de los nacionalismos, la multiplicación de muros en todo el mundo y de personas privadas del "derecho a tener un lugar en él" (Arendt, 2010, p. 420), revelan cuán urgente es la necesidad de crear nuevos mapas.

Agustina Varela Manograsso

Campomar, Marta, *Ortega y Gasset. Luces y sobras del exilio argentino.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 493 pp.

El transcurrir del tiempo tiende a fosilizar la fuerza viva de los pensadores de obra compleja en un compendio de tópicos de uso común que acaban desdibujando a su autor hasta hacer de él una caricatura más o menos irónica del su originario sentir. Frente al trazo grueso y reduccionista, la obra de Marta Campomar nos presenta un minucioso retrato del exilio de Ortega en Argentina repleto de matices, luces y sombras, que permiten al lector hacerse cargo de la veracidad, exactitud u oportunidad de algunos de los lugares comunes de la literatura orteguiana.

El libro que aquí reseñamos se sitúa más allá del más conocido de ellos —"yo soy yo y mi circunstancia"— recordándonos que "si no la salvo a ella no me salvo a mí". Y es que, si tuviésemos que definir en muy pocas palabras el trabajo de Campomar diríamos que es, en gran medida, una obra de *salvación*. Salvación de la circunstancia orteguiana pero también —y esto es lo realmente significativo— salvación de la circunstancia argentina. Sabíamos que Argentina fue un ingrediente decisivo en la vida del filósofo, lo que no resultaba tan evidente es que la presencia o ausencia del filósofo, su decir y su silencio también constituyeron una circunstancia de primer orden de la vida argentina.

La imagen de la vida como naufragio cobra más viveza que nunca en el periodo que relata el libro. Los veintisiete capítulos que forman la primera parte esbozan la circunstancia histórica y biográfica de los años previos al exilio argentino: la retirada de Ortega del proyecto republicano, la dramática salida hacia Francia, los proyectos truncados de amigos y familiares, la precariedad económica e incluso de salud muestran con claridad el ambiente de provisionalidad e incertidumbre que rodeó la vida del filósofo. El quehacer del vivir se había convertido a fin de cuentas en la pura necesidad de sobrevivir.

Si bien en un primer momento Europa pudo considerarse una tabla de salvación ante el naufragio español, la duración de la contienda y los acontecimientos continentales confirmaron el diagnóstico orteguiano de que la crisis no era tan solo una cuestión nacional, sino europea que no tenía visos de una rápida solución. La experiencia pasada del filósofo en el joven país argentino junto con la insistencia de sus amigas porteñas hicieron que Ortega se plantearse la posibilidad de un exilio permanente a pesar de las adversas noticias que desde Argentina le llegaban de amigos como Gregorio Marañón. Y es que el continente americano tampoco estaba al margen del funesto signo de los tiempos.

La segunda parte del libro se centra en el exilio argentino, pero también se detiene en los acontecimientos que motivaron su vuelta a la península y las reacciones en años posteriores, incluso a su muerte. Aunque Ortega contaba con cierto prestigio social y muy buenos amigos, lo cierto es que el ambiente bonaerense se tiñó de una creciente hostilidad fruto del desconocimiento, las expectativas interpersonales y la notoria dificultad de ser filósofo y español en un país que también buscaba su propia identidad.

A través del atento análisis de los epistolarios y la prensa de aquella época asistimos a las vidas de Morente, Marañón, Gómez de la Serna, María de Maeztu y muchos otros españoles en el exilio, pero también descubrimos la compleja convivencia de la intelectualidad porteña ante esta nueva situación. Las actividades de importantes instituciones como Amigos del Arte o La Cultural, los debates en La Nación o Sur son un excelente indicador del nuevo escenario en el nada ni nadie quedaba al margen de la esfera política.

Si la vida se experimenta como crisis radical, todos los pronombres se vuelven problemáticos. No es de extrañar, pues, que la gran cuestión que atraviesa todo el libro sea la de la identidad. Qué significa ser intelectual, español, argentino, exiliado o europeo se convierte en un preocupación capital que se manifiesta en todos los ámbitos: en la exigencia social de un posicionamiento político, la polémica en torno a la hispanidad, la búsqueda de un sentir europeo supranacional o la importancia de la biografía en los textos orteguianos de aquellos años.

Una de las contribuciones más valiosas de este libro es mostrar cómo la calidad de detalle con que Marta Campomar nos describe aspectos hasta ahora desconocidos de la vida del filósofo y su circunstancia permite clarificar dos aspectos altamente polémicos en este periodo. Me refiero a la cuestión del silencio de Ortega y la frecuente opinión de que la producción filosófica del exilio tiene un tono menor. El discutido silencio de Ortega fue juzgado desde un principio como una cuestión política. Pero no siempre se atiende a que, si bien aquello que se calla es de índole pública, los motivos que llevan al silencio son más complejos. La preocupación por el decir no es simplemente una respuesta a las presiones de la circunstancia, nace también como una exigencia de la propia intimidad del intelectual que se plasma en el cuidado por el destinatario de sus palabras, la importancia de una nueva lingüística, de la traducción, la etimología, los prólogos… etc. La idea de que cuando el lenguaje se convierte en un impedimento, el auténtico decir está compuesto de silencios nos ofrece una valiosa clave de acceso al núcleo de la razón histórica: lo consabido, la crisis de creencias y la necesidad de reconocer el pasado que nos constituye. Desde aquí entendemos importantísimos textos como *El intelectual y el otro, Ideas y creencias*, *El hombre y la gente* o *Del imperio Romano*.

La obra de Ortega es esencialmente salvación de sí y de su circunstancia. Esto implica un profundo compromiso consigo mismo como filósofo y con el pueblo argentino. Aunque no fuese el tipo de compromiso que de él se esperaba, lo cierto es que el quehacer público de Ortega en aquellos años buscó dar cierta claridad a sus lectores sobre sí mismos para que pudiesen hacerse cargo de la altura de su tiempo. En esta interpelación el filósofo también acabo convirtiéndose en parte del paisaje intelectual argentino. Desde esta perspecti-

va también resulta muy interesante leer el retrato que Marta Campomar hace del exilio del filósofo invirtiendo los términos del famoso tópico. Esto es: viendo qué significó —y quizá aún signifique— Ortega como parte de la circunstancia del hombre argentino.

Alba Milagro Pinto

Cantos Casenave, Marieta, *A sangre y fuego. La escritura política de María Manuela López de Ulloa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 165 pp.

Producto de largas y complejas investigaciones, y vinculada a distintos proyectos financiados tanto ministerialmente como a través de la Junta de Andalucía, se presenta este libro de no muchas páginas, 165, que ahora nos ofrece Marieta Cantos Casenave. Se trata de un texto que recoge y contextualiza los datos hasta ahora recabados en torno a la figura de una mujer relevante, una mujer que participó activamente en los debates públicos durante las primeras décadas del siglo XIX.

El rescate de la figura y la obra de mujeres que empuñaron la pluma en siglos pasados es tarea que la investigación académica ha emprendido en España y fuera de ella hace ya varias décadas. Los frutos logrados en ese campo de la ginocrítica han sido ya especialmente copiosos en lo que respecta a determinadas épocas históricas; en lo relativo a otras, el esfuerzo de exhumación de nombres y escritos sólo muy recientemente empieza a ser recompensado con interesantísimos resultados.

En los últimos años, la profesora Cantos Casenave viene fijando su interés preferentemente en la primera mitad del siglo XIX y ha concentrado su atención en la escritura femenina. En torno a estas cuestiones ha publicado numerosos estudios sobre mujeres ligadas a la práctica literaria o periodística y que trabajaron en Cádiz o su provincia, o en distintas zonas de Andalucía.

Un hervidero de actividad periodística y política se produce a inicios del siglo XIX en torno a las Cortes de Cádiz; y es precisamente en ese abigarrado panorama donde emergen los textos de María Manuela López de Ulloa, la autora ahora estudiada por la profesora Cantos Casenave. La crítica académica, la española y la norteamericana especialmente, ya han logrado poner de relieve escritoras y textos del periodo isabelino y de la etapa de la Restauración; pero los inicios del siglo XIX, anteriores a la floración de esa prensa femenina dedicada a la exaltación de la mujer doméstica, todavía se nos ofrecen con áreas en penumbra. A despejar las sombras se han orientado las exploraciones de que da cuenta el presente libro, que procura iluminar el contexto en que escribió María Manuela López de Ulloa, mostrar las ideas que la espoleaban y esclarecer la práctica literaria del periodo.

En esta investigación, como señala la propia profesora Cantos Casenave (p. 23), los testimonios personales no son cuantiosos y los documentos oficiales (censos y papeles administrativos) no visibilizan a las mujeres, que vienen encubiertas por la referencia a los cabezas de familia, sean padres u otros. Con todo, el libro que tenemos en las manos logra reunir una serie de datos personales sobre María Manuela López de Ulloa, muchos de ellos espigados de entre las obras de la escritora. Con su minuciosidad habitual, Cantos Casenave cataloga obras (pp. 36-38, entre otras) y dibuja perfiles intelec-

tuales, de tal modo que su biografiada se concreta como una "buena católica española", que suspende sus labores "para defender la religión que siente amenazada y contribuir así a que la Providencia ampare a los españoles en la guerra contra el francés" (p. 35).

Discursos, poemas y artículos periodísticos componen el grueso de la producción de María Manuela López de Ulloa. Firma con criptónimos y pseudónimos, lo que contribuye a dificultar su reconocimiento. Y sus ideas son firmes y sostenidas en el tiempo. Como otras escritoras antes y después, López de Ulloa acude a la *captatio benevolentiae* por el procedimiento de referirse humildemente a su propio género; a decir de la investigadora, esta maniobra constituye una estrategia orientada a paliar la escandalizada curiosidad de propios y adversarios (p. 77).

Todo el capítulo IV de este estudio se destina a analizar la formación que traslucen las obras de la autora estudiada, así como los recursos retóricos y fuentes de que se sirve la dama. A base de largas citas de los originales, la profesora Cantos muestra las técnicas que se van abriendo paso en los textos de López de Ulloa en particular y en el periodismo español de la época en general, contribuyendo así al mejor conocimiento de los cauces por los que discurrió la historia del periodismo de opinión en nuestro país.

Este estudio de Cantos Casenave ilumina la historia de las "guerras de pluma" en España, así como la intervención femenina en ellas. A mi juicio, es un trabajo que interesa tanto a Historiadores como a Filólogos y destaca a una figura femenina hasta ahora apenas conocida en los medios académicos actuales. Es resultado de investigaciones largas y minuciosas, aparece vinculado a otras publicaciones de la investigadora y merece una calurosa bienvenida.

Carmen Servén Díez

Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015, 400 pp.

El libro del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, además de ser una interesante introducción a la extensa obra del famoso y mediático filósofo esloveno (que cuenta ya con más de 50 títulos publicados), entabla un diálogo crítico que coloca su énfasis en la perspectiva ético-política de los trabajos de Žižek, más que en su reconocida crítica cultural. Al tiempo, esta obra emprende una abierta discusión con parte de los considerados más importantes filósofos políticos contemporáneos; entre ellos podemos citar a Badiou, Rancière, Negri, Hardt, Butler, Habermas, Taylor, Agamben, Laclau, Mouffe y Dussel. Este debate con destacados exponentes de la tradición filosófico-política se desarrollará teniendo en mente —y en perspectiva— los históricos procesos políticos democráticos vividos en Latinoamérica (y también en Europa, como el movimiento de los indignados "15-M" y "Podemos") en las últimas décadas. A continuación, desglosaré brevemente los ejes argumentativos de los cinco capítulos del libro.

En el capítulo I, titulado "¿Quién dijo sujeto trascendental?", se expone la "ontología žižekiana" a través de la lectura desde el psicoanálisis lacaniano que realiza el filósofo esloveno del "idealismo alemán", en especial, de Kant, Schelling y Hegel, tomando como base el concepto de "sujeto trascendental".

Asimismo, se aborda la particular —y *sui generis*— lectura žižekiana de Marx desde Hegel y se expondrá su crítica al historicismo posmoderno que tendrá como oponentes principales, en el nivel teórico, a los pensadores más sobresalientes del denominado "Mayo del 68", especialmente, a los filósofos franceses Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida (integrantes de la denominada *French Theory*); de igual forma, en el nivel político los adversarios del esloveno serán los "nuevos movimientos sociales", que conformarán luego la base de los grupos identitarios de la sociedad liberal multicultural (feministas, ecologistas, LGBT, etc.).

El capítulo II, titulado "¡Es la ideología, estúpido!", se centra en el análisis detenido de la teoría žižekiana de la ideología y profundiza en los fundamentos de sus críticas a la "izquierda posmoderna". Este capítulo gira en torno a dos preguntas básicas que plantea Žižek: "¿A qué se debe esta incapacidad de la "izquierda posmoderna" para cuestionar el horizonte de la dominación?" y "¿Por qué razones inconscientes no pueden 'negar' ese horizonte y avanzar hacia una lucha verdaderamente revolucionaria?" (p.75). Castro-Gómez mostrará que el eje de la respuesta del pensador esloveno se basa en que las luchas de la "izquierda posmoderna" yerran el blanco porque, en términos psicoanalíticos lacanianos, son incapaces "de atravesar el fantasma ideológico" en el cual están inexorablemente atrapadas.

El capítulo III, titulado "¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!", se detiene en la teoría žižekiana de la revolución analizando su particular lectura del cristianismo en diálogo con la "filosofía del acontecimiento" del francés Alain Badiou (además de la lectura filosófico-teológica de San Pablo). Como se mostrará, según estos dos autores, sólo a través de un acto revolucionario que implique un corte radical en la cadena del ser, entre lo pasado y el futuro, podremos salir del atolladero del sistema capitalista que ha mercantilizado todo a su paso. Esto implicará que "la revolución debe prescindir de la historia, debe hacerse *contra* la historia, lo cual significa romper el horizonte de inteligibilidad ofrecido actualmente por el capitalismo" (p. 151). Para el filósofo esloveno, en concordancia con Badiou, si logramos superar nuestra fantasía ideológica, atravesarla, es decir, si logramos confrontarnos con nuestro "goce" y "pasar al acto radical", la revolución nos deberá conducir irrevocablemente hacía un mundo comunista que se interpreta como ideal. A esta altura del libro Castro-Gómez empezará a tomar la palabra con más fuerza y expondrá su visión crítica de la filosofía política žižekiana, teniendo en mente como horizonte analítico no la "revolución comunista" sino la "revolución democrática" (Lefort, Laclau/Mouffe); en este camino se avanzará a partir del ir desmarcándose paulatinamente de la referencia al psicoanálisis lacaniano como trasfondo teórico-ideológico.

En los dos últimos capítulos, en la perspectiva de la señalada "deslacanización", se dará paso a la discusión polémica con los críticos de la obra žižekiana y se presentan los aportes más originales del libro. En el capítulo IV, titulado "Manual de filosofía política para perversos", se intenta pensar otra-ontología política "que no recurra a la figura del sujeto trascendental y que haga del poder una condición irrenunciable de la experiencia" (p. 221); desde esta apuesta el profesor Castro-Gómez se detiene

en la teoría de la hegemonía concebida por Antonio Gramsci, quien no es mencionado en la extensa obra de Žižek.

Finalmente, en el capítulo V, titulado "Repetir la democracia", además de revisar las críticas del esloveno a la democracia radical, se proponen algunas ideas para pensar una política de izquierda democrática tomando como base los trabajos más recientes de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Enrique Dussel, quienes han reflexionado ampliamente sobre los históricos cambios acontecidos en América Latina desde inicios del siglo XX con los gobiernos progresistas. En síntesis, en este capítulo de cierre se trata de repensar una propuesta política democrática radical (no-totalizadora) en perspectiva populista y decolonial-transmoderna, que dispute la hegemonía neoliberal y combata al tiempo las jerarquías desigualitarias de poder.

El lector que recorra los cinco capítulos de esta obra podrá corroborar que Castro-Gómez ha logrado dialogar críticamente desde una lectura nietzscheana/foucaultiana/deleuziana, en perspectiva populista y decolonial-transmoderna, con la extensa obra de Žižek y sus apropiaciones particulares de Schelling, Hegel, Marx y, muy especialmente, de Lacan. En este recorrido se destacará la revisión creativa del concepto de hegemonía que se inicia con la obra de Gramsci y se amplía con la propuesta posmarxista y posestructuralista de Laclau/Mouffe, concebida desde la apropiación crítica de Nietzsche y Foucault que viene trabajando con reconocida originalidad este filósofo colombiano desde sus primeros escritos en torno a las herencias coloniales.

Carlos Andrés Duque Acosta

Cerezo Galán, Pedro, *"El Quijote" y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva 2016, 523 pp.

El autor pertenece a la generación de filósofos españoles que decidieron cambiar el motivo central de sus investigaciones y ocupaciones académicas, introduciendo un campo nuevo que estaba ausente en la universidad española, con muy contadas excepciones, como la de José Luis Abellán, desde que se liberó más o menos, de las imposiciones culturales de la dictadura, es decir, de la filosofía escolástica. En los años setenta había ya, al menos, tres tendencias perfectamente homologadas con el *milieu* europeo: dialécticos, analíticos y nietzscheanos. Cerezo junto con algunos compañeros de generación como Javier San Martín, y más tarde Javier Muguerza, Jacobo Muñoz, Eugenio Trías, etc., decidió que podía tener relevancia en el discurso filosófico del presente lo que hubieran discurrido los filósofos españoles que irrumpen en el panorama con el siglo XX: Unamuno y Ortega. Aunque había dedicado un libro a su admirado Antonio Machado, su gesto de prestar atención a la filosofía española contemporánea se hace sentir a raíz de la publicación de *La voluntad de aventura* en 1984, al que sigue unos años después un voluminoso estudio sobre Unamuno y a ambos varios estudios más sobre Zambrano, Francisco Ayala, Gracián y el monumental estudio sobre el fin de siglo que publicó hace unos años. Y como corona a esta amplia y esforzada dedicación a la filosofía pensada en español no podían faltar sus reflexiones sobre el autor y el libro que nos ha situado desde siempre en el corazón de la modernidad europea: Cervantes y su *Ingenioso hidalgo*. Junto con el ensayo de Montaigne, la subjetividad

cartesiana, el método galileano, la novela como escenario virtual en el que un yo se confronta con el mundo, idealizando y resistiendo, es otro de esos ingredientes fundamentales, sin el cual, hoy no sería nuestro tiempo el que es.

De esto se habla extensamente en este, no breve precisamente, libro sobre la criatura de Cervantes. En su título aparecen con toda intención las dos palabras que remiten a la clave central de lectura que propone Cerezo: aventura y libertad. Se articula en tres partes, precedidas por una "obertura", separadas por dos interludios y rematadas por un epílogo. Aunque las partes no tienen título, a diferencia de los 17 capítulos que lo componen, sugiero, en razón de sus contenidos respectivos, llamarlas respectivamente: 1) Idealidad del héroe; 2) Realidad del héroe; 3) virtudes del personaje, virtudes de la novela.

Estamos ante una lectura esencialmente filosófica, aunque no se descuiden los aspectos formales, retóricos o historiográficos. Ya en el inicio el autor comparte con el lector sus deudas: Unamuno, Ortega y Américo Castro. Podemos atribuir a cada uno de ellos una inspiración dominante, aunque a riesgo de simplificar. Con Unamuno, la voluntad heroica y su dimensión de religiosidad: anhelo de inmortalidad; con Ortega, la cuestión, también central para Cerezo, del bisel donde se corta la realidad y el mundo ideal y de ideales que la calentura de Don Quijote le lleva a inventar. Con Castro, investiga el mundo histórico y el pensamiento de Cervantes: sus puntos de vista sobre la religión, entre el erasmismo que le atribuyen y la presión que la Contrarreforma ejerce ya sobre las mentes y los corazones. También la situación de la Monarquía Hispánica que inicia ya su decadencia, de modo que una de las lecturas que la crítica propone consiste en atribuir a Cervantes la construcción de la novela como un espejo que refleja mundos que se vuelven imposibles: el de los caballeros andantes; el de las monarquías católicas. No son estas tres las únicas influencias aunque Cerezo sitúa su propia lectura en un centro imaginario, equidistante de los tres vértices que ocuparían cada uno de los autores mencionados. El texto abunda en citas de otros autores como María Zambrano, Francisco Ayala, Torrente Ballester, Luis Rosales, autor de una monografía muy importante sobre Cervantes y la libertad; Bajtin, el formalista ruso, cuya teoría de la novela es aquí decisiva; y también ilustres cervantistas, desde Dámaso Alonso a Márquez Villanueva o F. Martínez-Bonati.

La primera parte dedicada a la correspondiente del *Quijote* puede llamarse "Idealidad del héroe" porque corresponde con la lectura que propone Cerezo: detrás de la locura del hidalgo manchego tiene que haber algo más que el juego de ingenio de su inventor y las burlas y chanzas a que da lugar. Por debajo de toda esa espuma y ruido de las palizas, destrozos, manteos, encantamientos y confusiones, surge intacta la profesión de fe del caballero" (título del cap. IV) y alimentándola y sosteniéndola, la voluntad de un yo que no desfallece. Por tanto, esta primera salida de don Quijote se articula sobre el par burla/ironía. Cerezo contesta a la pregunta que Ortega dejara colgada en sus *Meditaciones del Quijote*: ¿qué cosa es burlarse? En el Quijote la burla tiene la función irónica de conducir al héroe hacia sí mismo, hacia su autocomprensión como héroe: "un hombre que enloquece en el empeño de vivir de por sí, con personalidad propia y misión o vocación específica" (p. 169). No evita con ello la complejidad pues el propiota

Cerezo detecta dos tradiciones de lecturas irónicas, la ilustrada y la romántica, en correspondencia con las dos grandes recepciones de la novela que atraviesan de cabo a rabo la modernidad: la que la lee en clave realista, en un sentido "literal satírico/burlesco" o en sentido alegórico (p. 85). No se pronuncia a favor de una pero las declara incompatibles: como anverso y reverso de una misma moneda, no se pueden contemplar a la vez. Una conclusión provisional para la función de la ironía en esta primera parte es que la ironía inventa al héroe melancólico. Aunque la compresión profunda de este aserto exige leer con atención la segunda parte de la novela. La interpretación —provisional— que nos da al final de la primera es que el héroe cervantino representa un heroísmo de la libertad que es en verdad "un idealismo de la libertad".

Cerezo presta atención a las razones plausibles por las que Cervantes escribió una segunda parte y la novedad esencial que contiene. Si lo decimos con una imagen, esta sería la siguiente: don Quijote se encuentra con don Quijote en el camino, símbolo de libertad y vida, y en el diálogo. A ambos ingredientes centrales en la novela, presta Cerezo mucha atención. De la enorme riqueza analítica que contiene me limitaré a comentar dos ejemplos: el cambio que aprecia en el esquema general que guía la novela, la lucha entre lo real y lo ideal; y la evolución de la melancolía del personaje.

Si en la primera parte la articulación real/ideal se resuelve en la contradicción llana entre el ensueño idealizante del caballero y la dura realidad que colabora intensamente en burlar sus sueños, en la segunda salida, el mundo ideal aparece mistificado y, en cierto modo, predispuesto a colaborar con los deseos y exigencias de don Quijote. Las burlas se vuelven más complejas al ser consciente don Quijote que se le conoce y reconoce. Pasamos del "yo sé quién soy" al "¿qué se dice de mí? Pero también porque, según Cerezo, la función que la burla tiene en esta segunda parte es la de inducir cierto aprendizaje en la mollera del héroe. Dicho aprendizaje tiene, según Cerezo, el feo nombre de desengaño. Si la primera parte sacábamos en limpio el entusiasmo del héroe, en esta segunda obtenemos lecciones de cordura y resignación. Todo parece dispuesto desde el comienzo de la segunda parte a que las burlas conduzcan al desengaño, anuncio de una muerte poco gloriosa para el caballero: la razón recuperada, don Quijote desaparecido, sus pocos deudos llorándole y la melancolía matándolo. Cerezo destaca como momento culminante aquel en que don Quijote exclama: "No sé lo que conquistó a fuerza de mis trabajos" (p. 318). Para entonces don Quijote ya está herido por el desengaño: "La máscara épica del personaje, que sueña con redimir el mundo, se resquebraja en sus rasgos alucinados, para dejar ver el verdadero rostro, noble y generoso, de la persona" (p. 321).

La segunda y la tercera parte terminan en sendos capítulos dedicados a la melancolía. Necesitaría tanto espacio como el que llevo consumido para hacer un poco de justicia al exhaustivo estudio que dedica Cerezo al humor melancólico en general y a la manera de vivirlo don Quijote. ¿Qué queda de don Quijote, según Cerezo? Su ánimo esforzado contra los encantamientos; haber aprendido en su lucha con el mundo la necesidad de las virtudes que tienen al otro como destinatario; el diálogo y la amistad. Quizá —aventura nuestro autor— Cervantes haya intuido los peligros que acechaban al nuevo mundo que comenzaba a explorarse desde una razón que había que-

brado el pacto con el mundo tutelado de la fe. Entre el idealismo extremado que conduce a la utopía alucinada y la materialidad idéntica que condena cualquier mejora y se declara cómoda en el nihilismo, Cerezo defiende en Cervantes el acierto de la mesura que supo, a pesar de todas las desgracias que le acontecieron, forjar una melancolía bien humorada capaz de escribir una novela sobre un héroe melancólico, caballero de la triste figura, que recorrió los caminos para descubrir finalmente que, entre la tragedia y la burla, vivir merece la pena.

José Lasaga Medina

Cerezo Galán, Pedro, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra.* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, 239 pp.

Al lector iniciado en los estudios sobre Miguel de Unamuno ha de sorprenderle, a primera vista, la aparición de un nuevo libro de Pedro Cerezo Galán dedicado al maestro de Salamanca. Tras la publicación en 1996 de su monumental obra *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, en la que aborda en profundidad las claves fundamentales de su pensamiento, ¿qué más cabría esperar? Desde una cierta perspectiva de totalidad, desgrana Cerezo en dicha obra las dimensiones filosófica, religiosa, poética, narrativa y política de la trayectoria de Unamuno, atendiendo no solo a su obra publicada sino también a su epistolario y a sus manuscritos inéditos, y no quedándose en la superficie sino ahondando en las raíces, como exigiría el maestro. Logra, además, situar con precisión al pensador vasco en su tiempo intelectual, en ese momento de la crisis de la modernidad marcado por la irrupción del nihilismo (la "crisis de fin de siglo") y como parte de una guerra de ideas de alcance europeo, no solo español. Por tanto, ¿qué podría aportarnos con esta nueva obra? Es la pregunta que me asaltó tras caer el libro en mis manos y que de buen seguro rondó al catedrático de Granada en la gestación de este proyecto, como deja entrever en el prólogo. Sin embargo, a poco que se inicia la lectura, desde ese mismo prólogo, ya vemos cómo a Pedro Cerezo le quedaban cosas por decir, le faltaba una "depuración interior" de su visión de Unamuno, lejos del lastre académico. Y eso es lo que nos ofrece aquí, nuevos tanteos más libres en torno a la "inspiración integralmente poética" de la palabra en Unamuno, a su "agonía interior" como actitud vital y a su tesitura política fecundada por el liberalismo. Por lo demás, tiene la virtud este libro de ofrecernos textos de Cerezo Galán que hasta ahora permanecían inéditos o bien habían sido publicados en obras de difícil acceso.

Si uno de los méritos de este investigador, en sus estudios sobre Unamuno, radica en sus incursiones sobre el valor y la presencia de la "palabra poética" en la vida y en la obra de don Miguel, los tres primeros textos ("Ecce homo", "Existir poéticamente" y "El vacío y la palabra") constituyen una contribución esencial en ese campo. Nos ofrecen un Unamuno en permanente batalla, interior y exterior, haciéndose mito desde la toma de posesión de la palabra, de la lengua castellana, para hacer profesión del quijotismo. Ese "don quijote espiritual", reformador de su pueblo, lo enlaza certeramente Cerezo con el "poeta civil" que siempre aspiró a ser Unamuno. Desde ahí, define su filosofía a partir de una sinergia entre "poesía, política y religión", y sitúa

su centro en la "palabra creadora originaria", propia del mito. Por eso habla reiteradamente a propósito de Unamuno de su "existir poéticamente" o "existir en la palabra". Frente a trabajos anteriores, aporta además aquí Cerezo una exégesis centrada en dos poemas, "Por dentro" y "Alborada espiritual", desde los cuales vincula su "credo poético" con su "credo existencial". Siguiendo esa línea, en el capítulo "El vacío y la palabra" ahonda en los poemas de Unamuno dedicados a las figura de Cristo, para seguir desentrañando su poética de la "palabra creadora" y sentar el agonismo como la "*forma mentis* unamuniana".

El siguiente bloque, "Filosofía y tragedia" recoge, en primer lugar, la Introducción que en 1993 firmó Pedro Cerezo para la edición de *Del sentimiento trágico de la vida* de la Colección Austral, texto que ha sido de referencia para las últimas generaciones. Casi todas las claves de la filosofía de Unamuno están ahí: el ansia de inmortalidad, el conflicto razón *versus* corazón, la palabra creadora, y su particular engranaje de lo poético, lo religioso y lo ético. En segundo lugar, contamos con un magnífico estudio inédito, dedicado a la relación entre Unamuno y Ortega. Un tema saturado en los estudios de ambos autores, pero que Cerezo logra reconstruir cronológicamente, como nadie hasta ahora había hecho, marcando las distintas fases de esa relación, abarcando multitud de textos (libros, artículos, su epistolario cruzado…) y aclarando de paso no pocas confusiones heredadas de la historiografía. Nos presenta así a dos pensadores que fueron un "estímulo decisivo" el uno para el otro, tanto desde la amistad como desde la confrontación. No se limita Cerezo a la contienda entre sendos pensadores, como ha tendido a hacer la crítica, sino que expone todos los matices de su relación. Ni tampoco oculta que esa relación fue más conflictiva que amistosa, pero deja claro que ambos compartían un proyecto, aunque desde diferentes vías, para la necesaria reforma intelectual y espiritual de España.

La cuestión política también tiene su espacio en el bloque "De re publica", que arranca con un ensayo titulado "El liberalismo libertario del joven Unamuno". En dicho texto, recuperado de la obra *El joven Unamuno en su época*, Cerezo se remonta a los antecedentes de su etapa socialista (1894-97), para alumbrar desde ahí su posterior tránsito al liberalismo. Se sumerge así en el joven Unamuno y en sus proximidades con la filosofía de Herbert Spencer y con el federalismo de Pi y Margall, de donde deriva aquella "actitud política radical de signo liberal/libertario" desde la cual firmó algunos textos juveniles, como la conferencia "El derecho y la fuerza". En ese desconocido texto, todavía inédito, y en algunos de sus cuadernos de juventud se centra Cerezo para afirmar el vínculo entre el principio liberal y el principio federal por el que apostaba el joven Unamuno. El siguiente trabajo de carácter político consiste en una hermenéutica de los estudios sobre Unamuno del profesor Elías Díaz, que fue publicada en 2007 dentro del libro-homenaje *Revisión de Elías Díaz, sus libros y sus críticos*. Se adentra aquí en la "síntesis dialéctica" desde la cual Elías Díaz interpreta la filosofía política de Unamuno, suscribiendo algunas de sus formulaciones y relativizando otras. Predomina esta segunda línea, al entender Cerezo que "la hermenéutica de Elías Díaz […] tiende en general a fijar a Unamuno en posiciones rígidas, […] sin

buscar en ellas la fluidez dialéctica que dinamice el enfrentamiento." Refuta así los supuestos hegelianos en que este lo sitúa y sus vínculos con el "prefascismo objetivo", al tiempo que reafirma frente a la interpretación de Díaz su cuestionado liberalismo en su raíz espiritualista y su particular "agonismo".

Antes de terminar nos encontramos con un "Epi-pró-logo" donde Cerezo incluye, por un lado, el epílogo que firmó para la reedición en 2007 de la *Antología* de Unamuno elaborada por José Luis Aranguren, y por otro lado, una doble reseña sobre las biografías de Unamuno firmadas por Collete y Jean-Claude Rabaté y por Jon Juaristi. En "Nos-otros, Aranguren y Unamuno", traza la relación entre ambos autores como "almas afines", por su fidelidad a su tiempo y por el pulso espiritual de sus respectivas filosofías. Pese a las divergencias en el talante (Unamuno era exaltado e histriónico, y Aranguren era tierno y contenido) les une, según Cerezo, su condición de "pensadores civiles", su insobornable independencia intelectual y su sensibilidad religiosa de índole poética y ética. En cuanto al texto "Dos biografías de Unamuno", celebra aquí la publicación de las dos obras citadas, en 2009 y 2012 respectivamente, y aplaude el que con ello se llene el "déficit biográfico" del que a su juicio adolece la cultura española. De la biografía de los Rabaté destaca su "ingente acopio de documentación", que logra llenar importantes lagunas y su habilidad para construir una obra "monumental" que será (es ya) referente para los estudios de hispanismo. Observa, sin embargo, ciertas carencias en la obra en cuanto por momentos el personaje (Unamuno) y la trama del argumento (su vida) parecen diluirse en el contexto que le rodeó, en lugar de ser protagonista, como lo fue sin duda don Miguel. Esta cierta asepsia hermenéutica encuentra su polo opuesto en la biografía de Juaristi, escrita desde una "lectura directa, convivencial, de Unamuno" más que desde una investigación documental, y sostenida sobre hipótesis hermenéuticas. No obstante, Cerezo ve aquí como carencia el que el "escritor" solape aquí al "filósofo trágico".

Finalmente, la obra se clausura con una Coda, en la que Pedro Cerezo salta al terreno de la ficción para invitarnos a una entrevista imaginaria con "El espectro de don Miguel". Un encuentro con el maestro acontecido en la Casa-Museo Unamuno de Salamanca, en el que tuvo la ocasión de interrogarle y de inquirirle sobre aquellas cuestiones que a sus entregados lectores nos aturden y que mantuvieron al mismo don Miguel en una constante agonía, resistiendo con la "palabra creadora" a la inevitable y necesaria tragedia vital. Quienes con nuestros velos y nuestros desvelos hemos pasado largas horas en aquella Casa-Museo, indagando entre los manuscritos y la biblioteca personal de Unamuno, somos conscientes de la dicha de haber podido contar con eso, de haber subido día a día los peldaños de su bella escalera, de sentir el poso espiritual de sus paredes. Por eso es para todos nosotros un regalo este texto, una confirmación de que no estamos solos en la cofradía de don Miguel. Sentimos una suerte de deuda espiritual con él, que es lo que nos lleva a seguir ahondando en su palabra, escudriñando en los múltiples recovecos de su vasta obra, contribuyendo a abrir su inagotable sentido y a que su voz no se apague. Desde ahí, confiesa Pedro Cerezo: "No sé si he colaborado al brillo de su palabra, pero sí a que no se extinga la memoria de su luz." Desde luego que sí, y es algo que compartimos

muchos de los investigadores que hemos rondado al pensador vasco. Eso nos mueve y por esa razón hemos de agradecer a Pedro Cerezo esta nueva manifestación de su compromiso con la causa del maestro de Salamanca, la causa por una reforma espiritual del "hombre de carne y hueso" desde la aceptación del conflicto y la fe en la "palabra creadora".

Miguel Ángel Rivero Gómez

Cobos, Pablo de A., *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Segovia, Ayuntamiento de Segovia, 2016, 220 pp.

Porque las reseñas no sólo nos han de servir para conocer libros, sino también para conocer o, en este caso, reconocer hombres. Con la excusa del pensamiento de Antonio Machado (que no necesita excusas para ser leído y releído), voy a llevar a cabo una pequeña apología de un pensador español al que prácticamente sólo se le cita por estar en relación con otros que consideramos de mayor valía como, por ejemplo, María Zambrano o el propio Machado. No hace falta avanzar mucho en las páginas de la obra para darnos cuenta de que Cobos no fue sólo un buen lector de Machado y de muchas otras figuras del pensamiento español como Unamuno u Ortega, a los que cita oportunamente, sino también un destacado pensador y escritor.

En diez años escribió siete obras sobre Machado. Los motivos de ello: 1) Su conocimiento personal de Machado y el haber sido su contertulio y amigo (lo que dota a estos escritos de una credibilidad y cercanía inusuales). 2) La insatisfacción ante los estudios sobre Machado; consideraba que le habían leído mal. 3) El deseo de rendirle un homenaje basado en la admiración y el cariño. Y esto último es incompatible con cualquier tipo de obligación o interés material a la hora de escribir y publicar estos libros. Porque como dijo Cobos de Machado (y yo digo de Cobos), el ocio y la libertad nos dan a la persona y no el trabajo. Fruto de este ocio y libertad es este libro, unas meditaciones, unos *rumios* de la mente que miran con libertad hacia el interior del objeto conocido y del sujeto cognoscente. El propio Cobos reconoce que siempre ha escrito por el deleite en sí que el pensamiento y la escritura le generan. Deleite que le hace destacar no sólo la faceta de poeta de Machado sino también la de prosista, humorista y pensador.

Sería interesante glosar cada párrafo de este libro, bien lo merece, pero sólo es posible aquí exponer brevemente su contenido a través de su estructura. Estructura meritoria en sí, ya que una de las bondades del libro es que Cobos, en su papel de guía que orienta y descubre a Machado, da coherencia a los pensamientos fragmentados de éste; pero no sólo eso, da coherencia a los apócrifos Abel Martín y Juan de Mairena en relación a las etapas del pensamiento machadiano. Así pasamos de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno.

En la explicación de la génesis de Juan de Mairena (estructura, ordenación y composición) Cobos encuentra, debajo de las letras, las corrientes que unen los fragmentos dotándolos de sentido (a pesar de ser consciente de que Machado nunca da algo por zanjado, resultado de su continuo cuestionamiento de las cosas, basado en la *fecundidad de la duda*).

Utilizando la misma forma escritural machadiana, donde la palabra y el pensamiento forman unidad encajando a la perfección, Cobos aborda (divididas

en dos partes: pensamiento y palabra) los temas de reflexión machadianos (la metafísica, la filosofía, el escepticismo, la lógica y la sofistica, la objetividad, el amor, el otro, heterogeneidad, la nada, la muerte, el tiempo, la pedagogía, la poesía, la crítica, la persona, el campo, España...). A través de las sentencias que sentencian (es decir, los aforismos), Cobos expone las ideas de Machado en su Juan de Mairena con la luz propia del pensamiento poético que intenta roer el hueso duro de la razón y su pretendida omnipotencia. Para Cobos, la sed de verdad de Machado no se vio satisfecha en la metafísica poética abelmartiana, por lo que escribe su segundo apócrifo, Juan de Mairena, aunando así lírica (sentimiento) y prosa (pensamiento). Pero esto no es un impedimento para que Cobos considere el Juan de Mairena ante todo un libro de periodismo como lo fue *El Espectador*, pero de un periodismo que versa no sobre la realidad exterior sino la interior, los *hondones del espíritu*. Y dentro de esa realidad interior machadiana había a ojos de Cobos duda, bondad y mucho humorismo, aspecto este último que no se ha tenido muy en cuenta a la hora de leer a don Antonio y que, como su metafísica, tiene un largo proceso de gestación. La duda, el pensamiento, la palabra y el humorismo son los pilares machadianos. La duda es la condición necesaria del pensamiento, el cual es la condición necesaria de la palabra, por lo que no hay palabras sin duda, sin la cual tampoco es posible el humorismo. Porque lo que se debe dar una armonía entre escepticismo, pedagogía y humorismo (que surge al sentir que la verdad se nos escapa de las manos), que Cobos nos señala con ejemplificaciones sacadas de la obra machadiana.

Para terminar, felicitar a los que han organizado y posibilitado esta publicación, ya que se trata de una obra fruto de una necesidad vital, en que la fidelidad y originalidad se juntan, casi paradójicamente, *humorísticamente*, abriendo así un camino fecundo de pensamiento.

Gemma Gordo Piñar

Cuenca Toribio, José Manuel, *Marx en España. El marxismo en la cultura española del siglo XX*, Córdoba, Almuzara, 2016, 261 pp.

El título del libro puede inducir a pensar que el autor ofrece aquí un estudio de la influencia de Marx en España o de la lectura que ha tenido en este país. No es exactamente eso. El autor habla muy poco de la obra de Marx. De lo que habla es del marxismo, a veces bajo denominaciones como "materialismo dialéctico" o "materialismo histórico", entre las que Cuenca Toribio apenas se para a distinguir. El título parece, pues, más un cartel para la galería, que un rótulo para orientar con alguna precisión sobre el contenido del libro.

El lenguaje barroco sorprenderá a más de un lector. Hay frecuentes alusiones difíciles de descifrar, al menos para el modesto lector que esto escribe, ya que se refieren a personas que quedan ocultas por una muralla de palabras que apuntan a alguien que está ahí detrás. Veamos un ejemplo, de entre muchos, extraído de la página 201, en la que habla de la Universidad de Córdoba: "Ante el escaso eco obtenido en la [Facultad] de Filosofía —donde profesara en los tiempos de Colegio Universitario un docente sevillano transformado posteriormente en uno de los más ardidos y famosos 'conversos' a la mentalidad liberal-conservadora— y el reducido de su Facultad

de Derecho —con la excepción más destacada del departamento en que ejercieran sus tareas un destacado teórico del andalucismo marxistizado y, con gráfica plana, publicísticamente, y elevada, políticamente, una notoria dirigente del zapaterismo—, la planificación inicial del proyecto descansó en los centros experimentales —muy en particular en la Escuela de Ingenieros Agrónomos— y en la Escuela Normal de Magisterio, nudo de operaciones efectivo e incansable". Uno se pregunta por qué no se nombra a los aludidos en lugar de ocultarlos en esta maraña de meandros verbales.

Pero vayamos al contenido. Ya queda dicho que no se trata de un estudio de la recepción de Marx en España, sino de la propagación (el autor habla más bien de "invasión", "inundación" o "infiltración") del marxismo como modelo de historiar en la España del siglo XX. Digo como "modelo de historiar" porque Cuenca Toribio se centra en los historiadores, aunque aluda de paso a otros gremios científicos o humanísticos. Si bien maneja gran cantidad de bibliografía, sobre todo de memorias (encomiable la ingente y variada recogida de testimonios memorialísticos), no se ocupa a fondo de los estudios existentes sobre el conocimiento y difusión de Marx y del marxismo en España. Me refiero, por ejemplo, a lo que dice en la nota 19 de página 58, donde cita trabajos míos sobre el tema, pero señalando que en tales trabajos "olvida [Pedro Ribas] la importante producción, entre otras, de las editoriales Cenit, Zeus, Morata, etc.". Esto demuestra que desconoce libros míos como *La introducción el marxismo en España 1869-1939*. (Madrid, Ediciones de la Torre, 1981), en el que no sólo me refiero a editoriales como Cenit, sino que indico, en un apéndice sobre editoriales, los libros marxistas publicados por ella.

Cuenca Toribio describe la transición a la democracia como una tarea en que la Iglesia deja de ser sostén de la dictadura y es objeto de "infiltración sosegada y tenaz del ideario marxista en las comunidades de base y asociaciones similares —HOAC y HEC, primordialmente". (p. 93) Este terreno, el papel de la Iglesia en España, lo maneja con solvencia Cuenca Toribio. Y en este caso no habla de "caída" del catolicismo en manos del "modelo cultural marxista-progresista" (expresión archirrepetida en el libro), sino de plasmación en España del objetivo perseguido por Gramsci en su estrategia, la de "abrir el proyecto cultural marxista a la aportación y militancia de las gentes de la Iglesia comprometidas con la causa de los pobres, identificada de ordinario con la destrucción del orden capitalista" (p. 94). Es una veta interesante esta de Gramsci proyectado sobre la transición española a la democracia, Pero, como en tantos otros aspectos sugerentes del libro, se queda en fogonazo de un momento.

El capítulo 2 entra en una cuestión historiográfica de calado, la relativa a la transición del feudalismo al capitalismo. Historiadores tan relevantes como Ramón Menéndez Pidal negaban la existencia de feudalismo en España. Abilio Barbero y Marcelo Vigil vinieron a romper este supuesto afirmando que sí había existido feudalismo en la Península. Esto afectaba, claro está, a la imagen de Castilla y a la Reconquista, ambas cosas enseñadas como núcleo forjador de la identidad de España. Cuenca Toribio parece atribuir aquí al modo de producción asiático, mencionado por Marx, un papel desmesurado en su elaboración del materialismo histórico. Véase sobre ello las páginas 138s, en las que el autor habla explícitamente de materialismo dialécti-

co, expresión que jamás empleó Marx. De ahí la conveniencia de matizaciones que el autor se ahorra. Materialismo dialéctico es lo apropiado para hablar de Stalin, no de Marx.

Cuenca Toribio se refiere a ese debate sobre la transición del feudalismo al capitalismo centrándose en los trabajos de Sebastiá Domingo, de cuya tesis doctoral (1971) surgió "la más importante quizá de las polémicas historiográficas registradas por el contemporaneísmo español hasta la fecha" (p. 170). Esta polémica dio gran "esplendor al materialismo histórico". En efecto, aunque Josep Fontana defendía una tesis opuesta a la de Sebastiá, ambos rechazaban el uso de "señorío" y empleaban las categorías "burguesía" y "capitalismo". Este paradigma significó la sustitución del francés por el inglés como medio de comunicación. El "modelo cultural progresista-marxista" se impuso: "*Past and Present* sustituyó a *Annales* como breviario de las nuevas generaciones" (p. 172).

Según Cuenca Toribio, el posfranquismo no sólo trajo a España la democracia, sino que invadió el país con la "asfixiante tutela" del "nuevo modelo cultural progresista-marxista" que fue adueñándose de las Facultades humanísticas de la Península, tejiendo redes que se extendieron incluso a las universidades de la vieja Castilla y de Galicia. Ni siquiera Salamanca se libró: "viejas fortalezas de la cultura humanística de marchamo confesional se vinieron abajo y dejaron el campo libre a una marea que, ciertamente, fue inundatoria de la más señera *Alma Mater* de la nación" (p. 190).

No parece, pues, que el marxismo signifique para Cuenca Toribio algo positivo, sino que, conforme a lo dicho y a textos de memorias como el que reproduce en las páginas 191-192 (testimonio de "un prestigioso catedrático de instituto" al que cita por sus iniciales, D. L. A.), se trató a menudo de trepadores que, sin méritos académicos serios, aprovecharon la coyuntura para ocupar una plaza universitaria primero y dar después el salto a la política. Si Cuenca Toribio hubiese repasado memorias de obreros comunistas o anarquistas que pasaron años en las cárceles de Franco hubiese encontrado testimonios muy distintos, hubiese encontrado lo que Unamuno llamaba la *intrahistoria*, esto es, la voz de los que no meten bulla, la voz de los sin voz.

Las memorias de los que sí tienen y han tenido voz (memorias, que, como ya queda dicho, el autor ha recogido en abundancia) ofrecen un panorama sociológico sobre el papel de la historia como ligada a los avatares políticos del país. El recorrido que Cuenca Toribio realiza por las distintas universidades españolas, las viejas y las nuevas, intenta mostrar la penetración en ellas del nuevo paradigma, el "modelo progresista-marxista". Este recorrido traza un mapa aproximado de las corrientes historiográficas del país, pero en trazos muy gruesos, de forma periodística. El lector exigente demanda más análisis detenido de lo que ha sido, por ejemplo, la discusión sobre el paso del feudalismo al capitalismo y, sobre todo, demanda que el marxismo no sea tratado como el aterrizaje o infiltración de una orientación ideológica y política venida de fuera al final del franquismo, sino como una orientación que venía a restablecer el lazo, roto por el franquismo, con la España republicana, la de los años 30. Esta conexión la habría encontrado el autor inmediatamente si hubiese atendido a autores españoles del exilio, con Adolfo Sánchez Vázquez, sin ir más lejos. Este combatió como joven comu-

nista durante la Guerra Civil, y en el exilio, en México, se convirtió en un gran maestro comunista. Sánchez Vázquez, al que Cuenca Toribio no menciona, es un excelente testimonio de la continuidad de una tradición viva que, gracias a figuras como él mismo desde el exilio y de otras como Manuel Sacristán desde el interior, no es producto de ninguna infiltración, sino testimonio de un marxismo que la dictadura nunca pudo borrar de la cultura obrera y que en sus mejores teóricos no es dogmático ni estalinista, no es materialismo dialéctico. Quizá lo más positivo del libro es el repaso que ofrece de las distintas universidades y de los principales nombres que han sido y son activos en los departamentos de Historia, pero la extensión misma de esta tarea obliga al autor necesariamente a ser muy generalista.

Pedro Ribas

Dubosquet Lairys, Françoise (éd.), *Les failles de la mémoire: théatre, cinéma, poésie et roman : les mots contre l'oubli*, Rennes (Francia), Presses universitaires de Rennes, 2016, 249 pp.

"Es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar". Así presentó Nietzsche en sus *Consideraciones Intempestivas* la necesidad de cierto olvido para poder, simplemente, vivir. Sin embargo, esta concepción, que se enfoca más bien sobre la historia y el ser humano de manera general, recibe su matiz si se empieza a reflexionar sobre la memoria en un grupo social, en una sociedad y las complicaciones que surgen cuando se mantiene una actitud de olvido hacia el pasado o cuando se ponen al margen ciertas memorias (el caso de la memoria de la Segunda Guerra Mundial en Francia y el problema de la colaboración siendo un ejemplo emblemático). Por lo demás, esta reflexión lleva a la idea según la cual, la memoria, en tal grupo, no es ni única ni monolítica, y de ahí pueden venir sus fallos.

Este libro se dedica a dichos fallos de "la" memoria, tratando de ver cómo las artes intentan remediarlos. Se trata, concretamente, de las actas de un coloquio internacional que tuvo lugar en Rennes en noviembre del 2011. Lo organizó Françoise Dubosquet-Lairys, una catedrática que estudia esta cuestión: hizo su tesis sobre el escritor Antonio Gala y la mirada que este lleva sobre la España de los años 1980. Siguió sus trabajos sobre Gala, con *Parcours de la création d'un polygraphe espagnol contemporain, Antonio Gala, et analyse de sa réception: synthèse de travaux*; publicó también contribuciones en diversos coloquios, por ejemplo, sobre el tema de la prensa en vínculo con Gala, como "Intelectual y prensa: Antonio Gala y *El independiente*" en el XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (1998). Además, para seguir con el tema de la memoria, Françoise Dubosquet-Lairys dirige en la Universidad de Rennes 2 el grupo de investigación ERIMIT, Équipe de Recherche Interlangues sur Mémoires, Identités, Territoires; su denominación recalca sea unas orientaciones que volvemos a encontrar en el coloquio.

Así, este coloquio se inscribe, primero, en estas líneas de investigación, pero más allá de ello, entra en resonancia con un foco más importante dado a ("de" quizá mejor) la memoria, en el campo de la política, que sea por la Ley

de Reparación de víctimas de la Guerra Civil y del franquismo en España o las leyes memoriales en Francia sobre la colonización (véase la polémica que surgió con la ley del 2005), y en el campo de la investigación universitaria, afectando a muchas disciplinas y a una variedad de lenguas. Basta con ver que desde hace unos años se organizan numerosos coloquios y conferencias sobre el tema: el mismo ERIMIT hizo uno en 2010, titulado "La mémoire et ses représentations esthétiques en Amérique Latine" y en 2015 el grupo de investigación Laboratoire Communication et Politique, de la Universidad de Paris Dauphine, organizó otro en el Musée national de l'histoire de l'immigration, "Médiatisation et commémorations". Más recientemente, Pedro A. García Bilbao pronunció una conferencia en el Ateneo de Madrid titulado "Un debate necesario: elecciones, partidos y memoria histórica en España y Europa".

Estas actas agrupan, pues, el conjunto de intervenciones del coloquio. Su orientación notable se basa en reflexionar sobre los fallos de la memoria y su representación mediante el arte, pero con diferentes modalidades: teatro, novela, cine y poesía. Este enfoque pluridisciplinario estudia además obras procedentes de diferentes países y culturas: Alemania, Argelia, Austria, Brasil, España, Perú y Portugal, siendo el presupuesto lo compartido que es la problemática de la memoria.

Dado el número importante de contribuciones (dieciséis), se va a tratar de evidenciar tres aspectos mayores, en cuanto a la memoria, que se destacan de ellas, presentando para cada uno una contribución como ilustración.

El primer aspecto sería la relación entre la memoria y la sociedad como problemática contemporánea, tomando como ilustración la presentación de Benoit Pellistrandi sobre el tema de "La mémoire historique entre concept historiographique, fonction sociale et enjeu moral". Pellistrandi es un historiador que estudia el tema de la memoria del siglo XX y de la Guerra Civil en la España contemporánea. En su contribución analiza por, una parte, la evolución de la investigación histórica, entre otros la "anexión" del tema de la memoria por esta, el campo de la historia contemporánea que se trata cada vez más y los problemas que la relación entre memoria e historia provoca (siendo contradictorios los objetivos del deseo de memoria y de la práctica de los investigadores). Y, por otra, y para ilustrar esta relación problemática, Pellistrandi se centra en el caso español, con el tema de la memoria histórica. Según él, esta mezcla la historia, la memoria y la reivindicación política. Además la noción plantea preguntas a los historiadores, como la de definir claramente a las víctimas de la Guerra Civil y del franquismo (un tema candente siendo el de los descendientes de estas víctimas).

Otro gran aspecto lo constituye el tema de la memoria como fuente de inspiración y el de la herramienta, que está tanto como la imaginación para superar los fallos de la memoria. Lo puede ilustrar la contribución de Ilana Heineberg, titulada "Le roman comme supplément à la mémoire: les stratégies postmodernes de la métafiction historiographique *Em Libertade*, de Silviano Santiago". Este libro, *Em Libertade*, se puede definir como un diario imaginado de un escritor real y basado en hechos reales. Se reivindica como una parodia, o un pastiche; Silviano Santiago imita además el estilo del autor del que habla, pero escribiendo una ficción. Esta postura se podría interpretar

en el marco del posmodernismo: en este sentido, si simplificamos, cada relato historiográfico sería tanto ficcional como la novela. Por lo tanto, este diario ficcional se reivindica como tal y permite dar nuevos puntos de vista sobre lo que ocurrió: la imaginación se convierte, entonces, en suplemento de la memoria.

Un último aspecto que se podría evidenciar sería la posibilidad, para el arte, frente a los fallos y los olvidos/olvidados de la memoria, de expresar lo indecible y lo olvidado. Lo ilustra, entre otros, la presentación de Anna Venneman, sobre el tema de "La voix comme souvenir dans les pièces *Requiem. Pour les sans-voix* de Peter Wagner et *Rechnitz* (L'ange exterminateur) d'Elfriede Jelinek". Trata de dos obras producidas en Austria, una radiofónica y otra de teatro, que evidencian un problema de memoria sobre la Segunda Guerra Mundial en una región del país, sobre la de los resistentes contra el nazismo y la de masacres que ocurrieron allí y que se traduce por la ausencia de conmemoraciones y actas oficiales. Por lo tanto, esas dos obras tienen como objetivo combatir los fallos de esta memoria y dar la voz a los que no la tienen. En este sentido, Anna Venneman destaca el papel de reconstrucción de una memoria que desempeñan y el acto de habla que constituyen, para hacer que estos fallos hablen.

En definitiva, si el coloquio se dedica a un análisis pluridisciplinario, no deja por ello de exponer la vigencia de la lucha contra el olvido, dando la palabra a creadores implicados. Pronuncia así una contribución el poeta gallego Claudio Rodríguez Fer, presidente de *l'Asociación pola Dignificación das Vítimas do Fascismo*, contribución un poco más comprometida en la medida en que desarrolla el combate de asociaciones como la suya, y su propio compromiso como poeta hacia esas víctimas. De este modo, después de explorar los fallos de la memoria y analizar el papel de las palabras para remediarlos, se trata de dar la voz a creadores implicados en tal lucha.

Las actas de este coloquio merecen la lectura por el enfoque que propone, de colaboración entre varias disciplinas y varias áreas culturales, que resulta tanto instructivo para las personas especializadas en una de estas áreas como relevante para confrontar la relación a la memoria con países muy diferentes en cuanto a su historia. Las varias contribuciones demuestran además accesibilidad y claridad para un público no especializado en todas las artes y procedencias estudiadas.

Catline Dzelebdzic

Fuertes, José Luis; Lázaro, Manuel; Zorroza, Mª Idoya, *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, Navarra, Universidad de Navarra, 2016, 247 pp.

La época durante la que vivió El Greco se sitúa cronológicamente entre los siglos XVI y XVII, donde encontramos el desarrollo del conocimiento y pensamiento humanista, vinculado claramente con la corriente renacentista y el desarrollo del Concilio de Trento entre otros aspectos. Dichos ideales humanistas darán paso de manera progresiva al establecimiento de un nuevo paradigma intelectual, el Barroco. Nos encontramos ante una etapa de evolución a todos los niveles: antropológico, teológico, intelectual y social, que supondrán, sin duda, toda una renovación también dentro del plano filosófico.

A través del compendio de artículos presentados mediante esta publicación

podemos encontrar una aproximación a algunos de los principales ideales y aspectos intelectuales de aquel momento, utilizando para ello como centro del contexto histórico el ilustre personaje de El Greco, referente sin duda de esta evolución cognoscitiva. Doméniko Theotokópoulos refleja por tanto este cambio de paradigma, encontrando a través de su obra una perfecta simbiosis entre tradición y atisbos de modernización y renovación incipientes que nos permiten comprender la época en cuestión.

Dicha publicación se estructura a partir de un total de trece capítulos diferentes, a los cuales se añade una introducción inicial que sirve de antesala y contextualización a los contenidos explicados a continuación. A través de los mismos se plantean diversas cuestiones teórico-filosóficas de las más reseñables del momento, entre las que aparecen algunas como las siguientes.

La incidencia que parece tener el humanista, escritor y religioso Fray Luis de León sobre la obra de El Greco es una de ellas. Para argumentar tal relación y la incidencia tan profunda que se produce entre ambos, la profesora María Martín plantea a través de uno de los capítulos la hipótesis que defiende la posible representación del propio Fray Luis de León en uno de los cuadros del maestro cretense durante su etapa toledana. Al parecer podría tratarse de la figura de uno de los caballeros presentes en la conocida pintura de "El entierro del Conde de Orgaz" (1586-1588).

Aparecen, además, cuestiones vinculadas de un modo más directo con el contenido teórico filosófico del momento, teniendo lugar la superación del pensamiento escolástico medieval y el establecimiento de un nuevo paradigma antropocéntrico en detrimento del teocentrismo previo. Encontramos, por ello, un estudio mucho más profundo del pensamiento, que invita a la reflexión sobre aspectos como las pasiones, las virtudes y los apetitos que constituyen la base de la condición humana y de sus relaciones. Estos aspectos son tratados por autores como Juan Fernando Sellés, quien analiza la teoría tomista de las pasiones. Todo este tipo de aspectos los encontramos tratados a través de la filosofía de autores como Soto, a quien pone voz Jean Paul Coujou en su artículo, Suarez o Sánchez Seveño. La filosofía de este último la encontramos recogida mediante la palabra de Emanuele Lacca, quien en uno de los capítulos reflexiona sobre su estudio de la intencionalidad lógica como medio de conocimiento humano. Se analizan además de estos otros aspectos como el misticismo y religiosidad que impregna la obra de San Juan de la cruz, tarea llevada a cabo en este caso por Francisco Javier Cortés Sánchez.

El pensamiento de estos autores será retomado por diferentes doctores y especialistas en filosofía a través de este libro para darles voz de nuevo.

Podemos decir, por tanto, que esta obra permite una clara contextualización respecto a la época histórica en la que vivió El Greco, que ayuda a comprender de un modo directo algunos de los rasgos y características estilísticas que encontramos dentro de su magistral obra, claro reflejo de la plasticidad e invitación a la reflexión propias de este período histórico.

Lucía Martínez Pérez

Gaos, José, *Materiales para una autobiografía filosófica. Confesiones profesionales, otros ensayos y papeles,* seguido de *Una tarde con mi padre*

por Ángeles Gaos Camacho. Advertencia y selección de Adolfo Castañón, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2016, 430 pp.

Materiales para una autobiografía filosófica es una antología de textos de José Gaos seleccionados por Adolfo Castañón, quien, en la advertencia preliminar, explica las razones que le movieron a compilarla. Su lectura es de gran interés, porque en ella se explica la amistad de Castañón con Alejandro Rossi, discípulo de Gaos, y la ideación de este libro, que surgió de la necesidad práctica de tener a mano ciertos escritos que permitiesen dibujar un perfil intelectual, filosófico y literario de Gaos. Entre ellos figuran las tan conocidas *Confesiones profesionales*, auténtica autobiografía filosófica publicada por Gaos en 1958, con las que quiso transmitir cuán profunda había sido la relación con José Ortega y Gasset, y cómo se había convertido en oyente e interlocutor de ideas que se estaban gestando, tanto que a veces le resultaba difícil distinguir entre las suyas y las del que había sido en España su maestro.

Las frecuentes conversaciones mantenidas por Gaos con Ortega recuerdan a Castañón las que él mismo mantuvo con Alejandro Rossi con regularidad durante más de una década, en un singular paralelismo de diálogos, que para Gaos se interrumpió en 1939 con la Guerra Civil y la llegada a México, donde encontraría en Alfonso Reyes un nuevo importante interlocutor. De hecho, entre las cartas de Gaos que se incluyen en el volumen, que han sido seleccionadas desde el Epistolario incluido en la edición de las *Obras Completas* de Gaos editadas por la UNAM en 1999, entre las cuatro dirigidas a Reyes, figura la carta abierta publicada en *El Nacional* del 21 de septiembre de 1947, en la que Gaos se distancia del antiguo maestro, y manifiesta su afecto y cercanía al nuevo. En otra, escrita a finales de 1955, va a dar cuenta del seminario impartido en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional con la colaboración de El Colegio de México y de la "tesis del Sr. Rossi" sobre la Lógica de Hegel.

De las demás cartas que se encuentran en estos *Materiales* cabe destacar que dos de ellas estén dirigidas a su amigo Antonio Moxó desde Valencia en los años veinte: una en la que incluye unas notas sobre una novela suya de juventud titulada *Pifónemo*; y otra en la que le informa de la satisfacción que le producen las clases que imparte de alemán, además de que sigue acumulando materiales para "la tesis y una Introducción a la filosofía". Tampoco faltan las cartas relacionadas con la destitución de Ignacio Chávez de la Rectoría de la UNAM en 1966, algunas de ellas dirigidas a Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Juan David García Bacca, Luis Villoro y Octavio Paz. La última de las veintitrés cartas que aquí se recogen es de 1969, año del fallecimiento de Gaos, y va dirigida a Alicia Reyes, nieta de Alfonso, con ocasión de los diez años del fallecimiento de éste; en ella Gaos rememora los años "en los que tenía yo a Alfonso Reyes por un español", y los de la amistad con él en México, amistad que le llevó a estar en su compañía muchas horas, tanto como para poder afirmar "creo que fui el último amigo íntimo".

Sin embargo, hay otro homenaje importante en los *Materiales*. Es el escrito titulado "Salvación de Ortega", fechado en diciembre de 1955, a los dos meses de morir su antiguo maestro, en el que Gaos rinde un postrer homenaje al "pensador" con quien tanto había comparti-

do, recorriendo muchos de sus escritos e imaginándole ahora "entre sus pares" en el elíseo, "contento de haber llegado a ser lo que era".

Gaos demostró con ello un vínculo con Ortega más fuerte y potente que la lejanía en la que habían vivido durante casi dos décadas. Una lejanía debida a un destierro doloroso, del que el mismo Gaos habla en otros escritos recogidos en este volumen: las *Confesiones de un trasterrado*, en las que expone las ideas surgidas a raíz de la emigración y del destierro; *Los "trasterrados" españoles de la Filosofía en México*, donde recuerda a los filósofos procedentes de las escuelas de Madrid y de Barcelona que han llegado a México después de la guerra civil; *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*, en la que profundiza en la acogida y adaptación de los republicanos españoles en México; las *Palabras de trasterrado en Monterrey*, en las que describe México como patria de destino, y Monterrey como ciudad con la que siente un vínculo especial.

Los *Materiales* incluyen toda una serie de escritos que contribuyen a dar a conocer la figura y la filosofía de Gaos: unos *Papeles privados* que incluyen una Nota personal con su trayectoria académica y profesional, sus ideas en materia de filosofía, religión, política, y sus gustos estéticos; un *Autorretrato* en el que explica su dedicación a la filosofía; unos *Aforismos* sobre las más diversas cuestiones; el escrito *Filosofía e infelicidad*, donde examina la relación entre ambas; y el texto sobre *La vida intelectual* en el que reflexiona sobre la figura del intelectual.

Cierra este interesante y bien cuidado volumen, una sección en la que destaca el recuerdo de José Gaos por su hija Ángeles Gaos de Camacho, titulado *Una tarde con mi padre*, en el que se dibuja el retrato más personal del filósofo. En la misma sección se incluye la lista de *Algunas traducciones de José Gaos* y un útil *Índice onomástico*.

Maria Cristina Pascerini

García, Dora Elvira y Alcalá, Raúl (Eds.), Interculturalidad: valores y valoración, México D.F., UNAM, 2016, 261 pp.

Interculturalidad: Valores y valoración es una serie de artículos compilados que corresponden al proyecto de investigación homónimo, coordinado por Dora Elvira García y Raúl Alcalá (FES-Acatlán UNAM). La columna vertebral de esta compilación está marcada por la relación entre la interculturalidad, los valores y la valoración que podrían estar inmersos dentro de dicha noción. El mérito que tiene dicha compilación es notable, ya que, además de tratarse de un tema vigente, las diversas problemáticas que se tratan alrededor del tema de la interculturalidad nos proyectan a ver más allá del nivel filosófico y teórico de la cuestión y nos sitúan en una gama de perspectivas que van desde lo teórico hasta su aplicación.

La primera parte del libro la componen tres artículos —Mónica Gómez, Raúl Alcalá, Carlos Gende— que hablan de ciertas cuestiones teóricas sobre los valores y la interculturalidad, en específico desde el lenguaje y desde las prácticas cotidianas. La segunda parte presenta ciertos análisis que están relacionados con situaciones concretas, en donde podemos observar algunas propuestas al problema de la interculturalidad: temas como la concepción de la paz,

las prácticas políticas desde la "cláusula salvatoria" kantiana o sobre la laicidad y laicismo y su relación con la pluralidad de valoraciones —Dora Elvira García, Paola Cruz, Arturo Torres.

En la tercera parte se nos presenta un análisis de la noción de cultura desde la antropología a partir de tres paradigmas específicos: filosófico, evolucionista y antropológico. En este mismo rubro podemos encontrar un análisis de la valoración actual en el territorio de la Huasteca o sobre el impacto en la salud que puede tener la diversidad cultural, en donde encontramos una atención diversa como una dificultad que incluye lo económico y social, por ejemplo —temas que corresponden a los trabajos de Laura Sierra, Ana Bella Pérez y Adalberto de Hoyos, respectivamente.

Para cerrar el volumen, se nos ofrece un par de artículos que discuten la relación de los valores con la tecnología a partir de los artefactos, tanto conceptuales como materiales —a cargo de Elizabeth Padilla. El otro nos habla de la posibilidad de un diálogo intercultural, especialmente si éste es precedido por siglos de injusticia. En esta tensión nos sitúa el autor en dos perspectivas diferentes como son la latinoamericana y la anglosajona.

La variedad de puntos de vista que nos presenta esta compilación de textos nos abre un panorama para pensar este tema tan actual y de vital importancia. En un contexto donde conviven varias culturas, varias formas de vida, es importante mantener un dialogo y una relación abierta y de reconocimiento para crear puentes empáticos. Las diversas posiciones que toman los autores nos sugieren no sólo una serie de críticas a niveles éticos y sociales, sino una serie de propuestas que tocan diversos ángulos de un problema central, entrecruzando análisis y aportando novedosas respuestas a una problemática que rebasa las fronteras mexicanas y que pueden ser leídas desde otros horizontes.

Juan Manuel González

Girón Lozano, Carlos, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, México, FOEM, 2015, 172 pp.

En el 2003, José Manuel Martínez-Pulet publicó un estudio monográfico sobre la obra de Eugenio Trías: *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*. Éste libro fue el primer reconocimiento que se hizo desde la academia a la obra del pensador catalán. Después se sumarían otros como el realizado por Fernando Pérez Burbujo, *La otra orilla de la belleza* (Herder, 2005), así como algunos libros colectivos.

En México la obra de Eugenio Trías tuvo una buena recepción desde sus inicios, libros como *Lo bello y lo siniestro*, *el artista y la ciudad*, o el *Tratado de la pasión* fueron reseñados por diversas publicaciones culturales, aunque no fue hasta 2012, bajo el sello de Ediciones sin Nombre, cuando se publicó *La existencia y sus sombras* de Crescenciano Grave, un estudio que aborda a la filosofía del límite como una filosofía intempestiva y trágica. A ese estudio se suma ahora *La filosofía del límite como filosofía de la cultura* de Carlos Girón, un libro que a pesar de estar centrado en la relación entre símbolo y cultura expuesta por Eugenio Trías en *La edad del espíritu*, no deja de lado a la metáfora de la ciudad como escenario filosófico, ni a la noción de sujeto pasional ni a la lectura trisiana de Platón.

Si bien es cierto que el libro más ambicioso de Eugenio Trías fue, como él mismo lo manifestó, *La edad del espíritu*, en realidad las obras cumbres de su filosofía son *El hilo de la verdad*, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio del nuevo milenio*, y *El canto de las sirenas,* ya que en ellas se sintetizan los entramados principales de la filosofía del límite, a la vez que estas obras recuperan el discurso festivo y la preocupación por las artes presente en los primeros libros. En *Ciudad sobre ciudad*, Eugenio Trías se contempla a sí mismo bajo la metáfora de un viejo agur que inaugura su ciudad ideal. Recordemos que en los ritos de fundación de las ciudades antiguas la figura del agur representaba a una especie de sacerdote que trazaba los límites de la ciudad. En *Ciudad sobre ciudad* podemos leer pasajes como "esa ciudad entre tanto se me ha ido construyendo en sus principales barrios y arterias, y ahora se trata de inaugurarla. Es una ideal, tal como corresponde a una propuesta filosófica; pero que intenta convalidarse en el orden de las exigencias y apremios de la ciudad real (sociedad, cultura) hoy en curso. Esa ciudad, como se verá, posee cuatro circunscripciones. Cada una de ellas se me ha ido formando de manera espontánea en mi creación filosófica. No ha sido un crecimiento planificado. No se trata de una ciudad filosófica en el sentido en que ese gesto inaugural se produce en la tradición que Descartes inaugura. No es una ciudad racional, al modo de Le Corbusier, urbanista y planificador. No es una ciudad cartesiana que se impone sobre la palabra y la escritura. Es, más bien, como señala Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, una ciudad que al estilo de las viejas ciudades europeas posee sus barrios y suburbios sobre los que se edifican nuevos acomodos urbanos, y en donde conviven viejos barrios con expansiones o ensanches de nueva planta" (p.15).

Todos los filósofos tienen un laboratorio personal en el que experimentan o discurren sobre temas diversos. Para Eugenio Trías ese laboratorio siempre fueron las artes, la música, la literatura. Pero también hay que decir que él siempre se negó a aceptar lo que llamaba "especialidades filosóficas" y sostuvo que la filosofía era sólo una con la posibilidad de mirar hacia muchos lados; su obra misma se despliega bajo la imagen de una ciudad fronteriza que cuenta con cuatro barrios, a saber: 1. el de la razón fronteriza (que comprende las temáticas relacionadas con la ontología y la teoría del conocimiento); 2. El del uso práctico de la razón (encargado de la filosofía cívico-política que se desprende de la filosofía del límite); 3. El barrio de la cita (simbólico-religiosa) del hombre con lo sagrado y, por último, el barrio correspondiente al arte (donde se da la formación simbólica del mundo a través de la *poiesis*).

El libro de Carlos Girón, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, es un mapa que invita a recorrer la ciudad del *limes* a través de ciertos puntos y sugerencias. El capítulo primero está dedicado a la categoría del símbolo desde una perspectiva ontológica, mientras que el segundo se centra en los conceptos de *Eros* y *poiesis*. El tercer capítulo, por su parte, intenta responder la pregunta inicial: ¿es posible hablar de una noción de cultura propia de la filosofía del límite? No es hasta el último capítulo que podemos ver que Carlos Girón no está afirmando que la filosofía del límite sea una filosofía de la cultura, sino que ella puede brindar los elementos para pensar una filosofía de la cultura de corte trisiano. "La investigación nos lleva a

afirmar que la filosofía del límite, como propuesta filosófica original y contemporánea, brinda, sin duda, elementos para realizar una innovadora reflexión sobre el Ser desde la cultura. Con esto queremos recalcar el hecho de que Trías se enfrenta a esa dimensión tabú de nuestro tiempo, la metafísica, para mostrar su fertilidad y necesidad dentro del ámbito filosófico frente a posturas que claman por su muerte. La perspectiva ontológica-topológica de la filosofía del límite, redunda en un campo de reflexión novedoso para una filosofía de la cultura del futuro, una que logre conjuntar la importancia de las reflexiones teóricas con los hechos y actos culturales concretos" (p.169).

Leonarda Rivera

Grassi, Ernesto, *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo*, Presentación de Emilio Hidalgo-Sena y Traducción de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos (Col. Autores, Textos y Temas. Humanismo), 2016, 317 pp.

¿Son belleza y arte dos esferas indisociables en la Antigüedad? Esta podría ser la pregunta que anima el ensayo de Ernesto Grassi y a la que, ya desde el comienzo del libro, el autor responde de manera negativa. En efecto, la tesis que va a defender aquí Grassi es que en la Grecia pre- y posclásica, así como en la Antigüedad tardía, las categorías que la Estética moderna ha manejado para hablar sobre arte abarcaban un ámbito mucho más amplio que el que comprende esta disciplina. Incluso, llega a plantear la escasa pertinencia dentro de este marco histórico que tiene el uso de tal término, el de estética, al menos hasta Aristóteles y, desde luego, nunca como una disciplina autónoma.

El empeño del autor en contextualizar tanto el sentido y como el alcance de las ideas de belleza, arte, mímesis, etc., en la Filosofía antigua no reside únicamente en la lógica pretensión de elaborar una teoría precisa acerca de lo bello, sino también en que esta propuesta sirva para abordar problemáticas más actuales, en concreto, la actitud anti-estética de una parte importante del arte de principios del siglo XX. Así, otro de los argumentos firmes del ensayo es el que invita a relacionar el gesto ontológico de prácticas como las de Mondrian o Hans Arp con la antigua teoría de lo bello o, mejor aún, a pensar este "arte más allá del arte", desde esa concepción metafísica y originaria: "Estas obras no quieren ser interpretación, configuración creativa individual de la naturaleza "representada", sino formas primigenias, realidad producida de nuevo" (p. 83). La tarea del arte, como en la Antigüedad, queda cifrada en el descubrimiento del ser.

El filósofo italiano estructura su estudio en cuatro grandes bloques al que añade una minuciosa introducción donde expone las cuestiones que se acaban de esbozar. De este modo, la primera sección la dedica a los antecedentes de la teoría clásica de lo bello, es decir, a los planteamientos que ya aparecen en los escritos de los presocráticos, en especial, en Heráclito, Empédocles, los pitagóricos; o en poetas como Hesíodo y Homero. Destaca en este capítulo el extenso análisis que el autor dedica a dos pasajes del *Banquete* de Jenofonte. Todo ello le va a servir para mostrar el carácter metafísico que presenta ya aquí el uso de los conceptos de belleza, arte, mímesis o semejanza, y su alejamiento de una perspectiva más individual o subjetiva, como la que el filósofo italiano le atribuye al terreno estético.

Y, por supuesto, este cuidado examen del contexto preclásico posibilita al autor dar el paso hacia la primera gran teoría sobre lo bello: la de Platón. El segundo capítulo aborda, pues, en toda su complejidad la concepción platónica del arte, la belleza y la mímesis, detallando todas las implicaciones éticas, políticas y gnoseológicas que asumen tales términos en la filosofía del ateniense. Será, por tanto, esta trascendentalidad resaltada por Grassi la que le permita tender puentes entre las ideas del filósofo clásico y autores contemporáneos como Malévich. No obstante, esta circunscripción de lo bello y sus manifestaciones al ámbito del ser, y no lo ente como suele diferenciar Grassi, será insterrumpida por Aristóteles, a quien se dedica la tercera parte del libro. Con el estagirita, el arte ya no se atribuye "la exposición de *lo que es* (o no es), sino de *lo que "podría" ser*" (p. 146). Lo que sucede, entonces, es que la ficción entra en escena; una condición que sin hacerlo explícito es la que, para Grassi, termina por distanciar las teorías sobre lo bello o lo artístico en el mundo antiguo de las de la Modernidad. Sólo la utilidad de lo bello, la no autonomía de la obra de arte, va a mantener todavía cohesionada la visión sobre éste desde la Antigüedad hasta finales de la Edad Media. Y es a este hilo conductor al que el filósofo italiano consagra el último de los capítulos del libro, donde expone y analiza las teorías de Quintiliano, Séneca, Cicerón o Plotino.

Un recorrido que le posibilita corroborar su premisa inicial: "la teoría antigua de lo bello se refiere a una estructura ontológica de la realidad" (p. 12). Y que, al mismo tiempo, le proporciona la clave desde la que leer en sus conclusiones la postura *anaestética* de algunas vanguardias históricas —dadaísmo, surrealismo y expresionismo—, la abstracción de Kandinsky o el ideario de la Bauhaus. Un salto quizá demasiado arriesgado que lleva a Grassi a obviar la profunda crítica de estos movimientos a la tradición y el contexto social, político e histórico, en detrimento de una interpretación con un fuerte compromiso existencial. En todo caso, la apuesta hermenéutico-ontológica del italiano no resulta de ningún modo forzada y él mismo se encarga de fundamentarla en las palabras y acciones de sus protagonistas. Algo que también hace con nuestros clásicos, ya que el volumen cuenta con un práctico y provechoso apéndice textual, en el que se recogen los principales textos comentados de los autores del mundo antiguo incluidos en el ensayo.

Esta excelente traducción del volumen *Die Theorie des Schönen in der Antike*, publicado en 1962, y que aquí toma su título de la versión italiana realizada por el autor diez años más tarde, alcanza una nueva etapa en la labor emprendida hace ya años (en 1993, con la publicación de *La filosofía del Humanismo*) por los responsables de la colección "Humanismo" de la editorial Anthropos. Se continúa de este modo con el objetivo de dar a conocer el pensamiento de Ernesto Grassi y mantener su deseo de sostener vivo el pensamiento poético.

Rosa Benéitez Andrés

Guerra Palmero, María José y Hernández Piñero, Aranzazu (Eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello Reguera*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015, 386 pp.

"No dejo de asombrarme, de quedarme sin habla. Escucha cuán rápido me late tu corazón" (Wislawa Szymborska).

Éste es un libro-homenaje al filósofo Gabriel Bello Reguera y a la trayectoria de su pensamiento. Pero no es sólo eso; ni es fundamentalmente eso. En realidad, este libro es una oportunidad para reflexionar conjuntamente sobre aquello que ha orientado la obra de Bello: la alteridad.

La palabra "alteridad" proviene de *alter*, que significa otro, o la condición de otro, y cabe entenderla por oposición a identidad, que a su vez proviene de *ídem*: uno mismo. Identidad y alteridad, por consiguiente, representarían las dos perspectivas complementarias de lo humano. Sin embargo, como siempre que se articula binariamente la realidad, uno de los pares queda relegado a un segundo plano. Así ha sucedido con la alteridad. La historia de la filosofía parece haber hecho más hincapié en el principio de identidad que en el de alteridad. La negación del "principio de identidad" implica en sí una contradicción y éste se erige, por tanto, en principio máximo de realidad (Bello Reguera G., "Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica", *Dilemata*, n. 2, 3, (2010)). También en política: el valor de la "identidad" articula las naciones y levanta fronteras, es decir, incluye a la vez que excluye. Pero lo cierto es que el otro, la otra, los otros, están ahí. Y no sólo "están" sino que, como pares complementarios, constituyen y determinan la identidad.

No toda la filosofía ha pasado por alto la importancia del otro. Emmanuel Lévinas, autor clave en la obra de Bello, recupera la alteridad como pieza central del discurso filosófico, al que concibe como ético. En Lévinas, la alteridad alcanza su máxima significación en la metáfora del rostro: el rostro del otro que se me revela desde fuera y al que es imposible categorizar definitivamente; el rostro que sufre y cuya contemplación nos abre una herida *ética*. Al estar siempre desnudo, expuesto, el rostro se revela como símbolo de vulnerabilidad.

Sin embargo, la reflexión de Bello sobre la alteridad es ampliada, en dos direcciones: por una parte, no concibe la vulnerabilidad del otro (la otra, lo otro) como idéntica a la propia. La vulnerabilidad es asimétrica, en la medida en que nuestra relación con la muerte, la pobreza, el dolor, la humillación, etc., no se distribuye de forma igualitaria. Por otra parte, Bello da un paso más allá que Lévinas y le pone "rostro al rostro": los otros de los que habla el autor son otros concretos, no genéricos; en particular, el autor se centra en el drama de los inmigrantes y su ilegalización (Bello Reguera, G., "Emigración e ilegalización: una mirada ética", *Dilemata*, n. 4, 8, (2012)).

De igual manera, este libro, *Ética y políticas de la alteridad*, pretende perfilar la alteridad en los otros concretos, por medio del diálogo con, y el análisis de, la obra de Bello. Estructurados en tres partes (I. *Filosofía*, *historia y alteridad*; II. *Alteridad y diferencias: en torno al pensamiento de Gabriel Bello Reguera*; III. *Alteridad*, *igualdad e intersección de las opresiones*), los veintidós artículos que componen la obra tienen en común, como se ha señalado, una reflexión sobre la alteridad. Lo interesante, además, es que se hace desde la interdisciplinariedad (filosofía, historia, análisis de género, ecología…) ofreciendo así una mirada múltiple a la ética de la alteridad.

En definitiva, *Éticas y políticas de la alteridad* es un libro coral en el que los autores, además de homenajear a Gabriel Bello Reguera, le dan voz, y con ello rostro, a los que han quedado relegados a los márgenes de una identidad totalizante.

Se muestra, así, que la alteridad no tiene por qué reemplazar a la igualdad, ni a los triunfos de ésta plasmados en los derechos universales, pero sí complementarla por medio del reconocimiento —y no reapropiación— del otro, pues, como señala Bello, sólo el otro hace posible la ética de la alteridad.

Isabel Roldán Gómez

Haug, Wolfgang Fritz, *Lecciones de introducción a la lectura de "El capital"*, Barcelona, Laertes, 2016, 218 pp.

Wolfgang Haug, profesor de la Universidad Libre de Berlín, publicó en 1974 *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*, fruto de sus lecciones sobre la obra de Marx en dicha universidad. En 1978 el libro fue traducido al español (no el texto de1974, sino la revisión de 1976) por Gustau Muñoz en la editorial Materiales, de Barcelona. La traducción actual, realizada por el propio Haug y por Santiago Vollmer, es el mismo texto, de nuevo revisado y ampliado en 2005. Juntamente con *Neue Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*, 2006 (*Nuevas lecciones de introducción a El Capital*) y *Das Kapital lesen-aber wie*, 2013 (*Leer El capital, pero ¿cómo?*) constituye una trilogía que Haug dedica a la obra de Marx.

El autor lleva muchos años estudiando a Marx y sus publicaciones abarcan un considerable número de trabajos sobre él, además de dirigir la veterana revista *Das Argument*, de coordinar el gigantesco *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Diccionario histórico crítico del marxismo, 10 tomos hasta hoy) y de ser miembro fundador del *Inkrit* (*Institut für kritische Theorie*). La de Haug es, por tanto, una voz de gran audiencia en Europa y en el mundo entero. Ojalá llegue a ver publicado el Diccionario completo. Pero hablemos de estas *Lecciones.*

No espere el lector encontrarse con una guía de lectura en la que se resuma o sintetice *El capital*. No es eso. Lo que intenta Haug es mostrar que el comienzo de esta obra, tal como lo presenta Marx, es el adecuado y necesario, es el requerido por la crítica de la economía política. Mil veces ha sido tachado este comienzo de embrollo hegeliano y otras tantas ha sido considerado como un arranque que hay que evitar para no desanimar al lector desde las primeras páginas y llevarlo, en cambio, al capítulo V o al de la "acumulación originaria". En realidad las 12 lecciones de que consta el libro de Haug se centran en este comienzo de *El capital*, dando así a entender que los conceptos que establece Marx para abordar el análisis del capitalismo son conceptos que llevan al fondo, no a las apariencias, al mundo invertido en que se mueve la economía burguesa o, más exactamente, el mundo invertido en que esta economía se impone en las conciencias como algo natural, como la ley de la gravedad.

En este análisis, en el que Haug combina rigor y claridad, el lector se encuentra con el concepto de *forma* (la forma de valor, la forma relativa, la forma equivalente, etc.) contrapuesto al de *materia*, en unos términos que, desde Aristóteles, la escolástica y el propio Kant, se usaron como distinciones primordiales. La forma es lo subjetivo y activo, lo que modela materia pasiva, informe o amorfa. Miguel Ángel da forma al mármol convirtiéndolo en *Moisés*.

Considero muy adecuado y oportuno el acento que Haug pone en la labor del sujeto, en el trabajo intelectual que se exige del lector para comprender los

conceptos que usa Marx y que son los que le permiten mostrar la diferencia entre lo ilusorio, la apariencia, y lo real. Así se desvela el misterio del valor, que no es una propiedad física de la mercancía, sino una cualidad de la que ella es portadora en cuanto modelada por el trabajo. Y así puede entenderse lo que llama Marx el fetichismo de las mercancías.

Haug reconoce que hoy la lectura de *El capital* no es un fenómeno de masas, como lo era en 1968. Pero "la única escuela absolutamente imprescindible en la que puede formarse ese pensamiento, aunque no basta por sí sola, es la lectura de la economía política de Marx" (p. 31). Conviene subrayar esto, ya que, si es cierto que Haug analiza *El capital* como obra escrita y, por tanto, corre el peligro de hacer exégesis teológica marxista, esto es, de convertir *El capital* en libro sagrado donde encontrar el camino de la salvación, también lo es que subraya, desde el primer momento, que se trata de aprender de Marx, pero no considerado como el faro que ilumina por sí mismo, sino como un maestro que puede ayudar a entender el mundo en que vivimos, el del capitalismo, mil veces evolucionado, pero capitalismo al cabo. Entenderlo no es lo mismo que transformarlo, pero lo primero es imprescindible para lo segundo.

Tal vez por eso, por la insuficiencia que supondría quedarse simplemente en la teoría, indica Haug en el prólogo a la edición de 1976 que añade la recomendación de estudiar, además de la forma de valor, la historia del capitalismo y la historia del movimiento obrero. Efectivamente, el Marx revolucionario, el de la praxis en el sentido de las Tesis sobre Feuerbach o de Gramsci y Sánchez Vázquez, tiene escasa presencia en este libro, en el que la "praxis" es una palabra frecuente, aunque usada en el sentido de "lo que se hace", la "práctica habitual". Pero, como señalé ya antes, se trata de lo que aquí ha querido acentuar el autor. En el libro *Das Kapital lesen-aber wie,* recalca mucho más la praxis en sentido gramsciano. Haug es traductor de Gramsci al alemán.

Así, pues, la manera en la que comienza Marx *El capital*, con la mercancía, es el adecuado y necesario, ya que si comenzara con el análisis del trabajo, por ejemplo, quedaría sin explicar qué es el "valor" y la "valorización del valor". Haug cita en este sentido el siguiente texto de los *Grundrisse*: "Es tan imposible pasar directamente del trabajo al capital como pasar directamente de las diversas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor" (p. 57). La dificultad aquí reside en que hay que operar con conceptos, con la abstracción. Haug insiste machaconamente en el esfuerzo que hay que hacer para asimilar "abstracción", "determinación", "valor de uso", "valor de cambio", etc. Se trata de leer con lupa el texto de Marx partiendo de lo que todo el mundo sabe, no de un saber de especialistas. El texto de Marx, leído por nosotros, nos lleva a entender la realidad en que vivimos: el mundo de las mercancías. Y al explicar o desarrollar el concepto de mercancía, con sus determinaciones de valor de uso y valor de cambio, llegamos a la diferencia entre ambas. Conceptos y determinaciones son las herramientas que "tienen como finalidad comprender primariamente no la cosa sino la teoría científica de la misma" (p. 91). Por ello propone Haug hallar las determinaciones no prescindibles en el concepto. Tomemos, por ejemplo, la mercancía. Si en ella dejamos fuera el valor de cambio, desaparece la mercancía como tal. Se trata, por tanto

de explicar o desarrollar lo implícito en el concepto. Y así el sujeto, cada miembro de la sociedad, llega por sí solo, desde el lugar común, desde el saber que todos comparten, a un examen en el que se pone a prueba lo implícito en el concepto, obligando a éste a desplegarse. Alguien podría objetar que con este "desarrollo" nos quedamos en el mundo del pensamiento. Quizá por ello observa Haug en nota: "Como ya le ocurrió a Lenin, me dejé seducir por la ambigüedad de la palabra 'desarrollo' tomándolo en serio conceptualmente. La relación de la 'exposición en desarrollo' que 'en tanto verdadera deducción es al mismo tiempo movimiento demostrativo', con el desarrollo (evolución) de la cosa misma es mucho más complicada y discontinua de lo que sugiere la formulación de Lenin, según la cual, además, todo lo que sigue está ya contenido en el germen" (p. 100).

Y es que el proceder de Marx en *El capital*, tal como Haug lo va mostrando hermenéuticamente, consiste en ir desplegando los conceptos elementales con que opera la economía, sobre todo los conceptos de valor de uso y valor de cambio. El trabajo no tiene valor, pero produce valor. Al producir un valor de uso, produce, además de algo útil, valor. De igual manera, el trabajo concreto, el del carpintero, produce una cosa útil concreta, mientras el tornero o el sastre producen otra, de manera que, por un lado, tenemos el trabajo útil concreto y, por otro, el trabajo humano abstracto o general. La diversidad de valores de uso y su intercambio como mercancías supone la división del trabajo. Haug añade a la lección 7 un interesante excurso sobre la división del trabajo y el trabajo abstracto.

Falta ahora analizar la forma de valor. "Valor" y "valor de cambio" no es lo mismo. Cambiar A por B significa que el valor de A se expresa en B. En el vocabulario de Marx, A es la forma relativa de valor, mientras B es la forma equivalente. Por este camino llegamos a las diferencias entre estas formas y, finalmente, al equivalente general, el dinero. Este es el fetiche por excelencia. El fetichismo de la mercancía oculta, en el modo de producción capitalista y en las conciencias de los sujetos inmersos en él, que cuando se intercambian mercancías se intercambia trabajo humano objetivado. Los que intercambian no lo saben, pero lo hacen. Otra cuestión es si hay acuerdo en la venta de la fuerza de trabajo y, por tanto, voluntariedad. Si capitalista y obrero son sujetos humanos que han llegado a un acuerdo libremente sobre el salario ¿en qué consiste la explotación? Se trata, sí, de un acto de libertad formal, pero los millones de acuerdos de este tipo no son resultado de una planificación consciente y racional, sino resultado del descontrol. Esto hace que los productores estén gobernados por las "cosas", en lugar de ser ellos los que controlen y gobiernen. En la lección 11 desarrolla Haug este tema, el hombre sometido a la fuerza de las cosas como inversión de la relación sujeto-objeto. ¿No es curioso que Marx, que tanto esfuerzo dedica a mostrar el capitalismo como un sistema económico en el que los individuos no controlan su funcionamiento, sino que son gobernados por las "cosas", sea acusado con frecuencia de promover el gobierno de las "cosas" por ser materialista?

Haug recalca que la crítica de la economía política como tarea científica no se inició con Marx, sino que éste partió de los resultados alcanzados por la economía clásica, la de Petty, Smith, Ricardo. Marx debe a esta escuela la teoría del valor-trabajo, aunque él la reformule críticamente. Al realizar esta crítica señala el campo de batalla en que consiste di-

cha tarea científica. La investigación no se encuentra aquí con hechos y teorías abordables desde una barrera neutral, desde un terreno de nadie, sino que todos vivimos inmersos en un cruce de intereses privados que dificultan enormemente ser investigador realmente independiente o libre. Hablando de Marx ¿qué es lo específicamente crítico de su teoría? En primer lugar, el haberla abordado con la valentía suficiente para no temer a las "furias del interés privado" (p. 202). Pero esto es sólo una condición. Lo de verdad específico consiste, por un lado, en "dilucidar conceptualmente la dinámica de la formación, la conexión del actuar y de sus efectos, y las tendencias del desarrollo de la realidad socio-económica con sus 'manifestaciones' principales" y, por otro, en "derivar también sus formas objetivas del pensar o categorías concibiéndolas a la vez en su parcialidad condicionada social y estructuralmente" (p. 203). Así ve Haug unidos en la crítica de Marx la génesis de las categorías y leyes con que opera la estructura capitalista y la lógica de su funcionamiento. (En *Das Kapital lesen-aber wie* desarrolla Haug mucho más este tema) La diferencia de la crítica marxiana respecto de la anterior la expone así el propio Marx: "Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran a través de las formas específicas de la ganancia y la renta de la tierra. Más adelante, en el capítulo III, donde se analiza la forma muy transfigurada que la plusvalía adopta como ganancia, veremos a qué errores teóricos conduce necesariamente esa interpretación" (p. 205).

De ahí que Marx haya insistido tanto en la forma valor, la cual le ha llevado a desvelar el potencial creativo de la fuerza de trabajo, la mercancía como núcleo aglutinador de la estructura capitalista y el capital como resultado de ella. Haug justifica así que la forma valor se halle en el centro de su Lecciones sobre *El capital*. Quizá se presta así poca atención a los importantes desarrollos con los que Marx construye su crítica y, sobre todo, poca atención al sentido revolucionario que esos desarrollos implican. En Marx la crítica es siempre un misil anticapitalista. Pero, sin duda, Haug, con criterio filosófico-pedagógico, ha querido resaltar los elementos conceptuales básicos con los que opera Marx y el sentido en que los emplea. ¿Acaso no hay acuerdo en que *El capital* es una obra difícil de leer y que el ayudar a su lectura es una necesidad nunca suficientemente agradecida?

Sin duda estamos ante una introducción que no simplifica la obra de Marx, sino que muestra cuánto ha aprendido de Hegel, aunque sea para distanciarse de su idealismo. Especialmente se aprende en este libro que los conceptos, las categorías con que analizamos la realidad, no están ahí como frutos maduros que uno coge del árbol como pasando, sin fijarse mucho en ellos, sino que los conceptos, muy al contrario, tienen que ser elaborados y asumidos con esfuerzo intelectual. Creo que esto constituye la mejor aportación del libro, y no es poco.

Pedro Ribas

Hernández Díaz, José María, *Nicomedes Martín Mateos en la* Revista de España *(1871-1887). Filosofía, Sociedad y Educación,* Salamanca, Centro de Estudios Bejaranos, 2017, 309 pp.

El objetivo principal que persigue esta obra es doble, uno explícito, cual es res-

catar textos del filósofo espiritualista del XIX Nicomedes Martín Mateos (1806-1890) que han gozado de escasas posibilidades de ser leídos tanto en el pasado como en la actualidad, por haberse publicado en una revista de pensamiento como es la *Revista de España* (1868-1895) que, aunque fundamental en su día, hoy son de difícil acceso, y que sin embargo son textos importantes para el conocimiento cabal del pensamiento del filósofo, y otro implícito que es la invitación a la lectura de los mismos a los hombres de hoy, y que no es otra cosa que el "Tolle lege" agustiniano, que siempre animó la filosofía espiritualista de Martín Mateos en su siglo, y que de este modo tiende un puente entre su siglo y el nuestro.

Este objetivo concreto se inserta dentro de un empeño personal, de una "empresa" de larga duración, en el hacer de su autor, José María Hernández Díaz, Catedrático de Historia de la Educación en la Universidad de Salamanca, por comprender y difundir la obra filosófica, política, ciudadana y educativa de Nicomedes Martín Mateos, tarea nada fácil por la escasa posibilidad de consultar sus libros y monografías en bibliotecas, así como por la dispersión de sus múltiples escritos. Para ello, un primer paso imprescindible es la fijación de los textos a través de los cuales acceder a su pensamiento. A pesar de lo arduo de la tarea, sin prisa pero sin pausa, el autor se ha convertido en el investigador que más estudios (alrededor de una veintena) ha dedicado a Martín Mateos. Así, en esta tarea de recuperación textual, en 1990, al cumplirse el centenario de la muerte del filósofo ya publicó la excelente obra *Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de textos breves* (que incluía 20 textos, precedidos de un extenso estudio) y en 2007 (con motivo de cumplirse el segundo centenario del nacimiento del filósofo en septiembre de 2006) otra obra en la misma línea *La educación en la obra de Nicomedes Martín Mateos* (que recogía 8 textos breves, precedidos de un amplio estudio de 80 páginas sobre las ideas y acción pedagógica del filósofo bejarano). Son textos breves que a modo de "pequeñas estrellas" acompañando a la extensa obra *El Espiritualismo. Curso de Filosofía* (4 volúmenes, 1861-1864), auténtica "estrella polar", conforman la constelación intelectual del pensamiento espiritualista de Martín Mateos. En esta línea, la obra presente intenta rescatar el material que correspondería a la cuarta y última etapa de la peripecia intelectual del filósofo bejarano (entre 1868 y 1890) a través de series de textos y artículos dispersos publicados en las más prestigiosas revistas españolas, algunos de los cuales constituyen auténticos "libros", aunque nunca fueran publicados como tales.

La obra tiene una estructura implícita que permite distinguir en ella dos partes. Una primera, que hace las veces de estudio preliminar (pp. 7-22), y una segunda parte en la que se recogen un total de 9 textos (series de artículos), publicados en la *Revista de España* entre 1871 y 1887, relacionados con la temática que expresa el subtítulo de la obra.

En la primera, el autor presenta sucesivamente en cuatro apartados breves, los objetivos, alcance y justificación de la obra (introducción); un escueto boceto de la peripecia intelectual de Nicomedes Martín Mateos en cuatro etapas, que permiten situarlo en la filosofía y en la sociedad de su siglo; una breve presentación de la *Revista de España* destacando su importancia para el desarrollo del pensamiento español en el XIX, la colaboración concreta de Nicomedes Martín Mateos en dicha Revista, acompañada de

un breve resumen de cada uno de los textos recogidos a continuación, y finalmente una invitación a la lectura, que incluye una serie de sugerencias para el lector actual que permitan una provechosa lectura comprensiva.

En la segunda parte se editan un total de 9 textos (correspondientes a un total de 23 artículos) en los que el filósofo se hace cargo de distintas cuestiones de su "hoy", como son: La Comuna de París, La Revolución filosófica en el siglo XIX, Cartas Morales y semipolíticas, el Materialismo moderno, la verdadera y falsa democracia, la Religión del Derecho, la Tolerancia filosófica, Ni Dios ni amo, y de la utopía y los ideales modernos. Sin duda alguna el núcleo fundamental de estos nueve textos lo constituye el titulado "La revolución filosófica en el siglo XIX" (formado por una serie de 10 artículos) un auténtico "libro" en el que, en unas 130 páginas (pp. 39-171), que pretende dar una idea de las tendencias y efectos de la llamada revolución filosófica. Así, tras fijar lo propio de la época, por un lado, en la inquietud universal por las cosas divinas y cierta propensión a los estudios metafísicos, dado que a su entender las cuestiones políticas y sociales dependen de la noción de hombre y ésta de la noción de Dios, y, por otro lado, tras detectar que la noción de hombre se ha adulterado desde Leibniz, en parte debido al sueño del espiritualismo, dando como resultado la proliferación de numerosas escuelas y otros tantos partidos políticos, sociales y religiosos, y la falta de luz metafísica, se pasa revista a las principales corrientes del siglo XIX. De esta manera, tomando como referencia la obra entonces recientemente publicada "La revolución filosófica en el siglo XIX" del filósofo espiritualista F. Huet, discípulo al igual que Martín Mateos de Bordas Demoulin, en la que se aprecia que Huet se separa del núcleo espiritualista inicial profesado por ambos mientras vivía Bordas, evolucionando hacia posiciones positivistas, va a ir presentando los rasgos que definen la posición espiritualista de su maestro y el conocimiento que tenía de la filosofía alemana, las del propio Huet, las posiciones de la filosofía alemana, el positivismo (originado a su entender en las tendencias materialistas, el método experimental y el escepticismo kantiano) y el materialismo, examinando qué enseñan sobre Dios, sobre el alma, lo sobrenatural, la vida, la ciencia, el movimiento, la lógica, la moral, el absoluto, el escepticismo, el arte, la sociedad, el origen del hombre, el ateísmo y la revolución, cuyas doctrinas sintetiza y combate desde su posición filosófica espiritualista que para Martín Mateos es la auténtica ciencia de las ideas.

Alrededor de este núcleo y con un método similar, de exposición de los rasgos principales de una doctrina, bien a partir de algún hecho concreto o con ocasión de la publicación de alguna obra al respecto, en relación con las diversas temáticas señaladas en los títulos de los artículos y diálogo combativo con ellas desde su perspectiva espiritualista, se sitúan el resto de los textos de Nicomedes Martín Mateos que completan el presente volumen, y que permiten calificar el suyo como un espiritualismo católico, pero con un marcado talante crítico, templado y liberal, que busca la racionalidad de la fe y que, combatiendo a la vez las posiciones intolerantes del catolicismo reaccionario y las ensoñaciones y delirios de la razón revolucionaria, se basa en la tolerancia política, religiosa, filosófica y ciudadana.

Finalmente, decir que este libro anuncia la aparición de otro que le seguirá en la recuperación de los artículos publica-

dos por Martín Mateos en la *Revista de España*, que incidirá más en textos publicados entre 1868 y 1885, que abordan asuntos filosóficos y religiosos, que aparecerá "cuando las condiciones económicas y editoriales nos lo permitan" (p. 14), y que esperamos sea más bien pronto que tarde, y que ello contribuya a que, siguiendo en esta línea de trabajo, podamos tener algún día quienes nos dedicamos a la Historia de la Filosofía española unas obras completas de Nicomedes Martín Mateos.

Aparte de lo señalado tiene este tipo de obras un mérito añadido, y es que abre la posibilidad de poner a disposición hoy para los investigadores y lectores interesados los artículos dispersos y además de difícil localización de multitud de pensadores y filósofos que nunca publicaron en forma de libro sus ideas, lo que sin duda facilitará la realización de estudios en Trabajos de Fin de Grado, Máster o Doctorado, al tiempo que se puede también conocer y valorar el papel que desempeñaron las revistas científicas en el devenir y la difusión del pensamiento español en un siglo como el XIX, que realmente puede ser caracterizado, sin exageración, como el siglo de las ideas. Esperamos que cunda el ejemplo y que veamos pronto aparecer otras obras de este estilo sobre otros filósofos del XIX cuyo pensamiento, todavía hoy, está esperando una monografía.

En definitiva, estamos ante una obra que muy bien puede considerarse un homenaje en un doble sentido, un homenaje al filósofo Nicomedes Martín Mateos, pues qué mejor homenaje para un autor que sus obras se publiquen para que se conozcan, se lean, se mediten y se critiquen, y de esta forma poder seguir dando que pensar, y un homenaje a la *Revista de España* (1868-1895), una de las principales "instituciones" al servicio de las ideas y del pensamiento español en el siglo XIX, de cuyo "nacimiento" se cumplen 150 años en el 2018.

Roberto Albares

Hundeck, Markus y Mührel, Eric (Eds.), *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm. Von Spanien nach Europa*, Wiesbaden, Springer VS, 2016, 132 pp.

Cuando textos fundamentales del pensamiento español atraviesan las fronteras lingüísticas para difundirse en otro ámbito cultural, curiosamente se suele examinar la circunstancia de aquel hecho para llegar a conocer el interés del otro en lo propio: ¿Con qué motivación se investiga el pensamiento en este caso? ¿Y en qué condiciones se llega a conocer?

La presente edición alemana recupera la conferencia *Sozialpädagogik als politisches Programm* (*Pedagogía Social como Programa Político*, 1910) de José Ortega y Gasset para hacerla operativa en los discursos de una posible localización metodológica de la pedagogía social en Alemania y también, nada menos que una integración política en la Europa actual. En el prefacio, los editores Eric Mührel (Universidad Emden/Leer) y Markus Hundeck (Universidad Emden/Leer) explican haber encontrado el documento en 2011 durante sus investigaciones relacionadas con las obras fenomenológicas de Ortega. Mührel, además, tiene prevista, como continuación de este proyecto de investigación, una publicación sobre la obra tardía orteguiana *El hombre y la gente* (1946) en 2018.

En primer lugar, contamos con una magnífica traducción a la lengua alemana

de la conferencia por parte de Ana María Rabe (Universidad de Antioquia en Medellín) y Stascha Rohmer (Universidad de Medellín) —el último, sobre todo, traductor reconocido de Ortega— gracias a los derechos obtenidos por una primera publicación de la comunidad hereditaria en colaboración con la *Deutsche Gesellschaft José Ortega y Gasset* (Sociedad Alemana de José Ortega y Gasset) y la Fundación Ortega y Gasset.

Para facilitar el acceso y asegurar una compresión del texto por parte del lector —supuestamente poco acostumbrado al ensayo orteguiano y a las propias circunstancias históricas-culturales de la España de los años de la conferencia— se incluyen, antes de los dos ensayos principales, tres textos como claves de lectura. Primero se define brevemente la mencionada dificultad estilística, para proponer un método arqueológico en el trabajo textual. Con el siguiente texto, nos presenta un comentario detallado, para desentramar las referencias, imágenes o puntos de referencia en la propia obra de Ortega. Las estimaciones en el próximo texto giran en torno a la conceptualización de la pedagogía social de Ortega, haciendo hincapié en la referencia que el pensador español tuvo con el filósofo neokantiano de la Escuela de Marburgo Paul Natorp y la discusión de una posibilidad de continuación de los modelos de Ortega para los discursos metodológicos actuales en el trabajo social, la pedagogía, las ciencias de educación y la filosofía (social).

Von Spanien nach Europa (De España a Europa) se llama el lema que subtitula la edición. Su significado se desvela en las dos últimas contribuciones del libro, en algunos párrafos de tinte más bien ensayístico uno de Hundeck y el otro de Mührel. El texto del primero, analiza las controversias en torno al "problema de España" como trasfondo de la filosofía y pedagogía social en Ortega y Gasset. Tras abordar el concepto de "integración" en el pensamiento de las *Meditaciones del Quijote*, pasa, tras una breve digresión, a la historia social de España en el cambio de siglo, haciendo énfasis en el proyecto de la Institución Libre de Enseñanza y la Generación del 98. La renovación de España en la filosofía de Ortega, como concluye Hundeck de manera sensata, surge de la correlación entre intenciones pedagógicas y sociológicas, así como existenciales y políticas.

El último ensayo, indudablemente también el más atrevido, tiene como propósito examinar las bases de la filosofía cultural de Ortega para una integración política en la Europa actual. El filósofo ya desarrolló la idea de los Estados Unidos de Europa en una conferencia del año 1953 sobre la conciencia europea cultural en Múnich. El acercamiento a sus ideas estatales culmina en un apasionante ensayo de Mührel, que considera la problemática evolución de una conciencia cultural europea en la segunda mitad del siglo XX, para terminar con unas perspectivas políticas y culturales en la actualidad.

Indudablemente es llamativa la rigurosidad e intensidad —por desgracia también en alguna ocasión la repetitividad— con la que se contextualizan y vislumbran las posibilidades que están a disposición en el texto orteguiano, tanto para la pedagogía, como para los discursos políticos actuales. El buen trabajo de edición que ofrecen Hundeck y Mührel, demuestra un esfuerzo intercultural, que trasciende el mero ámbito lingüístico y su propia facultad, para facilitar la lectura de este documento histórico del pensamiento español a cualquier lector alemán interesado.

Niklas Schmich

Ibarra Ortiz, Hugo, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848),* Zacatecas (México), Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde"/Zezen Editores, 2016, 162 pp.

Fue una tarde de octubre de 2011 en Toluca, en el marco del Congreso de la Asociación Filosófica de México, cuando tuve la oportunidad de escuchar al autor de este libro, Hugo Ibarra, profesor de la Universidad mexicana de Zacatecas, hablar sobre Andrés de Guevara, jesuita novohispano, nacido en Guanajuato y fallecido en el destierro italiano. El título de su ponencia, "La violencia se combate con la razón", mostraba el camino que el investigador se había trazado en su aproximación al autor de *Institutionum elementarum philosophiae ad usum studiosae juventutis*, publicada por vez primera en Roma (1798) con el subtítulo "Para el uso de la juventud mexicana". Desaparecería la alusión nacional, a partir de 1880, y quedaría en "para el uso de los jóvenes estudiosos". Y con esta modificación se publicaron las demás ediciones, incluidas las que se hicieron ya en Madrid a partir de 1824 y hasta 1845 a través "de distintas casas editoriales", según nos hace saber el autor del libro en la muy documentada introducción.

Se halla el lector ante un muy buen libro que le sitúa ante un autor bien interesante. Está dividido en cuatro partes: la introducción dedicada, en primer lugar, a la historia propia del libro siguiendo inicialmente la odisea de su autor, jesuita en ciernes expulsado de los territorios de la monarquía hispánica; luego ya a su propia peripecia editorial con un buen número de reimpresiones y ediciones, incluso en "diferentes resúmenes y traducciones parciales", muy leído y utilizado como libro de texto en México, España, Italia y Guatemala a partir del plan Calomarde de 1924. Segundo, a su recepción y estudio donde indica aquellos autores que se han acercado a Andrés Guevara no dejando de señalar los que considera olvidos, si bien lo hace con mucha elegancia. Y, tercero, a trazar una primera aproximación a la estructura de la obra y a su gran significado pedagógico donde se enfatiza la posición ecléctica del jesuita mexicano, mentalidad abierta ante los problemas de la razón moderna, buen conocedor de la escolástica pero en absoluto anclado en ninguna concepción de autoridad.

Las tres partes restantes están dedicadas a las propias en que se dividen las *Instituciones*: la historia, la lógica y la metafísica. Especialmente relevante me parece el tratamiento que de la historia hizo este jesuita formado en la Ilustración que alcanzó el primer cuarto del siglo XIX. La imagen que nos traslada Hugo Ibarra es la de un autor cristiano, respetuoso con la tradición clásica, más atento a Platón que a Aristóteles, buen lector de Cicerón, y, también, más atento a Suárez que a Tomás de Aquino y seguidor de los grandes autores de los siglos XVII y XVIII, especialmente Leibniz y Wolff. Esta apuesta abierta por la razón moderna nos parece que está en perfecta sintonía con los intereses de Verney para quien la razón era clave como cultivo propio y, no menos, para la construcción de las nuevas repúblicas. En este sentido, podemos pensar que sus propuestas son perfectamente asumibles por un lector contemporáneo. Para ello el autor del libro ayuda mucho con sus conocimientos y consigue una comprensión ajustada del filósofo novohispano con sus referencias al hilo de

los comentarios que va realizando. Verdaderamente, el jesuita Guevara Basoazábal hizo mucho para que los jóvenes le creyeran en su defensa de las letras con el objeto de que estuvieran entre sus ocupaciones y "para que cultiven con el alma la filosofía" pues fuera cual fuere su oficio sería siempre "un refugio y un suavísimo y útil entretenimiento". Jovellanos firmó palabras similares y en ambos la clave estaba en la palabra "útil" aunque parezca quedar algo desdibujada en el razonamiento general.

La tercera parte, que corresponde a la segunda de la obra de Guevara, está dedicada a la Lógica en la que mostró una gran solidez como en general la tenían los jesuitas, muchos de ellos de gran formación matemática (pues jesuitas fueron algunos de los profesores de matemáticas del Colegio de Artillería, fundado por los años en que vivió Andrés de Guevara). Aparte la atención que tuvo por pensadores mexicanos como Fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado o Antonio Rubio lo que indicaba una sensibilidad digna de ser reconocida, no menos la tuvo por la Lógica de Port Royal o por Wolff. No dejó de abordar ninguna de las cuestiones de esta disciplina que estaba dejando de ser solo un método para convertirse en una "teoría del conocimiento". Claro está que el "criterio de verdad" era una de las partes importantes y a ella dedicó Guevara Basoazábal un buen número de páginas en las que no olvida tener en cuenta ninguna de las aportaciones de los autores modernos desde su proximidad a la escolástica. Con razón sostiene Hugo Ibarra que "el filósofo mexicano logra entretejer los conceptos de la lógica tradicional, la del estagirita y la de los escolásticos con las ideas de los modernos, principalmente los franceses, de Descartes, de la Lógica de Port Royal, de Jacquier y Horvarth, entre otros." Mas sabiendo que nunca se cerrará en una sola escuela ni se dejará seducir por ninguna en exclusiva.

La cuarta parte del libro está dedicada a la tercera y última de las *Instituciones*: la metafísica, que está constituida por la ontología, la cosmología, la psicología y la teodicea o filosofía natural. El jesuita novohispano mantiene la concepción metafísica mientras la ontología (en el sentido en que comenzó a utilizar este término Rodolfo Goclenio) sería una parte de aquella. También aquí se abordan todas y cada una de las cuestiones relacionadas con el ente y no elude el problema de los universales.

En definitiva, un sólido tratado de filosofía construido por un gran conocedor de la historia con mente abierta que no se cerró a ninguna escuela. Mas, como señala Hugo Ibarra, "Basoazábal no es un ecléctico sin más". Se asienta en una postura crítica, representada en los tiempos clásicos por Cicerón a quien conoció bien como humanista que era, pero sobre todo se presenta como un pensador ilustrado, dotado de una mente práctica que desea "ofrecer a su patria y a sus compatriotas una obra que les ayude a quitar las telarañas de sus ojos para que vean con perspicuidad la realidad y encuentren la verdad" (p. 155). La única mínima crítica que se puede hacer al libro es el pequeño exceso cometido por su autor al calificar la postura del jesuita novohispano como "insurgente" aunque lo fuera a favor de la razón. Quizá algún otro adjetivo más moderado hubiera sido suficiente.

José Luis Mora García

Jiménez, José, *Imágenes del hombre. Fundamentos de Estética* (Nueva edición, revisada, y ampliada), Madrid, Tecnos, 2017, 429 pp.

Las nuevas ediciones ocupan un lugar injustamente marginal entre los círculos intelectuales dedicados a la revisión, reseña y comentario de publicaciones recientes. Para desatenderlas no es infrecuente que no pocos se escuden en el *déjà vu*, y en las diversas modalidades que éste puede adoptar: "esto ya se publicó", "esto ya se leyó", "esto ya es conocido". Bien es cierto que esa conducta impropia del comentarista es, al menos en parte, reacción a un inveterado vicio de la cultura libresca hispanófona. A saber, "dar gato por liebre" haciendo pasar reimpresiones por reediciones. Práctica que adquiere tintes fraudulentos cuando se cambia a un libro un título, dejando intacto su contenido. En el caso de *Imágenes del hombre* todos esos peligros y tentaciones han sido conjurados. Nos encontramos ante un libro que ha mantenido gran parte de su contenido original, sin que ello haya sido óbice para verse sometido a cambios de actualización y de ampliación. Modificaciones que habilitan para llamar a esta publicación de Jiménez nueva edición, y para considerarla con plena pertinencia objeto de comentario. El autor ha sometido a la primera edición de 1986 a un *aggiornamento* terminológico derivado de los cambios que experimentados en los procesos y fenómenos de transmisión del saber (evidentemente estos cambios apuntan a las T.I.C. y por extensión a la cultura digital). Pero aparte de esa necesaria actualización, se han incluido otros dos nuevos capítulos: el III "*Lo sublime*: más allá, aquí mismo" y el IX "Conclusión: experimenta la imagen".

La ordenación de los contenidos del libro es por capítulos (nueve) divididos por epígrafes (treinta y nueve), lo cual alivia una lectura de caudaloso e intenso contenido. Por otra parte, esa articulación permite un tratamiento específico de los problemas tratados, y, además, hace utilizable *Imágenes* en un contexto docente como libro vertebrador de una asignatura (o tal vez de dos, teniendo en cuenta la copioso de sus aportaciones y la secuenciación semestral de los estudios universitarios) de Estética.

Frente al no inhabitual reproche a los que se dedican a la Estética y Teoría de las Artes de ser diletantes en Filosofía, Jiménez apuesta desde el primer momento por encarar la obra de los clásicos filosóficos Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, etc. Así como de pensadores contemporáneos para el desarrollo de sus *Fundamentos de Estética* (subtítulo de este libro). Por otra parte, el tratamiento de cualquier pensador o teoría no se ve inhibido por argumentos de autoridad o actitudes reverenciales. Si Jiménez es duro consigo mismo es auténticamente inmisericorde con lo, a su juicio, inconsistente.

En la argumentación del autor, por otra parte, se percibe una gran intuición acompañada de meditada lectura. Ello lo habilita para no pocas veces detectar la importancia de nociones-gozne, ponderarlas y demorarse voluntariamente en su exposición. Por poner tres ejemplos: la "razón análoga" como herramienta de desmantelamiento de la belleza ideal, lo *entheoi* ("dios dentro de ti") como clave de *lo sublime* o la cimentación de la catarsis en la dimensión antropológica de la estética.

Lo que subyace a este excelente libro es una fundamentación genética y antropológico-cultural de la teoría de la imagen. Por ser las imágenes del hombre las

que vertebran la cultura, la dimensión estética, como procesamiento diacrónico de la misma *aisthesis*, ocupa un lugar absolutamente central en la cultura, al generar imágenes de plenitud y de contraplenitud de lo humano. Por otra parte, si toda imagen es de carácter antropológico, convencional y está "producida en el decurso de las situaciones de vida y en un contexto cultural determinado" (p. 360), queda descartada una noción metafísica e idealista de la estética y por ende de la cultura.

En definitiva, los procesos de configuración de la imagen confieren continuidad a la cultura a través de su variabilidad, pero su carácter convencional impide interpretar esa continuidad en términos esencialistas y metafísicos.

Hasta tal punto se ha empleado Jiménez minuciosamente de la realización de su libro, que se ha ocupado, personalmente, hasta de la portada. Siguiendo la estela de su admirado Marcel Duchamp, y homenajeándolo, se apropia de una imagen de prestigio indiscutible en la cultura occidental para hacer un *ready-made*: *Gioconda invertida*. Al darle la vuelta a una mujer para simbolizar las imágenes del hombre, Jiménez instrumenta toda una ironía denunciante de las visiones homófobas y androcéntricas. En definitiva, desde la portada hasta su última página, un libro pertinente y recomendable.

Miguel Salmerón Infante

Kant, Immanuel, *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II.* Edición bilingüe de Alba Jiménez Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2017, 155 pp.

La historia de la recepción de Kant en España, qué duda cabe, es una más de las historias, de la historia de España. Así que el avisado lector bien podría presumir, sin más cuidado que el de reparar en ello, que también esta habrá de ser la más triste de las historias (siquiera sea por aquello de que es española, y la historia española, palabra de poeta, es historia que termina mal). De esta recepción han venido sucesivamente dando cuenta, y a veces también razón, Marcelino Menéndez Pelayo, Wicenty Lutoslawski, Leopoldo-Eulogio Palacios, José Luis Molinuevo, Juan Miguel Palacios, Ángeles López, Diego Núñez, Juan Arana, Ignacio Falgueras, Roberto Albares, Dulce María Granja, Antonio Dorca, Maximiliano Fartos, María Xesús Vázquez, José Luis Villacañas o Nazzareno Fioraso. Y bien es cierto que lo que se aprende de estos estudiosos es que, durante no poco tiempo, la crónica de la recepción del kantismo en España casi parecía confirmar los peores augurios. ¿O no hubo que esperar hasta los años setenta del siglo XIX, años por cierto republicanos, para ver aparecer entre nosotros las primeras traducciones de obras de Kant? Y descontados los esfuerzos (encomiables, pero desgraciadamente inconclusos) de un José del Perojo o un Manuel García Morente, ¿no se demorará hasta los años treinta del siglo pasado la aparición de la primera traducción completa de una obra que, como la *Crítica de la razón pura*, había visto la luz siglo y medio antes? Se dirá, y con razón, que la introducción entre nosotros del criticismo kantiano no siempre ha presentado estos caracteres de fragilidad y de retraso que parecen caracterizar sus primeros compases. Todo lo contrario: desde que se produjo una intensificación del estímulo investigador que sería difícil determinar con precisión, pero que acaso podría situarse en los entornos de 1978, año en que Pedro

Ribas publica su traducción de la *KrV*, la *Kant-Forschung* española no ha dejado nunca de avanzar, profundizar y extenderse. Se editan los textos, se contextualizan las obras, se asientan las bases para una más correcta interpretación de la doctrina. Así hasta alcanzar, en fechas relativamente recientes, la fundación de una Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE), que con harto éxito dedica sus esfuerzos a fortalecer y promover estos intereses perentorios de la cultura y del pensar en castellano. De modo que la tendencia, en España, empezó felizmente a invertirse; y felizmente lo sigue haciendo. Porque esta historia será española, pero en absoluto está terminada; y en absoluto ha perdido su vigor, su disciplina o su entusiasmo. La obra que aquí se reseña pertenece de pleno derecho a este movimiento de prosecución del excelente trabajo elaborado en español durante las últimas décadas sobre Kant al que vengo refiriéndome. Y es que no carece de ninguno de los elementos que suelen configurar el interés de una publicación erudita. En cuanto a su originalidad, ofrece versión castellana de un texto no tan conocido quizá como debiera, y cuya traducción estaba aún por realizar: las *Lecciones de filosofía moral* procedentes de los apuntes tomados por un joven estudiante polaco, Kryzystof Celestyn Mrongovius, como oyente que fue de Kant durante el semestre de invierno de 1784-1785. Páginas que la edición de la Akademie-Ausgabe cobijaba ya en su tomo XXIX.1, pero que como digo no habían tenido hasta ahora, en España, la suerte editorial de otras "Lecciones" firmadas por alumnos de Kant. En cuanto al interés académico, este volumen no tiene solamente el valor (en el doble sentido del término) de toda edición bilingüe, sino que viene enriquecido con oportunas notas críticas a pie de página, además de con una modélica introducción y estudio conclusivo de la editora; un material tan rico como preciso, que permite al lector zambullirse en este antiguo fragmento de sabiduría universitaria con la garantía de que obtendrá la mejor comprensión. Desde el punto de vista teórico, por último, estas *Lecciones* presentan posiciones kantianas en punto a ética y a (filosofía del) Derecho que no solo servirán, a quien ya haya tenido acceso a las mismas por otras fuentes digamos mayores, para apreciar matices, confirmaciones o diferencias; sino que muy bien podrían valer, en la relativa simplicidad y contundencia de sus formulaciones, como introducción primera a quien nada sepa del Kant moralista y experto en jurisprudencia, en legislación. El trabajo realizado por la editora, por lo demás, es digno de admiración. No solo por la buena solución dada a las múltiples dificultades que erizan un texto redactado en alemán por alguien cuya lengua materna era otra, y que por cierto adornaba su prosa con expresiones latinas cada vez que lo consideraba necesario; sino, además, por una constante fidelidad a la lección del original en la que se manifiesta algo que, para mí, es la primera virtud del traductor: el respeto por lo que traduce. Cierto es que no ha lugar, en este caso, a sorprenderse por estos y otros méritos de la edición. La profesora Alba Jiménez, que se doctoró en la Universidad Autónoma de Madrid con una notabilísima Tesis sobre el esquematismo trascendental en Kant, ha acreditado ya, con otras publicaciones, que se trata de una de las más firmes promesas del kantismo español: ese kantismo nuestro al que antes aludía, y que sin duda logrará, en el futuro, que la historia de la recepción de Kant en España deje de ser una historia española; porque, al

menos por una vez, será una historia que termine bien.

Jorge Pérez de Tudela Velasco

Leyva Martínez, Gustavo y Rendón Alarcón, Jorge (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, México, UAM y Gedisa, 2016, 432 pp.

Los autores coinciden en algo: Luis Villoro fue uno de los intelectuales mexicanos más importantes del siglo XX. Como educador y filósofo, siempre tuvo la misión de incidir en la realidad mexicana.

El libro recorre la variedad de temas sobre los que escribió Villoro como historiador, defensor del mundo indígena, fenomenólogo, existencialista, político y filósofo de la Ciencia. Con la biografía que hacen los autores, vemos que las preocupaciones sociales y culturales de Luis Villoro estuvieron a la par de las tendencias filosóficas de su tiempo. Gabriel Vargas señala tres etapas de su recorrido intelectual: 1) historicista-existencialista; 2) fenomenólogo-analítico; 3) multiculturalista.

Del primer periodo Mario Teodoro Ramírez señala que la intención de Villoro fue discutir con los existencialistas los elementos centrales del sentido del existir, examinando el concepto de "ideología", la crítica al "subjetivismo antropocéntrico" y al "individualismo moderno". La teoría marxista la utiliza Villoro para analizar la "ideología" y desmontar el peligro de no confrontar las creencias. El individualismo es revisado con el existencialismo de corte cristiano, con la finalidad de valorar la función de la comunidad. Finalmente, la ruptura del subjetivismo antropocéntrico con el encuentro de lo totalmente Otro, aquí aparecen sus inquietudes religiosas, sobre todo en sus ensayos sobre religión y el relato de su conversión en "La mezquita azul".

El resultado de esas consideraciones existencialistas tuvieron como fruto la confrontación con Zea y el alejamiento del grupo Hiperion, sobre el que pueden verse "Los grandes momentos del indigenismo en México" y "La revolución de independencia: ensayo de interpretación histórica", donde Villoro integra el mundo indígena como elemento central de nuestra identidad nacional, así como la visión histórica de México como una nación atribulada.

"La revolución de independencia" se convirtió en un referente en la historiografia y algunos de sus argumentos han servido para profundizar en las consecuencias de México como Estado independiente. Brian Connaughton recorre con minuciosidad los diferentes historiadores que tomaron su texto como fuente de explicación histórica y cómo se transformó esa investigación hasta consolidarse como una parte del proyecto de "La Historia General de México". Es verdad que se le cuestionan a Villoro algunas imprecisiones históricas, como la relevancia del grupo criollo y la lucha de clases como factor de empuje para la guerra de independencia. No obstante, Villoro siguió siendo un punto de encuentro para comprender los factores ideológicos del movimiento independiente.

Las influencias sociales y culturales de los independentistas son el panorama filosófico del que Jorge Rendón parte con el objetivo de comprender la aparición del indígena en la obra de Villoro, como el fundamento de articulación de una realidad injusta y disociada de un proyecto político. Es el indígena el que se convierte en la razón principal de ruptura de un sistema ideológico que no ha logrado incluir y hacer justicia a la fuente medular de la lucha revolucionaria.

Nuestra independencia como país está incompleta, porque no ha podido cumplir las promesas de igualdad ante la ley y de condiciones económicas justas, debido a que no pudimos romper nuestro colonialismo ideológico y excluimos al indígena de ese conglomerado cultural y legislativo que respetara la diferencia.

En el segundo periodo, Villoro tenía la inquietud de saber en qué tipo de ciencia podía constituirse la Filosofía. Según Antonio Zirión, las traducciones de Villoro sobre Husserl lo llevaron a un dilema: ¿puede convertirse la ciencia filosófica en sabiduría? ¿Puede tenderse un puente entre "Ciencia radical" y "sabiduría"? Villoro cree que el verdadero proyecto fenomenológico es unir el saber universal (Ciencia) y el saber personal (Sabiduría). Esta conciliación puede hacerse si se piensa a la Ciencia como una actitud por saber. Si el saber se convierte en una actitud de universalización del conocimiento, entonces es una Ciencia. La conclusión de Zirión es que para Villoro la sabiduría y la ciencia se entrañan mutuamente aunque sus dominios varían de acuerdo a los objetivos que persiguen. En ciertos casos pueden coincidir cuando ambas tienen una actitud abierta a solidificar conocimientos o a desentrañar falsedades, pero también como actitudes pueden chocar al querer cosas diferentes.

Otro libro que se analiza de ese periodo fenomenológico de Villoro es *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. La posición de José María de Teresa es que Villoro pretende un cumplimiento racional legítimo, fundándose en la idea de un consenso y acreditando los errores de la idea y el ente en Descartes, a confusiones del lenguaje y a criterios de verdad cuestionables. De Teresa insiste en que Villoro no ha comprendido algunos de los argumentos expuestos por Descartes y reflexiona sobre la posibilidad de llegar a una verdad sin suposiciones o sin arbitrariedades en la naturaleza de los juicios.

Para el último período, Villoro se concentró en las crisis políticas que comporta la democracia y el multiculturalismo.

¿Cuál es en México el lugar que guarda el indígena? En la discusión sobre la identidad del mexicano, no hubo ni en Ramos ni en Zea ni en Vasconcelos ni en Reyes, una valoración seria y entendida de lo que comportaba para nuestra historia nacional el indígena. Excluido de su propia tierra y marginado de la misma estructura social que lo acogía para luego enajenarlo, Ambrosio Velasco, Alejandro Zahuí, Carmen Trueba, Paz Xochitl Ramírez y Rodrigo Díaz nos recuerdan la historia compleja que ha tenido el indio dentro de nuestra cultura americana. Villoro habla de esos tres momentos del indigenismo: 1) cómo lo representó y figuró el conquistador español; 2) cómo se le representó en el siglo XVIII, signo del atraso cultural y la decadencia social mexicana; 3) en el México actual, como un símbolo cultural incalculable.

Los autores insisten en la salida que propone Villoro: la única forma sensata de romper la ideología del indio y de subsanar el daño que causó el Estado Nación a los pueblos originarios, es restituyéndoles su dignidad reconociendo sus diferencias, su cultura y respetando sus formas de organización política. Una ética de la cultura que entienda las diferencias como una aportación única a los lazos que nos unen con el pasado y que siguen construyendo el presente. No sólo se trata de respetar sus derechos, sino de que la convivencia se estructure en la comprensión histórica y local de cada pueblo originario, rompiendo con el estigma con el que cargamos de opresión y de racismo.

La pregunta que queda por responder

es, ¿es posible tener un Estado Nación homogéneo en una sociedad plural y étnicamente diferenciada? ¿Podemos construir consensos republicanos sin romper la forma de organización política de los pueblos originarios? Esta tensión siempre la tuvo en cuenta Villoro. Faviola Rivera y Gustavo Leyva sugieren que esa es la verdadera naturaleza de una sociedad democrática: aceptar la diferencia y encontrar los consensos que nos permitan avanzar en el respeto de los derechos fundamentales. La comunidad y el individuo, el liberalismo y el multiculturalismo, no se reducen a estructuras ideológicas, sino que son opciones de participación y de transformación de la realidad, como bien observa Sergio Pérez.

No se trata de anular la dialéctica que sostiene la dinámica social y política, sino de entender que nuestro Estado Nación es un proyecto que fracasó al garantizar los derechos fundamentales y en otorgar los espacios de convivencia cultural que permitieran la expresión de las diferencias. Villoro tiene en mente al Movimiento Zapatista, al que se adhirió cuando estalló la guerra en 1994 y que apoyó hasta el final de su vida. Si un Estado pretende ejercer el poder, debe reconocer que la pluralidad enriquece la naturaleza de la legitimación, por eso debe respetarla como base primordial de su autoridad.

Ernesto Gallardo León

Manzanero, Delia, *El legado jurídico y social de Giner*, prólogo Pedro Álvarez, Madrid, Colección del ILKM, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2016, 341 pp.

Delia Manzanero, actualmente investigadora Juan de la Cierva adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos y vinculada a distintas Universidades y proyectos, ha venido realizando una brillante trayectoria docente investigadora. La profesora se ha especializado en la Filosofía del Derecho y la Historia de las Ideas Políticas, haciendo especial hincapié en la filosofía jurídica krausista y, más concretamente, en la personalidad de Francisco Giner de los Ríos, tema que fue objeto de su tesis doctoral.

El legado jurídico y social de Giner es, a su vez, fruto de un proyecto más amplio emprendido por el Grupo de investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, centrado en la recuperación de la corriente filosófica del krausismo. Como indica el propio título, esta monografía constituye una inmersión en el pensamiento de Giner de los Ríos, punto de referencia para la filosofía española, fundamentalmente en lo que se refiere a su vertiente educativa y jurídico-social. Si bien no puede decirse que fuera acogido con total aceptación por la sociedad de su época, debido a las circunstancias del contexto sociopolítico de ese momento, sí ha sido profundamente influyente en las corrientes que le sucedieron y, por ende en la era contemporánea, cuestión que se destaca especialmente en la presente obra.

El pensamiento filosófico de Giner encuentra su mejor realización práctica con la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) en 1876, uno de los máximos exponentes de reforma educativa de la Edad de Plata española, tal y como refleja la autora en este libro. Constituye asimismo un acierto que se resalte de una forma más general su aportación a las ramas de la educación, la sociología y la pedagogía, las cuales transcienden a todos los niveles de la vida humana, des-

de la individual hasta la social, jurídica y estatal.

El libro se divide en tres partes. Las primeras páginas, se dedican al tema de "La recuperación liberal krausista de los clásicos hispanos y su relación con el pensamiento contemporáneo" donde se analizan los factores y corrientes que influyeron más en el krausismo decimonónico, para pasar después a un minucioso estudio de la "filosofía social krausista". La autora destaca también las aportaciones de "La filosofía jurídica gineriana" y su plasmación principalmente en dos áreas, el derecho y la educación, concluyendo con una argumentada crítica sobre la recíproca interdependencia de ambas esferas.

Por ello, no debe uno dejarse confundir por el título de la obra ya que la autora no se dedica con exclusividad al estudio del pensamiento filosófico y jurídico de Giner —consiguiendo así distanciarse de lo que podría ser un libro biográfico o de mera recopilación de las ideas y producción bibliográfica de un solo pensador—, sino que hace numerosas referencias tanto a discípulos como a personalidades que influyeron en éste, y que, en su mayoría, fueron fieles adeptos a la corriente filosófica del krausismo. Manzanero no se conforma con aportar los conceptos e ideas de estas figuras contemporáneas a Giner sino que continuamente se aproxima y se aleja de ellas, las compara, las relaciona o las distancia unas de otras.

Sin ánimo de proporcionar un listado exhaustivo de las ideas rectoras propias del krausismo, la autora hace un excelente examen de conceptos tan relevantes como el de epiqueya, *corpus mysticum*, fluido ético, organicismo social, persona social, Estado no oficial y Estado oficial, *selfgovernment* o libertad racional, mostrando así, no solo su influencia dentro de esta corriente filosófica sino también su carácter revolucionario en el marco de la época en que fueron propuestas. Lejos de verse agotadas históricamente, continúan siendo cuestiones que encuentran gran aplicación y resonancia en los debates contemporáneos.

La singularidad de tales conceptos radica precisamente en haber sido ciertamente precursores y visionarios para su época. Si estas ideas fueron importantes es porque otorgaron una nueva visión humanista y reformista al Estado, apostando por una mayor laxitud que se tradujera en una mayor autonomía para sus integrantes, con una esfera de representación más plural; con una concepción del Derecho mucho más amplia, estrechamente vinculada a la moral, pero también a la libertad y la racionalidad; mutable de acuerdo con la demanda de la sociedad, contraria a la coacción, superando así los límites de la corriente contemporánea del positivismo formalista. Se consideran aquí a la vez dos dimensiones: la justicia, a su vez relacionada con la equidad, adecuación al fin y seguridad jurídica; y al individuo, como individuo moral y activo capaz de desarrollarse plena y libremente dentro del Estado democrático, educado en solidaridad. Estos niveles se encuentran, a su vez, estrechamente interrelacionados y están orientados a una búsqueda del bien común, apoyado en fines humanos y éticos, para poder dotar de validez a sus acciones y, en última instancia, para propiciar el ansiado progreso social. La humanidad reflejada en las ideas del krausismo español trasciende, pues, desde el plano individual hasta la más alta esfera, en el plano internacional, con la consolidación y defensa de los derechos humanos y una clara vocación universalista que está por encima de cualquier discreción estatal.

Tal y como queda perfectamente re-

cogido en el libro, la orientación general de esta corriente filosófica radica en cuestionar lo establecido, en abandonar las posturas acríticas y pasivas en aras de seguir avanzando hacia ese deseado progreso social por el que abogan los krausistas, y que tiene siempre en mente el fin último de la educación. Ese camino hacia el progreso social debía construirse necesariamente a través de una reforma a todos los niveles, que fuera sólida y estable, la cual sería posible a través de los medios pacíficos de la educación, de los novedosos métodos pedagógicos que garantizasen a su vez la igualdad de oportunidades, la lucha contra la discriminación, el fomento entre los individuos del respeto por los derechos humanos, la tolerancia y la equidad; elementos que siguen representando un reto en la actualidad y que permiten trasladar este discurso a nuestro tiempo.

Es de justicia resaltar que, a lo largo de toda la obra, se vislumbra la pasión de la autora al abordar estos temas, particularmente cuando refleja la trascendencia de Giner en el pensamiento filosófico español. Manzanero no solo se sumerge en las ideas más profundas de los intelectuales decimonónicos representativos de la filosofía krausista española y europea, sino que las actualiza, trasladándolas al panorama socio-político contemporáneo. Ello se justifica a través de ejemplos concretos donde se muestra cómo esta corriente sigue presente hoy en día y cómo muchas de las políticas de raíz krausista, especialmente en materia de educación y de derecho, tienen vigencia actualmente.

Con esta excelente aproximación a la figura de Giner, además de haberse honrado su memoria y la de los autores que sobre él influyeron, la autora consigue identificar de forma sencilla y amena las raíces de los problemas, pensando en los retos más actuales para los que desde Giner se pueden encontrar respuestas. Es solo una aparente simplicidad para una obra iusfilosófica profunda, nutrida de una amplísima bibliografía que da buena cuenta del interés investigador que ha despertado este célebre filósofo y educador.

María Frades Méndez

Marchuk, Mykhailo; Bolado, Gerardo (Eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica, Democracia Liberal*, Chernivtsi, Universidad Jurii Fedkovich, 2017, 824 pp.

Como resultado de una ejemplar colaboración de cuarenta y dos investigadores ucranianos y españoles, aparece en Chernivtsí y Madrid este libro sobre José Ortega y Gasset que pone de manifiesto tanto la proyección universal del filósofo madrileño, cuanto la difusión que tiene el hispanismo filosófico en los países del este europeo. El libro está coordinado por Mykhailo Marchuk y Gerardo Bolado, articulándose en tres secciones y un apéndice. El conjunto, dentro de un ineludible carácter de miscelánea, facilita una cierta progresión sistemática por el pensamiento orteguiano, pues traslada al lector desde elementos de su realismo radical y fenomenológico a elementos del desarrollo intelectual que Ortega hizo de la Razón histórica y finalmente a algunas de sus expresiones, corolarios incluso, de carácter socio-político. En ninguna de esas secciones se pretende incluir todo lo que sobre sus respectivos asuntos refiere el pensamiento orteguiano, pero sí lo suficiente y con la necesaria progresión sistemática, como para que el lector obtenga una visión ajustada y en algunos momentos renovada de tal pensamiento.

En la primera sección se incluyen estudios generales que, además de ofrecer una visión de conjunto de la obra de Ortega (H. Korotich), se adentran en aspectos cardinales de la misma, como su ontología radical (O. Zadubrivska), su vitalismo y antropología (O. Zubarev y N. Doniy), su carácter europeísta (Lasaga Medina), la condición moderna de su creatividad intelectual (S. Gayevska, L. Rozumovych e Y. Tachova) o el papel que la obra de Ortega juega dentro de la Filosofía contemporánea escrita en Lengua Española (G. Bolado). Se incluyen también en esta parte estudios algo más específicos o minimalistas como la relación de ese pensamiento con la Lógica (J. Ramírez Voss), la corporalidad (Serrano de Haro), la estética de la sensualidad (L. Bogata) o su singular *Potencialismo* filosófico (M. Marchuk).

La segunda sección del libro se ocupa de la Razón Histórica por medio de un conjunto de estudios sobre lo que puede calificarse como ejercicios orteguianos de Filosofía de la cultura; más en concreto lo hace sobre los planteamientos orteguianos acerca de la historia y narratividad de la razón (L. Parente), sobre la ciencia y técnica (L. Shahskova, T. Radzyniak, O. Thereshkun y U. Vynnyk), sobre su concepción de la universidad y las humanidades (O. Sakalo y G. Bolado), o sobre algunas de las incursiones de Ortega en la Antropología filosófica (T. Lysokolenko, I. Rusnak, I. Jalay) . También en la segunda parte del libro podrá encontrar el lector una comprensión interesante del modo historicista con el que Ortega asume la contingencia humana (J. Brioso y J. M. Álvarez), el legado nacionalista y cristiano en la cultura europea (M. Chikarkova) y el papel del filósofo en la cultura contemporánea (M. Melnychuk).

Como ya se ha indicado, la tercera sección se centra en elementos sociológicos y políticos del pensamiento orteguiano, y más en concreto, en aquellos análisis sociales y culturales del mundo contemporáneo que permiten reputar a su autor como un demócrata liberal. Los elementos que se examinan en los estudios son todos ellos relevantes y se pueden clasificar en tres tipos. En primer lugar aquellos que revelarían el análisis sociológico que subyace en el pensamiento político de Ortega, por ejemplo los relativos a la sociedad de masas (I. Liashchenko) o los relativos al papel que en tal sociedad les corresponde a las élites (R. Bezugla), o los que ponen de manifiesto la sutil fenomenología de lo público que rige en tales análisis (M. Lazareva). Un segundo tipo de estudios en esta sección serían aquellos que ponen de manifiesto con mayor claridad la adscripción política liberal que sostuvo Ortega en su periodo de madurez intelectual. En este grupo cabe incluir los estudios sobre el depurado concepto espiritual que Ortega tiene del poder (J. E. Esteban Enguita), o sobre su idea de progreso, particularmente actual tanto si se le compara con el que rige en el modelo popperiano de sociedad abierta (D. Sepety), el modelo socialdemócrata (V. Zagorondnyuk) o los mitos-patrón de la democracia liberal (S. Balichenko). Un tercer grupo de estudios dentro de esta sección del libro son los que se adentran en los exponentes estéticos de la sociedad de masas, tanto en lo que tienen de dimensión estrictamente filosófica (estudios de B. Manchul o S. Karpova), como en lo que tienen de sociología cultural (estudios de I. Liashchenko y S. Lazarev), como en lo que tienen de examen de la expresividad artística (estudios de L. Podgorna y H. Chumak). Además, y

aunque no se le pueda incluir en ninguna de estos grupos, llama la atención en esta sección la lectura orteguiana que I. Medvedev hace de la actual coyuntura o circunstancia de Ucrania, más en concreto de las paradojas que se plantean en el despliegue educativo surgido de la revolución del *Maydan* en Kiev.

Finalmente, el libro incluye un anexo en el cual se reproducen las consideraciones preliminares dirigidas al *Lector,* que Ortega redactó para las *Meditaciones del Quijote*, seguidas de una amplio comentario de Javier San Martín sobre las ideas de Filosofía como *amor intellectualis* y *salvación* desarrolladas en ese texto.

En suma, quien se asome a las páginas de este libro tendrá la oportunidad de ampliar y actualizar sus conocimientos sobre la obra de Ortega, en el grado y medida que tales conocimientos le faculten, pero en todo caso comprobará con respecto a la obra de Ortega y Gasset dos circunstancias a cada cual más significativa: que, como ya se ha dicho, sus lectores se extienden por todo el mundo y que tales lectores, por su conocimiento del Español, de la Filosofía Española y de la Filosofía contemporánea, son excelentes y están muy cualificados para comprender y explicar adecuadamente el pensamiento orteguiano.

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez

Marías, Julián, *La España posible del siglo XXI*, Edición de Francisco Javier Salgado, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016, 320 pp.

Es la trascripción del curso homónimo que el filósofo español ofreció desde el 21 de octubre 1997 hasta el 12 de mayo de 1998 en Madrid, en el Instituto de España. Sus conferencias, a las que acudía un gran número de oyentes, hasta el punto de desbordarse el aforo y surgir la necesidad de colocar asientos y altavoces en otras salas, componen hoy este cuidado ejemplar de la Editorial Ápeiron. Francisco Javier Salgado, quien en la introducción nos traslada esas impresiones de entusiasmo y seguimiento de las veinte conferencias de Julián Marías, edita el volumen, proporcionando, además, una información detallada de todos los demás cursos que el filósofo fue dando entre 1980 y 2000, tanto en el Instituto de España como en el Colegio Libre de Eméritos.

Cuenta el editor que se la había pedido, por medio de padre Víctor Márquez, consejero de Ápeiron, una serie de textos inéditos de Marías, y que la decisión, finalmente, recayó en *La España posible del siglo XXI*, cuyo argumento —afirma Salgado— tiene incluso más actualidad hoy que en 1997. Vamos a ver, señalando algunos de los temas tratados en este volumen, que el criterio del editor ha sido acertado. Antes de esta tarea, sin embargo, conviene introducir dos observaciones de distinto orden: una, que se refiere al formato de la publicación, y otra que atañe al puesto que va a ocupar este nuevo título en el corpus, no ya de la obra oral, sino escrita del autor.

Hay que tomar con toda precaución que *La España posible del siglo XXI* es, ante todo, un curso de viva voz, dictado, como acostumbraba su autor, sin el apoyo de ningún soporte escrito, ni siquiera para citas, que solía —sobre todo las poéticas— conservar intactas en su mente. Hoy en día las grabaciones de este y otros cursos se pueden encontrar en el portal dedicado a Julián Marías en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Con este recurso el lector se hace prima-

riamente oyente de las conferencias a través de la inconfundible voz grave, apacible y de gran precisión narrativa del filósofo. Es, justamente, esta precisión oral, desplegada en un continuo sucederse de frases magistralmente trabadas, de contenido tan diáfano como profundo, lo que ha hecho posible la transcripción, como seguramente habrá apreciado el editor en su trabajo.

La transcripción de un texto oral vehicula, a todas luces, una nueva experiencia de acceso al pensamiento. Con la grabación dependemos del ritmo vivo de la frase, de la palabra en acción, con la posibilidad de reiterar la escucha, de "rebobinar" la oración. La transfiguración escrita, sin embargo, proyecta el discurso en el papel, confiere a la pupila la libertad última de movimiento, es decir, una holgura para la reflexión que solo la firme localización del texto en el espacio facilita. Es este último, por lo tanto, otro plano de claridad, inseparable del primero, que en el caso de Julián Marías da prueba de su estilo unitario e inconfundible, que aúna hondura y sencillez.

En cuanto al lugar que ocupa esta obra en el conjunto de escritos del autor, tenemos que remontarnos a su larga y continuada reflexión sobre España, si bien, en este caso, es el futuro "el lugar" donde se la pretende buscar, mediante la imaginación que descubre el pasado auténtico porvenir, y que tiene en la *ilusión*, como sostiene Marías a lo largo de su obra, el indicio de autenticidad de la proyección biográfica.

Es reinterpretando la España que ha sido, que a la vez es la España que "pudo ser" si se hubieran realizado otras trayectorias posibles, como se alumbran las posibilidades auténticas de futuro. Este matiz temporal diferencia *La España posible del siglo XXI* de la *España Inteligible* (1985), en la cual Marías había mostrado cómo el conjunto de proyectos españoles, desde la Reconquista, gozan de lo que a menudo se le ha negado: inteligibilidad y coherencia. Análogamente, como una preocupación sobre la inminencia de los acontecimientos del presente que fue para Julián Marías la Transición, podríamos clasificar todos los escritos que entremedian los años 1976-1981: *La España real* (1976), *La devolución de España* (1977), *España en nuestras manos* (1978), *Cinco años de España* (1981).

En *La España posible del siglo XXI*, Marías trata con detalle histórico uno de los problemas que en sus otras obras sobre España había anunciado que restaban por resolver: el particularismo en su forma concreta de nacionalismo regional. Este, como ya había concluido Ortega, desvertebra España porque confunde las partes, las regiones, con el todo, la nación. Marías se remonta al nacimiento de la Nación Española a finales del siglo XV como invención catalizadora de la organización unitaria de Europa, a la vez que, a diferencia de todas las demás naciones nacientes —excepto Portugal— se hace pocos años después Supernación transeuropea: la Monarquía Española que incluía a todas las Españas. La precisa idea de "mundo" que Marías alcanza a través del ejemplo del mundo hispánico así constituido, aclara la implicación creadora de las vigencias españolas en la unidad de cada región, sin las cuales estas se disgregarían. El papel supranacional del mundo hispano que transciende Europa es, además, según Marías, lo que tiene que definir el proyecto de España en Europa, a la vez que, inevitablemente, promoverla como un pueblo capaz de tratar personalmente con lo extraño, por sus virtudes de espontaneidad, de comunicación, de franqueza y desparpajo. España debería ser, reformulando

las palabras del autor, casa acogedora de todos los europeos.

Para ello, sin embargo, es imprescindible que los españoles se apoderen de la propia historia, y, con ella, de la formidable cultura que, a partir de la generación del 98, ha devuelto España al conjunto de patrias creadoras del pensamiento. Las dificultades, no obstante, amenazan esta posibilidad de apropiación intelectual de España por los españoles: la despersonalización de la enseñanza, la enorme difusión de la cultura inferior, la extrema especialización de la alta cultura, incapaz de síntesis y de atractivo literario, y, finalmente, la escasa ambición del lector español que contrasta con la "orografía" de su cultura. Esta se compone en gran medida de cimas, que a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países —véase el *Gelehrte* alemán— se ha preocupado de que mane al pueblo, por la espontaneidad de su literatura, su caudal de ideas.

No quisiéramos dejar de mencionar, finalmente, por lo menos otros dos temas de gran actualidad, tratados con una virtud analítica que tampoco conviene omitir: la exposición de problemas en busca de soluciones. En primer lugar, el estudio de las influencias psicológicas sobre la proyección española que sigue teniendo el eco de la leyenda negra, a cuya fabricación han contribuido, por una parte, la poca comprensión —incluso por parte de españoles— del proyecto nacional, supranacional y cristiano de España, y, por otra, la ignorancia de la ilustración francesa acerca de él. En segundo lugar, Marías denuncia una lacra que sobre todo a partir del siglo XVIII ha amenazado a España: el "plebeyismo", es decir, la vida del vulgo que ha perdido toda ambición de refinamiento y cauce de creación.

Francesco de Nigris

Martín Gómez, María, *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017, 151 pp.

La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación es una original aproximación a la Escuela de Salamanca, el pensamiento de Fray Luis de León y la corriente hermenéutica realizada por la profesora de la Universidad de Salamanca, María Martín Gómez. En ella, se analiza principalmente el problema filosófico de la interpretación y comprensión de textos, centrándose en los debates más interesantes del siglo XVI. Sin lugar a dudas, estamos ante una obra que merece la pena leer. Resulta apropiada tanto para realizar un primer acercamiento al estudio del hispanismo filosófico, concretamente a la Escuela de Salamanca, en especial los capítulos I y II, como para profundizar en el conocimiento de la misma, y en particular, sobre Fray Luis de León y sus escritos (capítulo III).

El estudio comienza con una brillante presentación que capta rápidamente la atención del lector por su estilo pedagógico, así como por los interrogantes que lanza, que animan a continuar con la lectura de la obra. A continuación, en el primer capítulo "La Escuela de Salamanca", se brinda una clarificadora contextualización de las condiciones de la época. Versa sobre cómo en la Escuela de Salamanca hubo un grupo de pensadores preocupados por la interpretación y por la traducción de la Sagrada Escritura. El capítulo consta de cuatro apartados: una breve introducción a estas cuestiones y a autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y otros miembros de la Escuela.

El problema central de este capítulo y, en parte, de toda la obra, gira en tor-

no a la cuestión de cómo acercarse a la Sagrada Escritura, si lo correcto es leerla en lenguas vernáculas o mediante las traducciones latinas. En efecto, la Escuela de Salamanca estuvo dividida entre los partidarios de ambas opciones. Los primeros, optaban por la tradición, y veían en el libre examen una puerta abierta hacia el relativismo, conducente al derrumbe de la potestad eclesial. Los segundos, hebraístas y "amigos de novedades", sostenían que las traducciones latinas alejaban a la mayor parte del pueblo y no transmitían fielmente la Palabra de Dios.

En su tratamiento de estas cuestiones, la profesora Martín Gómez analiza tanto autores clásicos y ya consagrados como contemporáneos. Entre estos últimos se cuenta el profesor mexicano Mauricio Beuchot, de quien toma la clasificación de la hermenéutica en: unívoca (solo hay una interpretación adecuada), equívoca (todas son válidas) y análoga (solo algunas son correctas). En el presente trabajo se adopta este tercer sentido como el más adecuado para la resolución del problema hermenéutico, pues no se acepta que sea una sola interpretaciones correcta, ni todas, sino que serán algunas las que conduzcan al lector a comprender el verdadero sentido de los textos originales.

Una vez expuesto el problema interpretativo en el primer capítulo, el segundo, "Fray Luis de León", se centra en el pensador agustino, en tanto que verdadero protagonista de este estudio. Ya desde el comienzo se va a denominar a fray Luis como un "amigo de novedades", por su inclinación y su defensa de las traducciones de la Sagrada Escritura, convencido de que esto suponía un bien para la sociedad. Así, dado su afán de renovación pedagógica y su apuesta por traducir la Vulgata de San Jerónimo del hebreo, fue acusado de judío y judaizante. A causa de la polisemia de dicha lengua, podía entenderse que la opción de fray Luis era cercana al luteranismo, o la de un relativista epistemológico. Ahora bien, nada más lejos de la realidad. La doctora Martín Gómez, a lo largo de su excelente monografía, se esfuerza en mostrar que, para fray Luis, "las interpretaciones necesitan de unos criterios y principios metodológicos que garanticen la validez de cada una de ellas" (p. 51). Así, elabora un claro esquema del método luisiano.

Esbozadas las pautas a seguir a la hora de acometer las traducciones, se pone de manifiesto que la traducción puede ser vista como una forma de interpretación, y esa es precisamente una de las tesis expuestas por la profesora Martín Gómez. En el segundo apartado, centrado también en dicha temática, se observa igualmente la cuestión del enfoque teórico de fray Luis, partidario de las traducciones literales, y de su aplicación práctica, no tan literal, sino más cercana a una interpretación según el sentido de la traducción. Seguidamente se estudia el problema de la interpretación como eje clave de la hermenéutica, entendida esta como "la doctrina metodológica que fray Luis sigue a la hora de interpretar y comprender un determinado pasaje bíblico" (p. 71). Según fray Luis, para interpretar correctamente eran necesarios conocimientos de teología escolástica, los escritos de los santos, lenguas griega y hebrea, así como de las artes y las ciencias mecánicas.

Asimismo, para elaborar una correcta interpretación de la Escritura, fray Luis propondrá una serie de normas y consejos, a modo de principios normativos, a fin de poder acercar al lector al sentido espiritual de la Biblia —pues el literal resulta más claro—. El último apartado de este capítulo, titulado "A modo de con-

clusión", recoge y recapitula las ideas expuestas hasta entonces, y pone de manifiesto que el esquema que divide a los pensadores en modernistas y medievalistas, o entre humanistas y escolásticos no se corresponde del todo con la realidad.

Finalmente, "El Tratado *De sensibus Sacrae Scripturae*. Polémica de una autoría", versa sobre los diversos argumentos en torno a quién escribió dicho tratado. Ciertamente, este es el capítulo más específico del trabajo y con él queda ampliado suficientemente el horizonte del presente estudio. En primer lugar se alude al desarrollo de la disputa, centrada en las dudas de si el autor de dicha obra fue fray Luis de León o Gaspar de Grajal. En segundo lugar, se exponen los argumentos enfrentados de diversos estudiosos (Olegario García, Ángel Alcalá, Fernando Domínguez Reiborar, Crescencio Miguélez Baños y José Rodríguez) en torno a la datación, la autoría y el modo de autografía de la obra. Por último, el estudio se cierra con la exposición de nuevas líneas de investigación que quedan abiertas, así como con la hipótesis de que el *De sensibus* fuera tomado por fray Luis de León de los resúmenes utilizados por su amigo y compañero Gaspar de Grajal para sus cursos. La tesis que sostiene la profesora Martín Gómez apunta a que fray Luis lo expuso en el curso de 1581 de mayo o junio a septiembre, encajando así la autoría, la datación y las fuentes con la autoría del propio fray Luis de León.

María Luisa Pro Velasco

Mateos Castro, José Antonio, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, CIALC/UNAM, 2014, 186 pp.

El libro de José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, motivo de estas líneas, no es de historia de la filosofía; pero la implica. Su punto de partida está en la tesis de Francis Fukuyama, según la cual, después de la caída del muro de Berlín, la historia llegó a su fin. Y con ésta, la filosofía de la historia. Mateos Castro se resiste a aceptar dicha tesis. Dice concretamente: "la filosofía de la historia no terminará mientras exista la demanda de sentido social, cuestión que nos remite a preguntas sobre nuestro peculiar modo de ser y lugar que ocupamos en el devenir histórico. Porque el problema fundamental de la filosofía es el esfuerzo por comprender e interpretar el sentido del acontecer humano, la esperanza de que las cosas se transformen y la humanidad logre sus más altas metas" (p. 14).

El libro se compone de tres grandes apartados, a saber: "Filosofía de la historia: un acercamiento", "Modernidad, posmodernidad y fin de la historia" y "América Latina, una filosofía de la historia desde abajo".

Una primera cuestión, contenida en el primer apartado, consiste en la relación entre filosofía e historia y cómo es comprendida la historia desde la filosofía. Hay dos sentidos, dice: una científica, también llamada filosofía crítica o formal de la historia, que consiste en la reconstrucción de los hechos; y, otra, llamada filosofía especulativa de la historia, según la cual trata de ordenar los hechos o las acciones conforme a un plan o una idea. Advierte enseguida, en nota a pie de página, que su trabajo se dedicará primordialmente al segundo sentido, "ya que el objetivo es encontrar, en el caos de acontecimientos humanos, algún sentido y finalidad, lo que implica hacer inteligible la racionalidad de las acciones humanas y las propias esperanzas, que no es otra cosa que la toma de conciencia

de formar parte del devenir histórico" (p. 22).

Una vez dicho lo anterior, Mateos Castro expone cómo en la antigüedad, la filosofía griega, tanto presocrática como clásica, está fundada en una metafísica antihistórica, siguiendo principalmente a Parménides y Aristóteles. No obstante esta idea, también expone a aquellos autores que se ocupan del cambio o el movimiento y las acciones de los hombres. Desde esta perspectiva, nos refiere a los filósofos Heráclito, Anaxágoras y Protágoras; a los poetas Esquilo, Sófocles y Eurípides; y, los historiadores Tucídides y Polibio. El valor de rescatar el discurso histórico, sostiene Mateos Castro, radica en que ya ellos refieren algunas categorías filosófica tales como naturaleza humana, destino, fortuna, razón, poder… (p. 28).

El asunto de la historia, para los inicios del cristianismo, da un vuelco de tal magnitud que la historia universal se verá como una historia de la salvación. Agustín de Hipona, en efecto, es el creador de la primera filosofía de la historia como tal, con *La ciudad de Dios*. No obstante, hay otros que proponen sus ideas relativas a ésta, por ejemplo Giambattista Vico, se detiene en Kant y en Hegel. Con éste último, dice Mateos Castro, se pone de cabeza la sentencia aristotélica, en tanto que fuera de la filosofía, "nada hay más filosófico que la historia". Cita a Hegel: "La historia universal [...] es [...] el desarrollo necesario de los momentos de la razón y, por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad; es el despliegue y la realización del espíritu universal" (p. 38).

Más allá de aceptar la tesis hegeliana, Mateos Castro se queda con la idea de que es a través de la historia como podemos cobrar conciencia de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser, por un lado; mas, por otro, la cuestiona, en el subapartado "Modernidad y capitalismo", en el que aborda principalmente a Adorno y Horkheimer, con *Dialéctica de la ilustración*. La razón a la que alude Hegel es, a la postre, una razón instrumental. En "Filosofía de la historia y modernidad occidental capitalista", tercer subapartado de la primera parte, da cuenta sobre la historia como espíritu colonizador, desde Herodoto, pasando por el Imperio Romano, hasta llegar a la modernidad, con el Descubrimiento de América. Del espíritu colonizador de esta última, la modernidad, además de negar la historia de los pueblos americanos, se desprende la falacia del desarrollismo. Dice al respecto: "La falacia del desarrollo es una categoría filosófica de la modernidad, que mostraría el movimiento necesario del ser. Según esta idea, un país subdesarrollado, ontológicamente, no es moderno hasta que haya cumplido con todas las etapas del proyecto de modernidad" (p. 68).

La idea central de todo el segundo capítulo, "Modernidad, posmodernidad y fin de la historia", consiste en exponer la crítica a la modernidad, primero con Nietzsche y Walter Benjamin; enseguida, con Lyotard, Toynbee, Gehlen, Foucault, Vattimo y Fukuyama; y, finalmente, la recepción de las ideas posmodernas y del fin de la historia en América Latina. Entre la crisis de la modernidad europea y la búsqueda de un lugar en la historia por los americanos durante los últimos dos siglos, Mateos Castro establece el siguiente contraste: "la crisis de la modernidad desde "aquí", desde América, nos separa de una lógica según la cual nuestras sociedades son irremediablemente exteriores al proceso de ella y, por lo tanto, nuestra modernidad es una deformación de la occidental" (p. 71). De aquí que apele a la memoria histórica, para ejercer plenamente nuestro filoso-

far, siguiendo a Walter Benjamin con la idea según la cual: "nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia" (p. 74).

En el tercer y último capítulo, "América Latina: una filosofía de la historia desde abajo", Mateos Castro considera, en primer lugar, que una de las principales características de la filosofía en nuestro continente es precisamente la de su perspectiva histórica o historicista. Desde este punto de vista, hilvana ideas de Bello, Alberdi, Sarmiento, Montalvo, Martí, Gaos, Zea, Salazar Bondy, Roig, Ardao, Miró Quesada. En segundo lugar, se pregunta por la pertinencia actual de la filosofía de la historia o si es preciso ir más allá de ésta. Retomando a los autores anteriores y a uno de sus principales críticos, Santiago Gómez Castro, en tercer lugar, propone la perspectiva "desde abajo", entendiendo con esto la significación que le han dado a nuestros días movimientos sociales como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en México, o el de Los sin tierra, en Brasil.

Abundante en reflexiones filosóficas, el libro de Mateos Castro nos brinda la oportunidad de repensar lo que hemos sido, somos y podemos ser como hispanoamericanos y como parte de la humanidad.

Raúl Trejo Villalobos

Moreno Romo, Juan Carlos (Coord.), *Ortega pensador*, México, Fontamara, 2016, 293 pp.

En este libro colectivo, Ortega, el pensador, es pensado a lo largo de casi trescientas páginas por investigadores, pertenecientes a diferentes áreas y espacios geográficos de Europa y América Latina.

Como su coordinador nos dice en el Prefacio, en filosofía los hábitos de consumo, lo que nos "arrean", son la tradición anglosajona, francoalemana, italiana… Pero ante o frente a esta "manada filosófica" se encuentra este grupo de disidentes que lleva trabajando desde hace años figuras como Ortega y Gasset, Unamuno… Pensadores a los que han dedicado varios simposios y libros; fruto de uno de ellos es este volumen que tiene como finalidad "ofrecerle al lector obras vivas y, si se puede, incluso obras de referencia" (pp. 8-9).

El libro aborda diferentes características y facetas del pensamiento orteguiano. Un conjunto de "amigos del mirar", de espectadores han respondido a su misión de verdad lanzándonos su perspectiva en relación al pensamiento de Ortega, con la finalidad de que, siguiendo la teoría perspectivista de Ortega, podamos aunarlas acercándonos así a la verdad del filósofo.

Temas como la metafísica, la religión, la circunstancia, la salvación, *El Quijote*, el individuo, la fraternidad, la nación, Europa, la técnica, la analogía, la rebelión de las masas, la universidad… son los abordados en estas páginas por autores como Mauricio Beuchot, Ricardo Sánchez, Agustín Moreno, María Luis Maillard, Adriana Rodríguez, Juan Carlos Orejudo, Guillermina Alonso, Luis Felipe Jiménez, José Lasaga Medina, Eduardo González, Ignacio Vento, Rosario Herrera, Juan Manuel Malda, Juan Carlos Moreno… Voces algunas ya conocidas en el ámbito orteguiano y otras nuevas que arrojan nueva savia al flujo de los estudios sobre Ortega.

Algunos de estos temas resultan muy polémicos, otros poco transitados y los que más, sugerentes. Resumir los catorce artículos que componen el libro no es nuestra finalidad sino la de invitarles a

transitarlos, seguro de que saldrán satisfechos de su lectura.

Para terminar, felicitar al coordinador de la obra no sólo por la que aquí les presentamos sino por su intensa labor de dedicación al hispanismo desde México, lo cual tiene doble mérito.

Gemma Gordo Piñar

Nadal Sánchez, Helena, *Mediación: de la herramienta a la disciplina. Su lugar en los sistemas de justicia*, Pamplona, Thomson Reuters Aranzadi, 2016, 238 pp.

La mediación viene convirtiéndose, en las últimas décadas, en un sistema alternativo de justicia no-adversarial con cada vez más campos de intervención, desde los ámbitos escolares, familiares o mercantiles, hasta el terreno penal. Muchos son los países que han apostado por ella con magníficos resultados, superando el lógico recelo por la privatización que supone el modo de afrontar el conflicto con su consiguiente peligro de atomizar los problemas colectivos. Desde esa realidad práctica, la mediación implica toda una concepción de la cultura encaminada a la resolución positiva de los conflictos y a la pacificación de la sociedad que la convierte en un humanismo de la alteridad, el cual, como señala la profesora Nuria Belloso en el prólogo, es el "único humanismo global posible". También en España la mediación ha ido regulándose e integrándose en los sistemas de justicia, probablemente más como modo de descongestionar el sistema tradicional, como técnica psicojurídica o alternativa laboral, que por la convicción sólida y articulada institucionalmente en torno a un modelo de conocimiento fundado teóricamente.

Que en el contexto español se consiga trascender la simple herramienta y la praxis de la mediación, desde la sensibilidad científica y el rigor del investigador, hasta fundar una nueva disciplina, la *Filosofía de la mediación*, dando fundamento ontológico, epistemológico y antropológico a la pluralidad de enfoques teóricos que hasta ahora contaba, es algo que el pensamiento español debe celebrar de modo muy especial. De hecho la obra que se presenta posee una proyección mundial: solo basta asomarse a su índice bibliográfico, a sus 38 tablas clasificatorias o a su epílogo, en el que la autora ensaya una ubicación de la mediación en el orden de las ciencias sociales, lo que supone, su orientación clara y definitiva pensada como atlas de mediación.

La profesora e investigadora Helena Nadal Sánchez se convierte, de este modo, en pionera y referente de una disciplina nueva, la *Filosofía de la mediación*, a cuya proyección y desarrollo habrá que estar muy atentos a partir de ahora. La obra constituye un manual de consulta para estudiantes y una referencia para los profesionales de la mediación que deseen consolidar y ampliar los conocimientos sobre sus fundamentos. Además, presenta nuevos criterios clasificatorios de las corrientes y de los elementos que configuran la mediación, lo cuales clarifican y amplían los estudios existentes. Por otro lado, abre un nuevo marco de investigación para quienes se interesen por los fundamentos teóricos de la mediación; proporciona una visión del panorama mundial de la mediación y consigue penetrar en el sentido y en la naturaleza de las diversas concepciones de la mediación.

Ya desde la introducción conmueve la comparación que realiza la autora entre la

dirección de la medicina estadounidense de finales del siglo XIX, con la situación de la mediación con el fin de establecer la evidencia de la necesidad de criterios que confieran a esta práctica profesional cierta unidad teórica y metodológica que la ratifiquen como disciplina autónoma y la distingan de prácticas no reguladas, que podrían enturbiar su sentido y eficacia como método alternativo de resolución de conflictos. Esta obra supone ese marco de estudio de la mediación, desde el punto de vista de sus fundamentos ontológicos, como parte de los sistemas de justicia.

El contenido de la monografía se estructura en cinco capítulos. La reimplantación de la mediación en los sistemas de justicia se trata en el primero, junto con las causas sociales que lo determinaron y una explicación de la emergencia del Movimiento de Justicia Integral dentro del cual pudo llevarse a cabo dicha reimplantación. En él también se formula un criterio de demarcación en el afán de contribuir a resolver la dificultad sobre la asignación de las disputas a los procesos en el panorama tan variado que ofrecen los actuales sistemas de justicia. El segundo capítulo se dedica exclusivamente a establecer la sustantividad de la mediación, para lo cual, se exponen tanto los principios de su práctica como los elementos que conforman su panorama metodológico, paradigmas, estilos, enfoques teóricos, modelos de mediación y usos del mediador. El elemento que define a la mediación desde una perspectiva específica, el enfoque teórico, ocupa los dos capítulos siguientes. Es el marco metodológico por el que se rige el tratamiento del conflicto desde las diversas perspectivas que componen la disciplina. Ahí radica la fundamentación teórica de la mediación y presupone una concepción ontológica de la interacción entre el conflicto y su tratamiento. Fundamenta los modelos de mediación de cada uno de los dos paradigmas existentes y esa es la razón por la cual el capítulo tercero está dedicado a los enfoques teóricos de uno de ellos, concretamente a los del paradigma del acuerdo y el capítulo cuarto a los del paradigma restante denominado paradigma comunicacional. En el quinto y último capítulo se da cuenta de la relación entre la mediación y otras disciplinas establecida a través de los axiomas metodológicos o verdades estructurales sobre los que se asientan los enfoques teóricos. Cierra esta mirada ontológica de la mediación un epílogo compuesto por algunas notas en relación a la posibilidad de que la mediación sea incluida en el orden de las ciencias sociales con sentido pleno y ubicada, específicamente, entre las que Mario Bunge denominó "ciencias sociotécnicas".

Nos faltan palabras para agradecer de forma adecuada el valor de esta obra a la profesora Helena Nadal Sánchez, un sólido estudio que proporciona los fundamentos ontológicos sobre los que se asienta la mediación y que la proyecta como disciplina autónoma más allá de los esfuerzos existentes en la actualidad por monopolizar profesionalmente su práctica.

Miguel Ángel López Muñoz

Navarra Ordoño, Andreu, *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España*, Madrid, Cátedra, 2016, 284 pp.

Que una historia del ateísmo español provenga del ámbito del hispanismo catalán, debiera hacernos reflexionar a

todos. En cambio, que esa historia provenga de un investigador damnificado por los recortes universitarios, es más normal pues, ¿quién dentro de la Universidad es capaz de "marcar" su preciado y lineal currículo anecado, estudiando temas como el ateísmo español? Hasta ahora, nadie.

Con esta obra, el filólogo e historiador de la cultura, Andreu Navarra Ordoño (Barcelona, 1981), prosigue su intensa actividad editorial de obras como: *El regeneracionismo. La continuidad reformista* (2015), *1914. Aliadófilos y germanófilos en la cultura española* (2014), *El anticlericalismo. ¿Una singularidad de la cultura española?* (2013), *La región sospechosa. La dialéctica hispanocatalana entre 1875 y 1939* (2012) o *Dos modernidades: Juan Benet y Ana María Moix* (2006), todo ello acompañado de la dirección literaria de la editorial Libros En Su Tinta o la publicación de las novelas *El prostíbulo* (2015) y *Nube cuadrada* (2012), además de algunos poemarios.

El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España, se inicia planteando de forma problemática la necesidad de contribuir a la denuncia de "los espejismos de unanimidad ideológica y religiosa con los que se habrían representado las distintas comunidades hispánicas". Por ello, se pregunta: "¿ha existido un pensamiento ateo sistemático y culto de raíz hispánica o éste ha sido siempre un injerto extranjero, como ha pretendido la historiografía conservadora tradicional? […] ¿Por qué entre las numerosas disidencias ideológicas hispánicas, han sido el materialismo y el ateísmo las más silenciadas, odiadas y castigadas?". Para responder a estas y otras preguntas, desde la argumentación propia de la investigación histórica y no desde la pasión propia de la vocación polémica, Andreu Navarra Ordoño inicia la obra con un capítulo dedicado a una imprescindible clarificación conceptual. Este primer capítulo le permite, no sólo identificar el ateísmo como objeto de estudio a partir de la documentación inquisitorial, las manifestaciones textuales y la literatura represiva, sino que le posibilita distinguir conceptualmente el ateísmo del anticlericalismo y establecer sus vínculos con el materialismo, el escepticismo, el evolucionismo, el librepensamiento o la laicidad.

Ya en el capítulo segundo, el inicio de la historia del ateísmo español lo hace coincidir el autor en torno a la primera definición del término "ateo", recogido en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias. Desde la definición de Covarrubias o la de Quevedo, en *Política de Dios y Gobierno de Cristo* (1617/1635), Andreu Navarra descubre las múltiples máscaras del ateo en nuestro Siglo de Oro, a través de autores como Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), y una larga lista de incrédulos procesados por la Inquisición de la época. También el criptojudaísmo, el averroísmo, el racionalismo e, incluso, el tacitismo contribuyeron a la duda sistemática y al escepticismo humanista. Por ejemplo, en la estela criptojudía sitúa el autor a Fernando de Rojas (1475-1541) o Juan de Prado (1614-?) y a Uriel da Costa (1585-1640), Isaac Cardoso (1615-1680) o Baruch Spinoza (1632-1677). Es el siglo XVIII, no obstante, donde la figura del ateo adquiere un perfil más concreto a la luz del empirismo, como analiza el autor a través del teatro de Nicasio Álvarez de Cienfuegos (1764-1809) o José Marchena (1768-1821) o las invectivas antiateas de Juan Pablo Forner (1756-1797).

El siglo XIX ocupa todo el capítulo tercero, siglo clave en el desarrollo de

las ideas materialistas en España y, por tanto, ateas. Aquí el autor comienza hablando de una genérica época liberal en la que va desgranando la larga lucha entre ciencia y creencia durante el siglo, unido a su vínculo con los programas políticos. En este sentido se combinan pensadores movidos por la idea de conciliación como Casiano de Prado (1797-1866), Braulio Foz (1791-1865), antievolucionistas como Juan Vilanova y Piera (1821-1893) o tridentinos acérrimos como Juan Donoso Cortés (1809-1853), frente a ateos como Francisco Sunyer i Capdevilla (1826-1898) o Joaquim María Bartrina (1850-1880), desprovistos, no obstante, de un sólido aparato conceptual que no llegará en España sino a finales del siglo XX. A partir de aquí, el autor se detiene en analizar la complejidad del librepensamiento en sus diversas vertientes —espiritualistas o materialistas—, el positivismo de derivación krausista, el darwinismo y lo que denomina "el núcleo catalán".

Precisamente, desde este núcleo hace partir, Andreu Navarra Ordoño, la exposición de la aventura de pensar libremente en España durante el siglo XX, al que dedica el cuarto capítulo. Así, mientras Francisco Ferrer y Guardia (1859-1909) defiende un ateísmo de carácter político, social y pedagógico, el anarquismo español —estudiado a través de la heterogénea *La Revista Blanca* (1900-1936)—, tuvo un marcado carácter político de la mano de Anselmo Lorenzo Asperilla (1841-1914), Ricardo Mella Cea (1861-1925) o de su director Juan Montseny Carret (1864-1942). No obstante, su disidencia se abrió de forma solapada al dualismo tradicional, alejándose del materialismo positivista, claramente asumido en las décadas posteriores a 1868. "Rompieron con Dios, pero no con la dicotomía esencial entre Cuerpo y Alma", concluye Navarra Ordoño. Otra revista, *El Ateo* (1932-1936), publicada en Barcelona, es estudiada también para continuar la historia en el período republicano. A través de ella, el autor recupera una vez más el pensamiento ateo con autores como Antonio M. Sevilla, Ubaldo Fuentes Biosca, Pablo Isart Bula, Aurora G. Tello, Ramón Vaquer o Alfonso Martínez Carrasco, inspirada en el periodista y activista José Naquer Pérez (1841-1926). También se detiene en la novela ensayística de Pío Baroja, *El cura de Monleón* (1936) que supone una viva reflexión sobre la imposibilidad de la fe ante el avance de la crítica racionalista. La parte final del capítulo está dedicado tanto a recoger los miedos franquistas, a través de autores como Juan Roig Gironella, como a ocuparse del particular caso de José Ortega y Gasset el cual, a juicio del autor, rompe la fórmula propia del ateísmo español según la cual la negación metafísica supone inequívocas consecuencias políticas con un laicismo integrador hacia los elementos retrógrados de la sociedad.

El quinto y último capítulo se abre con el pensador ateo que de forma más insistente cita Navarra Ordoño a lo largo de toda la obra, Gonzalo Puente Ojea (1924-2017), del que apunta algunos hitos de su génesis intelectual siguiendo una estela básicamente germana y establece dos interesantes vínculos en relación a tesis básicas que el autor se ocupa de destacar. Una es "el descubrimiento puentiano de 1972 […sobre] la ideología monárquica del catolicismo, diseñado por Pablo de Tarso", tesis que encuentra ya en Ortega. La segunda es la identificación histórica del mecanismo que origina todas las religiones organizadas modernas, tesis que Navarra Ordoño identifica también en el médico español Gaspar de

Sentiñón Cerdaña (1840-1903). Estos y otros análisis conduce al autor a afirmar que Puente Ojea es "el pensador ateo más sistemático del siglo XX". Y del periodo de entre siglos, podría añadirse. En el resto del capítulo se abordan autores como Rubert de Ventós, o los recientes y valiosos Albert Riba o Joan Carles Marset, que, no obstante, expresan la clara inclinación del autor hacia el pensamiento catalán, que la hace problemática en su exclusividad dentro el marco del ateísmo reciente del conjunto de España.

Excelente obra de historia de la cultura atea hispana que descubre nuevos territorios de pensamiento y abre líneas de investigación, con un lenguaje preciso y bien documentado. *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España* se cierra con una reflexión sobre el sentido de la secularización religiosa de la mano de Javier Sádaba: "Fuera de las asociaciones combativas o proselitistas, no hay fe ni ateísmo, solo inercia y despreocupación".

Miguel Ángel López Muñoz

Nieto Blanco, Carlos, *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.* Santander, Ediciones Tantín, 2016, 560 pp.

El profesor titular de la Universidad de Cantabria, Carlos Nieto Blanco, ha combinado su larga carrera docente con una considerable actividad investigadora y ensayística de la que han resultado publicaciones tan importantes, como su reconocida monografía sobre José Ferrater Mora, *La filosofía en la encrucijada* (1985); su singular aproximación hermenéutica a la filosofía contemporánea del lenguaje, *La conciencia lingüística de la filosofía: ensayo de una crítica de la razón lingüística* (1997); su reflexión sobre el lugar de la religión en las sociedades democráticas, *La religión contingente* (2013), que fue finalista del premio de ensayo Jovellanos; *Augusto González de Linares. Obra Completa* (2014), una edición modélica de la obra del naturalista cántabro; por citar las cuatro que me parecen más significativas de las distintas vertientes de su obra. En este volumen, *Memoria e interpretación*, Carlos Nieto publica una selección de ensayos, en su mayor parte aparecidos ya en revistas o en obras colectivas, que ha considerado dignos de ser reunidos y así salvados del olvido.

En efecto, *Memoria e interpretación* reúne dieciséis ensayos de reflexión histórico-filosófica en los que el autor dialoga con algunos de los más relevantes pensadores modernos y contemporáneos sobre cuestiones como el sujeto humano, la libertad, la ética, la política, la ciencia, el arte o el lenguaje. En todos los ensayos se combina el rigor académico, con la exposición clara y el buen gusto, tanto en el estilo como en la selección de autores y temas. Carlos Nieto ha confiado la publicación de este volumen al editor santanderino, José Luis Fernández Gándara (Ediciones Tantín) que ha hecho un libro especialmente amable con el lector por el generoso tamaño de la letra y del espaciado entre líneas.

El volumen se introduce con una auto-reflexión, titulada "Memoria e interpretación", en la cual el autor caracteriza su propia teoría y práctica hermenéutica que, en cuanto fuente común de la que proceden todos estos ensayos, los identifica y enmarca de manera general. Precisamente, Carlos Nieto cierra este ensayo, escrito para introducir este volumen, con la siguiente conclusión: "Somos *memoria* e *interpretación*. Por la memoria sa-

bemos quiénes somos y lo que debemos de hacer en el presente con relación al pasado. Por la interpretación accedemos al conocimiento del mundo, y gracias a la cultura que hemos construido, esta deviene una colección de interpretaciones. A través de la memoria y de la interpretación la visión filosófica de la realidad tiene implicaciones *ontológicas,* puesto que apuntan al ser que somos; *éticas,* pues nos orientan sobre lo que debemos de hacer; y epistemológicas, ya que estructuran nuestro conocimiento" (pp. 34-35).

En tres apartados distintos se articulan los quince ensayos restantes que son una especie de *anamnesis* de algunos de los intereses y descubrimientos filosóficos del autor en los últimos veinticinco años de su carrera. En el primero, "El caleidoscopio de la Modernidad", reflexiona sobre distintos aspectos del pensamiento moderno como la filosofía, la ciencia, la literatura y la política, que ponen de manifiesto su importancia en la constitución de la cultura occidental. En el segundo, "Trayectorias contemporáneas", estudia en su contexto algunos pensadores, no sólo europeos, como Marx o Wittgenstein, sino también españoles como María Zambrano o José Ferrater Mora. En el tercer apartado, "Miscelánea", ven la luz dos trabajos inéditos de interés estético, "Arte y ciencia" y "Sobre el gusto y otros placeres", junto a dos trabajos publicados que recogen sus propias reflexiones sobre las humanidades, "Reflexión y humanidad…", y sobre el lenguaje, "Conjeturas para una filosofía del lenguaje".

El historiador de la filosofía española se encuentra en este volumen, no sólo con la memoria de un protagonista de los últimos 25 años de koiné hermenéutica en España, sino también con algunos trabajos que interesan directamente a su campo: "La construcción textual del sujeto en el Quijote" (2006), donde el autor se confronta con la deriva textualista del post-estructuralismo explicando cómo Cervantes construye de manera textual su propio sujeto en su obra cumbre; "El pensamiento español de entre siglos (1875-1914)" (1999), donde no sólo se delimita y caracteriza de manera acertada el período de la cultura española denominado "de entre siglos", sino que se ofrece un sugerente recorrido por el mismo reconstruyendo la reacción de la generación del 98 y del primer Ortega (generación del 14) ante la crisis de la modernidad; "Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de Ferrater Mora" (1994), a quien Nieto considera una de las figuras relevantes de la filosofía española contemporánea, es una detenida exposición de la ontología y de las propuestas metodológicas del filósofo catalán y, en fin, "La conciencia lingüística en María Zambrano" (2004), donde el autor explora el itinerario lingüístico de la razón poética zambraniana.

Más allá, la obra me parece de utilidad para los estudiantes del grado de filosofía y otros grados afines, como también para los lectores que gustan de las reflexiones actuales y relevantes sobre temas de interés permanente en la cultura occidental como el ser humano, la libertad y la acción humana, el conocimiento y el lenguaje, la creación artística y el buen gusto, etc.

Gerardo Bolado

Ocampo, Victoria, *Darse. Autobiografía y testimonios*, Madrid, Fundación Banco de Santander, 2016, 536 pp.

El propósito de este libro es la vindicación de una de las figuras más repre-

sentativas de la cultura hispanoamericana del siglo XX. La empresa es, en cierto modo, sencilla, pues de la selección de lo mejor de la creación literaria de Ocampo se desprende naturalmente la consideración que ésta merece.

No es de extrañar, en este sentido, que esta edición forme parte de la "Colección Obra Fundamental", una iniciativa de la editorial Fundación Banco Santander que pretende rescatar de la desmemoria histórica a autores contemporáneos en lengua española que por motivos en ocasiones inexplicables, y otras veces simplemente injustos, han visto su obra disiparse, por un lado, en medio de una cultura canónica instituida, un tanto hermética e impermeable, y por otro de *best-sellers* y superficialidad.

No se trata en este caso de la vindicación de un nombre; el de Victoria Ocampo es sobradamente conocido. De hecho, quizá sea precisamente su fama en otros ámbitos la que encubre su obra literaria. Victoria Ocampo es una de las autoras más significativas de la cultura hispanoamericana contemporánea, una talentosa escritora, ineludible referente de un género que poco a poco ha adquirido su merecido lugar en la historia de la literatura: el autobiográfico.

Victoria Ocampo es una figura polifacética y su valor puede ser percibido en tres niveles. En primer lugar, Ocampo constituye en sí misma una obra de arte, nutrida intertextualmente por la literatura que ha conformado a toda una generación de pensadores hispanoamericanos y universales. En segundo lugar, es dadora de su producción primaria —su propio ser— en un gesto de auténtica liberalidad y altruismo, erigiéndose como escritora y literata. Por último, Ocampo se convierte en canal de creación, sustentación y difusión de la cultura hispanoamericana a través de la fundación de la revista y editorial *Sur*.

La obra ocampiana, *Autobiografía* y *Testimonios*, está introducida por el prólogo de Carlos Pardo, escritor y crítico literario, quien también es responsable de la selección que compone esta espléndida edición. Ocampo escribió su *Autobiografía* en 1952-53 y ésta fue publicada póstumamente, de manera anual, en seis tomos, desde el año 1979 hasta el 1984.

El primero, *Archipiélago*, se divide en seis partes y está centrado en la infancia de la autora. Ocampo nos ofrece una narración limpia y emocionante en un estilo que logra transportarnos a nuestra propia época de niñez.

Imperio insular, el segundo tomo, narra su etapa de adolescencia y primera juventud a través de cuatro capítulos. El último de ellos, "El jardín de infancia", describe su casamiento con Bernardo Mónaco de Estrada e incluye, así mismo, una carta a Ortega y Gasset escrita en el año 1931, en la que reflexiona sobre el amor.

La reflexión anterior permite comprender las razones por las que Ocampo, en el tercer tomo de su *Autobiografía*, *La rama de Salzburgo*, continúa casada con Mónaco de Estrada (M.) a pesar de la infelicidad que le generaban "esas salidas extemporáneas, a menudo hirientes" de su marido, que le "endurecían el corazón" (p.116). Experimentar "el lado odioso de un matrimonio en el que el hombre se reservaba todos los derechos" (p. 122) supuso que del encuentro con Julián Martínez, el primo de Estrada, surgiera un amor que da pie a uno de los episodios más bellos de su *Autobiografía.*

En 1929, cuando Ocampo tenía 39 años, sobreviene en la vida de la autora un *tournant* que da lugar al cuarto tomo, *Viraje*, subdividido en tres partes. La segunda gira en torno a la figura de Anser-

met, con quien Victoria Ocampo tuvo la oportunidad de debutar como intérprete en la obra *El rey David.* Ocampo se refiere a esta experiencia del siguiente modo: "el público estaba apresado con lo que yo decía […]. Me parecía que la comunicación que se establecía entre el público y yo me enriquecía de vida, de la energía de cada una de las personas que lo componían. Era *yo* multiplicada por centenares de seres que se convertían en mí. Los absorbía, devenía liviana y porosa como una esponja, sin perder sin embargo nada de mi densidad. Me brindaba «yo misma», pero en ese darme les restituía al canalizarlo mejor, más perfectamente. Y esta comunión me hacía llorar de alegría" (p. 231). Me parece que estas palabras podrían valer también para describir la lectura de este libro, como si nosotros formáramos ahora parte de aquel público.

El quinto tomo se publicó bajo el título de *Figuras simbólicas* y, en él, Ocampo estructura la narración en dos apartados. El primero gira en torno a la relación entusiasta, admirativa y asimétrica —que terminó en odio y enemistad— con Keyserling, al que Ocampo se refiere como "el lobo-filósofo" o "este báltico" obsesionado con enamorarla a pesar de su resistencia y negativas. El segundo apartado se centra en el vínculo de la autora con Drieu, un escritor "deliciosamente alejado de Keyserling" (p. 276) cuyos enigmas chocaban tanto como divertían a nuestra autora. Victoria Ocampo vio en su comunión con los "paroxismos de pesimismo" de este autor los indicios de "la transición de una gran pasión amorosa a una ternura casi desgarradora y fraternal por J." (Julián Martínez) (p. 285).

El último tomo, *Sur y Cría*, versa sobre la fundación de la revista *Sur*, que llegará a convertirse en el mayor órgano cultural de Argentina y a alcanzar un impacto determinante en la cultura mundial.

Esta edición ofrece por fin una selección de ensayos extraídos de seis series de *Testimonios* de las diez que la autora publicó en vida. La razón de incluirlos en *Darse* es "completar el retrato de vida que la *Autobiografía* deja incompleto", en palabras del propio Pardo, responsable de la selección. Los *Testimonios* recopilados tratan, en un estilo quizás menos inmediato que el espontáneo "darse" de *Autobiografía* pero igualmente singular, una gran riqueza de temas culturales, políticos, sociales y autobiográficos.

En uno de los ensayos de la sexta serie, "El claustro de T. E. Lawrence", la autora ensalza una de las obras de este autor, *El troquel*, calificándolo como "documento único, libro póstumo, escrito con una constante preocupación de veracidad" (p. 467). Cómo no ver en estas palabras una nueva analogía con *Darse. Autobiografía y Testimonios*, una magnífica obra en la que Victoria Ocampo logra liberarse, presenciar su propio alumbramiento. La belleza de ver surgir a una autora de este calibre a través de su obra resulta una experiencia sublime. Merece la pena, sin duda, asistir a ello.

Sara Jácome González

Ortega y Gasset, José, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Maria Lida Mollo, Napoli, Guida Editori, 2016, 230 pp. *Omaggio a Ortega a cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Clementina Cantillo, Napoli, Guida Editori, 2016, 320 pp.

"Ortega y Gasset es el ensayista más vivo de España […] y esta vitalidad es

preservada precisamente por la fuerza del estilo", por su saber dar a las palabras "una pronunciación especial, la pronunciación del movimiento hacia el conocimiento". Con estas palabras Carlo Bo presentaba al público italiano, a mediados del siglo XX, al autor de *El Espectador*. Sin embargo, excluyendo los estudios de unos pocos especialistas, Italia tiene una gran deuda hacia el pensador y escritor español por el olvido filosófico en el que su obra ha quedado: baste como ejemplo la ausencia de Ortega —compartida, por cierto, con otros autores y autoras de la tradición española— en textos tan importantes como *La filosofía del Novecento* de Remo Bodei (2015) o en la traducción del III volumen de *Nuova storia della filosofía occidentale* de A. Kenny (2013).

En el intento de remediar a este vacío y aprovechando la conmemoración de los cien años de la publicación de *Meditaciones del Quijote* (1914), del cuarto centenario de la aparición de la segunda parte de *El Quijote* (1615) y de los quinientos años de la muerte de Cervantes (1616) la editorial Guida Editorinos presenta dos libros: la nueva traducción al italiano de las *Meditaciones del Quijote*, editada por Giuseppe Cacciatore y Maria Lida Mollo, y *Omaggio a Ortega*, volumen de ensayos sobre el texto orteguiano, coordenado por Cacciatore y Clementilla Cantillo.

La versión de las *Meditaciones* ofrecida por la bella pluma de Maria Lida Mollo retoma la primera traducción en Italia de Bruno Arpaia de 1986 (a ésta, siguieron la de Gianni Ferracuti en versión electrónica y la de Armando Savignano, Mimesis 2014) y se basa en la última edición de 2004 del tomo I de la *Obras completas*. El mérito de la presente versión consiste en una cuidada revisión del léxico, con oportunos cambios con respecto a la traducción de Arpaia, finalizados a devolver la intencionalidad teórico-especulativa del autor, su peculiar estilo metafórico así como el complejo entramado de referencias con autores como Husserl, Nietzsche, Hegel, Natorp o Vico (de los que se da cuenta en el ensayo introductor). Entre ellos, por ejemplo, la traducción de términos como "selva", "castas", "entrañas", "linaje", "parpadeo", "escorzo", "alma", etc. Existe además otro elemento de distancia con la edición de 1986: la decisión de eliminar la sección más estético-figurativa (*Idea del teatro*, *Adamo nel paradiso*, *Arte di questo mondo e dell'altro*, *L'estetica de "Il nano Gregorio il bottaio"*, *Del realismo in pittura*, *Saggio di estetica a mo' di prologo*, *Meditazione della cornice*, *Sul punto di vista dell'arte* y *Le due grandi metafore*) y de concentrarse en la dimensión crítico-literaria, incluyendo la traducción de *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, *Variaciones sobre la* circum-stancia, *La voluntad del Barroco* y *Final*.

Esta imprescindible labor de traducción se complementa con los ensayos que forman parte del volumen titulado *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*. Desde una perspectiva plural, especialistas italianos y españoles nos ofrecen diferentes recorridos a través del texto y del contexto de la obra orteguiana, haciendo especial hincapié en el estudio de las coordenadas históricas y culturales de la génesis y del desarrollo del proyecto de las *Meditaciones*, para señalar continuidades, pero también divergencias y emergencias, tanto desde el punto de vista de los contenidos como de la forma de expresión (cfr. L. de Llera). Las *Meditaciones* se configuran como un es-

pléndido ensayo de filosofía de la cultura, en el que Ortega analiza los caracteres peculiares de la circunstancia española y propone un nuevo método para organizarlos e interpretarlos (cfr. M. Barrios Casares), a través de un estilo filosófico que hace de la meditación y del ensayo sus formas privilegiadas para que la palabra se aleje de la vulgaridad del sentido común sin por ello desatender la vida (cfr. G. Cacciatore y C. Cantillo). En el intento de seguir las huellas de la *poiesis* de Cervantes, Ortega encuentra su propio estilo de filosofar y nos ofrece su idea de la realidad como un conjunto de minas subterráneas de sentido, cuya salvación ha de buscarse en la *mimesis* irónica de la novela, así como en la *mimesis* hermenéutica del ensayo (cfr. P. Cerezo Galán). El autor de las *Meditaciones* desarrolla una idea de realidad radical como radical misterio, cuyas raíces han de buscarse en su meditación acerca del realismo modernista, así como en el valor cognoscitivo del arte y de la metáfora (cfr. Gianni Ferracuti). El verdadero contexto de salvación de la circunstancia española no puede ser otro que nuestra manera de entender la cultura, que nuestra capacidad de ofrecer otra visión de lo ideal capaz de favorecer la comprensión de la vida, sin transformarse en ilusión ni reducir la vida a simple materialidad (J. Lasaga Medina). Temática central de las *Meditaciones* es entonces la relación entre realismo e idealismo, que se traduce en una mirada sobre las dinámicas entre superficie y profundidad que oscila entre la fenomenología y el neokantismo (cfr. M. L. Mollo). Ortega pretende reconocer los diversos niveles de estructuración de la realidad, poniendo en discusión el mismo concepto de realidad precisamente en un momento en el que la misma razón se hace problemática, junto al concepto de legitimidad: el *Chisciotte* se configura, desde este punto de vista, como una meta-narración de la modernidad (cfr. J. San Martín). El interés orteguiano por Cervantes y su obra va más allá de la mera teoría de las formas narrativas y parece ser el núcleo filosófico fundamental de una razón capaz de abrirse a la vida, a través de la poesía y de la fantasía (cfr. Armando Savignano).En afinidad con Gianbattista Vico, la propuesta de Ortega no se limita a una actitud de contemplación de la vida, sino que implica un saber activo, capaz de conyugar ciencia y narración, razón e historicidad (cfr. J.M. Sevilla). Las *Meditaciones del Quijote* se configuran como un privilegiado lugar del pensamiento y de orientación filosófica, un punto de referencia, de continuidad y de distanciamiento para otras figuras clave de la tradición española, como la de Américo Castro (cfr. Fulvio Tessitore). Un libro cuya vitalidad, como la de su autor —de acuerdo con cuanto afirmaba Carlo Bo—, aparece innegable también para los lectores contemporáneos.

Elena Trapanese

Parente, Lucia Maria Grazia (Ed.), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Milano, Mimeis Edizioni, 290 pp.

Lo primero que cabe decir de este libro es que no persigue una tarea fácil. Hoy en día, ocuparse de forma sistemática de los pensadores que formaron parte de la "Escuela de Madrid" (consciente o inconscientemente, esto es otro tema) puede ser muy arriesgado, si se me apura, atrevido. Es por ello que me he llevado una serena sorpresa al descubrir,

ojeando el índice, los nombres de los autores de los capítulos que confluyen en esta obra, en el orden: Lucia Maria Grazia Parente, Gerardo Bolado, José Lasaga Medina, Agustín Serrano de Haro, Jesús M. Díaz Álvarez, Jorge Brioso, José Emilio Esteban y Juan Padilla Moreno. El todo, acompañado por un prólogo de Lane Kauffmann y un epílogo de Javier San Martín.

Son todos nombres que, para los lectores de esta revista y, más en general, para los especialistas en el Pensamiento Filosófico Español e Iberoamericano, son de sobra conocidos, y no me detendré aquí a reseñar lo oportunas que resultan sus intervenciones en este libro. Sin embargo, sí que quiero hacer hincapié sobre un hecho que Kauffmann señala ya en la quinta página de su prólogo: exceptuando a Juan Padilla y al mismo Kauffmann, todos los autores que se dan cita en estas páginas han participado en el importante proyecto ministerial "La «Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos" (FF12009-11707), cuyo objetivo principal, como se deduce fácilmente del título, fue el estudio sistemático de esa realidad que vino a llamarse "Escuela de Madrid".

En efecto, si bien este término es ampliamente utilizado dentro de los estudios histórico-filosóficos dedicados al Pensamiento Español, lo cierto es que no está claramente definido: ¿cuándo empezó la "Escuela de Madrid"? ¿Quiénes formaron parte de ella? ¿Qué relevancia tuvo en el contexto socio-intelectual de su época? En pocas palabras, ¿qué fue realmente la "Escuela de Madrid"?

Como bien dejan en claro los estudios contenidos en este libro, la Escuela de Madrid fue mucho más que una simple categoría histórica empleada por algunos autores (Gaos, Marías, *in primis*) para referirse a cierta realidad institucional más o menos influyente y reconocida. Se trataba de un grupo de autores que compartían una metodología, unos objetivos, unos presupuestos epistemológicos y, cosa aún más importante, una conciencia de grupo. Eso es: los pensadores que se formaron dentro de la órbita de la Escuela de Madrid, y que en buena medida contribuyeron a su desarrollo, sabían de constituir un grupo homogéneo con respecto a los puntos que he mencionado. En modo particular, todos ellos, quien más y quien menos, hacían remontar su propia reflexión original a los criterios que en 1914 había dejado sentado el que puede considerarse el maestro indiscutido de la Escuela: José Ortega y Gasset.

Quizás no sea del todo correcto utilizar el término "indiscutido", pues, como se demuestra a lo largo de este libro, los discípulos de Ortega persiguieron unos caminos bien diferentes e incluso divergentes, con respecto tanto a la huella dejada en legado por el maestro, como a lo que fueron haciendo los respectivos compañeros.

Con todo, la Escuela de Madrid parece haber sido marcada por una continuidad histórica, institucional, metodológica y temática (incluso me atrevería a decir "ideológica", consciente de lo que daría de debate afirmar esto) que le confiere el estatus de una realidad viva, propia más bien del germen de una "tradición" que, no por casualidad, se enmarca dentro de una más generalizada regeneración de la intelectualidad española (lo que hemos ido conociendo como "Edad de Plata").

Ahora bien: el proyecto de investigación al que he hecho referencia —dirigido por Jesús Díaz desde la base madrileña de la UNED, y ampliado a realidades internacionales de primera línea en el

hispanismo, como los Estados Unidos de América, Italia o Alemania— ha contribuido a lo largo de estos últimos años a conocer mejor, mucho mejor, esta realidad. Pero no solo eso. En efecto, otro de los objetivos centrales del proyecto fue el de poner en paralelo las reflexiones llevadas a cabo dentro de la Escuela de Madrid con los debates contemporáneos de la disciplina filosófica, considerando el lema, muy propio de la misma Escuela, según el cual el discurso filosófico tiene que estar "a la altura de los tiempos".

El libro aquí objeto de análisis es el reflejo de todas estas consideraciones. De hecho, puede considerarse en buena medida el resultado del debate y del intercambio —pero también de la amistad— que sus autores han mantenido a lo largo de estos años.

Como observa Kauffmann, los ocho capítulos pueden ser divididos fácilmente en dos categorías: unos se proponen contextualizar históricamente el fenómeno de la Escuela, mientras que otros estudian, a la manera de pequeñas monografías, los que se consideran algunos de sus principales pensadores: José Gaos, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías.

El primer capítulo de contextualización global es firmado por Gerardo Bolado, quien ya nos tiene acostumbrados a estudios muy precisos y detallados. Cumple con creces también en esta ocasión, donde reconstruye el contexto institucional en el que se engendró la Escuela de Madrid identificando su origen en la mencionada aglutinación operada por Ortega. Dentro de la que llama "Escuela de Ortega" —nombre que recibió la Escuela de Madrid en sus primeras menciones— Bolado reconoce tres generaciones y, dentro del mismo grupo, dos grandes colectivos, los que denomina "Primera Escuela de Ortega" y "Segunda Escuela de Ortega". Además de relatar la importancia del tejido intelectual y editorial que rodea esta realidad, Bolado sistematiza las dinámicas del grupo mencionando algunos de los que fueron sus principales protagonistas: Morente, Zubiri, Recaséns Siches, Gaos, Zambrano, Huéscar, Marías… pero también a los que, fuera de la órbita más propia de la Escuela, fueron influidos decididamente por ella: entre otros, Joaquín Xirau y David García Bacca.

José Lasaga Medina, autor del capítulo siguiente, también lleva a cabo una reconstrucción de corte historiográfico, aunque su atención está dedicada más bien a ordenar sistemáticamente los criterios de homogeneidad que permiten hablar de la existencia de una escuela, mirando siempre a la importancia y a la influencia radical que en este grupo ejerció la obra de Ortega. Hace hincapié también sobre otra cuestión: la idea de que la Guerra Civil no haya puesto fin a la Escuela de Madrid como tal, sino solamente a su reflejo institucional; volveré sobre este punto, que me parece de importancia fundamental.

En la categoría de capítulos monográficos se incluyen las aportaciones de Serrano de Haro, Díaz Álvarez, Parente, Brioso, Esteban y Padilla.

Los dos primeros dedican sus estudios a la figura de José Gaos. Agustín Serrano, que de Gaos es un apreciado conocedor, reconstruye el periplo de la trayectoria intelectual del filósofo asturiano, pasando por las etapas de confusión y desilusión que caracterizan su dedicación profesional a la filosofía. Este recorrido, en opinión del mismo Gaos, lo llevó a elaborar un pensamiento del solipsismo vivido como vocación que, si bien induce a pensar en términos negati-

vos y hasta nihilistas, se abre también a una interpretación esperanzada y fuertemente vitalista.

Casi recogiendo el desafío lanzado por el texto de Serrano de Haro, y de acuerdo con una metodología de corte histórico-filosófico y fenomenológico que ambos autores comparten, Jesús Díaz se lanza a un análisis donde trae a colación, al lado de Gaos, autores como Alejandro Rossi, Luis Villoro, Gianni Vattimo y Richard Rorty. La conclusión de Díaz, que quiere ver en la "filosofía de la filosofía" gaosiana "algo de familiar" con respecto a los elementos característicos del pensamiento débil, no solo es sugerente sino que responde a ese intento, ya mencionado, de mostrar la vigencia de un pensamiento que en ningún momento puede considerarse acabado.

Lucia Parente y Jorge Brioso dedican sus análisis a María Zambrano. Como es obvio, el nombre de la filósofa madrileña no podía faltar dentro de esta nómina. Parente, que sobre Zambrano ha ya publicado mucho, tanto en España como en Italia, no deja de emplear, también en este caso, un estilo lírico cargado de imágenes y metáforas, en continuidad con el ejercicio ensayístico empleado por la misma Zambrano. Se trata, por otra parte, de la mejor manera para dar el testimonio de cómo la narrativa zambraniana ha producido un "saber sobre el alma" original, tanto temática como estilísticamente, lo que Parente defiende aquí como una de las aportaciones más significativas de la filósofa en el ámbito de la Filosofía Española contemporánea.

Jorge Brioso, por su parte, considera también el pensamiento zambraniano plenamente a la altura de lo tiempos, al punto que en este ensayo logra ponerlo en conversación con autores como Gilles Deleuze e Giorgio Agamben. Sin embargo, me parece también muy oportuno su llamamiento a la definición de una modalidad de lectura que escape a la deflagración hermenéutica, incapaz de acoger el preciso significado de un pensamiento detallado y claramente orientado.

Es muy importante la contribución de José Emilio Esteban, dedicada a Antonio Rodríguez Huéscar, pues permite acercarse a un autor prolífico e importante mas, por razones históricas e institucionales, olvidado. El texto de Esteban permite tener delante un panorama general de la propuesta filosófica de Rodríguez Huéscar, centrada en la elaboración de una metafísica de la vida humana y, también, acercarse a un análisis de su relación "escolástica" con el pensamiento orteguiano.

Juan Padilla consagra su texto a Julián Marías. Figura seguramente de primer nivel dentro del panorama filosófico español contemporáneo, tampoco Marías podía faltar en esta nómina, aunque el estudio de su obra y de su pensamiento levantan no pocos problemas. En efecto, como detecta el mismo Padilla, su figura nos alienta a volver a preguntarnos por el sentido de la tarea filosófica, pero, también, y en modo más específico, por el sentido que la tarea filosófica orteguiana ha tenido en la sociedad española.

El texto conclusivo de Javier San Martín, lejos de ser un mero "Epílogo", como humildemente lo define su autor, además de proporcionar una útil información sobre el sentido de los objetivos y de los presupuestos comunes que han movido las reflexiones de los autores del libro, se presenta como una discusión de las conclusiones generales que se pueden deducir de ello. Esto, una vez más, vuelve a confirmar el carácter abierto del libro, en línea con el objetivo general, ya mencionado, de recuperar la obra de la

Escuela de Madrid como la elaboración de un pensamiento "a la altura de los tiempos".

Para concluir este comentario señalar solo dos cuestiones. En primer lugar, hacer hincapié sobre la interpretación, que parece compartida por todos los autores del libro de que la Escuela de Madrid no ha sido una realidad limitada en el tiempo y en el espacio y que, hecho importantísimo, no se trató de una experiencia que fue definitivamente interrumpida por la Guerra Civil. Desde luego, el exilio representó una ruptura, por lo menos en lo que refiere a la tradicional relación maestro-discípulo, así como a la posibilidad de la institucionalización del pensamiento y su difusión social; sin embargo, estos autores supieron desarrollar, por vías distintas y en direcciones diferentes, los frutos de lo que habían empezado a cultivar durante los años de la República. Quizás, no sería en este sentido del todo inoportuno hablar de una Escuela de Madrid "en continuidad", hasta de una "Edad de Plata en continuidad", eso es, de tradiciones no rotas del todo en forma irremediables, sino reelaboradas, en formas de debates y evoluciones paralelos y alternativos a las formas tradicionales, resistentes de alguna manera al ataque frontal de la irracionalidad totalitarista.

Por último, subrayar el hecho de que el libro esté publicado en Italia, y en italiano —y en este punto, un reconocimiento obligatorio va a los traductores de los textos, Stefano Santasilia, Chiara Chicarella, Maria Cristina Pascerini, Giuseppe Grosso e Andrea Stella—Por un lado, esto testimonia cuanto ya veníamos sabiendo hace tiempo, eso es, que el estudio del Hispanismo Filosófico se ha desarrollado en Italia de forma profunda e importante. Por otro lado, nos confirma la íntima comunión que une las tradiciones de estos países. Salvando las oportunas diferencias, claro está, pero interpretándolas en su positividad. Como aquél "Lettori…" que abre el "Prólogo" de Kauffmann y traduce el "Lector…" del prólogo de las *Meditaciones* de Ortega. Una traducción que pasa sin ambages del singular al plural y que testimonia, asimismo, la pluralidad de voces que se dan cita, hoy en día, en el campo del Hispanismo Filosófico.

Roberto Dalla Mora

Pavón Romero, Armando; Ramírez González, Clara Inés y Velasco Gómez, Ambrosio (Coords.), *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*, México, D.F., Bonilla Artigas Editores, 2016, 500 pp.

La decisión de abrir la puertas de México a los derrotados de la Guerra civil española fue tomada por Lázaro Cárdenas quien, lejos de adoptar una posición de neutralidad (como hicieron otros países de Europa y América Latina), supo interpretar audazmente el sentimiento a favor de la República de una parte importante de la sociedad mexicana. No hay que olvidar que al estallar de la Guerra Civil, el Gobierno mexicano había apoyado la causa republicana con el envío de armas, con una importante labor de difusión y propaganda y defendiendo los derechos de la República en las reuniones de las Naciones Unidas. A través de la creación del Servicio para la Evacuación de Republicanos Españoles (SERE), a partir de abril de 1939 empezaron a llegar a México los primeros exiliados y, en el mismo año, se organiza-

ron tres grandes expediciones: las de los barcos *Sinaia*, *Ipanema* y *Mexique.* Tampoco hay que olvidar que ya en 1937 se organizó una expedición de unos 500 niños españoles que, no sin controversias, fueron acogidos en México y conocidos como "los niños de Morelia". Numerosos son los testimonios acerca de estas expediciones: entre ellos, el del filósofo Sánchez Vázquez, quien recuerda que fue en un momento de "indefensión total y de acongojada incertidumbre" que llegó el "mensaje cálido" de Cárdenas, con que el presidente no solo reafirmaba "la identificación con la causa del pueblo español", sino que enviaba "un ofrecimiento de ayuda generosa y tangible como la que representaba abrir las puertas del país a los que no podías volver a su patria".

Han sido utilizados diversos términos para referirse a aquellas mujeres y aquellos hombres que tuvieron que dejar España: "desterrados", "exiliados", "transterrados", "refugiados". Numerosos han sido los eventos y las publicaciones que, a partir de 1979, se llevaron a cabo en México para reconstruir la memoria de este fenómeno: entre ellos, el congreso "A 70 años del exilio español en México", celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 2009. Una parte de las contribuciones allí presentadas encuentran hoy cabida en un libro publicado por Artigas Editores y coordenado por Armando Pavón Romero, Clara Inés Ramírez González y Ambrosio Velasco Gómez: "*Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*".

Es sabido que la Universidad Nacional Autónoma de México, la Casa de España en México (luego El Colegio de México), el Instituto Politécnico Nacional, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y muchas otras instituciones mexicanas de educación superior tuvieron un papel fundamental en la acogida de las y los exiliados. Sin embargo, la temática de este libro no se ocupa solo de los universitarios exiliados, sino tiene el mérito de incluir estudios y hasta testimonios de figuras que no tenían vinculación con las universidades mexicanas.

Los trabajos que forman parte de este volumen se articulan en tres partes: "Panoramas", "Personajes" y "Testimonios". La primera parte se abre con un estudio de José Luis Abellán acerca de la distorsión historiográfica operada por el régimen de Franco que proliferó en los manuales de historia de la época y que presentaba a la República como "el triunfo de la Anti-España". Dolores Pla, desde una perspectiva historiográfica, delinea los principales aportes de la historia social al estudio del exilio español en México. Se trata de un fenómeno que, como señala Ascensión Hernández de León Portilla, se ha convertido en un "tesoro" formado por múltiples piezas, admirado y estudiado, y que pudo contar con múltiples moradas (además de las ya nombradas UNAM y La Casa de España, cabe mencionar la Universidad San Nicolás de Hidalgo de Morelia, el Ateneo español, etc.) que hicieron del exilio una parte del proyecto de vida del país. Desde este punto de vista, imprescindibles fueron también las editoriales y revistas de la época: al estudio de algunas de las publicadas por los llamados escritores "hispanomexicanos" (*Clavileño*, *Presencia*, *Hoja*, *Segrel*, *Ideas de México*) está dedicada la contribución de Enrique López Aguilar. Por supuesto, como subraya José Antonio Matesanz, el exilio español tuvo en México sus luces, pero también sus sombras, resultado de las complejas historias de relaciones entre España y

México: entre ellas, por ejemplo, el topar con la hispanofobia mexicana o las divisiones internas del propio grupo de refugiados. Luces y sombras acompañaron también la construcción de la memoria de la República, de la Guerra Civil y del exilio en España: en algunos casos se trató de una memoria recíproca —es el caso de Málaga, estudiado por María Dolores Gutiérrez Navas—, en muchos otros, la recuperación de los puentes de comunicación fragmentada y hasta interrumpida por la guerra ha sido escasa, como subraya José Luis Mora. Esto sucedió porque muchos de los maestros se fueron al exilio, desarrollando su actividad en México: es el caso del magisterio de José Gaos, estudiado por Liliana Weinberg a partir de su vertiente ensayística; y es el caso de Eduardo Nicol, a cuyas meditaciones acerca de la técnica —cotejadas con las de José Gaos— está dedicado el estudio de Antolín Sánchez Cuervo.

En la segunda sección, se ofrecen estudios acerca de algunas figuras del exilio español. Mariano Peset nos presenta la trayectoria intelectual y las principales aportaciones del historiador del Derecho Rafael Altamira, quien llegó a México en 1944. A Fernando Gamboa y a su relación y compromiso con la II República española está dedicado el texto de Patricia Gamboa, quien nos presenta una interesante selección de documentos, en su mayoría epistolares e inéditos. No podía faltar un estudio sobre el "transterrado" José Gaos, escrito por su discípula Mª del Carmen Rovira Gaspar, que hace hincapié en las propuestas del maestro sobre la naturalidad y esencialidad de la filosofía mexicana y latinoamericana y en las "categorías" gaosianas de importación e inserción. Desterrado —no transterrado— se sintió el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, cuyo quehacer humanístico, observa Ambrosio Velasco Gómez en su texto, se complementa de dos vertientes diferentes pero vinculadas entre ellas: la política-poética, desarrollada sobre todo en España, y la de filósofo crítico, prevalentemente mexicana. Al lado de los filósofos, una mención especial merecen también figuras como la de Antonio Machado, quien si bien murió en Francia en 1939, nos ha dejado un importante legado en su *Juan de Mairena*, detalladamente estudiado por Lourdes Pastor en su contribución. Tampoco podemos olvidar al poeta y escritor Enrique Díez-Canedo y a su hijo Joaquín —editor del FCE y fundador de la editorial Joaquín Mortiz—, cuyas trayectorias estudian, por un lado, Aurora Díez-Canedo y, por el otro, Claudia Llanos y Clara Ramírez. Esta sección se enriquece también con las trayectorias —en España y en México— de los profesores Pere Bosch Gimpera y Luis Recasens Siches, delineadas por Yolanda Blasco y María Fernanda Mancebo. La misma Blasco, ahora con Armando Pavón, ofrece también un estudio sobre algunas de los exiliados españoles que —excepto el ya mencionado Bosh Gimpera— terminaron su formación como antropólogos fuera de México: Juan Comas, Ángel Palerm, Pedro Carrasco, José Luis Lorenzo y Santiago Genovés. Los exiliados, como se ve, se dedicaron a disciplinas muy diversas: también a la sociología —es el caso de José Medina Echavarría estudiado por Gina Zabludovsky Kuper— y a la biotecnología y archivística —es el caso de José Ignacio Mantecón estudiado por Estela Morales—. Esta segunda sección se cierra con dos trabajos: en el primero, Victoria María Sueiro reconstruye la presencia de más de cuarenta intelectuales españoles en Cuba, cuya acogida fue siempre temporal por las difíciles condiciones políticas y económicas del país; en el segundo, Angelina Muñiz-Huberman

recuerda a los exiliados Max Aub, Máximo José Kahn, Margarita Nelken, Magda Donado (nombre que adoptó Carmen Eva Nelken), Lan Adomián, además de a exiliados menos conocidos u olvidados que desarrollaron su labor en el campo de la medicina, la fotografía y la escultura.

El volumen termina con cuatro testimonios: Miguel León Portilla nos presenta su testimonio acerca de los últimos momentos de Gaos, Leonor Sarmiento Pubillones nos entrega sus recuerdos de adolescente exiliada, Belén Santos nos presenta una reconstrucción del papel del Ateneo Español de México, y por último, Tatiana Sule reflexiona acerca del infinito proceso de asimilación que vive un exiliado.

La Universidad, como subrayan los editores del volumen, nunca es una "torre de marfil": es una institución que ha vivido y sigue viviendo tensiones con el poder político. Volver a hablar del exilio español en México forma parte, desde este punto de vista, de una importante labor de investigación que tiene repercusiones y significados políticos y sociales, tanto para España como para México, además depara las relaciones entre ambos países.

Elena Trapanese

Pliego Ramos, Catalina (Comp.), *Antología del siglo XVI*, México, Novohispania, 2014, 501 pp. **Aspe Armella, Virginia (Comp.)**, *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVI*, México, Novohispania, 2016, 272 pp.

Los libros *Antología del siglo XVI* y *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVI* son producto del arduo trabajo realizado por los académicos que participan en el proyecto de investigación coordinado por la Dra. Virginia Aspe Armella intitulado "Las nociones de igualdad, libertad y justicia en los pensadores novohispanos: antecedentes y recepción". La finalidad de ambos textos es acercar al lector, al estudiante de filosofía, a las fuentes directas del pensamiento hispano y novohispano del siglo XVI y acompañarlo con un conjunto de estudios críticos que nutran la comprensión del pensamiento de los autores seleccionados. De forma que la *Antología* y el *Análisis* son textos que se complementan para construir una visión del contexto político, filosófico y teológico en el que tuvo lugar el encuentro con el "Nuevo Mundo".

La *Antología del siglo XVI* contiene once textos fundamentales que permiten construir una imagen del impacto que causó entre los intelectuales españoles el encuentro del "Nuevo Continente". La vía política y la lógica, así como la selección de autores poco trabajados fueron los criterios para elegir los textos que constituyen este volumen. De esta forma los ejes de análisis a partir de los que se articula la antología son los siguientes: el problema de la licitud de la conquista, tanto en las discusiones que tuvieron lugar en España, como en la Nueva España; el segundo eje lo constituye el indio y su comprensión entre los españoles; finalmente, el tercero es el desarrollo del pensamiento teológico-filosófico en la Nueva España. Para acompañar los textos elegidos se incluyó una reseña biográfica de cada autor.

Los textos de los que se tomó una selección para conforman este volumen son los siguientes: la *Relección de indios* y el *Parecer sobre el sacramento del sacerdocio de los indios* de Francisco de Vitoria inauguran este volumen; del tratado *Acerca del dominio* de Domingo

de Soto; el *De Bello contra Insulanos* de Juan de la Peña; de Juan Ginés de Sepúlveda se presenta el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra indios* y el *Demócrates primero*; de Toribio Benavente (Motolinía) la *Carta al Emperador Carlos V*; de Bartolomé de las Casas el *De Regia Potestate* y la *Apología*; de Alonso de Maldonado el *Memorial de agravios y remedios de su Majestad el Rey don Felipe II*, el *Sumario de los memoriales presentados por los padres Alonso de Maldonado, Hernando de Barrionuevo y Bartolomé de las Casas*, y la *Calificación de fray Diego de Chaves a las Manifestaciones de fray Alonso de Maldonado sobre el título de España a los indios y el estado de damnación del rey sus consejeros*; de Vasco de Quiroga la carta conocida como *Información en Derecho*; de Fray Bernardino de Sahagún una selección de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*; de Fray Alonso de la Veracruz una selección del tratado *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa* y del *Espejo de los Cónyuges;* finalmente, de Tomás de Mercado una selección de las *Súmulas* y la *Lógica*.

En el volumen *Análisis crítico de textos filosóficos. Siglo XVI* el lector encontrará un estudio detallado sobre cada uno de los autores y textos de la antología, que recupera las ideas principales de los autores estudiados, contextualiza la discusión en que las ideas fueron articuladas, expone los planteamientos contenidos en los textos y los problematiza de forma detallada. A continuación recuperaré algunas de las ideas principales abordadas en este libro.

La Dra. Catalina Pliego realiza una disertación profunda sobre Vitoria y su circunstancia y sostiene que, además de ser el primero en sostener un derecho internacional basado en el derecho natural, los naturales del Nuevo Mundo poseen derechos propios superiores a cualquier ley humana y no podían arrebatárselos. De este modo, el catedrático de la universidad de Salamanca es considerado precursor de los derechos para todos los hombres.

La Dra. María del Carmen Rovira Gaspar profundiza en el concepto de "dominio" que Domingo de Soto desarrolla en su relección *Sobre el Dominio*. A través del análisis histórico-filosófico, Rovira da cuenta de la postura republicana que caracterizó a Soto, la cual encuentra sus fundamentos en el estudio del derecho natural y de gentes. Con estos elementos Soto niega al emperador el derecho a conquistar los pueblos recién descubiertos.

El tratado *De bello contra insulanos* es analizado, también, por la Dra. Carmen Rovira. El tratado de Juan de la Peña distingue tres tipos de infidelidad y se pregunta si ésta impide el dominio. Surge también la inquietud de si los indios estaban obligados a cumplir con la ley natural. De la Peña, pese a las contradicciones que observa Rovira en el tratado, es un pensador importante pues cuestiona la validez de la guerra contra los infieles sobre los que el rey no tiene autoridad alguna: en este caso los mexicanos.

Luis Patiño Palafox reflexiona sobre el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda en este volumen. Para contextualizar el polémico pensamiento de Sepúlveda sobre la justa guerra, Patiño señala la necesidad de reconocer su formación en el contexto del humanismo renacentista. Juan Ginés se formó en la cultura grecolatina y consideraba al cristianismo como un proyecto cultural y civilizatorio, por ello concibió a los indios como bárbaros, siervos por naturaleza que debían ser gobernados por hombres más civilizados.

La *Carta* que Toribio Benavente dirigió a Carlos V en 1555 es comentada por la Dra. Carmen Rovira. La autora observa que son dos los motivos que contiene dicho documento: en primer lugar, se realiza una defensa de la conquista de los pueblos que Motolinía considera como "salvajes"; en segundo lugar, se busca desacreditar a la figura de Fray Bartolomé de las Casas, para defender a los encomenderos y conquistadores. Rovira analiza de manera puntual el segundo motivo aportando elementos fundamentales en la comprensión de esta polémica.

Rocío Cisneros Beltrán introduce el pensamiento del Fray Bartolomé de las Casas, quien por su experiencia en el Nuevo Mundo intercedió en favor de los indios. La autora aporta elementos para comprender el contexto en el que se desarrolla la Polémica de Valladolid. Sigue el análisis que Las Casas realiza del término *bárbaro* con miras a entender la realidad de los indios del Nuevo Mundo, lo que dota al dominico de una perspectiva que se opone a la de Sepúlveda. Finalmente, Cisneros observa que en el *De Regia potestate* Las Casas plantea que la soberanía emana del pueblo y no pertenece al rey.

Carmen Rovira expone el *Memorial de Agravios* de Alonso de Maldonado y Buendía, quien, a juicio de la autora, se enfrentó al poder español al negar a Felipe II el título de posesión de las nuevas tierras y afirmar que el rey y sus consejos estaban en estado de damnación. Rovira expone de forma clara las críticas que Maldonado realizó contra la conquista y la nueva configuración que ésta adquirió a partir de 1556 con el sistema de expansión territorial pacífica, que consistió en establecer pueblos fronterizos. La autora añade a su análisis un conjunto de documentos que dan cuenta del pensamiento del franciscano y del proceso que la Inquisición instauró en su contra.

Vasco de Quiroga fue testigo del desastre que tuvo lugar en la Nueva España debido a la violencia y la mala administración basada en la Encomienda. Rocío Cisneros explica que esta experiencia permitió que Quiroga reflexionara en la carta *Información en Derecho* sobre las contradicciones entre la ideología católica y la práctica política de los encomenderos, lo que fomentó la desconfianza de los naturales hacia los extranjeros. No obstante, Quiroga consideraba que las naciones indígenas eran bárbaras y su organización política viciada, por ello apoyó la tutela española, a fin de cumplir con el deber de velar por el bien común y establecer formas de gobierno virtuosas.

Héctor Luna López analiza el pensamiento de quien es considerado el primer etnólogo moderno, Fray Bernardino de Sahagún, debido a la investigación que realizó sobre la vida, pensamiento y costumbres de los indígenas. La *Historia general* es una herramienta documental útil a la tarea evangélica. Luna se concentra en el libro VI de la Historia, mismo que contiene elementos del pensamiento moral nahua. Sahagún profundizó tanto en la cultura de este pueblo que se dio cuenta que su religión permeaba casi todos los aspectos de su vida, circunstancia que dificultaba en alto grado la evangelización. No obstante, no cejó en su lucha contra la idolatría.

El pensamiento de Fray Alonso de la Veracruz es introducido por Beatriz Montalvo Núñez. Después de dar cuenta de la vida del pensador agustino y de la historia del *De dominio infidelium*, Montalvo observa que el dominio, tema fundamental de la época, radica en el pueblo y este es el único capaz de otorgarlo con miras al bien común. Además de este

planteamiento revolucionario, Alonso abre la puerta al reconocimiento de la diversidad cultural gracias a su análisis de la "ley natural" contenido en el *Speculum coniugiorum*.

Finalmente, la Dra. Virginia Aspe reflexiona en torno a la lógica de Tomás de Mercado quien buscó regresar a la dialéctica aristotélica dejando de lado los sofismas propios de la escolástica decadente de su tiempo. Aspe da cuenta del proceso que vive la lógica en este momento histórico; Mercado considera que la lógica es como la puerta que da acceso al castillo que es la filosofía, por ello el método consiste ir de lo más sencillo a lo más difícil. La dialéctica consiste en formular argumentos correctos para llegar a la verdad, el fin de este arte es la argumentación.

La importancia de la *Antología* y el *Análisis crítico* aquí reseñados consiste en reunir un conjunto de textos y reflexiones indispensables para conocer el pensamiento filosófico del s. XVI en torno a la conquista y colonización del *Nuevo Mundo*.

Israel de Cuesta Zavala

Romero López, Dolores (Ed.), *Retratos de traductoras en la Edad de Plata*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016, 248 pp.

Retratos de traductoras en la Edad de Plata viene a llenar un injusto vacío: el de la falta de reconocimiento público de algunas de las traductoras más valiosas y prolíficas del siglo XX. Hasta hace algunos años ser mujer y traductora suponía una doble invisibilidad; por un lado, por el escaso protagonismo intelectual que se había concedido al género femenino y, por otro, por la poca consideración que, en general, se había otorgado a verter un texto de una lengua a otra, a pesar de la afirmación de Garcilaso de la Vega: «A mí me parece tan dificultosa cosa traducir un libro como hacelle de nuevo», sentencia que en este volumen Santoyo rescata del olvido.

A esa doble invisibilidad se ha unido históricamente otro fenómeno: el del encubrimiento; un encubrimiento que puede obedecer a razones políticas, económicas, morales, laborales o sociales. Algunas de las traductoras de la Edad de Plata son víctimas de él: del encubrimiento político, porque por la aplicación de la Ley de Responsabilidades Políticas María Luz Morales, por haber sido directora de *La Vanguardia* al estallar la Guerra Civil, fue silenciada y tuvo que ver cómo sus traducciones eran publicadas anónimamente o solo con sus siglas; del encubrimiento económico y del encubrimiento moral: porque a falta de una jurisprudencia igualitaria, durante la dictadura de Primo de Rivera, Isabel Oyarzábal no pudo cobrar directamente los derechos de autora de su primera novela, y se facturaron siempre a nombre del marido, Ceferino Palencia, quien, por decoro, firma las traducciones hechas por ella de los volúmenes de Havelock Ellis dedicados a la sexualidad; del encubrimiento laboral: pues se sabe que algunas traducciones firmadas por Gregorio Martínez Sierra habían sido preparadas a la sombra por su esposa María de la O Lejárraga; y del encubrimiento social: la madre de Matilde Ras, también traductora, al casarse adopta el "Ras Martínez" del esposo, unos apellidos que ahogan los suyos propios.

El libro que nos ocupa se articula en torno a los retratos de nueve traductoras nacidas entre 1851 y 1905, que presentan

algunos rasgos en común; por una parte, la vinculación directa o indirecta al Lyceum Club de Madrid, lo que muestra ya el carácter sensible, cosmopolita y políglota de las integrantes de esta entidad cultural que llegaron a crear una suerte de aristocracia intelectual femenina; por otra, la desgracia de experimentar en primera persona las consecuencias directas de una guerra fratricida que las arrojó al exilio voluntario o involuntario, o las conminó al insilio más amargo. Los retratos de Emilia Pardo Bazán, Carmen de Burgos, María Martínez Sierra, Isabel Oyarzábal, María de Maeztu, Matilde Ras, Zenobia Camprubí, María Luz Morales y Ernestina Michels de Champourcín vienen precedidos por el estudio introductorio de la coordinadora del volumen, Dolores Romero López, un marco globalizador que permite situar históricamente la labor traductológica de estas mujeres y comentar el contenido del libro. Los capítulos se han ordenado siguiendo como criterio la fecha de nacimiento de las traductoras, y todos ellos acaban con una nutrida bibliografía específica.

Ana María Freire López arranca de la entrevista que Carmen de Burgos hizo a doña Emilia Pardo Bazán para reconstruir una biografía en que se alternan informaciones literarias, traductológicas y personales. Para Pardo Bazán la traducción se entiende como un placer intelectual, como un instrumento para acercarse a los libros que despiertan su curiosidad. Ella representa la visión más elitista de este conjunto de intelectuales que hicieron de la traducción su profesión.

María del Carmen Simón Palmer perfila la imagen de Carmen de Burgos (*Colombine*) a través de las empresas para las que trabajó: Vda. Rodríguez Sierra, Sempere, Maucci, Araluce o Rivadeneyra. Sus traducciones, sometidas a los vaivenes, gustos y procederes de las editoriales, son de un eclecticismo flagrante: desde manuales antifeministas (con reprobatorias anotaciones marginales redactadas por la propia traductora) a libros religiosos, pasando por autores contemporáneos de éxito.

La publicista, novelista, ensayista, dramaturga y apasionada militante feminista María Martínez Sierra es retratada por Juan Aguilera Sastre. Sus inicios en la traducción de novela y poesía pronto quedaron relegados para especializarse en versiones dramáticas con que alimentar las compañías teatrales españolas, especialmente la de su esposo. Exiliados en Buenos Aires, los Martínez Sierra verán en la traducción un modo de supervivencia.

Tras unos breves apuntes biográficos sobre Isabel Oyarzábal, Gracia Navas Quintana apunta su labor como representante y traductora en las reuniones de la Organización Internacional del Trabajo y de la Sociedad de Naciones, y como traductora de novela, ensayo y teatro, y se centra en el análisis de *Silas Marner* en español, una traducción que ya había sido objeto de un estudio anterior. Ese análisis tan específico de una obra se desmarca de la visión de conjunto que se pretende dar de cada una de las traductoras.

El retrato de María de Maeztu, impulsora de la Residencia de Señoritas y presidenta del Lyceum Club de Madrid, corre a cargo de Ana T. Macías García, que analiza la metodología de la pedagoga de origen vasco y su modo de concebir la traducción como instrumento de divulgación de las modernas teorías de la enseñanza; por ello no sorprende que se inicie en el mundo de la traducción a través de textos sobre pedagogía social e historia de la educación.

Por su parte, María Jesús Praga nos presenta a la prolífica Matilde Ras, una

apasionada de la traducción poética, que edita asiduamente en *Estvdio*, revista fundada por su hermano Aurelio, y en *La ciudad de los muchachos*. En este capítulo se desvela el quehacer traductológico de Ras, centrado en la lírica, pero también en el ensayo y en los cuentos infantiles para diversas editoriales.

Emilia Cortés Ibáñez hace brillar con luz propia a Zenobia Camprubí y la despoja definitivamente de la sombra de Juan Ramón Jiménez. Hablar de Camprubí es hablar de Rabindranath Tagore en España, sobre quien tenía los derechos de sus obras, pero también es hablar de Shakespeare, Yeats, Thomson, o Frost, aunque algunos de sus trabajos no vieran la luz. Asimismo la traducción inversa no le fue ajena y vertió al inglés algunos poemas de Juan Ramón y diversos capítulos de *Platero y yo*.

Carmen Servén Díez se encarga de ofrecernos el retrato de la periodista, escritora, traductora y adaptadora María Luz Morales en un meticuloso trabajo de recopilación de la ingente labor de la periodista, muestra de su inagotable capacidad de trabajo, y pone un poco de orden en la biobliografía de esta gallega no suficientemente reivindicada. Morales traduce y adapta obras de tipología diversa, pero con inclinación por la novela rosa y la narrativa infantil y juvenil.

Julio César Santoyo hace la semblanza de Ernestina Michels de Champourcin en un capítulo que amplía y revisa un trabajo anterior. Su figura había sido estudiada desde distintos ángulos, pero su labor como traductora era rayana en el olvido. Champourcin forma parte de la aristocracia económica e intelectual de principios del siglo XX y su carrera como traductora comienza con su exilio mexicano.

El contenido del volumen se completa con un utilísimo «Índice de traducciones por autores», preparados por Patricia Barrera Velasco, ordenados alfabéticamente, donde se aprecia la dilatada producción de esta generación de mujeres de principios de siglo.

Retratos de traductoras en la Edad de Plata pone de manifiesto que todavía queda mucha tierra por arar en el terreno de la reivindicación femenina y en el mundo de las traductoras, porque por sus propios méritos merecen ser rescatadas del olvido y formar parte de la Historia de la traducción. Ellas también existieron.

Teresa Julio

Rosenzweig, Franz, *Escritos sobre la guerra*, Ed. y trad. de Roberto Navarrete. Salamanca, Sígueme, 2015, 237 pp.

Corre el año 2017 cuando redacto estas líneas y se está cumpliendo el centenario de la Gran Guerra. Se trata de un centenario extraño, porque parece que no supiéramos qué hacer con él. Dado que la Segunda Guerra Mundial ha sepultado la historiografía de la primera, cuando interpretamos los acontecimientos de ésta tendemos a pensarlos como preparación de aquélla, como mero antecedente. Nos cuesta comprender la lógica propia de un mundo que dio lugar a la Primera Guerra Mundial, como si los europeos de 1914 fueran unos seres ingenuos que se pertrecharan para una nueva guerra heroica y romántica y no se dieran cuenta de que desencadenarían un ciclo de acontecimientos infaustos con dolorosísimas repercusiones. Frente a esta sensación generalizada hacia la Primera Guerra Mundial, la edición de textos de la época resulta liberadora, pues permite

comprender desde dentro la atmósfera, las intenciones y las motivaciones, entre otras muchas cosas, de sus protagonistas y contemporáneos.

Por ejemplo, el hecho de que numerosos escritores, ensayistas, profesores e intelectuales participaran, bien con la pluma, bien con las armas, en un conflicto bélico sin precedentes. En esos momentos terribles, en las trincheras de Macedonia, allí donde las potencias centrales intentaban doblegar a los serbios, un filósofo alemán de origen judío redactó en 1917 una serie de textos de carácter histórico-político y filosófico-histórico que aparecen publicados por vez primera en castellano. El autor es Franz Rosenzweig, el libro se titula *Escritos sobre la guerra*. A juicio de quien esto escribe, se trata de una publicación importante en cuatro planos:

a) Los escritos de la Gran Guerra. Este libro ofrece el testimonio filosófico de un combatiente. No un combatiente cualquiera, sino un filósofo-historiador, gran conocedor de Hegel, criado en la escuela de Meinecke y suboficial en el campo de batalla, que ofrece una interpretación *in situ* de los acontecimientos políticos en perspectiva histórica y desde principios filosóficos. Desde este punto de vista, se puede interpretar que el objetivo del libro es la explicación histórico-política de los orígenes de la Gran Guerra. El texto no pertenece, por tanto, al género "literatura de guerra", que causó furor en Alemania (pero también en Francia y en Gran Bretaña, en Rusia y en Estados Unidos) y del que pocos intelectuales lograron escapar. No es ni un libro partidario de "las ideas de 1914" ni un libro sobre el significado (espiritual) de la guerra ni un panfleto pacifista. Esa extrañeza quizá sea lo que lo hace más interesante.

b) La filosofía de la historia y la geopolítica. El libro plantea una propuesta histórico-política y filosófico-histórica de los acontecimientos en curso que pone de relieve cuestiones novedosas como el papel determinante de los elementos (tierra y mar, principalmente) en las luchas por el poder, la centralidad geopolítica de África ("la guerra mundial de 1914 es una guerra por África", p. 200) o la apuesta por un nuevo espacio geopolítico llamado Centroeuropa, una propuesta que reordena algunas de las líneas de fractura sobre las que se asentó el conflicto y que señala puntos ciegos y olvidados del relato histórico habitual que, sin embargo, también dan cuenta de la situación política y bélica de su momento. Se trata, pues, de un análisis geopolítico, pero desde una perspectiva filosófico-histórica particular que hace que no por casualidad el autor finalice los dos textos que componen *Globus* ("Ecumene" y "Thalatta") haciendo referencia, el primero, a la creación divina de una única tierra y un único cielo donde aún no se han desatado las luchas por la verdadera idea de mundo (p. 173) y, el segundo, al libro bíblico *Crónicas* (p. 204). Esto nos lleva al siguiente punto:

c) El pensamiento judío. Franz Rosenzweig fue uno de los últimos representantes del judaísmo alemán en cuanto participante de una gran corriente cultural judía que durante largo tiempo creyó —por decirlo con Enzo Traverso— en el mito de la simbiosis judío-alemana. También es cierto que Rosenzweig fue uno de los primeros en denunciar la falsedad de este mito, pero solamente tras la sacudida de la Guerra. El libro que aquí reseñamos representa, más bien al contrario, la asunción por parte del pensador de Kassel de los proyectos políticos germanistas que culminaban en la apuesta por la legitimidad de un imperialismo

alemán a la altura del de otras potencias europeas y en la defensa de una gran Centroeuropa comandada por Alemania. Esta última era la propuesta del famoso libro, publicado en 1915 y, por lo tanto, en plena contienda, titulado *Mitteleuropa*, de Friedrich Naumann, quien creía posible conjugar imperialismo y liberalismo. Rosenzweig cita con aceptación a Naumann y su idea de una Europa Central (*Mitteleuropa*). Los *Escritos sobre la guerra* tienen un valor incontestable en la historia del pensamiento judío en alemán (o judeo-alemán) como testimonio de las turbaciones de una parte de la intelectualidad judía que, aunque liberal y asimilada en origen, se encontraba incómoda ante las diferentes posiciones adoptables (asimilación, sionismo, reivindicación del pensamiento judío en alemán, etc.) en el entorno cultural de lengua alemana y, por lo tanto, necesitaba reformular el binomio de lo "judío-alemán". En este sentido, en el marco de una crisis de identidad, es muy sugerente hacer una lectura "generacional" de este libro, teniendo presentes los escritos de los años de la Gran Guerra de los —en ese momento jóvenes— pensadores judíos nacidos a finales de los años ochenta o principios de los años noventa del siglo XIX, como Benjamin o Bloch.

d) Y por último, pero no por ello menos importante, el pensamiento de Franz Rosenzweig, cuyas obras han tenido una recepción tardía en general, y también en el espacio hispanoparlante. Su obra más conocida, *La estrella de la redención*, fue traducida al español hace "sólo" veinte años, en 1997. Desde entonces disponemos en español de la traducción de varias obras centrales de este filósofo, pero aún sigue siendo necesaria una labor de traducción más completa. Por ejemplo, el importantísimo *Hegel y el Estado* está por traducir. Por eso este libro resulta una gran contribución a la difusión del pensamiento de Rosenzweig.

Ahora bien, *Escritos sobre la guerra* no es un libro publicado en vida por el autor. Los editores de la edición alemana de los *Gesammelte Schriften* (Escritos reunidos) de Rosenzweig agruparon los textos escritos por éste sobre la guerra durante la Gran Guerra, tanto los publicados como los no publicados, bajo el rótulo *Zur Politik* (Sobre la política). Posteriormente han ido publicándose en diferentes lenguas (francés, italiano, ahora en castellano, etc.) varios de los textos recogidos en ese epígrafe. El libro que aquí reseñamos recoge todos esos escritos, entre los que destaca, por la extensión y por la agudeza, el texto titulado *Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio*, que comienza de forma tan bella como trágica: "El primer hombre que delimitó sobre el suelo de la tierra un pedazo de él, apropiándose así de 'lo suyo', inauguró la historia universal. Porque en la medida en que dijo 'mío', no sólo hizo suyo 'lo suyo', sino que también hizo, del resto, 'lo suyo' de todos los otros: con 'lo mío' creó 'lo tuyo' y 'lo suyo'. La humanidad se hizo con la posesión de la tierra mediante el establecimiento de la primera frontera. Toda la historia universal no es sino el desplazamiento de aquella primera frontera" (p. 117). *Globus*, al igual que otros de esos textos, no fue publicado hasta 1984, cuando apareció en el tercer volumen de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig. Se podría considerar el *Globus* de Rosenzweig, escrito en plena Primera Guerra Mundial, como el equivalente de *Tierra y mar* de Schmitt, escrito en plena Segunda Guerra Mundial. Aunque en 1942 Schmitt no pudo tener conocimiento del texto de Rosenzweig,

el lector no puede evitar tener la sensación de detectar un aire "schmittiano" en el texto de Rosenzweig o, más bien, un aire rosenzweiguiano en el texto de Schmitt. Una extraña afinidad liga ambos escritos, como si los más perspicaces de los intelectuales sólo miraran los mapas y elevaran a pensamiento la geografía y la geopolítica cuando estalla una guerra. Muy agudamente, ambos dan cuenta en medio de la guerra de la historia del destino presente de Alemania, Europa y el mundo mediante el análisis de la centralidad de los elementos (tierra y mar) en las disputas políticas. *Globus* se divide en dos apartados (*Ecumene* y *Thalatta*) donde Rosenzweig pergeña respectivamente una sucinta historia humana de la tierra y del mar, una historia de los elementos que conduce hasta la hegemonía marítima, y por lo tanto mundial, de la Isla, es decir, de Reino Unido. La densísima historia de Europa que, en apenas cuarenta páginas, Rosenzweig construye en *Thalatta* desde el punto de vista del elemento acuático constituye, a mi juicio, una de las más poderosas y seductoras narraciones filosófico-históricas de Europa.

Por otra parte, si permanecemos en la Primera Guerra Mundial, habría que leer este libro —o al menos poner en relación— con los *Escritos políticos* de Weber o las *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann. Así sería posible observar con mayor nitidez la tremenda sacudida que supuso la Gran Guerra para la intelectualidad alemana de la época. Al igual que llevará a Rosenzweig a reafirmarse en su rechazo del asimilacionismo judío, a la gran mayoría de intelectuales la Gran Guerra, como punto de inflexión, les llevará a nuevos planteamientos.

A pesar del enorme y justo protagonismo que tiene *Globus* en estos *Escritos sobre la Guerra*, el resto de textos que conforman este volumen también merecen nuestra atención. Encontramos textos sobre cuestiones puramente bélicas y sobre las finalidades de la guerra ("Cannas y Gorlice. Un examen del concepto estratégico de espacio", "La meta de la guerra"), sobre las instituciones políticas alemanas ("Monarquía, república y desarrollo", "La Constitución Imperial en la guerra y la paz", "Realismo político"), sobre las reorientaciones geopolíticas ("Noroeste y sudeste", "El nuevo Levante") o sobre teoría política ("¿Vox Dei? La cuestión de conciencia en la democracia").

La edición de Roberto Navarrete incluye una presentación concisa, clara y necesaria, y un estudio conclusivo ("De *Hegel* a *La estrella*: ahora, todavía, siempre") donde Roberto Navarrete y Patxi Lanceros, quienes lo firman, ofrecen claves interpretativas de más hondo alcance para situar este texto de Rosenzweig y acometer una lectura provechosa del mismo. También es necesario señalar, por último, que se trata de una edición muy cuidada, donde es harto difícil encontrar una errata, y que presenta una excelente traducción del (a veces) alambicado estilo de Rosenzweig.

Eduardo Zazo Jiménez

Sánchez-Blanco, Francisco, *El Censor. Un periódico contra el Antiguo Régimen*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2016, 290 pp.

Qué mejor confirmación para la tesis "Carlos III, rey ilustrado" (tomando por 'Ilustración' las etiquetas que la visten como santa contemporánea: progreso, ciencia, librepensamiento...), ante el valor que los especialistas han terminado

atribuyendo a la prensa que floreció en la segunda mitad del XVIII español (prolongación de la labor de los discursos de Feijoo como mascarón de proa de nuestra 'Ilustración') que hacer de uno de sus periódicos señeros, *El Censor*, un adminículo más de su actividad reformadora de las costumbres y del pensamiento y de la de su círculo más próximo, el de la tertulia de la marquesa de Montijo. La conclusión se impone: "*El Censor*, periódico del (ilustrado) régimen".

Si la primera tesis fue la diana elegida por la pugnaz pluma del profesor Sánchez-Blanco en su libro *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III* (2002), este que ahora nos ocupa refuta su derivada, ya contestada entonces. Su subtítulo lo dice todo: "Un periódico contra el Antiguo Régimen". Tesis, es cierto, ya adelantada por Menéndez Pelayo. Pero, a diferencia de él, Sánchez-Blanco se acerca a esa interpretación desde una simpatía similar a la de los panegiristas actuales del rey ilustrado, que despliega a lo largo de una introducción y tres partes (de acuerdo con los tres períodos en que se mantuvo activo el periódico: 1781, 1783-4, 1785-7).

La larga introducción ("*El Censor*, ¿un enigma?") sirve a don Francisco para defender paladinamente, frente a los valedores de la autoría cortesana, la restitución de la cabecera a nombre de los dos oscuros letrados de provincias con actividad en la capital, el gallego Luis Marcelino Pereira y el granadino Luis García del Cañuelo, que firmaron la solicitud administrativa para crear el periódico. El autor se muestra así atento al tema político de primera magnitud que puso sobre la mesa el género en aquella época, que por desgracia deja escapar vivo.

Me refiero al hecho de que *El Censor*, como *El pensador*, *El Apologista Universal*, *El Correo de los ciegos*... constituyeron una nueva forma de pensar en común que hizo quebrar la propia de la crítica. Ésta, incluso la ejercida sin rectitud de ánimo —lo más habitual en la esfera pública—, si se sabe recibir —arte tan difícil como ejercerla—, puede mejorar la opinión de uno ayudándole a cambiarla o a apurarla y, así, a corregirla de manera más adecuada a la verdad y, por lo tanto, para ayudar más y mejor a otros. García del Cañuelo y Pereira, —como Clavijo, Centeno, Nipho, Mercadal...— mantuvieron una relación con las citadas hojas volanderas que podría definirse como de dirección, iniciación, contribución principal o edición, pero no de autoría con el grado de exclusividad que indica esa palabra en la modernidad (aún presente en Feijoo). Lectores, autores invitados, amigos y enemigos, traductores o adaptadores..., como comprobará el lector de este ensayo, componen la constelación de personajes que intervenían en esos periódicos para dar lugar a lo que la teoría literaria de la época llamaba ya "pastiche", todavía sin la connotación industrial que tendrá para la posterior cultura de masas y sin su intención literaria o meramente nutricia, pues su pretensión era transformar la sociedad y la política de sus días cuyo ejercicio se ocultaba tras una espesa cortina de pseudónimos, utilizados desde la solicitud gubernativa a la firma de los artículos. El anonimato se ejercía en comunidad, quedando reservado el nombre para la tertulia o el salón en el origen de aquellos órganos de opinión. Ya no se cortejaba a o peleaba por la verdad a cara descubierta; de hecho, dicha verdad carece de objetividad al margen del aire que respiraban unos frente a otros, siendo dicha subjetividad compartida esencial para comprender el sentido auténtico —y así lo dice *El Censor*— de

sus enigmáticas o contradictorias palabras. Esos otros son así objeto de compasión de los que comparten el misterio y que dicen procurar su mejora (clave del posterior liberalismo —político y económico—, sensibilidad a la que asimilara Elorza, y Sánchez-Blanco tras él, la de *El Censor*) presionando sobre las instituciones mediante la naciente opinión pública que contribuían a crear. Algo que los partidos políticos, inventados en la época bajo la forma de camarillas, han venido articulando desde entonces de una u otra manera, siempre utilizando la lógica anónima del "un hombre, un voto".

Por eso, aun partiendo, como destaca la introducción, de la lectura de todos los números del periódico, dicho problema gravita decisivamente irresuelto sobre el desarrollo del libro. Quién dijo qué y por qué es algo que no queda claro a lo largo de sus páginas; y menos puede quedar claro cuando se renuncia —como en el libro— a contrastar los textos con los acontecimientos en que se gestaron, esencial en un medio efímero como el periodístico, no quedando otra que tratarlos suponiéndoles la coherencia de la autoría única y la pretensión de trascender incluso una vez superados u olvidados los problemas que les dieron lugar. De esa manera, las opiniones del de *El Censor* y sus críticas (sobre la cuestión agraria y el trabajo, la superstición y la religiosidad, el gobierno y la ciudadanía... considerados como el aire, el ambiente que respiraban de sus autores) quedan elevados en el trabajo de Sánchez-Blanco a algo así como el prototipo de la buena opinión ilustrada y portadora de ciertas ideas sobre el país que el autor subraya como representativas de otra España posible y distinta, aun cuando en ocasiones exponga argumentos aparecidos en una España que ya fue (como los de la influencia de los metales americanos sobre la depauperación de España, un clásico renacentista) hasta en grado sumo (como algunos argumentos de su crítica de la nobleza, que parecen tomados del tratado del Bartolomé producido hasta la saciedad en el XV castellano y sus raros sucesores en el tiempo).

José Manuel Díaz Martín

Sánchez Muñoz, Rubén y García Pérez, Sandra (Coord.), *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, México, Universidad Veracruzana/Torres Asociados, 2016, 153 pp.

La publicación que presentamos, *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*, coordinada por Rubén Sánchez Muñoz y Sandra García Pérez, supone una magnífica contribución a los estudios dedicados a la obra de Ortega. Tal y como nos avanzan los coordinadores en el "Prólogo", la presente obra representa "el esfuerzo colectivo por pensar la actualidad de Ortega a partir de su primera obra: *Meditaciones del Quijote*" (p. 5). Se comprende, pues, el título de la misma, que alude ya a las *Meditaciones* orteguianas, así como su estructura, conformada por seis contribuciones independientes, cada una de ellas de distinta autoría. Sin embargo, como también se nos indica en el "Prólogo", estos trabajos estarían unidos por una idea directriz, y no sería otra que la asunción de la idea de que "la filosofía de Ortega es afín a la fenomenología, por tanto, vemos en Ortega a un fenomenólogo y, en consecuencia, a la razón vital como un despliegue de la fenomenología tempranamente bien asumida y comprendida por Ortega, pero lamentablemente abandonada supuestamente por él" (p. 7). Efectivamente, cinco de las

seis contribuciones que conforman esta obra colectiva nos "muestran el influjo de la fenomenología de Husserl ya a la altura de 1914" (ibíd.), tal y como expondremos a continuación, dentro de la brevedad que se nos impone. Sin embargo, antes de comentar aisladamente cada uno de estos trabajos he de señalar un rasgo general de esta obra colectiva que, a mi juicio, la hace realmente interesante y atractiva. Como habrá advertido el lector, he indicado que casi todos los trabajos aquí reunidos analizan y enfatizan el influjo de la fenomenología de Husserl ya a la altura de 1914, y digo casi porque el cuarto de ellos, "*Meditaciones del Quijote* en la génesis de la razón vital" (pp. 67-93), de José Lasaga, no toma ni a Husserl ni a la fenomenología como hilo conductor de su análisis, sino a Don Miguel de Cervantes. Para ello, Lasaga analiza la importante relación entre Ortega y Unamuno, mostrando cómo las discrepancias entre ambos giran en torno al *Quijote*, pero "si Ortega se molesta en polemizar con su maestro —escribe Lasaga— no es por una cuestión narcisista sino porque está en juego la «salvación de España» y Unamuno se había declarado rotundamente «anti-moderno»" (p. 74). Al hilo de esta decisiva cuestión, nos muestra Lasaga la "unidad creadora del trienio 1914-1916 en le obra de Ortega" (pp. 80-86), así como "la recuperación de *Meditaciones del Quijote* por Ortega en el inicio de la «segunda navegación»" (pp. 87-93). Así, en total coherencia con la exposición trazada, concluye Lasaga su contribución con la siguiente constatación: "El hilo conductor que articula desde el principio al fin la filosofía de Ortega y que impuso la circunstancia no es otro que el de la *crisis de la modernidad*, cuya primera y lúcida exposición ofreció en *Meditaciones del Quijote* gracias a una novela escrita en los albores de los tiempos modernos por un extraño llamado Miguel de Cervantes (p. 93). He querido comenzar comentando el texto de Lasaga porque, como ya he indicado, en él encontramos un "contrapunto" al resto de lecturas "fenomenológicas". Lo más interesante de esta obra colectiva, insisto, es que su lectura atenta nos muestra dos claves indispensables para comprender a Ortega: la figura de Cervantes y la fenomenología de Husserl. Si la primera, como nos muestra Lasaga, nos ofrece el "hilo conductor" de toda la trayectoria orteguiana —en una lectura *genética* de la misma—, la segunda nos ofrecerá tanto el esquema filosófico en el que Ortega vierte todo su pensamiento como la herramienta analítico-conceptual para comprender a fondo los conceptos orteguianos, todos ellos de profunda impronta fenomenológica. Prueba de esto último son los cinco trabajos restantes que nos quedan por comentar. El primero de ellos, "Para una reforma de la filosofía" (15-34), de Javier San Martín, nos ofrece una panorámica del cambio de paradigma que supuso la irrupción de la fenomenología en el siglo XX, cambio que Ortega asume muy temprano, y que presentó en público por primera vez en 1913 en su discurso titulado "Sensación, construcción, intuición". Esta trasformación radical conlleva, como explica San Martín, "el paso de un paradigma en el que predomina la sensación y de otro en el que predomina la construcción, a un nuevo paradigma, en el que predomina la intuición, que supone la dación directa del ser intuido" (p. 17). Sin embargo, como también recuerda San Martín, este texto ha pasado prácticamente desconocido hasta que Paulino Garagorri lo introdujo en su publicación —en 1982— del póstumo *Investigaciones psicológicas*. En un se-

gundo apartado expone San Martín el importante artículo que Ortega dedica a Max Scheler en 1928, donde, frente tanto al positivismo como al neokantismo, afirma que la gran innovación de Husserl fue hacernos comprender la noción originaria de *sentido del mundo*, el cual no se reduce ya a los hechos mundanos, ni es tampoco un constructo de la cultura, sino que, como sostiene Ortega, "[d]e pronto el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas…" (citado por San Martín, p. 26). Sin embargo, como señala San Martín, "Ortega operaba con dos concepto de cultura, la cultura como sentido del mundo, y la cultura como cultura superior" (p. 24), lo cual nos exigiría un análisis detallado de los conceptos orteguianos para comprender bien tanto su alcance como su sentido y evitar así confusiones. En el último apartado nos ofrece San Martín una síntesis de la renovación teórica y práctica de la filosofía en el siglo XX, destacando el papel de la ética en esta cuestión, así como la relación de esta con la profesión y la vocación (pp. 33-34). El segundo trabajo de esta obra, titulado "Presencia de la fenomenología en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset" (pp. 35-47), de Eduardo González Di Pierro, nos presenta la relación entre algunas de las tesis centrales de la fenomenología de Husserl y el primer libro de Ortega, recordándonos que esta presencia "se manifiesta tanto en el nivel de la forma y el estilo como, desde luego, en el nivel del contenido conceptual, aunque no sea evidente sin un análisis de cierto espesor" (p. 43). Como nos muestra González Di Pierro, conceptos tales como "intuición", "escorzo" (*Abschattung*), "profundidad", "superficie", o la noción de "transmundos" responden a una consideración "notablemente fenomenológica en forma y fondo" (pp. 43-45). Por tanto, tal y como concluye González Di Pierro su contribución, el estudio y la comprensión de la intrínseca relación de Ortega con la fenomenología de Husserl, "no sólo tiene el mérito de reforzar el carácter original y propio de la filosofía de Ortega y Gasset, sino que además, de paso, confirma la validez objetiva del método fenomenológico" (p. 47). La tercera contribución, "Realidad virtual y fenomenología en el joven Ortega" (pp. 49-66), de Rubén Sánchez y Cintia C. Robles, comienza mostrándonos la "dimensión ética de la «meditación», destacando el importante papel del amor en las *Meditaciones*, recordándonos que, para Ortega, "el amor nos liga a las cosas" mientras que, por el contrario, "el odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores" (cit. por los autores, p. 51). Tras analizar en un segundo apartado la relación general de Ortega con la fenomenología, remitiéndonos a textos decisivos como *¿Qué es filosofía?* (1929) o *El hombre y la gente*, "a la altura ya de 1949-1950" (pp. 53-58), pasan los autores a profundizar en la "patencia y latencia de las cosas" (pp. 58-62), lo que les permitirá enlazar con la noción central que da título a su trabajo, la de "realidad virtual" (pp. 62-66), mostrando su profunda impronta fenomenológica. En el quinto de los textos que comentamos, Roberto F. Menéndez aborda los "Caminos de la razón vital. A propósito de la traducción de *Erlebnis* por Ortega y Gasset" (pp. 95-126). Mediante un análisis profundo y exhaustivo, Menéndez desgrana el "Fondo y la forma de las vivencias", deteniéndose, primero, en "la ejecutividad y la trascendencia" (pp. 105-111) y, posteriormente, en "la intimidad y la reflexividad" (pp. 111-119). Estos análisis, de hondo cala-

do, insisto, nos muestran la estrecha relación de estas nociones en la obra de Husserl y Ortega, así como el importante papel que juegan en los planteamientos de ambos filósofos. En un último apartado emprende ya Menéndez los "Caminos de la razón vital" (pp. 119-126) al hilo de la noción que guía su contribución, la de "vivencia" (*Erlebis*), de la que nos dice el autor —con gran acierto y elocuencia en mi opinión— que "la traducción de *Erlebnis* por *vivencia* en Ortega es síntoma de una *traducción* de más amplio alcance, que es la traducción de la fenomenología a la circunstancia española de hace cien años, una sociedad poco habituada a la filosofía" (p. 119). En sexto y último lugar, pero no por ello menos importante, encontramos la contribución de Sandra García y Javier Echeverría, titulada "Ortega y Gasset. El problema del conocimiento y la teoría del punto de vista" (pp. 127-147). En ella se nos presenta, en un primer apartado, "El problema de la verdad", pues, como comentan los autores, "[e]l problema es que la realidad se presenta ante nosotros «en perspectivas individuales» y, por cierto, no puede presentarse ante nosotros de otra manera" (p. 128). Lo anterior nos conduce a la pregunta decisiva de "qué es conocimiento", a la que Ortega, "[f]rente al realismo y el idealismo de la antigüedad, la modernidad, el historicismo y el positivismo del siglo XIX y parte del XX", introduce "su perspectivismo, esto es, su teoría del punto de vista" (p. 130), teoría que los autores abordan en el segundo apartado, partiendo de las *Meditaciones del Quijote*, pero desembocando el importante texto de *El tema de nuestro tiempo*. Así, en un tercer apartado, se concluye con unas interesantes "Series de aproximación" (pp.137-147) que nos muestran, de nuevo, la intrínseca relación entre la fenomenología de Husserl y la de Ortega, incidiendo ahora en la problemática epistemológica que articula este último trabajo. Nos encontramos, por tanto, ante una publicación realmente fructífera y de gran relevancia para los interesados en el pensamiento de Ortega, y no solo por la gran variedad de temas que, como he intentado mostrar, se abordan en la misma, sino también, y sobre todo, como también insistía al principio, por la gran oportunidad que esta obra colectiva ofrece al lector de encontrar reunidas, de un modo exhaustivo y riguroso, a la vez que claro y argumentado, las influencias de dos figuras decisivas en el filósofo madrileño, como son Cervantes y Husserl, y todo ello a la luz del cambio de paradigma que la fenomenología supuso en el siglo XX, al que Ortega muy tempranamente se adhirió, y que nunca ya abandonaría.

Noé Expósito Ropero

Saralegui, Miguel, *Carl Schmitt pensador español*, Trotta, Madrid, 2016, 260 pp.

Reseño con agrado un trabajo serio, riguroso e impecable sobre las relaciones entre España y Carl Schmitt. O más bien debería decir sobre las relaciones que Carl Schmitt mantuvo con España. Y no se trata de un mero juego de palabras carente de sentido. Mientras que la primera afirmación destacaría el interés que mostraron los españoles por traducir y recibir la obra del pensador alemán, la segunda enfatizaría el hecho cierto de que, en realidad, fue el propio Carl Schmitt quien se interesó por la cultura española. Por eso también podríamos enredarnos con el título del libro. ¿Se trata de un pensador, Carl

Schmitt, que reflexiona sobre lo español o más bien estaríamos faltos de un signo ortográfico pausado para profesar sin miedo: Carl Shmitt, pensador español?

Algunos investigadores ya se habían ocupado de estas correspondencias (M. Herrero, J. Molina...) También los alemanes. Aunque estos lo hayan hecho desde una perspectiva excesivamente familiar. Así, Reinhard Mehring, en su estudio *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall,* sostenía que si Schmitt se había fijado alguna vez en la filosofía española fue tan sólo tras el matrimonio de su hija Anima con el jurista Alfonso Otero Varela (p. 509). Hoy, gracias a la labor de archivo y documentación (investigación) de Miguel Saralegui sabemos que esto no fue del todo así: la primera visita de Carl Schmitt a nuestro país data de mucho antes: 1929 (p. 11).

Tiene el autor de este libro un estilo ágil, resuelto, fino, que le permite tocar los temas más polémicos con una pizca de ironía académica. Características que sólo posee quien se siente seguro y respaldado por su trabajo y conocimiento de las fuentes. Saralegui lo ha consultado todo. El epistolario de Schmitt, las traducciones de sus obras, los archivos generales de algunas universidades europeas... Y eso se nota en el estudio del autor. Hay en Miguel Saralegui un respeto absoluto hacia el lector, al que cuida con la claridad de la información, facilitándole, además, y en todo momento, las citas y referencias de los manuscritos utilizados.

El libro abarca, sobre todo, dos temas principales. Por una parte, la influencia que tuvieron autores como Cervantes, Quevedo, Francisco de Vitoria o Donoso Cortés, en lo que podríamos llamar el *hispanismo político* de Carl Schmitt, y de otra, las relaciones que cultivó el jurista alemán con los intelectuales españoles de la época. (Tierno Galván, Álvaro D´Ors, Fraga, Díez del Corral, Francisco de Asís Caballero...) Con respecto a los primeros, y centrándonos en la filosofía, Saralegui defiende el rechazo que generó el pensamiento del fundador de la Escuela de Salamanca en la obra del pensador alemán. Francisco de Vitoria no convence a Schmitt. Aunque le dedique varias páginas en sus estudios más importantes, Schmitt sigue viendo a Vitoria como un medieval, como un fraile que no supo darse cuenta de que su época era ya plenamente moderna. Quizá exagera Saralegui cuando afirma que Vitoria puede considerarse el enemigo de la propia teoría del enemigo de Carl Schmitt, pero es que el jurista se las gastaba así. O estabas a favor o en contra. Todo lo contrario de lo que sucedía con su admirado Donoso Cortés. Donoso será declarado "alma paralela" y su discurso sobre la dictadura será para Schmitt "el mejor discurso de la historia de la literatura mundial" (p. 103).

Hay otros temas no menos importantes como pueden ser la dictadura, el nazismo, el fascismo y sus contactos con los conservadores. Amén de su eventual encuentro —que no acaba de despejarse— con Francisco Franco. Porque con independencia de la validez y actualidad de la doctrina schmittiana en nuestros días, habría también que conocer al hombre, a ese hombre de *carne y hueso*, que piensa en determinadas circunstancias y en complicados escenarios. La monografía de Saralegui dibuja así un retrato de la España del siglo XX, con unas facultades de derecho más *filosóficas* que las propiamente de humanidades y con una intelectualidad acorde, afín al tardofranquismo, que se esfuerza por recuperar de Alemania lo que pueda salvarse de esa nación tan señalada.

¿Por qué adquirir, leer y guardar este libro? Porque es necesario. Hacía falta un estudio así. En un momento en que la teoría de Carl Schmitt sobre el enemigo está siendo reinterpretada, se hace necesario mostrar también la influencia que tuvo la filosofía española en el delineamiento de la doctrina política de Carl Schmitt. En segundo lugar, porque los temas tratados son del todo interesantes por interesados. Veamos: ¿Es el totalitarismo la única forma reaccionaria frente al comunismo o el neoliberalismo? ¿Estamos en condición paradigmática de cerrar de una vez por todas la marcha de la Modernidad? Son temas y problemas latentes en el libro. De igual forma, el libro de Saralegui debe recomendarse porque, como apunta su autor en la página 70, Schmitt es el filósofo político más importante del siglo XX y el filósofo alemán, además, estudió con genialidad toda nuestra tradición cultural e intelectual. Existe otra razón quizá más poderosa: el cuidado que debemos a nuestros investigadores universitarios. (Y quien quiera saber las razones de esta última aseveración que lea la página 154 de *Carl Schmitt pensador español*).

María Martín Gómez

Scotton, Paolo, *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e política in Ortega y Gasset*, Roma, Editorial Aracne, 2016, 237 pp.

El reciente libro *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e política in Ortega y Gasset* (*Origen y epílogo del intelectual. Persona, educación y política en Ortega y Gasset*) es el fruto de varios años de trabajo por parte del investigador italiano Paolo Scotton y supone una gran aportación a la bibliografía orteguiana (una bibliografía en la que el tema de la educación no ha sido de los más frecuentados). Scotton, sin embargo, no se ha contentado con exponer esquemáticamente las ideas pedagógicas de Ortega, sino que ha llevado a cabo una relectura de la filosofía orteguiana sirviéndose de la educación como nervio metafísico, ético y político. Esta aproximación, más compleja y arriesgada, da como resultado una comprensión mucho más densa y potente del problema de la educación, así como una visión muy sugerente de la propuesta filosófica del pensador español. Un tema el de la educación que, para Ortega, pensador circunstancial por excelencia, era de la máxima importancia. No en vano los graves problemas de España, que andados los años serían también los graves problemas de Europa, siempre tuvieron para Ortega un claro origen educativo.

La obra de Scotton se divide en tres partes claramente diferenciadas pero íntimamente ligadas entre sí. La primera parte se centra en desarrollar un concepto de persona en clave orteguiana, en el que las ideas de misión y proyecto ocupan un lugar destacado. Scotton habla en esta primera parte de la "construcción" de la persona a través de la educación, mostrando las categorías metafísicas fundamentales en las que se asienta la concepción orteguiana. De especial interés serán los apartados dedicados a la dialéctica entre persona y sociedad. Reformar la sociedad, explica Scotton, pasa por reformar al individuo, pero reformar al individuo sólo puede hacerse desde la sociedad; con lo cual, a única solución será que ambas instancias se introduzcan en un círculo (virtuoso) de perfeccionamiento.

Tras este primer capítulo de carácter más metafísico, en el segundo capítulo,

el autor aborda más detenidamente las distintas teorías de la educación por las que Ortega fue pasando. Así, al hilo de la propia biografía orteguiana y sus distintas etapas vitales, Scotton analiza temas como el de la educación entendida como imperativo social (deudora en gran medida de su etapa neokantiana en Marburgo), o la propuesta orteguiana de una pedagogía deportiva, tal y como esta teoría toma forma durante los años veinte. Scotton también analiza las modulaciones tardías de esta preocupación pedagógica: las reflexiones de Ortega en torno a la educación en la sociedad de masas y la meditación que éste lleva a cabo sobre el sentido y misión de la universidad. Este recorrido por la vida y obra de Ortega permite comprender cómo la profunda pasión del filósofo español por la educación no desapareció en ningún momento de su producción.

El tercer y último capítulo retoma algunas de las ideas ya esbozadas en los dos capítulos anteriores e intenta mostrar cómo la preocupación por la educación tomó siempre en Ortega un claro cariz político. Scotton lanza aquí una propuesta, ya preparada al final del anterior capítulo, de entender el proyecto pedagógico-político orteguiano como una recuperación actualizada del clasicismo humanista en el cual se abogaría por recuperar una educación superior que, en opinión de Ortega, se estaba perdiendo con fatales consecuencias (la más grave de las cuales era, ni más ni menos, la crisis de la civilización occidental). El instituto de humanidades que Ortega funda junto a Marías a su vuelta a España sería el intento, no muy exitoso, desafortunadamente, de plasmar dicho proyecto en la realidad.

Infinidad de temas podrían destacarse, pero quizás cabe mencionar especialmente la reflexión que Scotton lleva a cabo en uno de los últimos apartados sobre el candente problema del populismo. En este último apartado, Scotton establece un fecundo diálogo entre la filosofía de Ortega y el pensamiento de M. Nussbaum, mostrando que en ambos el saber humanístico es la base indispensable de la conformación de la persona y del ciudadano; y que sin esta base el ejercicio democrático inevitablemente fracasa.

En definitiva, la obra reseñada es una valiosa contribución a los estudios orteguianos, de la que posteriores investigadores sin duda se aprovecharán. Pero más fundamentalmente este libro contiene una importantísima reflexión sobre la educación, un tema sobre el cual las preclaras ideas de Ortega merecen ser discutidas y escuchadas; algo más fácil hoy en día gracias al estimable trabajo de Paolo Scotton.

Marcos Alonso Fernández

Trejo Villalobos, Raúl, *Las generaciones del Ateneo*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 2016, 107 pp.

El arte —conjunto de obras caracterizadas por dos principales objetivos: estética y reflexión— ha estructurado un discurso que se apropia de la sociedad. El arte es un cuerpo que nombra, a partir de los personajes que constituyen la osamenta y la carne, al objeto de su apreciación: el hombre.

El arte distingue épocas y hombres, y acentúa este poder en el momento en que su cuerpo se ausenta; es decir, cuando la sociedad se divide para enfrentarse, no con diálogo sino con armas. Incluso en las guerras el arte se focaliza y permite a los individuos un tiempo de unidad:

lo correcto es decir que el hombre no es capaz de vivir sin creaciones materiales o metafísicas. No es capaz de vivir sin ideas —aun sin la más simple de ellas—, y por ello, en el arte se concentra lo más humano: la capacidad de asombro.

Se han visto autores y obras —el cuerpo entero— que cuestionan y nombran un ciclo; los ismos, por ejemplo. Dadaísmo, ultraísmo, surrealismo, futurismo, etcétera, y generaciones como las del 27 o del 98 en España. Todos estos fueron movimientos que intentaron profundizar la realidad de su tiempo, cuestionarla y direccionarla, con el objetivo de tener una existencia menos angustiante.

En México se tuvo el estridentismo de Manuel Maples Arce —el primer poeta que declaró su amor y rechazo a la ciudad y los trasfondos del animal citadino, y también el más enconado persecutor de los *Contemporáneos*—.

En nuestro contexto, el de Chiapas, también se han heredado generaciones y obras. Incluso se ha dicho —hasta el hartazgo— que el poeta emérito de nuestro estado es Jaime Sabines, y se ha hecho de su obra un largo *best seller* donde el poeta —francamente— no ha salido ileso. Otros han dicho de la poeta, narradora y ensayista Rosario Castellanos, que su obra pertenece al género del indigenismo, y otras se han apoyado —o fincado— en ella para pregonar la idea de un feminismo recalcitrante. Sin embargo, ¿es Jaime Sabines o Rosario Castellanos lo que se ha dicho de ellos? La obra y el autor, en ambos, difiere. El tono con que vivieron sus palabras no fue exactamente el mismo: Rosario ensayó el ideal de una correspondencia entre autor y época; es decir, crítica y reflexión. En el caso de Sabines, su propuesta poética —al menos así la consideramos— corresponde al sentimiento popular, mas no por esto pensamiento inútil, sino cercano y crítico. La diferencia, como puede observarse, es el ensayo. En este género literario es mayor la proximidad del pensamiento filosófico, y en estos ejemplos de autores chiapanecos, Rosario es quien sobresale. Pero esto pertenece a otro asunto.

Así, de este modo o de otro, se ha dicho esto o aquello de más autores chiapanecos. Por ello conviene decir ahora que pocos han obrado para nombrar o re-nombrar el cuerpo completo de todo un ciclo —o mejor decir de tres ciclos—. Por este motivo, el libro de Raúl Trejo Villalobos apunta hacia los signos de tres generaciones y les da nombres y apellidos. En su estructura, *La generación del Ateneo de ciencias y artes de Chiapas*, título del libro que hoy nos reúne, es manifiesta la idea del ensayo literario, sin embargo, esto es sólo la forma, pues el fondo pertenece esencialmente al ensayo filosófico, de ahí que sea Ortega y Gasset el conductor de esta misma estructura. Lo cual quiere decir —en silencio— que el intento de ensayo literario corresponde más a la intuición filosófica del autor, pues en circunstancias actuales —al menos en Chiapas— sólo por la literatura se llega a la filosofía; en otras palabras: el fin de este libro —que no es una antología sino una muestra mínima de ciertos autores chiapanecos y trasterrados— es presentar una política literaria-filosófica. Por supuesto, lo que se observa a primera vista es la página literaria, sin embargo, repetimos, su finalidad es filosófica.

En *La generación del Ateneo de ciencias y artes de Chiapas* pueden leerse tres tiempos que circulan por análogas aceras: los efectos de una sociedad en aumento ante el hombre que percibe otros modos de ser en su actualidad sensible y el hombre ante el misterio, la fugacidad, la política, la naturaleza, etcétera.

El efecto "nominal" de Raúl Trejo Villalobos refresca esa idea de los designios, pues al nombrar las generaciones hace categorial el sentido artístico de aquellas épocas; es decir, propone la idea de un tiempo o de tres tiempos entre todos los demás que fijó su argumento en la mezcla —sutil— de ideas y actos. Así, el ateneo no puede verse sólo como un objeto puro de arte, sino manifiestamente político y, posiblemente, vanguardista.

Por supuesto, al hablar de nominalismo en el asunto que nos compete —el libro— nos deja en claro que en la función de la palabra todo puede concentrarse; así, por ejemplo, diría Borges, "en las letras de rosa está la rosa, y todo el Nilo en la palabra Nilo". De tal manera, en tres fechas están tres generaciones.

Sin embargo, el libro no es sólo una aspiración a lo nominal, sino también un acto sensible —¿y qué más sensible que nombrar?— que conjuga tres cuerpos en la dicha del diálogo entre el sueño y la razón. Desde luego habría que pensar el trabajo de Raúl Trejo no como una certeza indiscutible, sino como un juicio crítico que nos permite reflexionar el tema del ateneo y el pensamiento del mismo. Ya habrá detractores que juzguen equivocadas o acertadas las fechas con que se designan tales generaciones en el libro descritas, sin embargo, y en esto recae el valor y la temeridad, el libro de Raúl Trejo tendrá que ser no un expediente sino un documento a citar cuando de cultura chiapaneca se hable.

Es cierto, ensayos acerca de autores de Chiapas existen y sobran, pero antes de *La generación del Ateneo de ciencias y artes de Chiapas*, al menos en su reconocimiento pleno, no existía un estudio que particularizara y nombrara a las generaciones mismas. Por ello mismo, el libro de Raúl Trejo Villalobos merece toda reflexión, diálogo y aportación crítica.

Fabián García Gómez

Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, 361 pp.

Nos encontramos en el primer capítulo de la obra de Fidel Tubino tres conceptos que serán la base de los siguientes. Estos tres conceptos son la tolerancia, la racionalidad y los derechos humanos. La tolerancia que en la concepción liberal está indisolublemente ligada a la autonomía cultural es prácticamente imposible pues los pueblos no son autónomos para el ejercicio pleno de sus derechos ya que éstos se encuentran restringidos social y culturalmente, por ejemplo en el uso del lenguaje, en la educación impartida por el Estado, de tal manera que los espacios públicos se limitan a un sector de la ciudadanía, por eso también la tolerancia se ve limitada pues no puede ir más allá de lo que el poder hegemónico permite.

Respecto a la racionalidad toma Tubino acertadamente la distinción de Giambattista Vico entre la sabiduría reflexiva de los filósofos y la sabiduría poética de los pueblos, en el que la primera se aferra al recurso de los conceptos concibiéndose a sí misma como argumentativa, deductiva, válida universalmente y negando con ello la pluralidad racional, en tanto que la segunda, la de los símbolos, la de las figuras retóricas, son formas espontáneas de expresión, no son meramente formas de pensar sino también formas de ser, y por ello no pueden tener un carácter de universales ya que obedecen a un contexto, es decir, son locales.

En lo que respecta a los derechos humanos sostiene que estos deben emanar

del diálogo intercultural, de un enfoque pluralista hermenéutico y diatópico, es decir de interpretaciones que tienen un pie en la cultura propia y el otro en la otra cultura, el hermeneuta pues no se encuentra ni totalmente en su lugar ni en el otro, sino está en el "entre", interpretándose a sí mismo y a la visión del otro, es un encuentro vivencial más que teórico, no es que este último no tenga lugar sino que el anterior es condición de éste, no basado en una actitud teórica sino en afectividades y sensibilidades.

A diferencia de otros autores, Fidel Tubino no tiene la pretensión de rechazar el proyecto ilustrado que hemos heredado y que tantos dolores de cabeza nos ha producido, más bien pretende poner de manifiesto sus contradicciones con un ánimo renovador y con ello radicalizarlo para hacer coherente su postura teórica con su práctica. Partiendo pues del reconocimiento de la diversidad cultural, sostiene que no podemos seguir manteniendo una noción de ciudadanía sustentada en una racionalidad monológica, pues ello es impedir el diálogo intercultural en la vida pública, esto se debe a que tanto el liberalismo como el republicanismo ilustrados construyeron la noción de ciudadanía como universal, como un ciudadano abstracto que en realidad no existe, pues son los ciudadanos concretos los que participan de hecho en los diálogos interculturales. Esta identidad ciudadana y abstracta desvincula al ciudadano de su locus y su *ethos,* obligando a las culturas no occidentales a elegir entre su ser cultural y su ser ciudadano. Esto implica a su vez que el percibirse como sujeto de derechos universales sólo es posible si uno se separa de su ser cultural.

Un punto importante que resalta del pensamiento de Tubino es que sostiene que ciertamente el diálogo es una actividad racional pero sobre todo es emocional, involucra a la persona como una totalidad, con sus sensibilidades y afectos, con su comunicación no verbal, y que por ello va más allá de la generación de argumentos.

Una concepción intercultural de ciudadanía y de los derechos humanos como la que propone Tubino es, por otro lado, algo por construir que requiere una participación equitativa en el diálogo, empezando por apartar los estereotipos que nos impiden mirarnos a nosotros mismos y que hemos importado de otras latitudes y que en muchos casos son contrarios a nuestra forma de ser. En las culturas indígenas que tienen fuerte presencia en países como Perú y México las estructuras de parentesco son claves en la organización de la vida política, no así en propuestas teóricas importadas como el contractualismo o el liberalismo.

Uno de los conceptos más importantes para Tubino es el de ciudadanía, tema recurrente a todo lo largo del libro. Para él la ciudadanía debe superar el aspecto meramente jurídico para echar raíces en el aspecto cultural, existencial, de pertenencia, que es un derecho humano. Para ello es necesario radicalizar la democracia reinventándola sin permitir que presione a las personas a aculturarse pasivamente para poder ejercer sus derechos, abandonando así sus instituciones tradicionales e incorporándose a las liberales, en otras palabras, que la democracia deje de ser un mero procedimentalismo vacío identificado con los ideales liberales heredados del republicanismo ilustrado para lograr una justicia verdaderamente distributiva, una libertad política y una equidad cultural.

Fidel Tubino insiste a lo largo de su obra que la democracia liberal no es coherente con los principios que le dieron nacimiento, insiste también en que hacerla coherente implica un nuevo tipo de

ciudadanía que abandone una posición pasiva heredada de las democracias liberales así como a la imagen homogeneizadora de los derechos humanos para dar paso a una concepción contextualizada basada en la diversidad. Rechaza la idea de la concepción de la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos exportable a todos los contextos como un si fuese un paquete civilizador de invasión cultural. Nuestro modelo importado de democracia excluye a priori la institucionalidad y los usos y costumbres de nuestras culturas originarias, y por eso se convierte en un procedimentalismo vacío, desarticulado de los *ethos* de la gente. La ciudadanía, dice Tubino, debe ser practicada, y no sólo pensada, como el derecho a ejercer derechos desde nuestra pertenencia cultural, es ahí donde se construyen las identidades ciudadanas de las personas, no es pues meramente una condición formal abstraída de contenidos éticos concretos.

El discurso programático de la interculturalidad se ha convertido en eso, un discurso, dejando de lado un posible diálogo, discurso que pretende justificar los proyectos de educación bilingüe en las zonas indígenas, y en este sentido ha sido secuestrado por el discurso pedagógico en aras de un programa de gobierno que deja fuera precisamente lo que persigue, el diálogo intercultural.

Raúl Alcalá Campos

Unamuno, Miguel de, *Cuadernos de juventud*, Edición de Miguel Ángel Rivero Gómez, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, 433 pp.

Es la obra de Unamuno la de un polígrafo que abarca prácticamente todos los géneros: ensayo, novela, teatro, poesía, artículos de prensa, cartas, muchas cartas. Hasta la fecha no existe una edición digna de esta inmensa obra. La mejor sigue siendo la de Manuel García Blanco, primero en editorial Vergara (Barcelona, 1959-1964) y después en editorial Escelicer (Madrid, 1966-1971), pero en ambos casos muy deficiente, sobre todo en lo relativo a artículos de prensa y correspondencia. Y encima están mutilados los textos por la censura franquista. Digo esto para realzar el mérito de este esperado trabajo de Rivero, del que ya había adelantado algunos cuadernos en artículos sueltos. Aquí están reunidos por primera vez estos manuscritos, presentados con una breve introducción. Son 11 cuadernos, más la "Carta a Juan Solís".

Rivero advierte que estos 11 cuadernos no son todos los que escribió Unamuno: "Así lo prueba el que, de los cuadernos numerados, sólo se conservan cinco (V; XVII, XVIII, XXVI y XXXI), cuando debieron existir, a juzgar por la numeración del más tardío de estos cuadernos, al menos treinta y uno. Además, nos consta por el mismo Unamuno, la existencia de estos cuadernos numerados desaparecidos, pues en uno de los cuadernos conservados remite a la lectura de otro ya desparecido" (p. 16). La conclusión parece clara: si los numerados llegan a 31 y sólo se conservan 5, se han perdido 26, o dicho de otra manera, sólo se conserva una sexta parte de los numerados. Cualquier lector interesado en la obra de Unamuno se preguntará qué ha pasado en su legado, pero dada la convulsa historia de la España contemporánea, que tan dolorosa y trágicamente ha afectado a los archivos de nuestros autores, no sólo al de Unamuno, la pregunta tiene una respuesta que seguramente va ligada a dicha historia convulsa. De lo que

no cabe duda es del acierto de Rivero al haber dedicado tiempo y pasión a reunir estos textos y publicarlos con notas que ayudan a su lectura. Como escribe en la "Introducción", "es ahora cuando nos hallamos en condiciones de iniciar la reconstrucción de esta etapa de su vida", la juvenil. Efectivamente, como suele ocurrir con el estudio de los grandes autores, la clarificación afinada de su trayectoria intelectual llega cuando se ha publicado y analizado su obra, cosa que hoy está bastante avanzada, no en el sentido de una buena edición, como ya queda dicho, sino en el de la publicación de gran parte de esa obra, por más que dispersa, y de análisis cada vez más abundantes y específicos de ella. La ejemplar edición de estos cuadernos de juventud contribuye grandemente a dicha clarificación.

¿Qué nos muestran los cuadernos? Nadie espere descubrir en ellos alguna clave secreta en orden a la interpretación de la obra de Unamuno. Más bien lo que encontramos en ellos es un joven con inquietudes intelectuales y literarias, lo que conlleva la necesidad de darse a conocer y con una llamativa curiosidad por el saber: "¡Saber, saber mucho, saber más, cada vez más! Este ha sido mi sueño, este es todavía", escribe en "Notas entre Madrid y Bilbao" (p. 70). Esta curiosidad se extiende a muchos campos, pero en los cuadernos destaca la curiosidad psicológica. "Durante cuatro o cinco años he vivido estudiándome constantemente, anotando cuanto me ocurría, sea lo que fuere, junto a asuntos filosóficos o notas de estudio, observaciones vulgares, sentimientos íntimos, y registrándolo en el fondo de mi alma, de esta alma triste cuando se recoge en sí misma y está sola, alegre cuando encuentra compañía" (p. 82).

Rivero señala muy oportunamente el papel de la psicología en estos cuadernos, un papel muy poco destacado por la crítica, pero de una presencia que apunta a la línea científica que más acerca a este Unamuno joven al emergente positivismo y a la biología evolucionista que él descubre, probablemente gracias a la intensa actividad cultural del Ateneo de Madrid y de otros entornos de debate científico y liberal. Es la hora de los Fechner, Wundt, Lewes, Simarro y tantos otros, que dejan atrás la antigua psicología racional para instaurar la psicología científica, la experimental. Incluso krausistas como Besteiro comenzaron su andadura intelectual con obras como *La psicofísica* (1895), obra premiada por un concurso, convocado precisamente por el Ateneo de Madrid, y publicada en 1897. La cantidad de citas y menciones de estudios psicológicos es realmente llamativa en el joven Unamuno, muchas de ellas extraídas de la obra del francés Ribot.

Se observa en multitud de pasajes de estos cuadernos que el propio Unamuno se considera "raro", ya que no comparte la ligereza o superficialidad con que otros jóvenes afrontan la vida. Le gusta la soledad: "Cuando voy solo puedo soñar a mis anchas cuanto quiera y decirme lo que se me antoja y responderme y abandonarme a las íntima y cordial franqueza. Cuando voy con otro tengo que seguirle la conversación, distraerme con él y pensar con él. […] Los tontos y solo los tontos se aburren solos" (p. 102). Y aparece también el choque del joven razonador y crítico frente a la fe católica tradicional, con la fe sin fisuras de su novia, Concha Lizárraga, su futura esposa: "Renunciar a la dicha de su amor me es doloroso, pero me es también mucho renunciar a mis proyectos, al empuje de mi razón, a mi ambición. Trabaja en el campo católico, me han dicho. Para trabajar sin fe vale más no hacerlo, y yo no puedo trabajar

en un campo cerrado en que la razón se ahoga, la personalidad desaparece y el mísero trabajador se reduce a repetir monótonamente las rutinarias fórmulas sin novedad ni vida. Un escritor católico no puede ser original aunque quiera y la originalidad es la comezón de mi espíritu. ¿De qué me sirve dar nuevas formas al cadáver viejo? En todo ello me aparece ella que me ha enloquecido y hecho volver a mí mismo" (p. 115). Como es aquí manifiesto, las consideraciones sobre temas diversos se ven salpicadas de pronto, en estos cuadernos, con pasajes de la vida íntima de Unamuno, prueba de que no están redactados con la intención de ser publicados directamente, aunque en ellos haya tantas anticipaciones de aspectos que sí desarrolló más tarde, como la aversión a la disciplina de partido (o, más concretamente, al partido por exigir tal disciplina, por inhibir la personalidad propia); la preeminencia del individuo sobre la colectividad; el rechazo de la teodicea escolástica como cúmulo de peticiones de principio, tema recurrente en los cuadernos; la norma moral como justificación a posteriori de la conducta.

Al tratar temas filosóficos se nota en los cuadernos el debate entre lo oído en las clases de la universidad y lo leído u oído fuera de ellas. En este sentido aparece como muy importante la obra de Spencer, no en el sentido de que Unamuno se entregue a ella con los ojos cerrados, algo que ni ahora ni nunca hará, sino en el sentido de ser un foco importante en la década 1884-1894, uno de los que le sirven para contrarrestar la escolástica de Ortí y Lara, su profesor de metafísica, y de Ceferino González, cuyos textos usaba Ortí. El joven Unamuno dice en el cuaderno "Filosofía lógica" que usa la terminología escolástica porque es la que le han enseñado (p. 229). Más tarde, abominará del positivismo de Spencer, pero aquí lo elogia como "la cabeza más vigorosa y clara del positivismo" (pp. 180, 185). Sin duda es básico este autor, juntamente con Ardigó, para reforzar el conglomerado de evolucionismo, psicología, naturalismo y mentalidad científica y liberal que descuella en estos cuadernos, lo que no impide que intente también confrontar este conglomerado con la filosofía de Balmes y con el idealismo alemán. Los Kant, Hegel, Fichte aparecen también como voces a tener en cuenta, como lo documenta complementariamente Rivero en su notas, pero de ellos muestra tener Unamuno un conocimiento mucho más de segunda mano, y, salvo el caso de Schopenhauer, tampoco más adelante los leerá directamente a fondo. En "Crítica de las pruebas de la existencia de Dios" no menciona a Kant y su demoledor tratamiento de ellas, lo que sin duda hubiese hecho de haber leído a fondo la *Crítica de la razón pura*.

Los escarceos filosóficos de estos cuadernos (no pasan de escarceos, pues ninguno se presenta como obra acabada) muestran claramente atisbos de lo que más tarde desarrollará por extenso. Así, lo antes he mencionado como afán de saber está contrarrestado por una insatisfacción consiguiente al saber mismo: "La sed atormenta la inteligencia humana y en cuanto a lo lejos olfatea ya la brisa del mar, corre y se echa de bruces, y pasando la amargura empieza a sorber en el mar de la ciencia. Es agua que da más sed cuanto más se bebe" (p.165). Ahí tenemos preludiada la agonía unamuniana, una agonía que a menudo aparece en estos cuadernos como contraste bellamente presentado entre este hermosísimo mundo y la certeza de que la vida tiene un final inevitable. Aparece también la fobia a la teoría. Igual que en política reniega

de los partidos que imponen un programa a sus miembros, en la creencia religiosa opone la teología a la fe: "la teología mata la fe" (p. 182). De ahí que rechace las pruebas de la existencia de Dios. La mencionada "Critica de la pruebas de la existencia de Dios", se repite con más contundencia en "Carta a Juan Solís", de 1889. La prueba basada en que lo que se mueve es movido por otro es, según el joven Unamuno, un sofisma, ya que todo lo que existe se mueve. No necesita ser movido por otro: "existir es obrar, obrar es moverse" (p. 298). La argumentación de Unamuno muestra que él se mueve en un contexto científico moderno, no en el aristotélico o medieval.

En el libro se incluye "Evolución y revolución", un texto que considero muy importante por ser borrador del artículo que Unamuno publicó en 1886 en el periódico *El Noticiero Bilbaíno*. En este borrador se nota el peso del evolucionismo, "expresión de la filosofía novísima". Aquí presenta Unamuno la teoría de la evolución como dividida en dos frentes: los que defienden la evolución por pasos lentos, por una parte, y los que defienden la evolución por saltos. Ambas posiciones se complementan, aunque los "heterogeneístas" llevan ventaja, "porque sin rechazar la evolución admiten la revolución". De la biología salta Unamuno a la política: si los tipos orgánicos pasan de una forma a otra más perfecta, lo mismo ocurre en política. De un tipo o forma se pasa a otro, que, a su vez, "por la necesidad misma de las cosas", pasa a otro (p. 187). Frente a esta escuela se halla la de la revolución, escuela que afirma la evolución, pero también que, dada una suma de circunstancias, se produce el salto, la revolución. Muestra este proceso con ejemplos sacados de la biología, como el paso de crisálida a mariposa. El salto es brusco, pero la crisálida ha ido elaborando lentamente su transformación. "Con los pueblos sucede lo mismo" (p. 189). Hay pueblos monárquicos que, al incorporar nuevos elementos, se convierten en incompatibles con la vieja forma, "se rompe la cáscara y sale el polluelo". La ley del progreso interior, lenta, es la evolución, la del exterior, brusca, es la revolución. De manera que el pueblo progresa, la evolución se cumple en él, mientras su organización queda estacionaria. Por ello llega un día en que ya no acepta tal organización, que se quiebra. La conclusión de Unamuno es que los sucesos traerán lo que ha de venir, con lo que deja claro que la vida es movimiento y que este movimiento se opone al estancamiento. Cuando la evolución interna llega a un punto "el choque se ha de producir. Lo que cumple es amenguar su violencia" (p. 190). Esta manera de ver el evolucionismo, con implicaciones claramente deterministas, es muy palpable en escritos del primer Unamuno, como el artículo "¿Cómo se escribe y para qué sirve la historia?" (publicado en 1889), muy en la línea de los artículos que escribe en la prensa al llegar a Salamanca, visiblemente impregnados de evolucionismo determinista. Más tarde, según pasen los años, Unamuno se alejará de él y la presencia de ejemplos, metáforas y símbolos de la biología evolucionista y del contexto naturalista será cada vez más escasa para dar paso a los conflictos y pasiones del alma humana, como lo hace en *Abel Sánchez* o en *San Manuel Bueno, mártir*.

Hay que agradecer a Miguel Ángel Rivero que haya dedicado tanto cuidado a esta edición. Ha valido la pena. Gracias a ella, contamos con unos textos imprescindibles para seguir al detalle la evolución del pensamiento de Unamuno,

hombre clave para entender el contexto filosófico, político y cultural de la España contemporánea. El libro constituye una pieza básica de esa obra inmensa del vasco universal. Si tuviera que señalar un pero sería el de no distinguir en el índice de nombres (antes que nada hay que agradecer el índice, pues los libros españoles no suelen llevarlo) si la mención es de Unamuno o es de Rivero. No es lo mismo que Rivero mencione a Kant en una nota o que la mención la haga Unamuno. Más allá de esta minucia, los interesados en la obra de Unamuno agradecerán este excelente trabajo que ayuda de forma modélica a completar sus textos disponibles.

Pedro Ribas

Unamuno, Miguel de, *Escritos sobre la ciencia y cientificismo*, Edición de Alicia Villar Escurra, Madrid, Tecnos, 2017, 426 pp.

En 1959 C. P. Snow (1905-1980), el reconocido físico y novelista inglés, dictó una importante, influyente y polémica conferencia titulada "Las dos culturas" que provocó una amplia difusión y complicados debates, tanto en el mundo de las ciencias como en el de las humanidades. En su conferencia, luego publicada como una colección de ensayos, Snow argumenta que existe una ruptura entre las que él denomina "las dos culturas" de la sociedad moderna. Es decir, entre la ciencia y las humanidades. Opinamos que si Unamuno hubiera vivido por esas fechas, sin duda alguna, habría participado en esos debates entre literatos y científicos.

Como sabemos, —o deberíamos saber—, durante toda su vida don Miguel se preocupó mucho por las ciencias y las matemáticas. Sabía mucho de ciencias —ciencia pura y dura— y no solamente de obras dedicadas a la divulgación de conocimientos científicos. Esto queda clara al repasar su correspondencia, así como en su famosa y muy citada Carta a Urales: "Pero siempre he leído todo, física, química, fisiología, biología, hasta matemáticas. No hace mucho tiempo estudié geometría proyectiva pura"(1901),o al revisar el contenido de las obras científicas de su biblioteca personal, como hicieron Mario Valdés y Mará Elena Valdés en su *An Unamuno SourceBook* (1973).

Sea como fuere, en 2008 el Prof. Robert J. Richards, reconocido catedrático e historiador de la ciencia de la Universidad de Chicago publicó un muy interesante libro sobre el evolucionista alemán Ernst Haeckel (1934-1919). Esta atrayente obra sobre el gran defensor de Darwin en Alemania, —no muy estimado por Unamuno—,nos ha llamado la atención no sólo por la narración de los hechos principales de la biografía intelectual del gran científico evolucionista sino por el mismo título del libro: *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Sruggle over Evolutionary* y por su íntima relación con la insigne obra del gran pensador vasco-salmantino, Miguel de Unamuno. El Profesor Richards no solamente emplea el título muy unamuniano, sino que también cita textualmente la obra de don Miguel (pp. 9, 16, 453-454).

El estudio de Richards sobre Haeckel no es el único libro reciente que utiliza las ideas de Unamuno en el campo científico-matemático. De la misma manera, no hace tantos años, M. Kline citó a Unamuno, de nuevo *Del sentimiento trágico de la vida*, en su libro *The Loss of Certainty* (1980) sobre la historia y la filosofía de las matemáticas. ¿Cómo

es que estos estudiosos del pensamiento científico se han preocupado por un español que para muchos es emblemático del pensamiento "anti-científico"?

Desde hace años varios estudiosos del pensamiento unamuniano han notado el afán de don Miguel por el pensamiento científico y la ciencia. Tal vez, el primero fue Carlos París, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid y pionero de los estudios tocante a las relaciones entre la filosofía y la ciencia. Sobre Unamuno y la ciencia, París ha escrito lo siguiente: "una ojeada a la producción unamuniana destaca en señalados momentos esta acción del pensar científico natural y sus secuencias. Encontramos reiteradas alusiones a Darwin, a Claudio Bernard, a Ostwald, a Cournot, a Virchow. Los divulgadores materialistas Haeckel, Vogt, Büchner, son también tratados, recordando viejas lecturas de sus textos" (París, 1957, p. 22).

Ahora bien, para nosotros, Unamuno es un ejemplo de un intelectual que no se sentía de ninguna forma ajeno a la vida científica de su tiempo. Según A. Sinclair, con Unamuno topamos con un hombre —al contrario de lo que generalmente se piensa— que nunca dio la espalda a la ciencia o al pensamiento científico: "… *with a panorama of someone who was by no means distant form the scientific intellectual context of his time. Regardless of the protestations about science and 'scientism' that Unamuno was to make…this is a profile of a man who did not turn his back to science*" (Sinclair, 2001).

Pero de nuevo, no tenemos que ir más allá de las mismas palabras de don Miguel: "Ahora lo que voy a hacer es enterarme de una buena fisiología, pero buena, de sentido elevado, nada rutinario, y esto sí que me puede usted ayudar, pues no creo que haya abandonado por completo el estudio de las ciencias naturales. Pienso hacerme poco a poco con buenos, pero buenos, tratados de ciencias naturales (Geología, Zoología, Fisiología humana etc.), fundamentales, serios. En que se tengan en cuenta los más recientes trabajos…En fin, obras para mi uso, para mi cultura científica, sean en francés, alemán o inglés. Espero de usted que, consultando el caso con personas doctas y peritas, exponiéndoles quien soy, que profeso y cómo busco una cultura científica general y sólida en lo posible… Se trata de una serie en que se incluya Física, Química Biología, Fisiología humana. Ciencias naturales. Poco a poco, según mi bolsa lo vaya permitiendo, iré haciéndome con los libros. Obras hechas dentro del sentido moderno, con lo que llamaré tinte filosófico, algo como las de Huxley, Wundt, etc." (Carta a Múgica. 28 de mayo 1893).

A lo largo de los años, en las pesquisas de las indagaciones de algunos de los legionarios de la unamunología, hemos encontrado varios ejemplos de investigadores que se han interesado por la relación entre el pensamiento filosófico de Unamuno y la ciencia, el positivismo y el evolucionismo, así como el autor de estas líneas y otros (París 1952, 1989; Alberich 1959; Earle 1964; Glick 1982; Chabrán 1983; 1998, 1999; Sinclair 2001).

Es difícil precisar cuándo y —más bien cómo— Unamuno deja de hablar de su pasión por la ciencia positiva, especialmente dado su entusiasmo por el estudio científico del lenguaje y su tránsito posterior por una visión anti-cientificista donde ataca a la razón y a la ciencia, para él no auténtica. Al acercarnos a la visión de la ciencia de Unamuno, es preciso indagar sobre su formación positivista dentro del positivismo spenceriano, la lingüística científica y el evolucionismo

darwiniano, así como sus lecturas de obras científicas, algunas de las cuales se encuentran hoy en su biblioteca personal en la Casa Museo.

Pero como ha dicho el hispanista francés F. Meyer: "Hacer de Unamuno un enemigo de la inteligencia y de la ciencia es simplificar el problema de la interpretación de su pensamiento y detenerse en una caricatura…" (F. Meyer, 1955; 1962, p. 141). Como hace años señaló el insigne unamunista Carlos Blanco Aguinaga, los usos de ciencia positiva y el feroz anti-cientificismo de Unamuno se mueven en "dos planos distintos que se apoyan en una única definición de la ciencia: la ciencia es lo que es útil para darnos las relaciones de las cosas". Es decir, Unamuno defiende la ciencia como práctica para las investigaciones objetivas, pero que para él es inútil para llegar a "las cosas del alma" (Blanco Aguinaga 1954, pp. 65-66). Más aun, es menester recordar las palabras de Dª Mercedes de Unamuno, profesora de biología y nieta de Unamuno: "Existe un tópico muy generalizado y es el de que Unamuno despreciaba la Ciencia…que supone un profundo desconocimiento" (1999).

Sin embargo, la asociación de Unamuno con el así llamado "irracionalismo" ha impedido indagar sobre las ideas y lecturas científicas del vasco universal de Salamanca. De la misma manera, sus severas críticas al positivismo y al cientificismo, así como la frecuente mención de su célebre frase "¡Qué inventen ellos!" ha dificultado una profunda investigación sobre la ciencia en el ideario unamuniano. Además, no se han estudiado con bastante atención, los contactos, amistad y correspondencia que mantuvo el vasco con importantes científicos y médicos de su tiempo dentro de la historia de la ciencia española, especialmente utilizando las historias de la ciencia española como las de Sánchez Ron (1999) y López-Ocón (2003). Tampoco podemos olvidarnos de la obra de Unamuno como la novela *Amor y pedagogía* y su relato "Mecanópolis" dentro del marco de obras de literatura y ciencia durante la Restauración, así como las novelas de Amalio Gimeno, las de Juan Giné y Partagás y los cuentos de S. Ramón y Cajal (Chabrán 1998).

Ahora bien, la editora de la presenta obra reseñada, Dra. Alicia Villar Escurra es profesora e investigadora en el Departamento de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y ha publicado estudios dedicados a Pascal, Rousseau y Unamuno, así como a los temas de las pasiones, sentimientos y la compasión. En cuanto a los estudios unamunianos, últimamente ha publicado una edición de la obra *Mi confesión* (2011) de Unamuno y trabajos sobre "Miguel de Unamuno: una ciencia y una religión para la vida" (2015) y "La crítica de Unamuno al cientificismo" (2012), entre otros. Recoge este nuevo libro, de reciente edición, ensayos, discursos y un cuento de Unamuno relacionados con la ciencia.

No obstante, como Villar Ezcurra argumenta —y estamos de acuerdo— "La postura de Miguel de Unamuno con respecto a la ciencia no es fácil de interpretar" (p. XXIII) y no fue nada uniforme a lo largo de su vida. Aquí Villar Escurra está de acuerdo con otros que han escrito sobre este tema, así como el filósofo Carlos París (1952; 1989) y el historiador de la ciencia Thomas Glick (1982). Además, desde el principio es menester situar estos textos de Unamuno dentro de los contextos históricos de la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia y la técnica en España, así

como dentro del marco de la evolución del pensamiento del vasco que se expresa en forma de novela, de relato de ciencia ficción, de ensayo filosófico, de su correspondencia.

Asimismo hay que ubicar el pensamiento de Unamuno sobre la ciencia y su valorización dentro del contexto de sus contactos con los así llamados "científicos de la Institución Libre de Enseñanza" (Jiménez-Landi 1977) y de la misma manera conviene situar el pensamiento dentro del marco de las traducciones de la obra, *La historia de los conflictos de la Ciencia y la Religión* (1876) del químico e historiador norteamericano John William Draper (1811-1882), especialmente a través de la traducción de Augusto T. Arcimis Werle (1844-1910), afiliado a la I.L.E cuya traducción de Draper fue prologada por Nicolás Salmerón. Dentro de estas mismas líneas, a partir de 1910, también hay que situar el pensamiento de Unamuno dentro del marco de las así llamadas "guerras" entre la Religión y la Ciencia de la obra del diplomático, educador y escritor norteamericano Andrew Dickson White (1832-1918), amigo y corresponsal de Unamuno y autor de la polémica obra *The Warfare of Relgion and Science with Theology in Christendom* (1896)**,** obra que Unamuno conoció y que se encuentra en su biblioteca personal. También, vale la pena situar la trayectoria del pensamiento de Unamuno de la ciencia dentro del contexto de la historia de la psicología en España, especialmente del pensamiento del fisiólogo, psicólogo y filósofo alemán Wilhelm Wundt (Chabrán, 1998). Además, es de suma importancia situar el pensamiento de Unamuno, especialmente dentro de su formación positivista dentro de la recepción del positivismo y el monismo natural alemán en España tal como se encuentra en la obra de Diego Núñez, *La mentalidad positiva* (1975; 1986).

Ahora bien, el presente libro de Villar Ezcurra está dividido en dos apartados: (1) un bien elaborado "Estudio introductorio" acompañado con notas críticas, una bibliografía y cronología y (2) una cuidadosa y pensada selección de textos sobre la ciencia y el cientificismo en el pensamiento de Unamuno: "Escritos sobre la Universidad y discursos"; "Artículos y ensayos" y "Cuentos y escritos inéditos" y "Correspondencia" en orden cronológico, todos con anotaciones críticas. Quisiéramos subrayar el rigor de fijar el orden cronológico de los textos tan necesario para entender y estimar la evolución del pensamiento de Unamuno. La selección incluida en esta edición incorpora textos ya publicados, así como algunos inéditos, entre ellos "Ciencia y Literatura" y "La vida y la ciencia". En su interesante y útil "Estudio introductorio" Villar Ezcurra trata los siguientes: "La polémica sobre la ciencia"; "La trayectoria del pensamiento de Unamuno respecto a la ciencia"; "El joven Unamuno y la crisis de 1897"; "Unamuno frente al positivismo y el cientificismo" y "Reflexiones finales".

Este libro se suma a las recientes ediciones de las obras de Unamuno publicadas por la Editorial Tecnos, así como la muy completa de Cirilo Flórez Miguel, *Unamuno, Antología esencial* (2014) y la muy necesaria edición de la *Filosofía lógica* (2016) de Unamuno, edición de Ignacio García Peña y Pablo García Castilla, con Prólogo del ya mencionado Cirilo Flórez Miguel. Desgraciadamente, la edición de Villar Ezcurra, así como las otras ediciones de textos unamunianos publicados por la Editorial Tecnos no nos brindan un índice onomástico y de temas al final del libro.

Por lo tanto, el libro que el lector tiene en sus manos es un volumen bien organizado que permite un estudio para un mejor conocimiento de Unamuno, que no deja nunca de sorprendernos. Esta obra, como nueva antología de los escritos de Unamuno sobre la ciencia y el cientificismo es una aportación importante a lo que será algún día, —¡ojalá, pronto!— de una nueva y sumamente necesaria edición de las "Obras Completas" (más completas) de Unamuno.

En suma, este libro de la Profesora Alicia Villar Escurra es una excelente colección de textos para inspirar debates y coloquios sobre unos aspectos frecuentemente olvidado de nuestro vasco universal. El libro es un ejemplo de que la obra de Unamuno es claramente polifacética y muestra la existencia en él de tantos "unamunos" como de múltiples e impredecibles lecturas.

Rafael Chabrán

Unamuno, Miguel de, *Filosofía lógica*, Madrid, Tecnos, 2016, 152 pp.

Estamos ante una obra de recopilación de la filosofía lógica de Miguel de Unamuno elaborada por los profesores Ignacio García Peña y Pablo García Castillo.

Comienza con un prólogo de Cirilo Flórez Miguel, el cual fue catedrático de filosofía en el departamento de "Filosofía, Lógica y Estética" de la Universidad de Salamanca. Flórez de Miguel decide hacer un prólogo que sirva como contextualización al lector exponiendo las primeras líneas filosóficas del joven Unamuno. Encabeza haciendo referencia al profesor Manuel Garrido, una figura clave de todo el pensamiento filosófico español. Iba a ser la persona asignada para la realización de dicho prólogo pero no pudo ser por haber fallecido el año anterior a la publicación de este libro, por ello, decide hacerle este homenaje.

Así mismo, estamos ante una de las obras que no habían sido publicadas. Dicho escrito está basado en un pequeño cuaderno elaborado por el propio Unamuno en 1886, en Bilbao. Actualmente, se conserva en la Casa-Museo de Unamuno en Salamanca y en él se reflejan los pensamientos de un Unamuno joven y fuertemente influenciado por la filosofía positivista, idealista (sobre todo por Hegel) y la filosofía krausista. Esta fusión, tal y como muestra Flórez de Miguel en el prólogo, es la que le lleva a plasmar su conjunto de pensamientos en esta obra, la cual expondrá las bases de lo que será la filosofía del siglo XX.

Este libro se divide en dos partes diferenciadas. Por un lado, una larga introducción elaborada por los editores del libro, Ignacio García Peña y Pablo García Castillo. Por otro lado, se centra en la obra de Unamuno, *Filosofía Lógica.*

La introducción está dividida a su vez en diez partes con las que los editores pretenden hacer llegar al lector una idea general del contexto del pensamiento unamuniano además de realizar un compendio de semejanzas y diferencias respecto al pensamiento de su madurez.

Así mismo, comienzan el estudio explicando sus años de juventud y haciendo un repaso por los pensadores que influenciaron su concepción del mundo. De esta forma nos trasladan a un Unamuno que, recién llegado a Madrid, se empapa de las filosofías científicas del momento y del krausismo. El autor es más racionalista rompiendo sus lazos anteriores que

le ligaban a la fe católica y que se aprecian notablemente en la obra, al igual que muestra un fuerte convencimiento positivista-metafísico e idealista. Un idealismo notablemente marcado desde el título de la obra bajo una asimilación, a tan temprana edad, del pensamiento hegeliano. Culmina esta parte con una breve sinopsis de la obra.

A continuación se expone el cuaderno de *Filosofía Lógica* de Miguel de Unamuno. Es un trabajo donde el propio autor especifica el lugar y la fecha de realización del mismo. Esta obra la compone un total de noventa y cuatro páginas numeradas y escritas en tamaño de octavilla de papel cuadriculado. Los editores de este manual decidieron ser lo más fieles al escrito original posible.

Está dividido, por el propio autor, en diez capítulos. Comienza con un prefacio en el que justifica su declaración de intereses con el que pretende hacer hincapié en temas como la búsqueda de un lenguaje universal (tema que se repetirá a lo largo de su vida) para dar paso a diez capítulos donde se expone su pensamiento.

Al final del libro se muestra, mediante fotografías, unas imágenes del cuaderno de Unamuno no sólo para que quede constancia del mismo, sino también para realizar una aproximación más verídica para el lector.

Un manual único que, además de estar reproducido y con un lenguaje adaptado de forma clara, su resultado es ameno. Muestra a un Unamuno joven exponiendo su pensamiento sobre filosofía lógica, el cual será la base de su filosofía de madurez. Un gran estudio que lleva al lector a sumergirse en el contexto del autor y percibirlo de una forma más cercana llevándonos a la reflexión.

María Vázquez Penabad

Uranga, Emilio, *Algo más sobre José Gaos; seguido de una Bibliohemerografía aproximada por Emilio Uranga*. Advertencia, edición y selección de Adolfo Castañón, México, El Colegio de México, 2016, 174 pp. (Colección Testimonios).

Hace algunos años, cito de memoria y puedo no ser del todo fiel a su sentido original, alguien escribió o dijo este significativo comentario: "No es una exageración afirmar que, fieles a sus prácticas, las mafias literarias mexicanas (y las no por bisoñas menos feroces mafias filosóficas) han mantenido la obra y el pensamiento de Emilio Uranga en el *closet* de la indiferencia. Quien en su juventud fue celebrado con el reconocimiento unánime por su inteligencia excepcional o, en palabras de Alfonso Reyes, porque "se sabía estar sólo", en la madurez (o como él mismo decía, en su prolongada inmadurez) jamás volvió a estar bien con nadie. Sufriendo sistemáticamente el rechazo de las cofradías, Uranga se aprestó a asumir cínicamente la condena del silencio. De suyo belicoso, el genio y el ingenio de Uranga se asociaron con el mal genio y, después de un inicio vigoroso, la vigencia de su filosofía y el mensaje de sus ensayos se fueron entrampando en el claroscuro de la admiración compasiva (pero envidiosa) y el rechazo conspirativo, para caer finalmente en la marginalidad y en el olvido. De él mismo decía Uranga: "soy un rebelde *sin cauda*" (esto es: sin alumnos, sin adeptos, sin escuela)".

Después de muchos años de silencio en torno a la persona y el pensamiento de Emilio Uranga, a su muerte, acaecida en octubre de 1988, el Gobierno del Estado de Guanajuato se dio a la tarea de reunir y editar no el conjunto, sino apenas una muestra significativa de su obra; tarea que,

a cargo de Jorge Olmos, logró publicar en cuatro volúmenes, entre 1990 y 1991, los que entonces se consideraron sus trabajos filosóficos y críticos más importantes, entre otros: *Análisis del ser del mexicano*, *Astucias literarias*, *¿De quién es la filosofía?* y un volumen de *Ensayos*, reunidos y anotados por Armando Gómez Villalpando. Con ello, se ponían al alcance de nuevos estudiosos y lectores obras que, en ocasiones, habían visto la luz hacía más de treinta años, otras que fueron publicadas por una modesta casa editorial que nunca se cuidó de difundir y distribuir adecuadamente sus productos o, finalmente, algunas más que permanecían dispersas en un archipiélago de publicaciones de todo tipo: desde la *Revista de la Universidad de México* o *Cuadernos Americanos*, hasta algunos suplementos culturales de los grandes diarios nacionales, pasando por el oscuro tránsito de revistas de ínfimo trazado periodístico y dudosa calidad moral. De modo que el pensamiento de uno de los filósofos más importantes, agudos y profundos que ha generado el horizonte intelectual mexicano, pero relegado al olvido —en palabras del propio Uranga, por el "unipartidismo" que regularmente exhibe nuestro mundillo cultural—, finalmente pudo ser leído por las nuevas generaciones, entre las que suscitó, como no podía ser de otra manera, un interés genuino y una profunda admiración. Frutos tempranos de ese interés, y de la conciencia de la irrenunciable necesidad de recuperar a nuestros pensadores emblemáticos, fue la redacción y defensa de una tesis doctoral sobre el concepto de "accidentalidad", tan importante para Uranga, debida al joven filósofo mexicano Jaime Vieyra, así como la publicación de *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano* realizada por Guillermo Hurtado (Bonilla Artigas, 2013) quien, apoyado en el conocimiento y el concienzudo estudio de materiales hemerográficos exhumados de aquí y allá, y, sobre todo, de la lectura de una infinidad de papeles sueltos, notas, cartas y "diarios" provenientes de los archivos uranguianos (ahora bajo la custodia de la Universidad Nacional Autónoma de México), pudo reconstruir en su introducción el derrotero filosófico y vital de nuestro autor con particular cuidado.

Pues bien, para completar, o mejor, como continuación de los esfuerzos hasta ahora desplegados en la recuperación y la reconstrucción intelectual de una de las más representativas tradiciones filosóficas mexicanas y, sobre todo, de uno de sus representantes emblemáticos, como lo es indiscutiblemente Emilio Uranga, el Académico de la Lengua, Adolfo Castañón, bajo el sello editorial de El Colegio de México, publica una nueva antología de textos uranguianos cuya unidad temática o hilo conductor es su relación filosófica y personal con el transterrado español —y maestro de múltiples generaciones de filósofos mexicanos—, José Gaos.

De entrada, el emprendimiento es encomiable por el hecho de que siempre es bienvenida una publicación que recupera y difunde, así sea a través de una colección de fragmentos, un ejemplo de pensamiento filosófico que en muchos sentidos aún no obtiene el reconocimiento que merece y que, sin embargo, bajo nuestra consideración, es del todo imprescindible de cara a la crítica y la autocrítica de esa "conciencia mexicana" que se echa de menos en estos días de oscuridad y apremio. Por otra parte, porque la cuidadosa selección de estos textos —algunos de los cuales a pesar de su brevedad ilustran incontestablemente la calidad y la hondura que en su momento alcanzó la actividad filosófica en México— disponen, en impecable perspectiva

dialéctica, el sentido y el compromiso vital y existencial que implica, cuando se hace desde sus entrañas mismas, el *trabajo del pensar* de dos autores de recia personalidad y no menor talento: Emilio Uranga y José Gaos.

Ha tenido el noble acierto Adolfo Castañón de complementar los trabajos publicados con un apunte del propio José Gaos, escrito en 1962, en respuesta a las incisivas y en ocasiones exageradas opiniones e invectivas filosóficas y vitales que de él había manifestado Emilio Uranga en diversos momentos y lugares. Escrito que, en unos cuantos trazos, permite establecer un salvífico contrapunto a lo que Uranga —"una soledad en llamas" como lo define Luis Villoro con palabras del poeta Xavier Villaurrutia—, habría escrito o dicho de su Maestro bajo el influjo de cierta ingratitud o el consejo de una aguda amargura.

Finalmente, el libro se cierra con una Bibliohemerografía —"aproximada" acota el editor, a la vista de lo que todavía pude sorpresivamente hallarse en archivos y revistas— y un índice onomástico, lo que enriquece el testimonio de los propios textos con información que tanto al investigador como al lector solamente interesado en conocer la obra y la vida de Emilio Uranga les serán de valor inestimable.

Aureliano Ortega Esquivel

Valdés Margarita Margarita (Comp.), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, 363 pp.

La publicación, muy bien editada y cuidada por Fondo de Cultura Económica, es consecuencia del volumen colectivo publicado en 2009, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (Cátedra), coordinado junto a la autora por Manuel Garrido, Nelson Orringer y Luis M. Valdés. El espacio insuficiente dedicado en aquel libro de carácter más bien enciclopédico, a la filosofía hispanoamericana, con la pretensión de analizar los principales aspectos y matices del devenir filosófico iberoamericano en el siglo XX, hacía necesario este volumen como ampliación del mismo, recuperando incluso algunos de los textos que encontramos en el anterior trabajo. Completándose, al ver la luz esta publicación, aquel intento, con una visión global de la filosofía más reciente, del pensamiento vivo y aún vigente a lo largo de un siglo, acotado por cuestiones metodológicas de 1910 a 2010.

Sintetizar toda la filosofía producida en Hispanoamérica a lo largo del siglo en un libro colectivo, no es una tarea exenta de dificultades. En este trabajo, compilado por la investigadora y profesora Margarita M. Valdés, encuentra el lector una introducción general, que pretende justificar y razonar el intento unificador, para explicar de manera comprensiva la metodología del trabajo, y dar consistencia a la publicación a través de los temas comunes de cada texto y de cada filosofía nacional, con problemáticas muy diversas.

El gran alcance de autores, obras y temas es uno de los principales valores encontrados en este libro colectivo, que proporciona una visión general amplia. Los textos han sido preparados por verdaderos conocedores de su realidad filosófica más cercana. Como profesores, escritores e investigadores en la materia, y en muchos casos filósofos en activo con un pensamiento propio, heredero de las

propias tradiciones filosóficas que estudian. Eso les permite reflexionar abierta y directamente sobre la actualidad y el futuro de sus países, desde sus propias preocupaciones filosóficas, en primera persona.

Los diferentes autores y sus visiones desde fuentes y enfoques personales, justifican el valor de conjunto y los matices de cada capítulo, siendo este el primer paso de un trabajo más ambicioso, todavía pendiente. Aquí se presenta el pensamiento en lengua española como un legado propio y así "la comunidad de idioma es mucho más significativa para la filosofía que el hecho de compartir un mismo continente o una parte considerable de él" (p. 10), pues "el idioma castellano que compartimos los países hispanoamericanos de alguna manera moldea nuestra mentalidad y nos hace formar parte de una comunidad intelectual que el lector podrá apreciar" (p. 10).

La estructura general se realiza en capítulos por países y no por corrientes, autores o grandes temas. Se perciben las líneas de pensamiento más influyentes y representativas en cada uno de ellos: positivismo, fenomenología, marxismo, existencialismo, filosofía analítica, filosofía de la liberación, hermenéutica y una visión autocrítica sobre la necesidad de impulsar nuevas iniciativas para investigar, editar e institucionalizar o impulsar la filosofía en Hispanoamérica como tarea urgente e ineludible. Y en todo momento sobre la existencia o no de una filosofía propia.

La cuestión de la independencia es una línea argumental junto a la lengua, para "reducirse" a los países de habla hispana, y encontrar así "los rasgos distintivos", porque han pasado unos dos siglos desde el inicio de sus procesos emancipadores.

El resultado más significativo de este libro, es la creación de un *mapa-inventario* de la filosofía hispanoamericana del último siglo a través de sus ensayos a modo de artículo de las diferentes filosofías nacionales. Teniendo en cuenta sus autores, sus textos, corrientes, instituciones y problemas, que permitirán al investigador poder orientarse en el pensamiento del continente y en sus datos.

En los títulos mismos y el enfoque de cada capítulo encontramos un posicionamiento personal de cada uno de sus responsables: "Filosofía en Colombia en el siglo XX: tres generaciones en busca de normalización" de Juan José Botero C.; "La filosofía argentina en el siglo XX y comienzos del XXI por Nora Stigol; "La filosofía en México en el siglo XX", por Guillermo Hurtado; "Más filósofos que filosofía: un panorama de la filosofía en Chile durante el siglo XX" a cargo de Eduardo Fermandois; "Cien años de filosofía en el Perú: un retejido de tradiciones" por Pablo Quintanilla; "Una filosofía "ignorada": Ecuador 1895-2010" a cargo de Fernando Tinajero; Omar Astorga se ocupa de "Una mirada a la filosofía y sus nexos con el pensar venezolano"; Yamandú Acosta y Miguel Andreoli escriben "La filosofía uruguaya en el siglo XX"; "La filosofía en Bolivia en el siglo XX" por Samuel Arriarán; "La filosofía en América Central en el siglo XX" de Gerardo Mora-Burgos y por último "La Filosofía del siglo XX en Cuba, República Domicana y Puerto Rico" por Pablo Guadarrama González.

Las conclusiones y enfoques son variados. En esencia, en mayor y menor medida las cuestiones planteadas son las mismas, sobre la identidad de cada una de sus filosofías y si existen filósofos

o también filosofías y el papel institucional en su evolución. Como afirmaba Alain Guy en la conclusión de su *Panorama* de 1989: "ya se trate de la escolástica, de la Ilustración, del romanticismo, del positivismo, del bergsonismo, del existencialismo, del marxismo, o de otras escuelas, se observan fácilmente las modificaciones importantes que estas corrientes ideológicas sufrieron cuando fueron repensadas en Hispanoamérica".

Y en esta cuestión está la clave del libro, en la preocupación por encontrar un modelo propio de filosofar en los hombres de la filosofía iberoamericana con preguntas abiertas como: ¿Existe una reflexión filosófica propia? ¿Una interpretación original de *filosofías prestadas*? La respuesta la tenemos en el debate subyacente entre *universalistas y latinoamericanistas.* En la integración de ambos se muestra la riqueza y evolución de su filosofía en estos 100 años, que este libro nos ofrece con mucha claridad y con una rica pluralidad de enfoques, reflejo de lo que es hoy la filosofía hispanoamericana.

Santiago Arroyo Serrano

Valerio Pie, Aurelia (Ed.), *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México (1940-1950)*, México, El Colegio de México, 2015, 567 pp.

El libro llegó a mis manos a finales de 2016 y por eso no hubo ocasión de que entrara en el anuario del año anterior. Luego cayó en olvido y por un afortunado encuentro en un aeropuerto con el director de este anuario, encuentro que propició que sacáramos a colación noticias mexicanas sobre ediciones recientes, el libro recuperó cierta existencia virtual. Sin tiempo material para hacer la reseña que el libro merece, acordamos adelantar una noticia que por su brevedad tenga cabida en esta edición de *Hispanismo Filosófico.*

"Los empeños de una casa": La editora pone este libro coral que recoge los trabajos dedicados a conmemorar el 75 cumpleaños de El Colegio bajo el auspicio de la gran poeta mexicana Sor Juana Inés de la Cruz y estructura el libro en seis secciones. La primera está dedicada a los padres fundadores del proyecto, herencia de aquella Casa de España que la generosidad política y la inteligencia cultural hicieron posible, para acoger a una notable parte del exilio intelectual español, después de 1939. Dichos padres fundadores fueron el autor de la idea y su primer promotor, don Daniel Cosío Villegas y su director y guía, hasta que salió de la zona de peligro y se consolidó como institución, don Alfonso Reyes. Vienen a continuación los trabajos dedicados a los historiadores: Silvio Zavala, Agustín Millares Carlo, José Miranda, Ramón Iglesia y José María Miquel i Vergés. La siguiente sección, notablemente más breve, está dedicada a las ciencias sociales: José Medina Echavarría (sociólogo) y al filósofo del derecho, Luis Recasens Siches. Haciéndose eco de la vasta presencia que la filosofía tuvo aquellos primeros años en El Colegio, hallamos estudios dedicados a José Gaos, Joaquín Xirau, Juan Roura-Parella, Eugenio Ímaz, Juan David García Bacca, Leopoldo Zea y Juan Hernández Luna (ambos mexicanos y discípulos de Gaos). Viene detrás la serie dedicada a los artistas y teóricos del arte: los músicos (y musicólogos) Adolfo Salazar y Jesús Bal y Gay, el crítico de artes plásticas Juan de la Encina, el

poeta, traductor y crítico literario Enrique Díaz-Canedo, el poeta y pintor José Moreno Villa y finalmente el filólogo de origen argentino Raimundo Lida. La última sección, está dedicada a dos personalidades excéntricas a los conjuntos reseñados: un científico, Antonio Madinaveitia y un político, presidente del gobierno de la República cuando Franco dio el golpe de Estado en julio de 1936, José Giral.

Termino citando unas palabras de la concisa introducción que antepone Aurelia Valero al conjunto de los ensayos porque da fe del espíritu del libro: "Al reunir entre sus cubiertas a autores oriundos de varios países, adscritos a universidades diversas, dedicados al cultivo de disciplinas diferentes y pertenecientes a no menos distintos grupos generacionales, este libro pretende emular, así sea tan solo como un reflejo lejano, la lógica que ha regido a El Colegio de México desde su creación y hasta la fecha".

Debe excusarse el que no haya mencionado a los respectivos autores de los estudios. Quede para la reseña formal que espero pueda aparecer en el anuario del año que viene.

José Lasaga Medina

Velázquez Delgado, Jorge, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios,* México, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma Metropolitana, 2016, 178 pp.

Hace tiempo que el humanismo ha dejado de ser una categoría histórico-cultural aplicada unívocamente al desarrollo de la intelectualidad Occidental. Como ocurre en el caso de otras categorías (independencia, libertad, multiculturalismo), la interpretación y, sobre todo, la praxis llevada a cabo desde la América de habla española presentan unas peculiaridades relevantes.

He optado por la expresión "América de habla española" para evitar, a propósito, la de "América Latina", de acuerdo con la hipótesis defendida por el autor ya a los comienzo de este ensayo. En efecto, el h umanismo, en la línea de una interpretación a la par clásica, tradicionalista y excluyente, sería el legado de una "latinidad" de viejo cuño que remonta hasta la antigua civilización romana.

Todo lo contrario, el humanismo latinoamericano ha conocido un desarrollo característico orientado a la toma de conciencia de una realidad multiforme y, por ello mismo, se expresa en los términos de una crítica a las formas de dominio y a la instrumentalización de la economía neoliberal. Todo ello, por supuesto, sin renunciar al principio humanista fundamental de la libertad humana dentro del marco republicano.

Una vez más, la referencia aquí asume una forma peculiar, en la medida en que el "humanismo republicano" latinoamericano —mexicano, en modo característico— ha de ser interpretado en el sentido señalado ya por Ambrosio Velasco como un interés específico por la circunstancia y la "cosa" publica.

A través de los intersticios abiertos por los choques de mundos implícitos en estos deslindes, la mirada del autor de este ensayo se centra en la obra de algunos autores contemporáneos que han configurado su propia obra a la luz de estos presupuestos. Casi todos ellos son autores mexicanos (siguiendo el orden del índice: Rafael Moreno Montes de Oca, Mario Magallón, Joaquín Sánchez

Macgrégor, Enrique González Rojo, Samuel Ramos), aunque también tienen un tratamiento privilegiado autores europeos que en México y Latinoamérica han tenido una influencia peculiar, o que en estos países han desarrollado la mayoría de su trayectoria intelectual (y aquí recuerdo los nombres de José Ortega y Gasset, José Gaos, Carmen Rovira y del italiano Angelo Altieri).

Prescindiendo de las formas en las que se han ido conjugando las estrategias reflexivas de estos autores (desde la herencia del humanismo mexicano explicada por Montes de Oca hasta la crítica marxista de González Rojo, pasando por la línea de la riquísima crítica historiográfica de Carmen Rovira), este proceso común de re-conocimiento dentro de la misma tradición latinoamericana expresa también una respuesta al movimiento de integración propuesto por el proceso de globalización contemporáneo. Lo que se traduce, asimismo, en la recuperación de las humanidades —de la filosofía, en particular— en su amplia función crítico-social. Esto viene, a su vez, a sugerir la necesidad de un cambio de perspectiva que, detrás de la pregunta sobre el sentido de lo "humano", se propone resistir a un proceso socio-intelectual que me parece sobradamente actual y que, parafraseando a Ortega, podríamos tachar de "deshumanización de las humanidades".

Puesto en estos términos, el ensayo de Jorge Velázquez Delgado es una aportación importante no solo para conocer mejor el desarrollo de la actividad de los autores mencionados, sino también para modelar una identidad comprometida con un pensamiento crítico hacia la contemporaneidad.

Roberto Dalla Mora

Villacañas Berlanga, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016, 720 pp.

Como se desprende de título, este gran estudio del profesor Villacañas saca a la luz el fracaso en fundar una teología política imperial en Europa occidental y la intervención de la comunidad de salvación cristiana en la división de poderes. Es decir, esta obra se dedica específicamente al estudio de una Europa occidental que había generado la división de poderes, frente a la Europa oriental, donde se habían logrado las teologías políticas.

El libro se compone de siete capítulos y una bibliografía muy abundante. El primer capítulo se titula "Genealogía y lógica de la ratio imperial romana", y en él Villacañas parte del patrimonialismo del mundo romano y su revolución para llegar a ser un imperio, derivando finalmente en una concentración extrema tanto política como económicamente y produciendo una gran contradicción interna. Con el fin de fortalecer el Principado recién innovado, el imperio intentó vincular el patrimonialismo con la *deificatio* del emperador, tal y como ocurrió con los reyes helenísticos. Así llegamos al siguiente capítulo, titulado "Racionalización ética judía y religión de salvación cristiana", en el cual aborda el sentido inicial del cristianismo. La división de poderes de Europa procede de los conflictos internos del imperio, pero fue el monoteísmo profético judío el que ofrecía al pueblo la fuerza y la posibilidad de salvarse del dolor. En este capítulo se incluyen la interpretación de Filón sobre Platón desde una perspectiva de Moisés y la predicación de Cristo con la que se realizaba una continuidad entre el judaísmo y el cristianismo.

En el tercer capítulo, "La revolución teológica de Pablo y sus consecuencias", se aproxima el autor al papel de Pablo de Tarso, que habría realizado una revolución tanto religiosa como institucional posibilitadora de la deificación de todos los cristianos piadosos en lugar de una deificación patrimonialista que exclusivamente existía entre la filiación de los dominadores. En este sentido, frente a la concentración extrema imperial, las poblaciones consiguieron no solamente dignidad individual, sino también un sentido de la identidad comunal entre las masas. De esta forma, dicha comunidad de Salvación Cristiana se caracterizó como la fuerza capaz de realizar la división de poderes frente a la deificación imperial y se esforzó en seguir este camino a fin de cumplir su misión. medidas

La cuarta parte lleva por título "Teología política imperial y militancia cristiana", y en ella se aborda la relación entre el Imperio y la Iglesia de los primeros tiempos. Los cristianos se hacían visibles por primera vez en los testimonios del imperio, lo que daba cuenta del crecimiento del mundo cristiano y de la percepción romana del mismo. Cabe notar que, tal y como indica Villacañas, el imperio aplicaba relaciones tanto jurídicas como literarias para fortalecer su propia dominación. Marco Aurelio, por su parte, fundó la teología política imperial aplicando el estoicismo como base filosófica. Respecto a la comunidad cristiana, se consolidaba en el proceso apologético militante de superar la herejía y pasaba a ser ofensiva con el modelo trinitario divino que trajo Tertuliano del Oriente. De esta manera, el gobierno imperial se consideró como la copia del mundo celestial y en último término, con la conciencia pedagógica de Clemente, la Iglesia llega más allá de un asunto humano, siendo "una institución cósmica".

A continuación, el capítulo quinto, "La teología trinitaria y el destino de la teología imperial", se centra en la evolución de ambas. Respecto a la primera (la teología trinitaria), Orígenes desplegó una teología en el cristianismo inicial, y la elaboró para mantenerlo como una religión de Salvación con la Trinidad, revelando "la potencia deificadora del cristianismo, frente a las formas circunstanciales, fragmentarias, excepcionales y carentes de institución de las edificaciones místicas o históricas paganas". Por otro lado, la evolución de la teología imperial romana se basó en la Tetrarquía de la época de Diocleciano; al pasar su momento, el imperio ya no podía regresar al desarrollo de su teología política, pues las élites que se encargaron de llevar a cabo esta tarea se habían pasado al cristianismo (como en el caso de Arnobio y Lactancio). Así las cosas, Constantino llegó al poder y, al fracasar las intenciones de reducir la comunidad cristiana, optó por acercarse al cristianismo.

El libro continúa con "Hilario, Ambrosio y el camino del catolicismo en Occidente", capítulo que comienza con la batalla entre occidente y oriente, que se vio motivada por el intento de llegar a la corte imperial. Roma encontró en la Trinidad un motivo que le daba sentido religioso, teológico e institucional a la lucha, la cual al final condujo a la división de poderes entre la parte occidental y la oriental del Imperio. La primera finalmente tomó la vía cesaropapista por la erosión de estabilidad causada en todo el proceso de división de poderes con la doctrina de Ambrosio, reconociéndose que el emperador era nada más que una parte de la Iglesia, pero no la cabeza.

Después del estudio sobre el obispo Ambrosio, llegamos al último capítulo, "Mal y salvación: Agustín de Hipo-

na", que se dedica a la figura simbólica en la historia de la revolución religiosa en Occidente, San Agustín de Hipona, el cual también es el representante más significativo para entender la división de poderes. A través de su propia experiencia, Agustín concluye que el mal es esencial y lo localiza en la libido. Además, a través del examen del autor, se definen las diferencias entre la Iglesia visible y la invisible; por su parte, se muestra que el poder político no puede ser completamente comprometido por la institución eclesial, y que la relación entre poderes siempre es conflictiva por la naturaleza de los mismos. También fue Agustín, según Villacañas, quien descubrió que el poder gubernativo de la Iglesia (que estaba compartiendo con el poder profano imperial) se diferenciaba de la Iglesia invisible. Es decir, la política puede estar vinculada de algún modo con la Iglesia visible, pero no puede ser parte de la religión de salvación.

Las representaciones de Agustín fueron decisivas para la división de poderes y, como el propio autor pone de manifiesto en el final del prólogo, los "hallazgos evolutivos (de la Europa occidental), relacionados con las formas de propiedad, trabajo, ciudad, representación y comunidad, siempre vinieron propiciados por acuerdos logrados en esta escena de división de poderes conflictiva". Por este motivo, esta magnífica obra no solamente nos cuenta el nacimiento de la teoría teológica y política más significativa de la historia humana, sino que también nos recuerda la importancia de seguir combatiendo por una división de poderes en el presente.

Yuchen Zhang

Villaverde Rico, María José y Castilla Urbano, Francisco (Dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, 541 pp.

Hace ya algo más de un siglo que el funcionario del Ministerio de Estado, Julián Juderías (1877-1918), se convirtió en el gran propagandista de la "leyenda negra" según le denomina su biógrafo Juan Español Bouché (*Leyendas negras. Vida y obra de Julián Juderías*, Junta de Castilla y León, 2007) aunque no fuera el inventor de la expresión que ha hecho buena y mala fortuna al mismo tiempo, pues la sombra a la que aluden los autores del libro aquí reseñado ha sido tan alargada como ancha y desigual donde se ha mezclado de todo y ha servido de redoma para condimentar sentimientos, hechos históricos y acontecimientos cargados de semejante sentido.

Lo cierto es que aquella leyenda a la que pusieron calificativo Emilia Pardo Bazán y luego Blasco Ibáñez no se ha desvanecido a lo largo del último siglo y medio como bien prueban María José Villaverde y Francisco Castilla en la introducción (casi 100 páginas), que por sí misma constituye un libro donde se da cuenta, con amplia y consistente documentación, acerca de su construcción, los elementos que la compusieron, su desarrollo y sus múltiples ramificaciones.

Curioso fenómeno el de la construcción de esta "leyenda" que, como tal, se configura en los márgenes de la historia, tomando de ella los elementos que precisa para disponerlos de tal manera que constituyan un relato "que debe ser leído" (*legenda*) y se haga así, a manera de bucle, de nuevo, parte de la historia pero como un relato, o serie de relatos, que conformen, psicosocialmente, la manera de ser de una nación y de la colectividad

que la compone. En este caso, de la que llegaría a ser España y de sus habitantes. En su construcción han participado escritores, intelectuales, eruditos, predicadores, filósofos y hasta historiadores que se han valido de materiales bien variados: geográficos (cercanía a África); históricos (el pasado medieval de judíos, musulmanes y cristianos) o el "descubrimiento" del "Nuevo Mundo" con todo lo que ello contrajo; histórico-religiosos, principalmente los relacionados con la Reforma/Contrarreforma; el desarrollo de la llamada Modernidad y su vinculación con la razón científica de la que supuestamente España habría quedado al margen; y no faltan los elementos caracterológicos (los famosos "caracteres nacionales") o el debate sobre culturas con que se inició el siglo XX en el marco del regeneracionismo del que no estuvo ausente el propio Julián Juderías.

Problema, pues, simple cuando se le descompone en sus partes pero que ha llegado a ser complejo a fuerza de ser desarrollado y utilizado como instrumento político desde fuera de España hacia el interior, con la crítica hacia la monarquía, la Iglesia y con gestos amables al común; y desde este mismo interior en dirección arriba hacia abajo, es decir, desde las élites hacia… digamos el pueblo, culpable, en última instancia, por su ignorancia de los males que se nos achacan. De tal forma que, finalmente, cualquier uso de este material para sustentar los juicios supuestamente injuriosos reafirmaría, como reacción, el carácter patriótico, mientras su aceptación consolidaría la "hispanofobia" de dentro o de fuera (en el momento de redactar esta reseña tenemos conocimiento de la publicación del libro *Imperiofobia y leyenda negra* de María Elvira Roca Barea, Siruela, 2016), actitudes que pueden ser aprovechadas políticamente en una u otra dirección y por unos u otros grupos según circunstancias.

Hablamos, pues, de un fenómeno que ha alcanzado gran complejidad, que tiene muchos protagonistas, muchos textos y un largo y sinuoso proceso, al menos desde el siglo XVI, vinculado a la llegada de los españoles a América y a los fenómenos de Reforma/Contrarreforma con nombres bien conocidos; luego ahormada al calor del naturalismo que sustenta el XVIII y de ahí hasta nuestros días en que, el propio libro lo muestra, la toma de ese Jericó/Leyenda se difumina en sombra que no responde a la proyección de un objeto físico sino de relatos que han venido a constituir una realidad histórica. Y como tal realidad proyecta las zonas de luz y de sombra que se mueven al tiempo que lo hacen las lecturas de los relatos. Este libro, claro está, aunque utiliza para su título la referencia a la sombra, proyecta luz y lo hace con rigor y muy sólidamente. Ya nos hemos referido a la introducción, escrita por sus directores, una exposición exhaustiva de textos, nombres, épocas y referencias imprescindibles para tener una visión completa. Los capítulos que lo forman, de firmas bien reconocidas en este campo, incluyendo los dos que firman los propios editores (hasta catorce en total, organizados en dos partes con el XVIII como viraje en la consolidación y cambio de la "Leyenda"), desarrollan cada época o cada una de las visiones de los relatos, escritos en muy diversas situaciones, con igualmente muy distintos propósitos y desde lugares que fueron variando su dependencia a lo largo de la historia y que han venido a formar un conjunto.

Francisco Castilla, Yolanda Rodríguez y Alicia Mayer, todos ellos excelentes conocedores de los siglos XVI y

XVII, firman los trabajos referentes a esta primera época en la cual la *Brevísima* de Bartolomé de las Casas adquiere un lugar de referencia. Son los "argumentos hispanos" que se complementan con la elaboración que hacen los "Países Bajos" como resistencia protestante y el contrapunto colonial (que no de conquista) de las visiones llegadas desde el norte, la "Nueva Inglaterra".

María José Villaverde abre la segunda parte con el foco puesto en la obra del abate Thomas Raynal cuya vida cubre prácticamente el siglo XVIII y su *Historia de las dos Indias* (1770) tuvo un recorrido aún más largo hasta convertirse en obra de combate durante las independencias cuando menos. Desde aquí, los demás capítulos tratan todos los flancos históricos y los espaciales con los protagonistas que han construido o trataron de combatir la "Leyenda" (como el caso de Almodóvar). Jonathan Israel, Víctor Peralta, Gerardo López, Fermín del Pino, Anthony Pagden, John Christian Laursen y Ricardo Crespo, Juan Pimentel, Tomás Pérez Vejo, Javier Fernández Sebastián y José Álvarez Junco abordan cada aspecto del proceso seguido, con gran aporte de información, sólida documentación y referencias eruditas que dan seguridad al lector cuando progresa en ese bosque en que, por momentos, la leyenda negra se convirtió. Claro está, que esta segunda parte afronta el crucial periodo de las independencias con el apoyo de la pluma bien conocedora de Pérez Vejo con referencias imprescindibles al clérigo Fray Servando Teresa de Mier; el contrapunto racional y nada beligerante de quienes hacían propuestas sensatas para salir de las contradicciones objetivas en que estaba la monarquía católica. En este sentido, la referencia a la propuesta del Conde Aranda sobre "la conveniencia de crear reinos independientes en América" se lee aún hoy con sorpresa por la salida que hubiera podido darse de habérsele hecho caso. No faltan análisis de obras concretas como la realizada por Fermín del Pino sobre la obra de Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo* (1793); o la visión que se tenía desde la costa norte del Pacífico donde se muestran las bien complejas relaciones entre los propios misioneros y de estos con los colonizadores. El libro se completa con los capítulos que firman Álvarez Junco con un repaso delicioso a las visiones que dejaron escritores (poetas y novelistas), viajeros (Borrow, Mérimée, Gautier y otros que forman parte de nuestro universo) y científicos (quizá los Humbolt, el lingüista y el naturalista, los más importantes) cuya estela pasa por la España de Franco hasta llegar al *Spain is different*.

Y claro, no podía faltar el capítulo que firma Fernández Sebastián sobre la visión del fin de siglo XIX y el famoso "problema de España", construcción que el autor denomina "histórico-conceptual" aunque quizá tiene más elementos estéticos que conceptuales y que, en todo caso, pretendió crear una conciencia crítica de nuestra historicidad pero se quedó en un punto indefinido por la manera de elaborarla.

Un libro, pues, sólido que ofrece los materiales necesarios para tratar de responder a las preguntas que suscita una cuestión que ha terminado por tener enorme complejidad, construida con realidades históricas, es decir, objetivas; elaborada como combate ideológico, o sea, como relatos de poder; y, finalmente, transformada en percepciones psicosociales que contribuyen a conformar grupos o a deshacerlos. Afortunadamente, la lejanía de algunos de estos hechos utilizados y el mejor conocimiento del que

hoy disponemos sobre ellos va diluyendo la carga emocional y ese es un proceso imprescindible para que los tópicos desaparezcan. Quedan, sin embargo, algunos flecos cuyos efectos se sostienen porque aún no sabemos, del todo, a quién, aun en la propia España, beneficia si alguien se manifiesta como hispanófilo o como hispanófobo. Con seguridad el libro tiene como finalidad principal superar este maniqueísmo y apostar por la ecuanimidad y por la objetividad hasta donde esta es posible de conseguir en asuntos de historia, de la propia y de la compartida. Después de leer el libro sabemos que el esfuerzo es necesario para conocer el lugar propio y el de los demás. En definitiva, son espacios y tiempos compartidos en un mundo internacionalizado.

José Luis Mora García

Zambrano, María, *Obras Completas II. Libros (1940-1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Séneca, La agonía de Europa, Hacía un saber sobre el alma*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2016, 880 pp.

Después de ochenta años de las primeras publicaciones de la filósofa española María Zambrano, a casi dos décadas de su fallecimiento, el entonces presidente del patronato de la Fundación María Zambrano, Juan Fernando Ortega Muñoz y los patronos natos, se dieron a la tarea de organizar un equipo de trabajo para editar y publicar el legado de la filósofa bajo el título de *Obras Completas*, con la novedad de incluir artículos, diarios de trabajo y memorias de la autora inéditos.

La estructura de las *Obras Completas* comprende dos momentos paralelos desde aquel 2009; el primero cuando se tomó la decisión de publicar las *Obras Completas* de la autora y se conformó el Comité Ejecutivo y Comité Asesor que llevaría a cabo las tareas de búsqueda, recopilación y clasificación de los artículos publicados por María Zambrano que no constaban en los archivos de la Fundación María Zambrano, un segundo momentoque permitió concretizar el proyecto fue la clasificación y organización del Archivo de la autora resguardado en la Fundación María Zambrano, en Vélez-Málaga, España.

La *Obras Completas* son dirigidas por Jesús Moreno Sanz, comprenden ocho tomos y están organizadas de la siguiente manera: Tomo I, libros publicados entre 1930-1939; Tomo II, libros publicados entre 1940-1950; Tomo III, libros publicados entre 1955-1973; Tomo IV, libros publicados entre 1977-1990; tomo V, artículos inéditos entre 1928-1950; Tomo VI, escritos autobiográficos ubicados entre 1928 y 1990; Tomo VII, artículos e inéditos entre 1951-1973; y el Tomo VIII, artículos e inéditos ubicados en 1974-1990 que están siendo publicados por la editorial Galaxia Gutenberg. Las *Obras Completas* reúnen aquellos libros, ensayos, artículos, diarios, cuadernos, poemas y escritos publicados e inéditos; están dirigidas no sólo al investigador y al lector especializado en la literatura de la filósofa, también cumplen con su función introductoria a un pensamiento complejo y de escritura bella para el lector interesado en los avatares de la autora. Para los interesados en profundizar el quehacer filosófico de María Zambrano son una oportunidad única, no sólo reúnen todas sus obras publicadas e inéditas con una presentación crítica de

cada libro o periodo, también incluyen los anejos y notas, divididos en descripción del libro, ediciones, genealogía, relaciones temáticas, criterios de edición y notas, así como los índices onomástico y toponímico.

La publicación de las *Obras Completas* de María Zambrano se inauguró con el *Tomo III* en noviembre de 2011, reuniendo siete de los libros más conocidos de la filósofa, aquellos que en vida de María Zambrano fueron publicados entre 1955 y 1973: *El hombre y lo divino*(1955 y 1973), *Persona y democracia* (1958), *La España de Galdós* (1959), *España, sueño y verdad* (1956), *Los sueños y el tiempo* (1965), *El sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967). El segundo tomo publicado de las *Obras Completas* fue el Tomo VI, correspondiente a los *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas* (1928-1990) y *Delirio y destino* (1952). El tercer tomo publicado correspondió al *Tomo I*, englobando los libros *Horizontes del liberalismo* (publicado en 1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1939), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) *y Filosofía y poesía* (1939). Y el último tomo publicado corresponde al Tomo II en el que se reúnen los ensayos recogidos en libros bajo los siguientes títulos*: Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940), *La Confesión: género literario y método* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945), *Hacía un saber sobre el alma* (1950); lamentablemente, no nos podemos detener en ellos.

En orden de publicación, el segundo tomo de *Obras Completas* de María Zambrano aparece en enero de 2014 y corresponde al *Tomo VI.* Un libro interesante y apasionante para los investigadores de la autora. En éste volumen se reúnen: *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas* (1928-1990) y *Delirio y destino* (1952). El volumen se integra de mil seiscientas siete páginas, precisamente en este *Tomo VI* encontramos las huellas y los indicios, así como ciertos detalles que nos permitieron comprender la gestación y el nacimiento de sus principales obras publicadas en vida de la autora.

El volumen VI recupera algunos borradores de *Diotima de Mantinea*, texto reunido en *Hacía un saber sobre el alma* y que recogido en el Tomo II de estas *Obras Completas*. El *Tomo VI* nos permite observar la genealogía de las obras de María Zambrano, y de su propia constitución filosófica; sus intereses filosóficos, sus lecturas y sus interrogantes que guían sus proyectos; están ahí la carne, el amor, las religiones, las figuras femeninas (Antígona, Diotima, Eloísa, Isolda, Nina, Ana de Carabantes, Dulcinea, Catalina de Siena, Cordelia, Tristana, Juana de Arco y santa Lucía) y un innegable universo filosófico para quien decida profundizar con rigor las *Obras Completas* de la pensadora, en este volumen *VI* también están sus monólogos y la gestación de una de sus obras más emblemáticas, escrita en su madurez: *Claros del bosque* (1977), todo con la única intención, nos parece, de rehabilitar el amor para equilibrar la razón instrumental.

El tercer tomo publicado de las *Obras Completas* en abril de 2015 fue el *Tomo I*, en él se congregan cuatro de los libros acontecidos en una época de militancia política republicana; un tiempo de mucho dolor, de angustia, de sentirse en vilo la filósofa, se reúnen los libros publicados entre 1930 y 1939: *Horizontes del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) *y Filosofía y Poesía* (1939).

El libro *Pensamiento y poesía en la vida española* publicado por primera vez en 1939, marca el inicio de la búsqueda incesante de María Zambrano por comprender qué fue lo que aconteció en España para devastarse entre sí; en éste libro se propone meditar a la manera de los pensadores de 1898, quiere comprender y entender lo más íntimo de España, la cultura y la tradición, la identidad y el sentir español. Aquí nuestra filósofa, ahora en el exilio, puede ver con otra mirada lo español, la nación a través de su historia, de ahí que pretenda ir hasta el propio origen, y sin embargo, no es únicamente un deseo personal, sino un sentir generalizado, son muchos los intelectuales que se preguntan sobre su patria, sobre la identidad nacional, españoles o mexicanos, es un tiempo de meditación resultado de la violencia de las guerras; Europa se encuentra en guerra, el mundo se encuentra en guerra producto de los nacionalismos y del egoísmo de unos cuantos por acceder a todo el poder. De este libro surge la historia de las entrañas y las entrañas de la historia, un tema que será desarrollado en profundidad en *Persona y democraci*a perfilado desde *Los intelectuales en el drama de España*.

En su deseo de comprender el mundo occidental escribirá *Filosofía y poesía* en 1939, libro con el que se identificará siempre María Zambrano, un libro de pocas páginas, pero con trascendencia en su obra, un libro que nació del amor a la filosofía, una obra en la que se sumergió en el mundo griego clásico, de la que germinará *El hombre y lo divino*, en particular su bello ensayo *La condenación aristotélica de los pitagóricos*. *Poesía y filosofía*, narra la propia autora, nació en un otoño de 1939 en la primera ciudad que le acogió en su interminable exilio: Morelia, Michoacán, México; aunque, se señale en la presentación que, fue un exilio "duro e ingrato de muchas maneras", todo exilio es duro e ingrato, sin embargo, ocurrió al contrario, en el aspecto económico y laboral que siempre preocuparía a María Zambrano, su contrato laboral fue definitivo aunque ella lo ignorará, fue autorizado por el Consejo Universitario y consta en su Actas, de ahí que se haya emplazado a volver y cumplir el contrato, luego de ausentarse dos meses sin permiso laboral; también recibió todo el apoyo para publicaciones, se le enviaron libros en préstamo desde *La Casa de España*, publicó dos libros y varios artículos, dictó conferencias, además fue incluida a los homenajes de aniversario que antes hemos señalado, un evento único en la historia de la universidad nicolita, al que no acudió por encontrarse en Puerto Rico buscando una posible colocación en alguna de sus universidades. *Filosofía y poesía* es la propia constancia de su estabilidad laboral, un libro nacido de lo más profundo, un libro nacido de la derrota política, un libro muy conocido, donde podemos observar la génesis del nacimiento de la filósofa de la mediación. El prólogo que escribió María Zambrano en 1987 donde nos confiesa sus razones para viajar a las islas de Cuba y Puerto Rico, en particular las invitaciones a dar un ciclo de conferencias en el Lyceum Club Femenino de La Habana, en 1937 cuando se dirigía a Santiago de Chile, como esposa de uno de los diplomáticos republicanos españoles en Chile, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave. En ese viaje de 1937, en su parada en La Habana, también conocido a José Lezama Lima, fundador del grupo literario Orígenes.

El reciente *Tomo II*, publicado en el mes de febrero del presente año, reúne los ensayos publicados entre 1940 y 1950

estando entre Cuba y Puerto Rico: *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940), *La confesión: género literario y método* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *La agonía de Europa* (1945) y *Hacía un saber sobre el alma* (1950).

Son las preocupaciones europeas las que van determinando sus obras en las islas de Cuba y Puerto Rico. María Zambrano residía en América desde marzo de 1939, gracias a las gestiones de Daniel Cossío Villegas y de Alfonso Reyes, y había sido acogida por *La Casa de España* y destinada a laborar, como lo hemos señalado arriba, a ocupar una plaza vacante de filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Luego ella decidió partir a las islas de Cuba y de Puerto Rico en busca de un ambiente intelectual y cultural más acorde a sus intereses, en busca de sus amigos. Como se lo recriminará años más tarde su propio marido, en una de las cartas que está guardada en el archivo de la Fundación María Zambrano, había sido invitada y alentada por algunos de sus amigos a visitar las islas, y eso le llevaría a abandonar el Colegio de San Nicolás de Hidalgo sin aviso un 31 de diciembre, y con ello, emprender un nuevo y difícil camino de creación, genuino y autónomo que le costará lágrimas y pasar hambre, pero que le gratificará con su obra. Y la encontraremos en la Universidad de La Habana y en el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas gracias a la mediación de Lezama Lima, y la vemos dictar conferencias sobre "El estoicismo ante el punto de vista filosófico", "La mujer y sus formas de expresión en Occidente", "La mujer en la cultura medioeval", "La mujer en el Renacimiento", "La mujer en el Romanticismo"; después la veremos en el Ateneo de La Habana dictando un curso sobre "Los orígenes de la ética", "El nacimiento de Filosofía y Poesía, Filosofía y Religión", "El problema del hombre: orígenes de la ética. El orfismo y la idea del alma", "El sabio griego y sus especies. Pitágoras. Heráclito. Anaxágoras. Significación teórica y social", Razón y virtud. Sócrates, figura de la vida griega. Su universalidad", "Moral platónica: el problema del alma y de la moral. La teoría de las ideas. El idealismo. Ética y mítica. Razón y racionalismo." Como podemos observar estas conferencias nos permiten comprender cómo fue organizando y dando forma a los distintos artículos y libros escritos en las islas; *El pensamiento vivo de Séneca* va gestándose en sus diversas conferencias y cursillos, después sólo le dará forma. Y es parte de ese tiempo de tanto dolor por la guerra europea y la angustia de no saber nada de su madre y de su hermana que escribirá *La agonía de Europa*. En este libro veremos con claridad que vida y pensamiento son una sola cosa indisoluble en María Zambrano, que no se puede ser de un modo en la vida política y de otro en la vida intelectual, nos dirá. Su obra se compone de cuatro partes: *La agonía de Europa*, *La violencia europea*, *La esperanza europea* y *La destrucción de las formas.* Su reflexión será en torno al Dios europeo, la historia europea de dominación y conquista, la violencia de existir, la imposición de una religión europea, pero no todo es devastación, se plantea un advenimiento de un mundo mejor, de ahí que isla de Puerto Rico vaya de la mano con *La esperanza antigua y la esperanza cristiana* de María Zambrano, la revelación de un nuevo hombre, de la persona, del saber escuchar la interioridad, el corazón y las vísceras.

María Zambrano residió intermitente entre las islas de Cuba y Puerto, islas

que le posibilitaron un tiempo de apertura filosófica y de nuevos conocimientos, nuevas experiencias. También se harán patentes en su obra las amistades con José Lezama Lima y el grupo orígenes, así como con Lydia Cabrera, Josefina Tarafa, Jaime Benítez, Nilita Vientós, Elsa Fano y Muñoz Marín serán pieza clave para comprender su viaje a los ínferos del alma, a los orígenes, en busca de un mundo nuevo ante su desilusión americana y europea del ser humano.

Puerto Rico representará una oportunidad, de ahí su participación y compromiso con la obra de Muñoz Marín que dará pauta no sólo a *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, sino que, también, parece tuvo presencia en la redacción de la propia Constitución de Puerto Rico, si bien no hemos podido constatar este dato. Los escritos de las islas, como sucede con los escritos políticos, son poco conocidos. Muchos de los artículos que integran el libro *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* fueron publicados en periódicos y revistas, reunidos como libro años más tarde, y lo mismo sucedería con toda su producción cubana. En este periodo podemos ubicar el nacimiento de Antígona, de sus delirios, de su proyecto de una historia de la Piedad y del Amor, también de su compromiso político feminista con las mujeres de Lyceo Club Femenino y con la Asociación de Mujeres Graduadas de Puerto Rico, desde donde emergerá "La mujer en la España de Galdós", sus reflexiones sobre Tristán e Iseo, Eloísa, Dulcinea y, sobre todo, sus fragmentos sobre el amor en santa Catalina de Siena, santa Lucia, las santas de Zurbarán que no se recogen en este Tomo II, desgraciadamente.

Una aventura de horizontes nuevos nos ofrece María Zambrano con su *Tomo II* de las *Obras Completas*, un mundo nuevo de reflexiones, aunque lo mejor será aventurarse a la totalidad de los volúmenes publicados. Una filósofa que supo hacer de su exilio un lugar habitable y creativo, una filósofa única por su sensibilidad a la multiplicidad de los tiempos y de las culturas, de las religiones y de los sueños, nos invita a un viaje a los ínferos donde salir avante es la apuesta.

Lupita Zavala

LIBROS RECIBIDOS

Enríquez Perea, Alberto, *Nuevos estudios sobre Alfonso Reyes y el exilio español en México*, México, UNAM/ Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, 2016, 414 pp.

Veintitrés son los trabajos recogidos en este libro, divididos en cuatro secciones: "Evocaciones", "En estas tierras no se han secado los corazones", "El hombre es el hombre y espejo" y "Nada ajeno fue al hombre". Sus títulos son bien significativos del carácter de este libro que vincula historias personales de exiliados españoles con la propia figura de Alfonso Reyes, él mismo exiliado antes en España. Esta red de relaciones personales fue fundamental para explicar una historia intelectual que lo fue al tiempo sentimental y política. Los autores son todos ellos reconocidas firmas en este campo y por sus páginas desfilan Victoria Ocampo y Gabriela Mistral, María Zambrano, Federico Álvarez, León Felipe, Enrique Díez-Canedo y Joaquín Díez-Canedo, Gustavo Baz, los que fueron profesores en la Facultad de Derecho de la UNAM, Raúl Rangel, Luis A. Santullano, Agustín Millares, Max Aub, Juan Rejano, Elvira Rascón, "Juan de la Encina", Águeda Pía, Miguel Ángel Fernández, José Medina Echaverría… Una amplia relación de escritores de diversas disciplinas que dan fe del talante de Alfonso Reyes para integrar personalidades y escrituras. El libro se concibió al calor del recuerdo de los 125 años del nacimiento de reyes y los 75 de la llegada de los exiliados españoles a México, en 2014. Como señala el propio editor en la "Presentación: se trata de "explorar algunas vías que nos permitan conocer cada día mejor a Alfonso Reyes, su relación con los intelectuales españoles y la actividad creadora que estos republicanos españoles hicieron en México. El resultado es este libro que recoge los trabajos de investigadores bien reconocidos en este campo.

Gabilondo, Ángel, Gómez Ramos, Antonio, Lanceros, Patxi, Pérez de Tudela, Jorge y Rocco, Valerio (Eds.), *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2016, 843 pp.

Componen este libro cuarenta capítulos que tratan temas en torno a los cuales ha girado la producción filosófica de Félix Duque, figura bien conocida, representante de una forma de cultivar esta disciplina que responde a uno de los parámetros que han marcado las décadas a caballo del cambio del siglo XX al XXI en España en la recepción de la filosofía europeas, principalmente la alemana y la francesa. Para los historiadores del pensamiento español e iberoamericano el capítulo que firma Francisco Vázquez es el del mayor interés: "Félix Duque o el 'Barón de Münchhausen' de la filosofía española. Una aproximación sociofilosófica" (pp. 111-144). Para quienes han seguido la obra del catedrático de la Universidad de Cádiz encontrarán aquí claves que complementan su libro *Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Aparte de recordar algunos artículos de un más joven Félix Duque sobre filosofía española que está bien releer hoy ("La filosofía en España. Nuevas respuestas a una ya muy vieja cuestión", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 1977) hay aportaciones relevantes para ir trazando algunos círculos concéntricos que nos permitirán hacer,

en breve, una valoración de la obra filosófica editada por quienes nacieron en los años siguientes a la finalización de la guerra civil. Estas aportaciones son tan importantes desde dentro de la propia filosofía como desde aquellos ámbitos de la vida social y política sobre la que se proyecta. Buena prueba de ello es el espacio dedicado en este capítulo a las posiciones adoptadas en torno a la polémica sobre el llamado "caso Heidegger".

Iglesias, Carmen, *No siempre lo peor es cierto*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2017, 1020, pp.

Roca Barea, María Elvira, *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, estados Unidos y el Imperio español*. Prólogo de Arcadi Espada. Madrid, Siruela, 2017, 481 pp.

Damos a conocer estos libros aparecidos en este 2017. Ambos forman parte de la "revisión" de la vieja "leyenda negra", título de buena fortuna que parece ideó doña Emilia Pardo Bazán (María Elvira Roca ofrece un más detallado estudio) y que utilizó Julián Juderías en forma de artículos en *La Ilustración Española y Americana* (enero y febrero, 1913). Con ese título, *La leyenda negra* y con dedicatoria a Alfonso XIII, en forma de libro se publicó en 1917 (Barcelona, Araluce). Más recientemente la Junta de Castilla y León ha publicado una buena edición (Valladolid, 2003).

Queda reseñado en este número de la revista el libro que han coordinado María José Valverde y Francisco Castilla. El grueso libro de Carmen Iglesias, miembro de las Reales Academias de la Lengua Española y de la Historia, recoge diecinueve trabajos y tres documentados anexos que fueron ya publicados en 2008 y en el formato actual en este año 2017. El viejo título calderoniano sirve a Carmen Iglesias para hacer una reivindicación de la historia como "relato razonado", equidistante del pesimismo existencial, de la memoria subjetiva y de los recuerdos emocionales que construyen imaginarios colectivos sobre tópicos o medias verdades. Volver a la historia como ciencia que no es matemática pero tampoco arbitrariedad es imprescindible para no confundir singularidades con excepcionalidades, ni hechos con tópicos. Libro bien interesante cuyo capítulo IV: Educación y pensamiento se hace especialmente recomendable.

En otro plano se sitúa el libro de María Elvira Roca que ha alcanzado un buen número de ediciones en pocas semanas. Aquí, desde el análisis de lo que significan los conceptos "leyenda" y "negra" se abordan de manera exhaustiva a lo largo de las tres partes y los dieciséis capítulos en que se divide el libro, hechos históricos confrontados con los relatos de explicación y legitimación que conforman una psicología colectiva en el juego de endogamia/exogamia con que se construyen los grupos humanos y que afectan a la psicología colectiva tanto como a la ubicación política de los mismos. Aquí, pues, ya no solo se afirma que la historia no es ni matemáticas ni arbitrariedad sino que se pone la lupa justamente en el recorrido que dejan esos polos que, si bien se excluyen, dejan espacio a una retórica que busca hacerse un hueco en el propio devenir histórico y no simplemente desde los márgenes sino desde el centro mismo del devenir. De esta manera el libro forma parte de un carácter que no excluye la apologética en la medida en que trata, documentadamente, de desmontar que no ha existido la tal leyenda y que lo sostenido desde el mundo protes-

tante haya sido una "verdad" que se haya, a su vez, podido aplicarse solo a España hasta conseguir mostrarla hacia adentro y hacia fuera como una anomalía o excepción.

León Florido, Francisco y Rodamilans Ramos, Fernando, *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV*, Madrid, Sindéresis, 2016, 241 pp.

Con una presentación muy cuidada de la editorial Sindéresis, este libro nos invita a una interesante inmersión en la complejidad de matices y sutilizas propios de la perspectiva más crítica y madura del pensamiento escolástico.

Tras una introducción extensa y clarificadora de Francisco León Florido, la obra consiste en una selección de textos de cuatro importantes autores del siglo XIV: Gonzalo Hispano, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockam y Roberto Holcot, agrupados en tres bloques. El libro se divide así en tres partes en las que se desarrollan problemas relacionados con la resurrección y la vida futura.

La primera parte recoge un texto de Juan Duns Escoto y dos de Roberto Holcot, planteando la cuestión de la esperanza en la inmortalidad. Habrá que referirse a diversos problemas para poder concluir que la resurrección en el futuro sucederá necesariamente tal y como Dios lo ha prometido, pero que no por ello dejará de seguir siendo un hecho futuro contingente.

La segunda parte del libro presenta dos textos de Juan Duns Escoto en los que se delibera sobre si será el mismo individuo que vivió y murió en la tierra el que resucitará al final de los tiempos.

La tercera parte aborda la cuestión de la naturaleza de la visión beatífica como recompensa en el cielo. Se recogen en él cuatro textos. Los dos primeros pertenecen a Gonzalo Hispano y plantean las cuestiones de "si la alabanza a Dios en el Cielo es más noble que el amor a Él en vida" y de "si el acto por el que se alaba a Dios mentalmente es de la misma especie en un ángel y en un alma bienaventurada". Los dos textos que cierran la selección de este libro están relacionados con la disputa generada por la posición del papa Juan XXII respecto del problema de si las almas de los justos alcanzan o no la visión directa de Dios antes de la resurrección de los cuerpos y del Juicio Final. El primero de ellos recoge la intervención de la Universidad de París en esta polémica. El segundo, la crítica de Ockham acerca de la retractación que de su posición inicial habría realizado Juan XXII antes de morir.

Rey Hazas, A.; Campa Gutiérrez, M.; Jiménez Pablo, E. (eds.), *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiquetas y oratoria*, Madrid, Polifemo, 2016, 735 pp.

Este grueso volumen colectivo que contiene veintidós trabajos sobre el XVII español habrá de merecer una reseña más detallada en el próximo número. Con seguridad son las partes tercera y cuartas las que más interés ofrecen para un historiador del pensamiento español. Tituladas como "Literatura, retórica y oratoria" y "Espiritualidad cortesana", respectivamente, comprenden ocho trabajos sobre la literatura preceptiva o aquella que afectaba al buen comportamiento. La instrucción forma parte de los fundamentos pedagógicos de la educación moderna lo que se tradujo en una literatura

de manuales y literatura muy extensa en la que se encierra de manera muy clara la manera de entender la vida en ese siglo de refundación filosófica que ponía las bases de la nueva instalación del hombre en y frente al mundo.

Vargas Lozano, Gabriel; Patiño Palafox, Luis A. (Coords.), *La difusión de la filosofía ¿es necesaria?*, México, Torres Asociados, 2016, 275 pp.

Pequeño libro, pero con grandes ideas. El primero que se ha escrito en México sobre divulgación de la filosofía. En él, sus autores (Gabriel Vargas, Luis A. Patiño, José Alfredo Torres, José Ezcurdia e Ignacio Bazán) abordan diferentes cuestiones en torno a la relación de la filosofía con la sociedad, los conceptos de difusión y divulgación, el papel de la filosofía y las humanidades en general en la crisis actual, la necesidad de divulgar la filosofía, la relación entre la enseñanza y la difusión de la de la filosofía en México. Aunque estas reflexiones están radicadas en la circunstancia mexicana, sus planteamientos y propuestas sirven para todo el orbe filosófico, en el que la filosofía se ha ido encerrando cada vez más en la academia, alejándose de la sociedad y de la vida cotidiana. La filosofía para niños, la asesoría filosófica, los cafés filosóficos, ciertos programas de radio, diferentes publicaciones de divulgación… son unas formas de erradicar esa tendencia, las cuales, al contrario de rebajar o degradar la filosofía, la empoderan (en el mejor de los sentidos) y la humanizan ante los ojos de la sociedad y de los filósofos mismos, recuperando así su valía y función originarias.

Aurora. Vol. 18, mayo-junio, 2017, 137 pp.

Casi al tiempo de cerrar el número 22 de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* nos llega *Aurora,* revista que forma parte de los "Papeles de Seminario María Zambrano", editada por la profesora Carmen Revilla de la Universidad de Barcelona. Dividida en tres secciones: "Escritos autobiográficos", "Puentes" y "Notas", recoge seis artículos en el primero de los apartados, cuatro en el segundo y tres en el tercero. Están firmados por investigadores españoles y de otros países, conocedores de la vida y obra de María Zambrano, respaldados por tesis doctorales o trabajos previos, todos ellos bien acreditados. La reflexión sobre la propia biografía —autobiografía-, trabajos sobre cartas, la opinión vertida en periódicos o las noticias sobre su actividad, estudio de géneros intermedios, el diálogo con otros como forma de construir la propia personalidad, aquel tema que es referente de sí misma: lo sagrado conforman variantes en torno a una unidad: la vida propia. El conjunto de trabajos nos permite así un mejor conocimiento de una pensadora cuya actividad es proyección, al tiempo que reflexión envolvente, de su vida. No se elude, por el contrario, se trae a primer plano la referencia al gato. Lo hace Laura Bergagna en el artículo sobre el suceso delirante bien detallado por su mismo título: "Los romanos buscan a un gato negro. ¿Quién ha visto a Zampuico?" (traducción de Elena Trapanese) que concluye mostrando cómo esta pérdida condicionó tanto la reflexión como la vida misma de las hermanas Zambrano y de quienes las acompañaban pues una pérdida de esta naturaleza

obliga a dedicar todos los esfuerzos a la búsqueda. He ahí una buena metáfora de la vida misma.

Avanza así esta excelente revista en su ofrecimiento de investigaciones de primera mano y de reflexiones sobre la pensadora malagueña teniendo ya su propio lugar como revista especializada.

***Azafea*.** Vol. 18, 2016, 302 pp.

La Revista de Filosofía Azafea ha publicado un monográfico dedicado a la Escuela de Salamanca titulado *Una mirada retrospectiva de la Escuela de Salamanca desde el presente*. Coordinado por el profesor José Luis Fuertes, en él colaboran importantes especialistas de esta temática como Emanuelle Lacca, Alfredo Culleton, María Idoya Zorroza, Eddy F. Pinzón, David Jiménez, María Martín Gómez, José Ángel García, Ángel Poncela y María Isabel Lafuente. El volumen nos parece muy apropiado como manual de referencia sobre la Escuela de Salamanca ya que ha actualizado toda la bibliografía que se ha publicado en torno a esta escuela de pensamiento destacando, además, la vertiente internacional de estos pensadores. Ahora que se acerca el VIII Centenario de la Universidad de Salamanca (1218-2018) nos parece una ocasión excepcional para profundizar en el estudio de los pensadores salmantinos del siglo XVI.

Por lo demás, en este mismo volumen también se publica una sección de artículos varios que, en esta ocasión, cuenta con el estudio de Rodolfo Gutiérrez sobre las dimensiones del cuerpo y el conocimiento moral en José Ortega y Gasset.

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, "Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) en el centenario de su muerte", II Época, nº 97-98, julio 2015, 205, pp.

"La profesión de profesor", II Época, n º 100, diciembre 2015, 148 pp.

"Nuevas formas de aprender", II Época, nº 104, diciembre 2016, 114 pp.

Damos cuenta de estos números del *BILE* que adquieren sentido como unidad pues la actual revista, heredera de la que fuera emblema de la Institución Libre de Enseñanza tenía la obligación de dedicar un monográfico a Francisco Giner de los Ríos. Lo hace con una treintena de artículos firmados por los mejores especialistas que tiene no solo la figura del fundador sino la propia Institución. Baste citar algunos: Julián de Zulueta, Isabel de Azcárate, Elías Díaz, Salvador Giner, Francisco Laporta, Elvira Ontañón, Gonzalo Capellán, Rafael Orden… como muestra de que se trata de un monográfico que recoge, en buena medida, la investigación realizada en las últimas décadas que ha servido, sin duda, para que hoy dispongamos de un conocimiento casi exhaustivo de quien fuera impulsor de la renovación pedagógica de su tiempo… y del nuestro.

Que el *BILE* dedique un monográfico a la profesión de profesor en el "año Giner" parece una idea bien acertada y no lo es menos que se recojan en él fragmentos del propio Giner y de Cossío, la otra gran figura que continuó su obra. Acompañan a estos textos los artículos que firman Emilio Lledó, Mariano Fernández Enguita, Fernando Trujillo, César Bona y John Hattie. Ninguna institución valoró más la figura del maestro que la ILE y Cossío fue su gran valedor. La puesta al día de estas ideas era bien necesaria.

Y esta puesta al día se hace con el número que cierra 2016 donde se analizan las nuevas metodologías y el espíritu innovador que parece regir los nuevos tiempos al calor de la fascinación de estas herramientas: el mundo de pantallas como titula su artículo Laura Borrás o el mundo digital como titula el suyo Neil Selwyn. Mas la herencia se deja notar y los artículos de Linda Castañuela y Milagros Laín nos recuerdan el "espíritu" humanista que ha guiar esta actividad que llamamos educación por más que hoy se haga con medios sofisticados. A la propia palabra "espíritu" está dedicado el que firma M. Laín que concluye con una llamada al renacimiento de lo que nos constituye: es la facultad que no puede quedar fuera del proceso educativo, la formación del espíritu crítico.

Ínsula, "Por ser mujer y autora" enero-febrero 2017, 52 pp.

Este número monográfico dedicado a mujeres escritoras de los siglos XIX y XX, coordinado por Pura Fernández, responde exactamente a su título. Los once artículos sobre escritoras como Faustina Sáez Melgar (Henriette Partzsch); Gertrudis Gómez de Avellaneda y María del Pilar Sinués (Íñigo Sánchez-Llama); Rosalía de Castro (María do Cebreiro Rábade); Carmen de Burgos y Tórtola Valencia (Isabel Clúa); Concepción Gimeno de Flaquer, María Lejárraga y Emilia Pardo Bazán (Ángeles Encinar); sobre las hispanoamericanas que intervinieron en el Ateneo de Madrid (Ángeles Ezama); Maruja Mallo, Gabriela Mistral y Victoria Ocampo (Claudia Cabello Hutt); Norah Borges (Irene García y Carmen Rodríguez); sobre María Lejárraga de nuevo (Iker González Allende); con el artículo editorial que abre la revista, firmado por la propia coordinadora del número, buscan indagar en esa complicidad que se produce entre la escritura y la autora. Mujer y escritura forman en este número de *Ínsula*, tan cuidado como todos, con ilustraciones magníficas y un alto nivel en su contenido, esa unidad que remite a la literatura y su carácter pero, de igual manera, a quien empuña la pluma para manifestarse ante los demás como mujer.

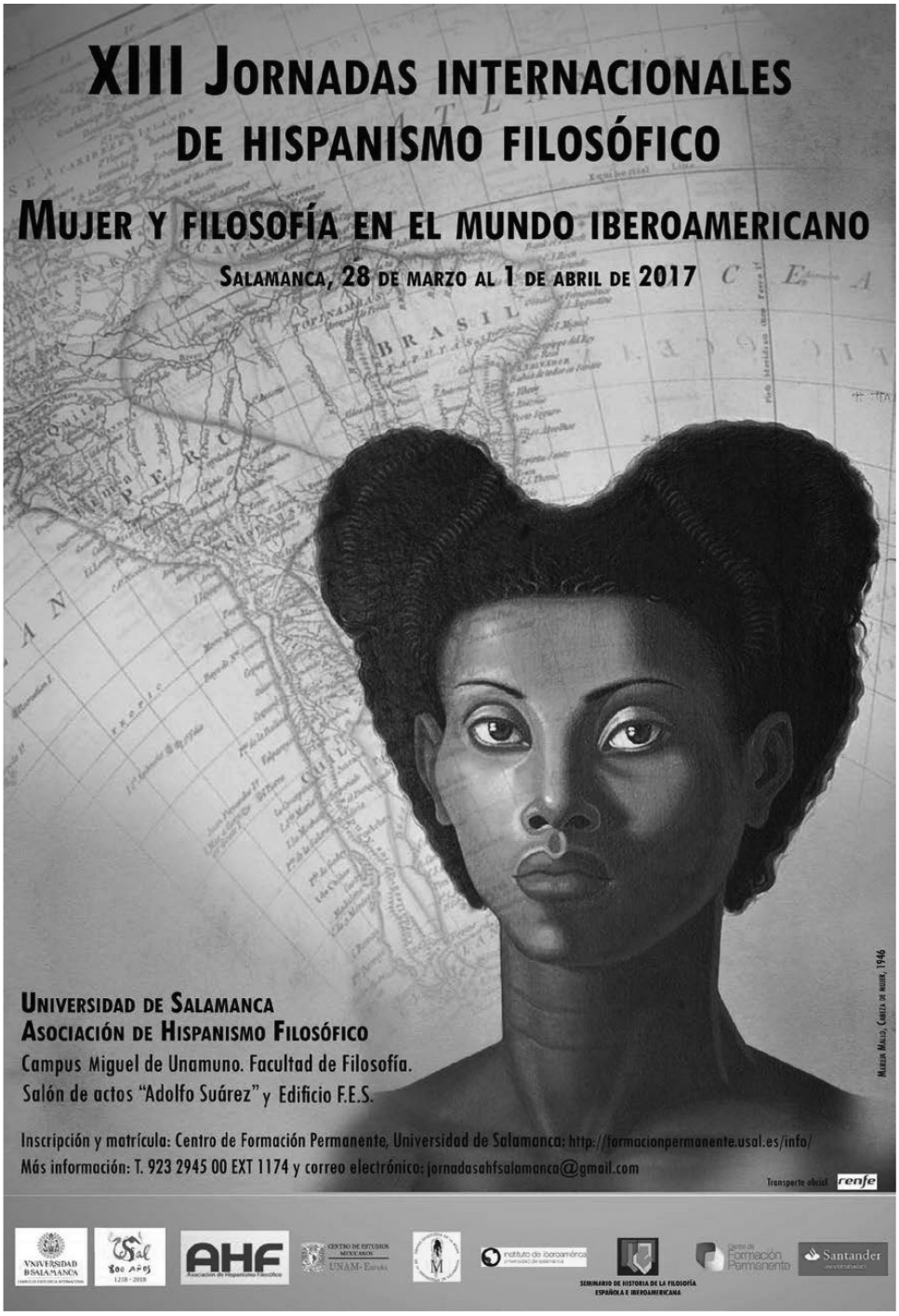
***Nunc*,** "Dossier María Zambrano", n° 41, febrero 2017.

La revista *Nunc* coordinada por Réginald Gaillard y Franck Damour, especializada en poesía y filosofía, de renombre internacional, sobre todo en los países francófonos, que ya publicó a título de ejemplo números especiales sobre Georges Didi-Huberman, Jacques Maritain, Erri de Luca, Charles Péguy, Etty Hillesum, Clint Eastwood, y que siempre va ilustrada por un artista, quería dedicar un dossier especial a María Zambrano, todavía poco conocida en Francia y en Bélgica.

Este número compuesto de dos dossiers consagra su primera parte a la figura de María Zambrano, y la segunda a Vincent La Soudière. Bernard Foucher es el artista quien ilustró este número.

La parte zambraniana la coordinó Camille Lacau St Guily, quien redactó una introducción titulada "María Zambrano, philosophe-poète", seguida de cuatro artículos de autores franceses y de una traducción inédita. El primer artículo de Jean-Marc Sourdillonse titula "La Voie de l'exilée", el segundo de Raphaël Estève, "La mystique de la Lettre chez

María Zambrano", el tercero de Camille Lacau St Guily, "De la quête d'un *Logos* réaliste à un Verbe fait chair. Un chemin zambranien vers *La tombe d'Antigone*"), y el cuarto de Éric Marquer, "La métaphore du *cœur* selon María Zambrano". La voluntad del dossier consiste en introducir a la autora, dando un humilde y breve esbozo de su pensamiento en lengua francesa. Ante todo este dossier quiere despertar en el lector la sed de descubrir la obra zambraniana, constituir, para los lectores, una experiencia liminar para entrar en su misterio filosófico-poético. Por fin, como una de las especialidades de *Nunc* radica en ofrecer al lector la traducción al francés de una correspondencia inédita de la figura celebrada en el número, Laurence Breysse-Chanet propone para este dossier una traducción original de tres cartas enviadas por Zambrano a su amigo filósofo y teólogo Agustín Andreu, desde La Pièce en el Jura: "Trois lettres de la Pièce".



Cartel XIII Jornadas Internacionales
Asociación de Hispanismo Filosófico
Universidad de Salamanca, 2017

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Abel Marcelo Aravena Zamora

LOS COMENTARIOS DE FRAY JUAN DE FUICA A LOS TRES LIBROS DE ANIMA SEGÚN LA DOCTRINA DEL DOCTOR SUTIL DUNS ESCOTO, PRÍNCIPE DE LOS TEÓLOGOS (1689)

Director: Luis Andrés Bredlow Wenda
Universitat de Barcelona
(2015)

El trabajo se enfoca en los *Comentarios Acerca del alma*, dictados por Juan de Fuica (La Serena, ca.1660-ca.1735) en el Colegio San Diego de Alcalá de Santiago de Chile. Esta obra forma parte del curso trienal 1687-1689, cuyo manuscrito inédito se conserva actualmente en el Archivo Franciscano de la misma ciudad, e incluye también otros cuatro comentarios según la interpretación escotista.

En la primera parte de la tesis, se presentan algunas notas biográficas de fray Juan de Fuica e información relevante sobre su trayectoria académica y administrativa dentro de la orden franciscana. Luego, se ofrecen los aspectos históricos fundamentales para comprender de mejor manera la obra del fraile: notas acerca de la orden en el país, el Colegio San Diego de Alcalá y sobre el desarrollo de la tradición escotista en el Chile colonial.

En la segunda parte de la investigación, se analizan los aspectos más relevantes de las doctrinas filosóficas *ad mentem Scoti* expuestas en el curso de Fuica. Por último, se presenta la edición crítica bilingüe latín-castellano de los *Comentarios Acerca del alma.*

Los *Comentarios* del franciscano chileno presentan un marcado interés por la psicología racional, lo que es en general una característica de la enseñanza escolástica. En ellos, el fraile expone y estudia los temas que son ya clásicos desde Aristóteles: la esencia y las potencias del alma en general y en particular, los actos y los objetos, los sentidos externos e internos, la espiritualidad e inmortalidad del alma, y la naturaleza del conocimiento y del intelecto.

En términos generales, las enseñanzas psicológicas del curso se fundamentan en dos importantes doctrinas del Sutil. Por un lado, en la distinción metafísica *ex natura rei* entre el orden de la formalidad y el orden real, esto es, una novedosa división intermedia entre la distinción real y la de razón planteadas por Aristóteles. Así, esta interpretación de Escoto permite al fraile chileno afirmar, por ejemplo, que la unidad del alma contiene una pluralidad de formas distintas formalmente *ex natura rei*. Y, por otro lado, se fundamentan en la «célebre» noción de *forma de corporeidad* [*forma corporetitatis*], concepto central en la doctrina del Sutil que sustenta la particular organización del compuesto materia-forma.

De acuerdo con nuestras investigaciones, este curso de animástica del franciscano de La Serena es el más antiguo entre los cursos de autor chileno que en la actualidad se conservan sobre esta materia. Cabe destacar que, al considerar globalmente la información biográfica sobre el fraile, se constata que en

1 Los resúmenes han sido proporcionados al Consejo de Redacción por los propios autores de las tesis doctorales.

ellos se expone una mentalidad juvenil, propia de los inicios de su magisterio. Asimismo, si bien se hallan errores ortográficos y gramaticales que no dan cuenta de una revisión cuidadosa de los textos, nos inclinamos a pensar que el libro que reúne los comentarios del trienio indicado podría ser el esfuerzo del fraile por responder a las demandas de la orden de unificar las materias requeridas por los estudiantes de Artes. Por ello, el libro podría constituir un esbozo para un eventual *Manual de estudios* de la Provincia chilena.

En consecuencia, con la edición de esta obra se rescata un testimonio exclusivo de la enseñanza filosófica franciscana de la época colonial y, con ello, se llena una gran laguna en la historia de la filosofía chilena.

María Lorena Cruz Ledezma

EL LIBRO DE LA VIDA, DE TERESA DE ÁVILA: UNA EXPERIENCIA FENOMENOLOGÍA DE LA LIBERTAD

Director: Fernando Manuel González Vega
Universidad Autónoma de Querétaro
(2015)

El objetivo principal del presente trabajo es reflexionar sobre la experiencia fenomenológica de la libertad que Teresa de Jesús nos ofrece en el *Libro de la Vida*. El primer escrito de su extensa obra, fue escrito en el primer convento fundado por ella misma en San José de Ávila y realizado por instrucción de su director espiritual. Aunque este documento se encuentra enmarcado en un contexto místico, religioso y social específico, la experiencia Teresiana, trasciende esos espacios originarios que permiten insertarse en el terreno filosófico, con su propuesta de método y modo de ver y pensar la realidad, como ya lo hiciera Edith Stein en su obra de *Las Moradas*, a la luz de la filosofía moderna, cuyo análisis fenomenológico lo hace patente de manera magistral.

En un segundo momento, se desprende de este documento, que las tres preocupaciones de Teresa al escribir el *Libro de la Vida* coinciden con los tres grandes problemas de la filosofía de manera interrelacionada, como son: la realidad, el conocimiento y el actuar libre bajo contextos históricos específicos. Partiendo de la experiencia personal de la realidad en su perspectiva histórica y antropológica, se abre el camino para una mayor comprensión humana de la existencia, como persona integrada como cuerpo, alma y espíritu. El conocimiento, se presenta como un proceso de reconsideración de los contenidos de la conciencia que requieren examinarlos como puramente dados en la experiencia vital de fe. Y finalmente, la propuesta del actuar que nos introduce en el terreno de la libertad, los valores y la mística como una cultura humanística determinada. Así, los abordajes antropológico, epistemológico y ético enmarcan la reflexión filosófica de este trabajo.

Así pues, el *Libro de la Vida* es también una invitación a considerar el terreno de la mística, como un terreno fértil para el terreno filosófico donde la realidad, el pensamiento y la libertad se experimentan y funden de manera diáfana y comprensiva para toda aquella persona que guste de la lectura, de la reflexión, de la observación de la realidad intersubjetiva trascendente y que quiera

encontrarse consigo misma, bajo una conciencia situada en el mundo.

En el primer capítulo tratamos de esbozar la estructura teórico-metodológica que nos ayudará a comprender la aportación que el *Libro de la Vida* de Teresa de Jesús tiene para el quehacer filosófico. La fenomenología como método y como filosofía se convierte en el fundamento de esta propuesta, aprovechando las aportaciones fenomenológicas de Edith Stein sobre la mística teresiana, ya que a través de las dos perspectivas nos es posible romper las fronteras de lo estrictamente teórico y especulativo para desvelar el alcance de la vivencia intencional teresiana a través de sus descripción fenomenológica y aclarar el sentido trascendente de la experiencia mística de vida de Teresa de Jesús como camino para acceder, vía la empatía, al autoconocimiento de sí mismo, de la alteridad con Jesucristo, con los demás y el mundo, donde podemos identificar la idea y la práctica de la libertad humanas.

En el segundo capítulo de esta tesis, *Hacia la comprensión filosófica de Teresa de Jesús,* tomando como base los aconteceres del *Libro de la Vida*, se analizan los aspectos de la vida de Teresa que nos llevan a identificar a una mujer de pensamiento renacentista que se proyecta en los diferentes ámbitos de su vida: como mujer, escritora, maestra y desde luego, como mística. Teresa desde la perspectiva filosófica nos ofrece una cosmovisión de la existencia; porque desde que se nace hasta que se muere se inicia una búsqueda de sentido de la vida que obliga a responder las preguntas filosóficas fundamentales de quién soy, de dónde vengo y a dónde voy. Finalmente, el *Libro de la Vida*, nos hace reflexionar sobre la importancia de considerar que vida y obra no son aspectos que puedan ser disociados, pues en este correlato se descubren con mayor objetividad la comprensión de las aportaciones conceptuales y vivenciales que en la obra de Teresa de Ávila se encuentran como material sugerente para el estudio filosófico de diversas corrientes de pensamiento.

En el capítulo Tercero, denominado *Ejes conceptuales y características filosóficas derivadas de su vida y quehacer,* nos damos a la tarea de identificar su obra como un sistema que aborda de manera interrelacionada los tres grandes problemas de la filosofía: la realidad del ser en cuanto humano, el conocer (cómo abordamos y comprendemos la realidad) y el actuar (cómo la transformamos).

Para concluir en el capítulo cuarto con las últimas consideraciones y conclusiones nos damos a la tarea de intentar responder afirmativamente con diversos argumentos a la interrogante ¿Es posible estudiar en la vida y obra de Teresa de Jesús el mundo de la experiencia y de la mística desde el punto de vista filosófico?

Yakelin Rodríguez Agüero

METÁFORA FILOSÓFICA Y PENSAMIENTO ICÓNICO: UNA APROXIMACIÓN A LA OBRA DE CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

Director: Marcelino Agís Villaverde
Universidad Santiago de Compostela
(2016)

Se trata de una investigación que no sólo aborda la nueva teoría hermenéutica del filósofo gallego Carlos Baliñas

Fernández para el análisis del texto filosófico bajo el prisma del Pensamiento Icónico, sino también profundiza en el papel de la metáfora en la filosofía.

El Pensamiento Icónico aporta un estilo nuevo de leer el texto y de analizar el discurso filosófico centrando especialmente la atención en el conjunto de imágenes que habitan en los textos y que conforman lo que el profesor Baliñas denomina como Universo Icónico. Son estos: los iconos, las metáforas, símbolos, símiles, metonimias, semejanzas, analogías, los *primordios* (primeras ordenaciones de la mente), las repeticiones, preposiciones y preguntas, las ocurrencias y salidas que el autor utilizó para no perder el hilo de la argumentación o para enriquecerla, las expresiones, los segmentos o cortes que realizó, las doctrinas que más utilizó, las correspondencias e incidencias presentes en el texto, o los elementos del "paradiscurso". Estos elementos están vinculados a la marcha del discurso e indican las pautas o caminos por donde a priori va el pensar, delatando lo que el filósofo "no se dio cuenta que decía, pero dijo". Ejercen como pistas, indicios o registros de que detrás de la decisión cogitativa del autor, actúan unas reglas guiadas por algo más que aquellas mandadas por la Lógica. Reglas espontáneas, naturales, *cisconscientes*, guiadas por lo que Baliñas denomina la "Lógica del Buen Sentido", es decir, el procedimiento de nuestra mente para pensar según el sentido, según la sensatez y la prudencia.

El análisis meticuloso del universo icónico presente en los textos filosóficos permite conocer el enfoque que el autor imprimió a su discurso, cómo el autor organizó su mundo conceptual, en definitiva, cómo construyó lo escrito, conformando así un texto subsidiario e implícito (*Ur-texto*), que delata lo que el autor dice, calla, posterga o prefiere, imbuyéndonos en un abordaje novedoso de cómo piensa nuestra mente que concluye con la afirmación que no sólo pensamos según leyes de inferencia o de causalidad, que ha sido lo aceptado y formalizado como legítimo por el racionalismo científico como único modelo de racionalidad. Nuestra mente piensa también a través de la semejanza, semejanzas que realiza de manera natural, espontánea, es decir, *cisconsciente*. La nueva hermenéutica que aquí se presenta, redimensiona el papel y la función de la metáfora en la filosofía, descubriendo en la metáfora filosófica su capacidad para enlazar conceptos, términos metafísicos y el léxico abstracto que compone el texto, conformando redes de sentido que van insertas en el discurrir del discurso.

A fin de facilitar la tarea de exploración del texto teniendo en cuenta los elementos presentados, el Pensamiento Icónico ofrece una metodología que facilite la tarea y garantice una fiabilidad en las conclusiones. Esta metodología recibe el nombre de *método icónico*.

Teniendo en cuenta propuestas hermenéuticas contemporáneas y especialmente aquellas que se pueden rastrear desde principios del siglo XX cuyo móvil común es constituido por una preocupación por el lenguaje, esta investigación contextualiza la nueva propuesta de Carlos Baliñas en esa línea comenzada por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, y que continuaron Gadamer o Ricoeur pudiendo notarse algunos puntos de contacto.

En el contexto actual de investigaciones, el Pensamiento Icónico queda encuadrado en el ámbito de la hermenéu-

tica del texto, concretamente del texto filosófico. El análisis del texto despliega el horizonte investigativo a la comprensión del funcionamiento cognitivo de nuestra mente y a una filosofía de la metáfora, que desvela su verdadero papel en los procesos de pensamiento.

Esta tesis doctoral sistematiza el pensamiento filosófico que se acaba de presentar y además de servir como estudio divulgativo del Pensamiento Icónico, pretende convertirse también en un incentivo para la apertura de nuevas investigaciones, así como de otros horizontes que se despliegan de la amplia obra del profesor Carlos Baliñas.

Daniel Rueda Garrido

EL IDEAL Y LA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN EL KRAUSISMO ESPAÑOL (1868 - 1936): LA EDUCACIÓN ACTIVA Y LA LITERATURA DE FORMACIÓN

Directora: Mª Clementa Millán Jiménez
Codirector: José Lasaga Medina
UNED
(2016)

Si el krausismo español, como el europeo, entendía que el todo era anterior a sus partes, así yo también he creído apropiado comenzar por una aproximación general al concepto de Ideal en los textos de reconocidos krausistas españoles o, en su defecto, de sus herederos culturales (Ortega, por ejemplo). En la primera parte de este trabajo, por tanto, ya se pueden apreciar los elementos que en páginas subsiguientes se encuentran analizados con más detalles. Así, introduzco aspectos de la antropología, la lógica y la filosofía de la historia krausistas que serán de gran importancia para explicar la teoría de la acción y su dialéctica, una dialéctica que, aunque al parecer olvidada, ya fue mencionada por Yvan Lissorgues en su artículo de 1999: «Los intelectuales españoles influidos por el krausismo frente a la crisis del fin de siglo (1890 - 1910)».

Tomando para la estructura de mi tesis la distinción krausista entre disciplina general y disciplina especial o aplicada, considero la primera sección del trabajo, desde el punto de vista metodológico, la parte general o desarrollo de la teoría de la acción (dialéctica del ideal), y, la sección segunda, la aplicación de ésta a un aspecto particular como es el pedagógico (y su manifestación en la literatura).

El Ideal krausista y su dialéctica se me ha mostrado como un esquema presente en el pensamiento y la acción de todos los pensadores españoles tratados. Esa dialéctica muestra dos planos enfrentados: uno ideal y otro real, que tiende al primero, de ahí el poder utópico de este pensamiento, que en lo dicho deja notar a las claras su estirpe platónica. Sin embargo, si solo fuera así, el krausismo no hubiera tenido la capacidad de transformar y conducir algo del plano real hacia el de las ideas, justo el problema que habría tenido Platón.

El krausismo se presenta como una filosofía de la continuidad, en la que lo real y lo ideal comunican permanentemente en el ideal o plan para la acción; sobre este plan abundará Sanz del Río en *Análisis del pensamiento racional* (1877), uno de sus libros menos comentados y que, no obstante, me sirvió para confirmar la importancia de tal dialéctica. La importancia del plan estriba en que une y facilita la relación entre los dos mundos: el del ser y el del deber ser,

es el pasaje, pero además es la marca de agua que señala su procedencia como su dirección, o con otras palabras, en el plan elaborado por el entendimiento, se dejan ver las ideas de la razón que lo fundan junto a las consideraciones de las circunstancias particulares.

La importancia de dicha dialéctica del ideal queda expresada fundamentalmente en las siguientes razones:

1) Por ser el ideal el aglutinador de todos los autores que pudieran llamarse krausistas, desde aquella primera hornada de seguidores de Julián Sanz del Río hasta los institucionistas de Giner y más allá, los de la Junta y la Residencia, los del Instituto Escuela y los de las Misiones pedagógicas. Se abre así una solución al problema planteado prácticamente desde los tiempos mismos del krausismo y puesto de relieve por Elías Díaz en los años 80 (*La filosofía social del krausismo español*) acerca de qué puede entenderse por krausismo.

2) Por dar una explicación comprensiva de la vocación práctica del krausismo (lo que hace desvanecerse las atribuciones de idealismo) así como por dar razones que lo diferencien del krausismo europeo, fundamentalmente al poner de manifiesto que lo que de español habría en el krausismo implantando por Sanz del Río tendría que ver con la realidad particular de España y con el modo en que los krausistas llevaron a cabo el Ideal, y no con la doctrina o idea de fondo, que no dejaría nunca de ser krausiana, es decir, original del pensamiento alemán.

3) Por último, porque nos presenta una perspectiva desde la que solucionar problemas conceptuales de ya larga tradición, a saber, el problema del intelectualismo moral, el del krausopositivismo, y el de la significación profunda de la pedagogía dentro de la doctrina krausista y de sus seguidores, relacionando así antropología, educación y literatura. La antropología krausista contemplaba al hombre en dos aspectos esenciales: como esencia o posibilidad y como actividad o actualización (propiedad de la esencia); la segunda de estas nunca termina por expresar completamente lo contenido en la primera. Sin embargo, ambas son interdependientes, y en su permanente comunicación está cifrado el desarrollo humano. Es decir, para que el hombre evolucione en el sentido de su naturaleza, habría de actuar, y, más aún, habría de intensificar y corregir, en su caso, la dirección de su actividad hacia ese fin. De esta manera, la pedagogía para el krausismo es el arte de dirigir la conducta, la acción humana, pero no desde el exterior como mera disciplina, sino desde el mismo interior, propiciando aquellas acciones que colaboran decididamente al desenvolvimiento natural del educando, una pedagogía progresista que entronca con el froebelismo de principios del siglo XIX y confluye con la escuela nueva o educación activa (europea y americana) en los albores del siglo XX.

La pedagogía krausista toma mayor relieve e ilustración mediante el último capítulo de esta tesis, en el cual se percibe el modo en que la nueva educación fue plasmada en la narrativa española del periodo acotado (1868 - 1936); y desde la teoría general de la acción esbozada en los capítulos previos, contribuye a ofrecer una perspectiva nueva mediante el análisis de las ideas que conforman cuatro obras narrativas de sendos autores relevantes del momento, a saber, Galdós, Unamuno, Pérez de Ayala y Azaña.

Juan José Muñoz García

CUERPO, PERSONA E INMORTALIDAD: LA INFLUENCIA DE ZUBIRI EN ROF CARBALLO Y LAÍN ENTRALGO

Director: José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra
(2016)

Rof Carballo y Laín Entralgo, dos médicos contemporáneos de talante humanista y que compartieron la amistad intelectual con uno de los principales filósofos españoles del siglo XX: Xavier Zubiri. El principal interés de ambos era lograr una cabal comprensión de la unidad psicosomática de la persona. La práctica clínica, en el caso de Rof, y los conocimientos médicos y la vocación antropológica de Laín, les aportan la viva intuición de que el ser humano es unitario, por lo que pretenden considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma.

El objetivo de esta tesis doctoral consiste en analizar tanto las nociones que emplea Rof Carballo, como las paralelas de Laín Entralgo, para lograr esta visión del hombre en su totalidad, lo que permite ubicar a ambos en la órbita de la filosofía personalista. Hemos podido comprobar que los planteamientos antropológicos de Rof son afines al personalismo, y los de Laín explícitamente personalistas, pues la importancia que conceden en sus obras a categorías como *la coexistencia* y *el encuentro*, junto con sus análisis de la estructura dialógica de la persona, las relaciones personales constitutivas, o la superación del objetivismo mediante un enfoque de la razón humana como encuentro, así lo confirman.

La adscripción de Zubiri al personalismo metafísico resulta verosímil aunque él —lo mismo que Rof y Laín— nunca empleara estos términos para designar su filosofía. Dicha clasificación deja de ser polémica cuando se aceptan las diferencias de calado intelectual entre los diversos autores, y se establecen variantes dentro del personalismo (personalismo metafísico, personalismo dialógico, personalismo existencial, etc.). Además, el hecho de que en las obras de Zubiri se otorgue gran protagonismo a la persona, y se considere necesaria una antropología metafísica con categorías propias y diferentes, o por lo menos complementarias, de las que se aplican a las cosas, permite adscribirle sin dudas al movimiento personalista.

También considera Zubiri, en consonancia con otros autores, que categorías como *sustancia*, *sujeto* o *individuo*, o cualquier otra que denote aislamiento son impropias para denominar a la persona, pues eliminan su dimensión de apertura o respectividad. Zubiri también habla de otro rasgo personalista como es la causalidad personal que desborda, sin excluirlo del todo, lo que por causalidad entiende la metafísica clásica y la ciencia positiva. En la medida en que se inspiran en Zubiri, lo mismo puede atribuirse al personalismo de Rof y Laín, con las diferencias propias de cada uno en cuanto a su evolución intelectual.

Y también se centra esta tesis doctoral en investigar cómo se concreta la diversa influencia que ejerce sobre Rof Carballo y Laín Entralgo el filósofo Xavier Zubiri. En este punto, nuestra investigación aborda las vicisitudes por las que ha atravesado el pensamiento de Zubiri durante su prolongada trayectoria, principalmente en cuestiones antropológicas, y el hecho

de que casi todas sus obras se hayan publicado póstumamente. En este contexto, trazamos un itinerario dentro del propio sistema filosófico zubiriano, visto en perspectiva dialógica y personalista, que permite evitar el monismo dinamicista que defiende Laín en sus últimas obras, sobre todo en lo tocante al enigma del origen y la inmortalidad de la psique humana. La antropología metafísica de carácter personalista implícita en *El hombre y Dios*, el último escrito de Zubiri, muestra que es posible proseguir su filosofía, no por la línea del monismo emergentista, sino por la del personalismo metafísico.

Camino Aparicio Barragán

HISTORIA E INTRAHISTORIA EN LA CONCEPCIÓN UNAMUNIANA DEL SER HUMANO

Directora: Greta Rivara Kamaji
Universidad Nacional Autónoma de México
(2016)

La tesis doctoral defendida por Camino Aparicio Barragán el pasado 9 de diciembre de 2016 lleva por título "Historia e intrahistoria en la concepción unamuniana del ser humano". En ella se analiza la filosofía de la historia propuesta por el filósofo Miguel de Unamuno y la relación de ésta con su concepción del ser humano.

La tesis se articula en cuatro capítulos. En el primero de ellos, "Unamuno y su contexto", se presenta un breve recorrido por los aspectos más representativos de la vida de Miguel de Unamuno, por los acontecimientos histórico-políticos más relevantes que ocurrieron en España durante la vida del filósofo, y por la situación en la que se encontraba la filosofía europea cuando surgió la figura del pensador vasco; asimismo, se señala la importancia que desde mediados del siglo XVIII cobra para la filosofía la categoría de *historia*.

En el segundo capítulo de la tesis, "Unamuno y la intrahistoria", la autora establece un análisis de las categorías unamunianas de *historia*, *intrahistoria* y *tradición eterna.* En primer lugar, se establece la diferenciación presentada por Unamuno entre *historia* e *intrahistoria*. La *historia* se refiere a aquellos acontecimientos superficiales que cobran protagonismo en el relato histórico tradicional de los diferentes pueblos; la *intrahistoria*, por su parte, hace referencia a la vida cotidiana de los pueblos, que es la que verdaderamente constituye la esencia de los mismos. En la contraposición unamuniana entre *historia* e *intrahistoria* es fundamental el papel de la *tradición eterna*, el cual se explica en este mismo capítulo. La expresión *tradición eterna* es, en Unamuno, prácticamente un sinónimo del concepto de *intrahistoria*; se refiere a todos aquellos elementos que se van presentando a lo largo de la historia y que el pueblo interioriza y se apropia, de forma tal que dichos elementos pasan a ser parte de la esencia constitutiva del pueblo.

Al analizar estos conceptos se muestra cómo Unamuno plantea su propuesta en contra de la historiografía tradicional, la cual, en su opinión, se limita a narrar los *sucesos* de la *historia* y olvida los *hechos* de la *intrahistoria*. Para el vasco esta nueva forma de acercarse al estudio de la historia es necesaria, ya que con ella se obtiene un conocimiento verdadero y profundo sobre los pueblos,

pues sólo a través de un estudio *intrahistórico* de los mismos se pueden llegar a conocer los rasgos esenciales de su carácter colectivo.

Para el análisis de los conceptos clave de la propuesta intrahistórica de Unamuno se retoma principalmente la obra *En torno al casticismo*; sin embargo, hay un artículo poco estudiado pero de suma relevancia para estas reflexiones, a saber, *Sobre el cultivo de la demótica*, al que se dedica el último apartado del mencionado segundo capítulo. En este discurso Unamuno presenta la *demótica* como aquella ciencia encargada de estudiar los elementos folklóricos de los pueblos, y a través de la cual se puede conocer la *intrahistoria* de los mismos. Además, en una comparativa entre los elementos característicos de los diferentes pueblos, la demótica mostraría —según Unamuno— que todos los pueblos tienen unos rasgos mínimos en común que serían los más esenciales y propios de la humanidad en cuanto tal.

Una vez expuestas las bases de la propuesta intrahistórica del filósofo vasco, el tercer capítulo de la tesis, "Unamuno y la historia", continúa con el análisis de las reflexiones unamunianas sobre la historia y lo hace a partir del estudio de diferentes conceptos. La autora analiza allí los conceptos de *casticismo*, *patria*, *paisaje* y *lengua*, para después ponerlos en relación con la teoría intrahistórica del filósofo bilbaíno.

En primer lugar, se señala la importancia de rescatar el debate sobre el casticismo para poder analizar con rigor los planteamientos de Unamuno. La cuestión de la patria es el segundo aspecto en el que se detiene la autora en este tercer capítulo, pues Unamuno señala el sentimiento patrio de los hombres como aquél que posibilita la cohesión e identificación entre los miembros de un mismo pueblo establecido, ya, institucionalmente. Los dos elementos que el bilbaíno propone como máximos generadores del sentimiento de pertenencia (sentimiento patrio) entre los miembros de un mismo pueblo son el paisaje y la lengua. En cuanto al paisaje, éste se refiere a la tierra que habita determinado pueblo y que genera en los hombres un sentimiento de arraigo, sea porque es el lugar donde nacieron, sea porque es la tierra que cultivan para alimentarse, sea porque es el lugar donde han pasado la mayor parte de su vida. La lengua, por su parte, es el otro elemento de cohesión, pues el hombre se considera siempre más cercano a quien habla una lengua semejante. Además de esto, la lengua es, para Unamuno, la expresión del pueblo; más aún, para el filósofo vasco el espíritu del pueblo —o su esencia colectiva— se revela en su lengua y en la manifestación de ésta, es decir, en su literatura.

Una vez recorrida y expuesta la propuesta intrahistórica de Miguel de Unamuno en los capítulos II y III, la autora establece —en el cuarto y último capítulo, intitulado "Unamuno y el hombre"— las relaciones y semejanzas que la mencionada propuesta mantiene con la concepción unamuniana del hombre. Para ello se exponen, en primer lugar, los puntos esenciales de la concepción del ser humano en Unamuno, para después pasar a señalar, por último, las semejanzas y coincidencias que existen entre ambas propuestas unamunianas, esto es, entre su concepción de la historia y su concepción del hombre.

Samuel Rodríguez

UNIVERSO FEMENINO Y MAL EN LA NARRATIVA DE ESPIDO FREIRE

Directores: Sadi Lakhdari y Carmen Valcárcel Rivera
Université Paris-Sorbonne (Paris IV) en cotutela con la Universidad Autónoma de Madrid
(2016)

María Laura Espido Freire (Bilbao, 1974), más conocida por sus apellidos de origen gallego con los que firma sus obras, es una de las voces narrativas más consolidadas de la literatura española. Ha publicado siete novelas (*Irlanda* en 1998, *Donde siempre es octubre* y *Melocotones helados* en 1999, *Diabulus in musica* en 2001, *Nos espera la noche* en 2003, *Soria Moria* en 2007 y *La flor del norte* en 2011), además de cultivar otros géneros como el cuento, el teatro, la poesía y el ensayo.

Aunque, como coinciden crítica y lectores, Espido Freire representa una de las voces narrativas españolas más interesantes de la actualidad, esto no viene acompañado de numerosos estudios rigurosos sobre su obra. En lo que respecta a Francia, es prácticamente desconocida para el lector medio, e incluso entre investigadores su nombre no siempre resulta familiar. Bajo este contexto, resulta necesario un trabajo en profundidad de su obra que contribuya por un lado a su elucidación entre los lectores hispanos y, por otro, a su difusión dentro de un estudio crítico en Francia. Nuestra formación artístico-musical-literaria, afín a la de la autora, lejos de ser un óbice en el rigor de nuestra investigación, debería ser un mecanismo de apertura que nos permita analizar con perspectiva y originalidad su narrativa.

En este trabajo nos ceñimos a su obra de ficción, en concreto al corpus de las siete novelas publicadas hasta la fecha. Sin embargo, debido a las implicaciones intratextuales, sus cuentos están muy presentes en nuestro análisis, además de sus ensayos, que nos acercan a su particular punto de vista sobre el universo femenino y el mal, los dos ejes de nuestra investigación, y que, según nuestra hipótesis, articulan su narrativa.

Tal y como desplegamos en el desarrollo y conclusiones de nuestro trabajo, Espido Freire nos ofrece un universo literario catalizador del mal entendido como una substancia universal con entidad propia, construido a través de la alteridad y la violencia simbólica que puede conducir a la rebelión de los personajes femeninos, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico. Pero el mal es un concepto profundamente amplio y polisémico dentro de un sujeto a su vez complejo, marcado por la angustia, la "enfermedad mortal" kierkegaardiana. La violencia puede ser una de sus consecuencias inmediatas. Sin embargo, solemos valorar a menudo tanto el mal como la violencia desde su apariencia externa y desde la alteridad. El mal son los *otros*, la violencia es visible y ostensible. Por el contrario, la obra de Espido Freire remite al mal oculto en cada uno de nosotros, donde subyace sutilmente una violencia ejercida a menudo mediante vías opresivas simbólicas, invisibles incluso para los propios personajes, especialmente los femeninos.

La violencia (simbólica) en Espido Freire se establece a través de la suge-

rencia del mal y la universal "intención" (*Gesinnung*) kantiana de obrar mal por parte del sujeto en angustia. De esta manera, reflexionamos y desarrollamos los conceptos de mal, angustia, muerte —vinculada al principio de contingencia angustiosa— y violencia en la compleja red de personajes femeninos —opresores y oprimidos— que componen la narrativa de Espido Freire. Tampoco se pueden obviar las concomitancias, en ocasiones explícitas, con el cuento de hadas como catalizador del mal.

En esta investigación hacemos uso, entre otras, de herramientas psicoanalíticas, psiquiátricas y sociológicas que deberían arrojar luz sobre el fenómeno de la proyección del mal y la violencia, además del profundo debate abierto en la filosofía acerca de esta eterna (no) substancia que representa el mal. No olvidamos otro elemento de especial relevancia en la narrativa espidiana: la música, configurada en claro diálogo interdiscursivo con el texto literario a través de la interacción de formas, *leitmotive* y texturas que ofrecen un dialogismo baktiano de "polifonía textual".

Ofrecemos así una peculiar forma sonata compuesta de preludio y dos temas —el universo femenino y el mal—, un desarrollo a través de sus siete novelas, y una coda que, como la sonata cíclica, nos devuelve al punto de partida: el ser humano, hombres y mujeres unidos inexorablemente al mal.

Inma Ridao Carlini

WEALTH, POVERTY AND SOCIAL MOBILITY IN RESTORATION SPAIN: A CRITIQUE OF LIBERAL SOCIETY IN THE *NOVELAS CONTEMPORÁNEAS* OF BENITO PÉREZ GALDÓS

Directora: Rhian Davies
University of Sheffield
(2017)

Esta tesis analiza siete de las *Novelas contemporáneas* de Benito Pérez Galdós —*Lo prohibido* (1884-1885), las cuatro novelas que componen la serie de *Torquemada* (1889-1895), *Ángel Guerra* (1891) y *Misericordia* (1897)— en el contexto de la diversidad de discursos contemporáneos acerca de los cambios socio-económicos que experimentó España a partir de la década de 1830. Mi análisis subraya la perspectiva histórica con la que Galdós aborda la representación de la sociedad de su tiempo, y su percepción de que esta sociedad, todavía en transición, era el resultado de las transformaciones fundamentales que habían tenido lugar a lo largo del siglo XIX. Mediante un enfoque socio-económico, este estudio analiza la variedad de ideologías que los contemporáneos de Galdós adoptaron en respuesta a las nuevas circunstancias de su tiempo, así como la propia participación de este autor en estas diversas corrientes de pensamiento. En particular, se examina el interés de Galdós en estas novelas por cuestiones relacionadas con la creación y la distribución de la riqueza en la sociedad liberal de la Restauración.

En la introducción, y siguiendo la tesis de Labanyi, se argumenta que la novela realista española contribuyó al proceso de modernización y formación nacional como parte del debate público que, según Habermas, constituye una parte central de la sociedad civil. El desarrollo de la novela realista en España a partir de la Revolución de 1868 coin-

cide con un periodo de profundas transformaciones políticas y sociales. A este respecto es de notar que las novelas de Galdós, escritas durante las décadas de 1880 y 1890, a menudo plantean cuestiones relacionadas con el sentimiento de indeterminación que genera la desintegración de las categorías sociales tradicionales en la sociedad moderna. Desde esta perspectiva, no es casual que, en 1897, Galdós eligiera la representación literaria en tiempos de incertidumbre social como tema central de su discurso de ingreso en la Real Academia Española. Las novelas analizadas en este trabajo muestran la ambivalencia de Galdós con respecto a los efectos del desarrollo del capitalismo y de la sociedad liberal en España, y la búsqueda de valores sociales alternativos se manifiesta particularmente en las novelas escritas a partir de 1890.

A lo largo de esta tesis se enlaza la crítica de la sociedad liberal de la Restauración que Galdós presenta en sus *Novelas contemporáneas* con el concepto de regeneración. Como Davies y Valera Olea indican, los debates en torno a la regeneración nacional se remontan a los años centrales del siglo XIX, y la obra de Galdós debe ser considerada en relación con estas corrientes de pensamiento crítico que, en sus variantes católicas, krausistas, socialistas o republicanas, cuestionaron desde mediados de siglo las bases teóricas del sistema liberal español.

El capítulo primero explora la representación de la alta burguesía de la España de la Restauración en *Lo prohibido*. En concreto, se analiza la interpretación que ofrece Galdós en esta novela de los orígenes históricos de la élite financiera de la década de 1880. El narrador en primera persona, José María, nos da cuenta exacta de los orígenes tanto de su propia fortuna como la de otros personajes, así como de los excesivos gastos en que todos incurren. Galdós expone en esta novela algunos de los problemas estructurales que afectaban la economía española de su tiempo. Las fortunas de *Lo prohibido* se remontan a menudo al boom económico que experimentó España en la década de 1850 y que duró hasta la crisis financiera de 1864-1866, y están basadas en actividades especulativas como la bolsa, los préstamos y la inversión inmobiliaria. La narración de José María muestra además la corrupción que impregna el mundo de las altas finanzas del Madrid de la Restauración. Así, el abuso del sistema de contratas y la participación en el comercio de esclavos son algunos de los negocios en los que se basa la prosperidad de varios miembros de la alta burguesía de *Lo prohibido*. Galdós presenta en esta novela un mundo socialmente móvil pero frágil, donde espectaculares fortunas se crean tan rápidamente como otras se pierden, y donde la corrupción del mundo financiero encuentra su paralelo en la hipocresía y la falsedad de las relaciones privadas.

En el segundo capítulo se analiza el ascenso social de Francisco Torquemada a través de las cuatro novelas de la serie epónima. La trayectoria social y financiera de Torquemada, de sórdido usurero a miembro prominente de la alta burguesía madrileña y marqués, sigue un rumbo paralelo a las transformaciones socio-económicas mediante las cuales se fue abriendo paso el sistema capitalista de la sociedad liberal española. En particular, Galdós subraya aquí el ambiente económico especulativo que resultó del proceso desamortizador de las décadas de 1830 y 1850, ambiente

en el que se formó y prosperó la élite financiera de la segunda mitad del siglo XIX. Al igual que en *Lo prohibido*, las actividades que enriquecen a Torquemada son especulativas y frecuentemente corruptas. A través de las tensiones sociales que resultan del matrimonio de Torquemada con la aristócrata arruinada Fidela del Águila, Galdós explora otro aspecto de la sociedad de la Restauración: la integración de miembros de la alta burguesía a la aristocracia. Hay una profunda ironía en la forma en que Torquemada se beneficia de sus préstamos a la aristocracia arruinada, confisca su propiedad y asume el papel prominente de la nobleza en la sociedad, pero acaba absorbido y vitalmente anulado por esta misma aristocracia de la que se sirvió en su espectacular ascenso social.

En *Ángel Guerra*, novela a la que está dedicado el tercer capítulo, el tema de los efectos de la desamortización adquiere un papel central en la narrativa. El ascenso social de los Guerra está directamente ligado al proceso desamortizador comenzado por Mendizábal, ya que se enriquecieron con la compra de bienes eclesiásticos desamortizados. En esta novela, el sentimiento de culpa y la desafección de clase que Ángel siente lo conducen a una búsqueda de modelos sociales alternativos que reparen el impacto social adverso que la desamortización tuvo para la población menos favorecida. De esta forma, Galdós enlaza el desarrollo individual de su personaje principal con la trayectoria histórica nacional. En su desasosegado deseo de justicia social y redención personal, Ángel se aferra a la revolución política primero y, tras su desilusión política, a una curiosa forma de religión sediciosa en la que el anhelo espiritual, la sensualidad y el afán de revolución social se combinan en una incómoda síntesis. La sensación de malestar social y espiritual que impregna esta novela, y su cuestionamiento de las bases mismas de la sociedad liberal la convierten en una obra de un poder extrañamente subversivo.

En el cuarto capítulo se analiza *Misericordia* desde el punto de vista de la participación de Galdós en los debates contemporáneos sobre la cuestión social. En esta sorprendente novela, Galdós destaca la pobreza de la población que quedó al margen del desarrollo económico de la sociedad liberal. Galdós expone la insuficiencia tanto de la caridad privada como del sistema liberal de beneficencia pública. Además de la idea de justicia social, mi análisis se enfoca en la complejidad de las relaciones sociales que esta novela ofrece, particularmente patente en la relación entre la protagonista Benina, a la vez sirviente y mendiga, y su ama Doña Paca.

Galdós no ofrece soluciones a los problemas sociales planteados en estas novelas. A lo largo de esta tesis se argumenta que el humor y la ironía que impregnan la narrativa de las novelas estudiadas imposibilitan la inferencia de un posicionamiento moral claro. No obstante, la implicación de Galdós en la historia del siglo XIX y en las diversas corrientes de pensamiento que dieron forma a esa historia estimula la reflexión crítica del lector. Mi enfoque interdisciplinario tiene como objetivo elucidar los referentes socio-históricos que forman parte integral de la narrativa, y así contribuir a nuestra apreciación de la obra de Galdós, obra particularmente relevante para lectores actuales, ya que, como Galdós, vivimos en tiempos marcados por una profunda percepción de incertidumbre.

Sara Del Bello

EXPERIENCIA, POLÍTICA Y ANTROPOLOGIA EN MARÍA ZAMBRANO: LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA

Directora: Gabriella Cotta
Universitá degli Studi di Roma "La Sapienza"
(2016)

Este trabajo se apoya en tres elementos esenciales del pensamiento zambraniano: el dato experiencial, el punto de vista antropológico y el análisis histórico-político. Estas tres nociones brotan y crecen a partir del concepto cardinal de persona, desde una perspectiva y con una modalidad existencial de tipo cristiano, donde adquieren un valor decisivo el sentir originario, el saber del alma, las entrañas mismas de la persona. Lo humano, por tanto, es el aspecto fundamental que guía la filosofía de Zambrano, desde el principio hasta el final de su reflexión, en un recorrido totalmente circular y más allá de cualquier visión de tipo sistemático.

La primera parte del estudio se basa en el análisis del contexto histórico-filosófico, en el que progresivamente viene a la luz el pensamiento de María Zambrano. En concreto, ante una Europa marcada de modo brutal por la violencia, los puntos de vista de Unamuno y Ortega condicionarán profundamente la mirada de la filósofa. De Unamuno adopta la perspectiva existencial y la dimensión fuertemente hispánica y místico-espiritual; de Ortega, en cambio, recibe el punto de vista histórico-político. Zambrano siente la necesidad de dar forma a una nueva dimensión europea, recuperando lo más valioso que el hombre europeo ha logrado construir a lo largo del tiempo.

Partiendo de este presupuesto, es posible adentrarse en la esfera antropológica zambraniana, que toma cuerpo modelándose a través de un camino de autoconciencia, dirigido a la superación del individualismo, para llegar así a la aceptación y acogida de algunos conceptos importantes: la transcendencia, el *ordo amoris*, la *pietas*, la esperanza, la apertura al otro, el nacimiento. El acento, en esta segunda parte, se desplaza hacia la idea clave de persona, desentrañándose todos los elementos constitutivos, a través de un análisis comparativo con el pensamiento de algunos filósofos como Scheler, Agustín o Mounier. En la perspectiva zambraniana, la persona, proyecto de vida transcendente, punto de encuentro entre interioridad y exterioridad, es ante todo un ser en su dimensión de criatura, con un rasgo constitutivo relacional y que, por su imperfección, es llamado a nacer continuamente, día a día, con la responsabilidad de ser, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la mirada ajena. La filosofía zambraniana, también encuentra un interesante punto de contacto con la reflexión filosófica de pensadoras contemporáneas como Arendt, Weil o Stein, todas testigos de una misma época histórica y con la experiencia de la Segunda Guerra Mundial en primera persona. Reciben su impacto de diversos modos, a través de la acción inhumana de algunos regímenes políticos y del exilio. Todas ellas forman un marco de perspectivas absolutamente peculiares y diferentes, pero tienen en común el deseo de repensar la existencia humana desde un punto de vista relacional y recíproco, tomando como punto de partida la dolorosa constatación de una Europa que

ha dado forma a una realidad destructiva y despiadada. Además, es importante subrayar cómo, si bien se declare femenina y no feminista, Zambrano llega a afrontar cuestiones que serán centrales en el marco de la reflexión feminista futura (la de nuestro tiempo), jugando un papel de anticipación reflexiva en muchos aspectos. Por lo demás, su condición femenina adquiere una gran importancia en sí misma ya que vive en un periodo y en un país donde el elemento masculino es claramente hegemónico. En efecto, ser una mujer filósofa en una España que Zambrano misma define como *culturalmente retrasada*, en particular con respecto a la relación hombre-mujer, representa uno de los elementos más originales de su reflexión.

A esta presentación de la antropología de Zambrano sigue la parte dedicada al análisis histórico-político, centrado en la contraposición entre una historia trágica-sacrifical-violenta y una historia ética-humana. A partir de una lectura histórica, basada en la clave interpretativa del encuentro humano-divino, Zambrano considera la historia de Europa como la expresión de la sufrida relación entre el hombre europeo y el mensaje cristiano. La crítica zambraniana se dirige a lo que ella define *absolutismo*, término que entiende como la voluntad de absolutización del ego, que destruye el espacio del encuentro y de la relación; término del que el personaje Edipo constituye la representación más significativa. Como contrapunto a la máscara de Edipo se presenta la figura de Antígona, de gran relevancia en el pensamiento zambraniano. Por contraste, esta última encarna un modelo de tipo relacional, expresión de quien decide dar a luz su propia identidad gracias al otro y al diálogo que con este último es capaz de establecer, aceptando ver la mirada ajena y exponerse a ella. Entender a María Zambrano significa entender el punto de vista de quien, como ella, conoció la experiencia del exilio. El exilio adquiere una duplicidad de significados, político, por un lado, y existencial, por otro; positivo, por una parte, y negativo por otra. La existencia misma es concebida y vivida como exilio, como aquel camino que se debe recorrer para recuperar el origen, la condición de comunión perdida con cada ser humano. Por último, la ambivalencia de la experiencia como exiliada encuentra también un reflejo en el estilo zambraniano, en su lenguaje fluido y circular, bien encarnado en la idea de *razón poética*. La razón materna y poética, descrita por Zambrano, constituye el núcleo de la parte final de este trabajo. Gracias a una rápida comparación con la *Razón* de Ortega, con la *Lichtung* de Heidegger y con la *Aurora* de Nietzsche, surge un aspecto esencial del pensamiento zambraniano: dar forma a una razón capaz de adentrarse en las entrañas de la vida, en contraposición con aquella razón autorreferencial y absoluta, típica, en su opinión, del pensamiento filosófico moderno. Partiendo de la realidad histórico-política en la que ella vive y sintiéndose profundamente condicionada por su experiencia, la filósofa española delinea un pensamiento donde llegan a abrazarse la dimensión especulativa y el dato vital. En su opinión, se trata de un abrazo necesario para entender totalmente la esencia del hombre. La reflexión filosófico-política de Zambrano —donde las figuras femeninas adquieren un papel central absoluto— traza un camino que lleva al descubrimiento de una sociedad más humana y efectivamente más democrática; un camino que recorre secuencialmente los temas

de la conciencia y autoconciencia, de la responsabilidad, de la relación, y de la aceptación de la variedad múltiple de elementos que fundamentan la realidad.

Roberto Dalla Mora

DE CATALUNYA AL MUNDO. TRAYECTORIA INTELECTUAL DE JOSÉ FERRATER MORA

Director: Fernando Hermida de Blas
Universidad Autónoma de Madrid
(2016)

En este trabajo de investigación doctoral, defendido en diciembre de 2016 en la Universidad Autónoma de Madrid, me he propuesto como objetivo general la reconstrucción diacrónica de la trayectoria intelectual del pensador catalán José Ferrater Mora, cubriendo un arco temporal que va desde el año de nacimiento del autor, 1912, hasta el de su fallecimiento, 1991.

Hay unas consideraciones iniciales que sustentan toda la investigación y guían la metodología histórico-filosófica y hermenéutica empleada, y que explicito ya en los primeros párrafos de la tesis. Se trata de las tres siguientes hipótesis: 1) existe una continuidad estilística y temática que caracteriza toda la obra de Ferrater, desde sus primeros ensayos juveniles hasta su última producción de carácter narrativo; 2) el análisis de la evolución de su trayectoria intelectual no puede prescindir de la consideración de su producción cinematográfica y artístico-literaria; y 3) la continuidad entre su reflexión filosófica y su dedicación a la creación artística es el fruto de una profunda conexión con la tradición del Pensamiento Español contemporáneo (donde la expresión hace referencia también a la Historia del Pensamiento en lengua catalana y a la tradición de pensamiento que, expresada en castellano, se ha desarrollado en entornos geográficos, sociales y políticos donde la influencia catalana ha sido particularmente relevante).

El título de la tesis quiere detallar el movimiento que he seguido a lo largo de mi estudio, respetando estos presupuestos iniciales. Se parte entonces del análisis de la actividad de Ferrater desde un contexto "particular" —el barcelonés de sus años juveniles— hasta los años de su definitiva consagración en el gremio intelectual de todo el mundo.

Esta evolución de lo "particular" a lo "universal" responde no solamente a la proyección que ha conocido la obra de Ferrater a lo largo de los años, sino también a la misma biografía del autor, desde joven edad destinado al exilio en tierras iberoamericanas, primero, y estadounidenses, después.

Las múltiples razones que justifican esta investigación se encuentran en los vacíos bibliográficos que es posible identificar dentro de los que he denominado "estudios ferraterianos". En efecto, la bibliografía científica dedicada al pensador es muy amplia, pero casi siempre centrada en temáticas ya conocidas —como es el caso de su metodología o su ontología—, mientras que no profundiza en su actividad ensayística y artística (son muy escasos los textos dedicados a su obra narrativa y cinematográfica, y del todo inexistentes las referencias a su obra fotográfica). Además, llama sobre todo la atención la falta de un estudio de conjunto que analice la continuidad entre las varias partes que confluyen a definir su compleja y extensa trayectoria intelectual.

Para evidenciar estos vacíos, y poner orden dentro de los principales títulos que componen los "estudios ferraterianos", he dedicado toda la primera parte de esta tesis a un análisis detallado de la bibliografía secundaria. Asimismo, he reseñado toda la documentación inédita que me ha sido posible consultar en archivos públicos y privados, tanto españoles como iberoamericanos y estadounidenses. En esta extensa primera parte, de carácter analítico y metodológico, me he ocupado también de comentar la intrahistoria de las principales publicaciones analizadas, remitiendo también a documentación de archivo y epistolarios inéditos. Por ello, puede entenderse como una amplia aproximación al estudio de la recepción de la obra y pensamiento de José Ferrater Mora en la España contemporánea, lo que sigue siendo una de las asignaturas pendientes de los "estudios ferraterianos".

El resto de la investigación se ha basado en una metodología de corte biográfico, y el resultado es un trabajo dividido en otras tres grandes partes delimitadas cronológicamente: "La etapa catalana (1912-1939)", "El exilio (1939-1952)" y "La «vuelta» (1952-1991)".

La segunda parte de la tesis comienza con una contextualización histórico-filosófica de la figura y de la obra de Ferrater Mora, que he llevado a cabo mediante un análisis pormenorizado de categorías clásicas tales como la de "Generación del 36", "Generación del 39", "Pensamiento del exilio", "Exilio catalán" y "Edad de Plata". Sucesivamente, he centrado mi estudio en la actividad de Ferrater durante sus años españoles, dedicando particular atención a las múltiples influencias recibidas por el entorno familiar, el universitario y el de la agitada Barcelona de entonces. Gracias también a una extensa labor de archivo, he podido sacar a la luz las principales características de la primeriza actividad intelectual de Ferrater, hoy en día todavía inédita. Estos productos demuestran una estrecha vinculación con la obra de quienes son clásicamente considerados sus maestros —Unamuno, Ors, Ortega y Xirau—, pero también con la más amplia tradición del pensamiento liberal español, particularmente de corte institucionista, representada por un amplio grupo de maestros de escuela secundaria fuertemente ligados a Ferrater, entre los que destacan los miembros de la revista *Escuelas de España*.

La tercera parte de la tesis, como se comprende de su título, está dedicada al análisis de la actividad de Ferrater durante su exilio, hasta la fecha de 1952. En la línea de lo hecho hasta ahora, y mediante el empleo de fuentes inéditas de archivo (entre las que se cuenta con numerosa correspondencia inédita), he contextualizado las estancias de Ferrater en Francia, en Cuba y en Chile. El estudio detallado de la producción ensayística de este período lo he llevado a cabo siguiendo el hilo de una temática propia de la Filosofía de la historia, lo que me ha permitido delinear, por primera vez de forma orgánica y sistemática, la existencia de una reflexión de este tipo en la producción ferrateriana. Asimismo, este análisis saca a la luz los elementos que caracterizan la evolución del pensamiento de Ferrater hacia una paulatina sistematización, que coincide con el progresivo abandono de la fragmentación estilística y temática propia de la etapa catalana. El culmine de esta evolución lo he identificado en la fecha de 1952, año en el que aparece *El hombre en la encrucijada* (obra donde

confluyen en forma sistemática las principales reflexiones llevadas a cabo por el catalán hasta entonces) y en el que Ferrater realiza su primer viaje a España después del exilio.

La cuarta y última parte de la tesis está finalmente dedicada al estudio de la "vuelta" de Ferrater. Aquí el término es empleado con un doble significado: como "regreso" físico a la madre patria y como "vuelta" al estilo fragmentario que había caracterizado su primera etapa. Es sabido que Ferrater, tras su establecimiento en los Estados Unidos de América, no volvió jamás a residir en España. Sin embargo, he interpretado como "regreso" su intención explícita de intervenir en el medio social e intelectual español. El análisis de la influencia del catalán en la España franquista, primero, y de la Transición Democrática, después, lo he llevado a cabo también mediante el estudio de la correspondencia inédita mantenida con algunos de los principales representantes de la disidencia interior, así como de la recepción de su obra en algunas de las principales revistas literarias de entonces. Para ilustrar el proceso de fragmentación hacia el cual se dirigió su producción durante los últimos años de su trayectoria intelectual —casi exclusivamente dedicada a la narrativa— ha sido necesario reseñar también su producción más conocida, consagrada a la elaboración de un sistema ontológico, epistemológico, metodológico y ético. En mi análisis me he centrado en algunos aspectos poco o nada estudiados, sacando a la luz la continuidad de esta producción madura de Ferrater con cuanto había producido anteriormente. Esto es evidente, entre otros factores, en la evolución del concepto de "esperanza", que por primera vez he destacado como central en toda su obra. Para demostrar como el giro creativo del último Ferrater no fue debido a una veleidad del autor —como a veces parece sugerir la bibliografía crítica— he procurado enmarcar su producción artística en continuidad con su actividad como filósofo profesional. Para ello, me he detenido en su producción cinematográfica y fotográfica inédita, que he podido conocer y analizar gracias a amplias estancias realizadas en la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona y en la Ferrater Mora Foundation de Filadelfia, donde he podido contar con la constante colaboración de la Profesora Priscilla Cohn, viuda de Ferrater Mora. Cierra esta última parte de la tesis un capítulo dedicado a la obra seguramente más conocida de Ferrater, *El Diccionario de Filosofía*. No es baladí el haber elegido enfrentarme a esta obra solamente en la última parte de la tesis: en efecto, la intención explicita de toda la tesis es la de centrar la atención sobre la producción menos conocida de Ferrater, para evitar que la sombra del *Diccionario* oscurezca el valor del resto de sus escritos (aunque he procurado señalar el indudable valor que este texto fundamental ha tenido en la evolución de su trayectoria intelectual).

Finalmente, la tesis se completa con un amplio apartado de *Anexos documentales*, que reproduce documentación inédita de archivos (entre los que se cuentan papeles de trabajo de Ferrater y documentos relativos a su formación académica), una extensa entrevista que he realizado a Josep-María Terricabras, Director Honorario de la Cátedra Ferrater Mora, y una selección de sesenta fotografías artísticas inéditas de Ferrater Mora, reproducidas gracias al consentimiento y la colaboración de Priscilla Cohn.

De Catalunya al mundo puede tal vez ser pensado como un trayecto en una dirección unívoca: de lo particular a lo universal. El estudio de la trayectoria intelectual de José Ferrater Mora, en cambio, hace tambalear esta concepción. En efecto, en la continuidad de su obra, también en el momento de su máxima expresión sistemática, es posible identificar claramente los ecos de contextos particulares, así como una estrecha vinculación con una concreta tradición de pensamiento. El "particular" y lo "universal" no parecen entonces conceptos en oposición lo uno con lo otro, sino que se disponen a formar una sinfonía cuyo testimonio claro, radical y del todo actual ha sido dejado en claro por el mismo Ferrater en su discurso para la investidura como Doctor Honoris Causa por la Universitat de Barcelona: "Solamente la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos abrirse, a otras culturas. Solamente la gente culturalmente insegura, o débil, olvidará su propia cultura".

Nadége Coutaz

"LA TUMBA DE ANTÍGONA" DE MARÍA ZAMBRANO ET "ANTIGONE" D'HENRY BAUCHAU EN COMPARAISON

Directoras: Ute Heidmann y Sophie Klimis
Universidad de Lausanne (Suiza) y Universidad de Saint-Louis de Bruselas (Bélgica)
(2017)

En esta tesis se propone comparar estos dos textos que rescriben la tragedia ateniense *Antígona* de Sófocles. Alejándose del género del drama teatral, elegido por la mayoría de las rescrituras de la época moderna y en particular del siglo XX, María Zambrano y Henry Bauchau optan por dos formas singulares para sus Antígonas: un ensayo filosófico-dramático compuesto de un prólogo analítico muy largo seguido de una puesta en escena para el texto de Zambrano, y una novela de tipo poética para el texto de Bauchau. A través de esas búsquedas formales, los dos autores tienden a ofrecer una voz a las fuerzas del sueño, del inconsciente, del divino y del poético.

Esa investigación ofrece un análisis comparativo de tipo «diferencial y discursivo», como lo define Ute Heidmann. Ese método renuncia a estudiar la universalización de los fenómenos literarios y culturales en favor de la *diferenciación* que "se interesa a la dimensión discursiva y más precisamente enunciativa y textual". La tesis se estructura en una *Introducción,* que intenta problematizar los temas de las rescrituras del mito y del estudio de tragedias antiguas de hoy. También propone usar algunas nociones críticas más adaptadas al análisis del discurso y a la literatura comparada, la *genericidad* en lugar del género literario, el *diálogo intertextual* en lugar de la intertextualidad, el análisis de las *dinámicas discursivas* en lugar del análisis de los temas o motivos mitológicos.

Los tres primeros capítulos se ocupan de las experiencias genéricas conducidas en los textos de Zambrano y de Bauchau. Muestran la manera que tiene la filósofa de proponer una nueva puesta en escena de la palabra en *La tumba de Antígona*, contestando a la representación de la tragedia de Sófocles. Analizan la mezcla de los discursos filosóficos y literarios y muestran cómo las diferentes ediciones de *La tumba*, primero en la forma de

un ensayo en la *Revista de Occidente* y después en la forma de una monografía, juegan con los géneros literarios, sus destinatarios y sus sentidos. Paralelamente, se pone de relieve las diferentes categorías de novela reunidas en el texto de Bauchau: el *Bildungsroman*, la *novela de despertar*, una novela de iniciación. Se estudia también la presencia de algunos planos de enunciación, de tipos épicos o trágicos, para describir la particularidad de ese texto muy complejo.

En el capítulo seis se examina la manera en la que *La tumba de Antígona* no abandona completamente el género teatral al que María Zambrano había destinado primero ese texto. El análisis de los manuscritos y de algunos "vestigios" de componentes teatrales permite defender la hipótesis de una voluntad inicial de puesta en escena. La comparación de los manuscritos con las diferentes ediciones pone de relieve la transformación de un proyecto teatral hasta un género hibrido: un diálogo interior, reconstituido, imaginado, como en la tradición filosófica.

Se propone, en el capítulo seis, estudiar los diferentes diálogos intertextuales y intermediarios de la novela *Antigone* de Bauchau con varias obras de la antigüedad (*Metamorphosis* de Ovidio, *Himnos homéricos*, las tragedias sobre los Lábdacos de Sófocles, Esquilo, Eurípides, Séneca y Racine). Así se muestra cómo t ese texto no quita completamente el universo teatral y cómo el texto conserva este imaginario para dar a su rescritura una dimensión épica y heroica.

Por fin, en el último capítulo, se compara de manera más filosófica los propositivos éticos y políticos de esas dos rescrituras. A fin de identificar qué hay de continuidad y de novedad, se muestra cómo esas dos rescrituras modernas reinventan las funciones de iniciación ética y cívica de la tragedia, espectáculo destinado al ciudadano en la Atenas democrática. La representación del margen y de la exclusión recuerda así a la función del coro en la tragedia ateniense.

Actividades

PRIMER ENCUENTRO DE FILOSOFÍA MEXICANA: LA FILOSOFÍA MEXICANA ANTE LAS PROBLEMÁTICAS ACTUALES

UNAM
8 y 9 de noviembre de 2016

Durante el mes de Noviembre de 2016, los días 8 y 9, se llevó a cabo en las instalaciones del colegio de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) BUAP el Primer Encuentro de Filosofía Mexicana dedicado a *La filosofía mexicana ante las problemáticas actuales.* Estuvo organizado por la Sociedad de Estudios en Filosofía Mexicana y Latinoamericana (SOEFIMEL). Se trata de una sociedad estudiantil surgida en 2015 en FFyL BUAP por iniciativa de compañeros que decidimos revitalizar el área en filosofía mexicana convencidos de su importancia y de su necesaria y divulgación para una praxis social.

El Mtro. David Hernández y Álvarez ha sido por muchos años el encargado del área de Filosofía de México y, aunque actualmente jubilado, sigue prestando sus servicios al colegio como director de tesis de licenciatura y coordinador académico de SOEFIMEL. Estuvo reprsentado en esta ocasión por Joselim Hernández Jandeth como organizadora principal del evento.

A lo largo de dos días se desarrollaron varias mesas en las que se abordaron problemas actuales de filosofía mexicana y latinoamericana relacionadas con la educación, la democracia, la violencia y la marginación de la filosofía nacional hoy día. Destacamos aquí lo más importante.

Para la mesa magistral contamos con la presencia del Dr. Guillermo Hurtado (UNAM), Luis Aarón Patiño Palafox y la Dra. Gemma Gordo Piñar quienes dialogaron en torno a los problemas con que se enfrenta la filosofía mexicana en la actualidad. Se concluyó con la necesidad de sacar a la filosofía mexicana del lugar marginal en el que se encuentra, así como la renovación de los métodos y herramientas de análisis, además de apostar por la interdisciplinariedad al interior de la propia filosofía y volver a los autores mexicanos, revalorar la cultura naciona y reformar los programas académicos para integrar el estudio de la filosofía mexicana, abrir posgrados y consolidar los espacios ganados.

Fue este el marco en que se presentó el libro *"La difusión de la filosofía ¿es necesaria?"* de Gabriel Vargas Lozano y Luis Aarón Patiño Palafox en cuyo acto intervinieron Gemma Gordo Piñar, Luis Aarón Patiño Palafox y Joselim Hernández Jandeth quienes comentaron extensamente el contenido del libro. Se presentó, igualmente, la segunda edición del libro *"Indigenismo y Marxismo en América latina"* de Alberto Saladino García quien ofrece al lector una excelente herramienta teórica para realizar un análisis sobre la realidad latinoamericana a través de la perspectiva de tres autores marxistas latinoamericanos modernos.

Por otra parte, en la mesa de trabajo "La divulgación filosófica y la filosofía actual" escuchamos la intervención de Ariadna Odette Martínez y Luis Aarón Patiño Palafox con su proyecto *"Zozobra Colectiva";* Norma García Soto, Joel Ochoa Pérez y Joana Michel Ramón Fabela impulsores de *"COFIMEL (Colectivo de Filosofía Mexicana y Latinoamericana)"* ; y a Dulce Ivonne Díaz Limón y

José Carlos Arce Romero con *"SOEFIMEL (Sociedad de Filosofía Mexicana y Latinoamericana)"*. Conversaron acerca de cómo había surgido la idea para cada uno de sus proyectos, los objetivos específicos que cada uno quería cumplir y sus expectativas de futuro. "Zozobra Colectiva" a la fecha cuenta con páginas de internet establecidas y un número considerable de visitantes que conocen sus eventos populares y los trabajos que publican; "COFIMEL" es una de las organizaciones más longevas por lo que es ya conocida la convocatoria que tienen sus congresos en la Ciudad de México a la que asisten estudiantes de su facultad, de otras universidades y de otros Estados. Mientras que "SOEFIMEL" es un proyecto joven pero motivado por divulgar la filosofía mexicana que, además, ha llevado a cabo actividades como la creación de páginas en redes sociales con publicaciones propias y de otros colectivos que se hacen circular como el *Seminario de Decolonialismo* a cargo de Manuel Arenaza Madera así como el primer Encuentro de Filosofía Mexicana.

Con esta primera edición del *Encuentro de Filosofía Mexicana* cumplimos con los objetivos que como "SOEFIMEL" nos planteamos. Al evento asistieron grandes expertos en Filosofía Latinoamericana, nacionales y extranjeros, así como los compañeros de "ZOZOBRA COLECTIVA" Y "COFIMEL" con lo que corroboramos la importancia, el alcance y la vigencia de la filosofía mexicana. En el futuro continuaremos nuestra labor y compromiso con la filosofía mexicana a fin de otorgarle el lugar que, como filosofía, nacional le corresponde.

Blanca Cecilia Morales De la luz
Joselim Hernández Jandeth

IX SEMINARIO TALLER EUGENIO MARÍA DE HOSTOS: "HOSTOS: SOCIOLOGÍA Y ESCUELA"

Casa Museo Eugenio María de Hostos, Mayaguez, Puerto Rico, 6 al 10 de junio del 2016

Es el noveno año consecutivo en que un nutrido grupo de educadores y profesionales de distintas partes de Puerto Rico y de la República Dominicana se da cita en los predios de la que fuese la casa natal del pensador puertorriqueño, Eugenio María de Hostos, para conocer y mantener vivo su legado filosófico, político, pedagógico, literario y social. El seminario, organizado cada junio por el Municipio Autónomo de Mayagüez y la Organización para el Fomento del Desarrollo del Pensamiento (OFDP), contó este año con la participación del puertorriqueño Ángel Villarini y el colombiano Carlos Rojas Osorio, ambos catedráticos de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Bajo el título "Hostos: sociología y escuela", los asistentes pudieron reflexionar sobre la función social de la escuela enmarcándola dentro de la sociología hostosiana.

Los seminarios giraron en torno a uno de los textos medulares del pensamiento de Hostos, su *Tratado de Sociología*; publicado en 1904, convirtiéndose en uno de los primeros textos sobre la materia en toda América Latina. Puede parecer desconcertante pensar la escuela estudiando un texto de sociología, pero en el caso de Hostos, desde luego no lo es. En su obra, el pensador puertorriqueño realiza una crítica a la pedagogía tradicional acusando el desdén que ha presentado esta disciplina por la sociedad. Por esta razón, la primera jornada del seminario sirvió para introducir la definición hostosiana de "escuela" y "sociedad".

En el pensamiento hostosiano, la escuela es una entidad social que sirve a unos fines culturales, sociales, laborales y políticos. La escuela, como comunidad, se presenta como fuente de desarrollo, convivencia y trato; como un *lugar donde se aprende a manejar las emociones y a pensar críticamente para vivir en armonía con la naturaleza y los otros*. Sin embargo, Hostos no estaba satisfecho con la escuela de su tiempo y propone estudiarla y entenderla, para luego reformarla. Es aquí donde entra la sociología. Según nuestro pensador, solo a través del estudio científico de la sociedad, esta podía ser organizada en todos sus aspectos con el fin de obtener la mayor felicidad posible para el mayor número de personas. Uno de los aspectos que discute Hostos es, por supuesto, la educación.

En el *Tratado de Sociología,* el filósofo intenta utilizar el riguroso método de las ciencias naturales para estudiar la sociedad, base de la educación. Es decir, Hostos fundamenta la educación en el conocimiento de las ciencias sociales. Para el puertorriqueño, la educación debía ir va más allá de los conocimientos concretos, ya que su verdadero fin se encuentra orientado hacia la formación de la conciencia. El lema utilizado por el ponente Carlos Rojas Osorio, "educar la conciencia con ciencia" resume magistralmente la segunda sesión de la primera jornada. En esta, el Dr. Villarini estuvo hablando de la epistemología hostosiana y de las tres ciencias formadoras de conciencia.

Para Hostos, el desarrollo de la consciencia es el fin último que persigue la educación. Por esta razón, el pensador intenta construir un programa de estudios para el perfeccionamiento humano. Este perfeccionamiento solo es posible a través del entendimiento y estudio consecuente de las ciencias naturales, las ciencias sociales y la antropología. De esta manera, el educando podría vivir en armonía con su entorno natural, social y humano.

En las próximas dos jornadas —siguiendo la premisa hostosiana que presenta la sociología como fundamento de la práctica educativa— el profesor Carlos Rojas Osorio estuvo presentando las siete leyes hostosianas de la sociedad: la ley de la sociabilidad, la ley del trabajo, la ley de la libertad, la del progreso, la de la conservación, la de la civilización y, por último, la ley de los medios. Según Hostos, estas leyes se derivan de la observación de los procesos históricos y operan como condición de posibilidad para el orden social.

En las últimas jornadas, se habló de la influencia de la sociología hostosiana en la obra intelectual del ex presidente de la República Dominicana, Juan Bosch y de la Liga de Patriotas Puertorriqueños. Esta organización civil fue fundada por Hostos en sus últimos años de vida con el objetivo de informar y concientizar a los isleños de la situación política y social de su país para así alcanzar la emancipación mental y política. De esta manera, Eugenio María de Hostos lleva a la praxis toda la prédica de su labor intelectual: solo a través de la educación, Latinoamérica podría emanciparse realmente. Para este pensador, los maestros son el más fuerte ejército de liberación. De ahí, la importancia de estos y de su práctica docente.

Tras cinco fructíferas jornadas de sesiones intensas, pudimos enmarcar el pensamiento de Hostos en su contexto; y rastrear sus fuentes y ver cómo su pensamiento se fue gestando y separando del positivismo comtiano y del krausismo español, para ir formando un pensamiento original y concreto. En Hostos pudimos descubrir un pensamiento metódico,

sistemático y genial, pero también pertinente.

Iliaris A. Avilés-Ortiz

8º CONGRESO INTERNACIONAL CEISAL: "TIEMPOS POSTHEGEMÓNICOS: SOCIEDAD, CULTURA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA"

Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Salamanca, 28-30 de junio y 1 de julio de 2016

El Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina (CEISAL), organismo que engloba a diferentes centros de estudio sobre América Latina de toda Europa, eligió Salamanca como sede de su octavo congreso, que en esta ocasión llevó por título "Tiempos posthegemónicos: sociedad, cultura y política en América Latina". El encuentro, organizado en colaboración con el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, se ha celebrado en la ciudad castellana entre los días 28 de junio y 1 de julio de 2016.

La trayectoria del CEISAL y la tradición consolidada de sus congresos, que vienen celebrándose de 1996, así como la amplia variedad de disciplinas presentes en su enfoque social, ha hecho posible que se dieran cita en Salamanca alrededor de mil ochocientos investigadores. Así, se han celebrado numerosos seminarios y sesiones de ponencias, englobados en diferentes ejes temáticos: "Antropología social", "Ciencia política", "Creación, arte e imagen: aperturas del cambio cultural", "Comunicación", "Demografía", "Derecho", "Estudios de género", "Historia", "Literatura", "Sociología", "Trabajo social y servicios sociales", "Traducción y documentación" y "Relaciones internacionales". Se han celebrado también conferencias plenarias y mesas redondas tanto sobre algunos de los ejes señalados como acerca de problemáticas concretas de algunos países latinoamericanos como Brasil o Colombia. Asimismo, durante el congreso se han presentado libros y revistas relacionados con el CEISAL. Todo ello se ha visto complementado con actividades culturales, como conciertos de música, proyecciones audiovisuales o visitas por la ciudad.

Además de la presentación de las numerosas investigaciones que los participantes han compartido a lo largo del encuentro, los miembros del CEISAL han aprovechado la cita para planificar el trabajo del centro para los próximos años. Así, han elegido a su nuevo presidente, el finlandés Jussi Pakkasvirta, y ya está programado el próximo congreso, que se celebrará en 2019 en Bucarest.

Bárbara del Arco Pardo

EL PENSAMIENTO DEL EXILIO ESPAÑOL DE 1939 Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA RACIONALIDAD POLÍTICA

Universidad de Granada, Granada, 12-15 de septiembre de 2016

En el pasado mes de Septiembre se celebró el congreso "El Pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política" en la Universidad de Granada dirigido por Antolín Sánchez Cuervo y José Antonio Pérez Tapias bajo el proyecto de investigación que titulaba el encuentro,

"El Pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política" (FFI2012-30822). Un encuentro interdisciplinar en el que participaron investigadores de diferentes universidades y centros de investigación donde se ofrecieron comunicaciones, mesas redondas, presentación de libros y proyectos.

Por un lado, las comunicaciones fueron enfocadas a filósofos y literatos del exilio como María Zambrano, Francisco Ayala, Luis Recasens Siches, Eduardo Nicol, Antonio Machado, José Gaos, Ortega y Gasset, Joaquín Xirau, Claudio Sánchez-Albornoz, Luis Araquistáin, Anselmo Carretero, Emilio Prados y García Bacca. En esta temática podemos destacar las conferencias del catedrático Pedro Cerezo Galán quien habló sobre la metamorfosis de la razón en María Zambrano a través de las influencias intelectuales de Antonio Machado, o la del doctor Arturo Aguirre de la Universidad Autónoma de Puebla que habló sobre la comunidad y la violencia a través de la filosofía de Eduardo Nicol, así como la conferencia de Stefano Santasilia de la Università della Calabria el cual nos ofreció una reflexión acerca de los orígenes de la filosofía de la liberación como herencia del pensamiento de José Gaos.

Por otro lado, también hubo comunicaciones dedicadas a la reflexión sobre el fenómeno del exilio como fue la conferencia de clausura por parte de Reyes Mate el cual nos habló del exilio como forma de existencia ciudadana concretando su reflexión en la comunidad judía. También destacar la comunicación de Mari Paz Balibrea de la Universidad de Londres quien nos habló sobre el problema de la recepción del exilio español a través de su historia hasta el presente, así como de las relaciones entre la historia y la memoria.

Las mesas redondas fueron dedicadas al pensamiento socialista en el exilio y al liberalismo del exilio y el interior. La mesa del pensamiento socialista se centró en la visión de Araquistáin acerca del papel desempeñado por las grandes potencias en la guerra civil española y también a la visión de España como país federal plurinacional del pensador Anselmo Carretero. En la mesa redonda sobre liberalismo se reflexionó sobre las diferentes acepciones del término "liberal" y "liberalismo" así como, en su acepción amplia y su suscripción en el pensamiento español, Jorge Novella sugirió comprenderlo no tanto como una ideología sino más bien como un *ethos*.

En la presentación de libros y proyectos nos encontramos con el trabajo de repositorio epistolar, fondo documental y bibliografía de Francisco Ayala, desarrollado a través de su fundación y de consulta online. Por otro lado, también se publicitó la publicación de las obras completas de Juan A. Ortega y Medina, aún en marcha, como el libro coordinado por Mari Paz Balibrea, *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* que será publicado por la editorial Akal en el año 2017, libro que pretende ofrecer una metodología crítica para el estudio del exilio español presentando aclaraciones conceptuales y terminología básica, fechas clave para el exilio presentando una cronología base para el estudio historiográfico, y que contará con estudios relativos a las relaciones de los exiliados con intelectuales del interior, así como de la integración de los exiliados en sus países de acogida.

Francisco Javier Cortés Sánchez

II CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE INNOVACIÓN EDUCATIVA EN FILOSOFÍA. RETOS ACTUALES EN LA ENSEÑANZA EN FILOSOFÍA

Universitat de València, Valencia, 19-21 de octubre de 2016

"Educar a los jóvenes no para el presente, sino para un futuro mejor". Así terminaba la ponencia inaugural del II Congreso Internacional sobre Innovación Educativa en Filosofía, que tuvo lugar en la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, de la Universitat de València. Con estas palabras finalizaba la profesora de la Universitat de València y catedrática, Adela Cortina su conferencia, "¿Es posible innovar en humanidades?". En su ponencia resaltó la importancia de rescatar las humanidades en el ámbito tanto educativo como social, en los que ha sido relegada las últimas décadas para dejar un gran espacio a las ciencias y técnicas.

La primera jornada del congreso continuó con la división simultánea de dos mesas temáticas y un taller. La primera de ellas, denominada "Innovación educativa como educación para la vida", vino de la mano del profesor de la Universitat de València, Javier Gracia, que habló sobre la innovación en filosofía como educación para la vida; del profesor Alfredo Esteve, Universidad Católica de València, que relacionó la innovación docente con el pensamiento de Xabier Zubiri y la práctica pedagógica de Alfonso López Quintás; y de la profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México, Lilia Cristina Luna, cuya ponencia trató la diferencia entre utilidad y pertenencia en la enseñanza de filosofía, a través del concepto de *Bildung*. La segunda mesa se enmarcó bajo el título "Innovación ética en perspectiva contemporánea". En ella participaron tanto profesores de universidad como de centros de educación secundaria. La profesora de la Universitat Jaume I, Elsa González Esteban, trató el tema de las neurociencias en su comunicación "Forjando el carácter moral en las organizaciones: los aportes de la neurociencia organizacional"; la profesora Helena Nadal, de la Universidad de Burgos, expuso cómo podemos hacer uso de las plataformas *online* de gestión de conocimiento y micro-aprendizaje en la enseñanza de la filosofía; el doctorando de la Universitat de València, Andrés Richart, también se refirió a las neurociencias, atendiendo a la neuroeducación moral; por último, las profesoras del IES Torrent, Reyes Beltrán y Mª José Gómez Cantós, expusieron su propuesta didáctica interdisciplinar, en la que se combina la explicación filosófica y la económica: "El valor del cuidado desde la ética y la economía".

Al tiempo tuvo lugar un taller, coordinado por la profesora Martha Susana Rotman de Miranda, llamado "El Arte: impulsor para Aprender Filosofía. Estrategias Didácticas Innovadoras". El éste se propuso cómo innovar en filosofía a partir del arte.

La sesión de tarde continuó con otras mesas temáticas y algunos talleres. A primera hora de la tarde, se dieron en paralelo tres mesas y un taller. La mesa temática "Filosofía de la innovación educativa. Sobre el concepto de innovación educativa", acogió cuatro comunicaciones. El primer turno correspondió al profesor José Antonio Marín, de la Universidad de Sevilla, que habló sobre el paso "De la filosofía de la innovación a la innovación de la filosofía". A continuación, Sara Silvestre y María Feliú, profesoras de la Universitat de Barcelona, trataron

el tema de la filosofía como discurso patriarcal en la docencia. Después, la profesora colombiana Diana Melisa Paredes, de la Universidad de Antioquia, expuso una comunicación titulada "Sobre la necesidad del laboratorio en enseñanza de la Filosofía como espacio experimental para la formación de maestros de Filosofía en Colombia". El último turno de palabra fue para el profesor de la Universitat de València, Pedro Jesús Pérez Zafrilla, cuya comunicación analizó los objeticos reales de la innovación docente en el panorama actual de acreditación.

Otra de las mesas trató sobre "Innovación y formación del carácter". En ella, la profesora de la Universidad de Sevilla, Sara Mariscal, explicó su experiencia con la filosofía para niños inclusiva, en la que se enseña valores a los niños. Después, la profesora Ángela Salas, de la Universidad de Deusto, hizo énfasis en la formación ética como innovación docente en las universidades colombianas.

La última mesa de la jornada se denominó "Maneras innovadoras de leer textos". La primera comunicante fue la doctoranda Ana Lucía Batalla, de la Universitat de València, que planteó una metodología para la lectura de textos en bachillerato. El profesor Enrique Herreras, de la Universitat de València, continuó la sesión con una comunicación sobre "Los conflictos morales, políticos y existenciales en la tragedia y su aportación a la didáctica de la filosofía". A continuación, Luz Gloria Cárdenas, profesora en la Universidad de Antioquia, nos habló de su propuesta de club de lectura de filosofía en la Red de Bibliotecas Públicas de Medellín y en el Área Metropolitana del Valle de Aburrá. Finalmente, desde la Universitat de Barcelona vinieron las profesoras Mª Isabel Méndez y Nuria Sara Miras para realizar una comunicación titulada "PERIODEIA. Escenarios y textos de la filosofía. Un proyecto de innovación y mejora docente de la enseñanza de la filosofía en la educación superior".

El taller que se impartió a primera hora de la tarde trató sobre las nuevas tecnologías y la didáctica de la filosofía. En éste se propusieron diversas posibilidades y opciones de trabajo con las TIC para la docencia de filosofía. Estuvo a cargo de Miguel Vázquez Freire y Ricardo Rodríguez de Rávena.

Para finalizar la primera jornada del congreso, se programaron tres talleres en paralelo. En el aula de informática, coordinado por Emmanuel Chamorro, el taller consistió en una divertida yincana con herramientas digitales para aprender filosofía. Luis Calero coordinó un taller denominado "Significados inéditos". Mercedes García Márquez dirigió el taller "La práctica filosófica, una revitalización del pensar y una escuela de autonomía".

La jornada del jueves, 20 de octubre, empezó también con una serie de mesas temáticas y un taller. El taller dirigido por el profesor Félix García Moriyón trató sobre "Educación moral" y estuvo principalmente orientado a alumnos de Educación Secundaria, que acudieron en excursión para asistir a dicho taller.

La primera de las mesas de la segunda jornada del congreso, "Innovar educativamente con los filósofos", estuvo formada por la alumna de la Universitat de València, Iulia Laura Luhasz, con una comunicación titulada "Deseo, saber y transferencia: aportaciones del psicoanálisis a la educación y a la enseñanza de la filosofía", y por Campo Elías Flórez, profesor en la Universidade Estadual de Campinas (Brasil), cuya ponencia trató sobre Hobbes: "Hacia una génesis de las

políticas públicas de innovación en Inglaterra del siglo XVII: el caso Hobbes".

Otra de las mesas tuvo como temática el cine como forma de enseñar filosofía, "Cine e innovación educativa en la Filosofía". La primera comunicante, procedente de la Universidad Nacional Autónoma de México, Adriana Mendoza, habló sobre la animación digital como recurso educativo en la Educación Media Superior. A continuación, procedente de Colombia, la profesora Diana Melisa Paredes (Universidad de Antioquia) pronunció su comunicación titulada "Experiencia con Cine y filosofía en la Universidad de Antioquia: las implicaciones del análisis iconográfico e imagológico para la enseñanza de filosofía". Siguió la sesión con la intervención del decano de la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València, Jesús Alcolea, que habló sobre cómo enseñar la lógica sofística con "Sospechosos habituales". La mesa terminó con una interesante intervención, de Jaime Ruiz, sobre Harry Potter, titulada "Harry Potter toma clases de Filosofía. Los cachivaches mágicos de Harry Potter como motivo de reflexión filosófica en la educación secundaria".

La última mesa temática, "Evaluación docente e innovación", empezó con la intervención de Gloria Arbones y Gemma Martínez Bravo, que explicaron una propuesta de evaluación para la asignatura de filosofía: "¿Cómo evaluar el pensar filosófico en nuestros estudiantes? Una propuesta de evaluación formativa-formadora centrada en la coevaluación". Después, los profesores de la Universitat de les Illes Balears, Joan Lluis Llinàs y Noël Vicens, plantearon cómo evaluar el Grado de Filosofía con una mesa redonda. Finalmente, la profesora Carmen Ferrete (Universitat Jaume I y IES Álvaro Falomir) realizó una comunicación titulada "El reto de las asignaturas de Filosofía: hacia una igualdad en los resultados".

La ponencia plenaria estuvo a cargo del profesor Oscar Brenifier, especialista en práctica filosófica tanto con niños como con adultos. Brenifier dedicó su conferencia a destacar la necesidad de los otros para el autoconocimiento, destacando frases como "El otro es sólo un instrumento para escucharnos a nosotros mismos". Para demostrar esto estableció un espontáneo diálogo con los asistentes a su ponencia, especialmente con los alumnos de secundaria, que establecieron diálogo con Brenifier de forma muy animada.

La tarde se dividió entre dos mesas temáticas y dos simposios. Uno de los simposios tuvo como temática "Enseñanza de la Filosofía en Brasil: Desafíos de innovación y cambio en la Enseñanza Media" y fue impartido por los profesores brasileños Claudia Cisiane, Sandra Isabel da Silva, Raquel Brum y Elisete M. Tomazetti. El segundo simposio, coordinado por la Asociación de Filosofía para Niños de la Comunitat Valenciana, trató sobre "Ser y pensar desde la (dis) capacidad intelectual: la escuela de pensamiento libre". En éste intervinieron los componentes del grupo organizador Chema Sánchez Alcón, Fátima Álvarez López, Verónica Pastor Guill, Jorge Pérez Gil, Marina Sánchez García y Luis José Pérez López.

Por su parte, una de las mesas temáticas, "Artes e innovación educativa en la filosofía", estuvo formada, en primer lugar, por Miguel Ángel López Muñoz, cuya comunicación trató sobre cómo usar la gastronomía como plataforma didáctica en filosofía. La sesión continuó con el profesor brasileño de la Uni-

versidade Federal de Santa Maria, Paulo Roberto Marqués, que habló sobre la relación entre la enseñanza de la filosofía y la experiencia teatral. El tercer turno de palabra fue para la profesora Amparo Zacarés, de la Universitat Jaume I, con una comunicación llamada "Imagin-Arte: filosofía e imaginación sociológica". Después, el profesor de la Universitat de Barcelona, Jordi Arcos, pronunció su ponencia "Explorando las posibilidades de la didáctica de la filosofía en el campo de la educación patrimonial". Carla Isabel Velásquez, profesora de la Universitat Autònoma de Barcelona, terminó la sesión temática con su exposición sobre "Replanteamiento de fondo en la enseñanza de la filosofía: temas y apropiación".

La otra mesa temática trató sobre la famosa dicotomía "Aprender filosofía o aprender a filosofar". En ella intervino, primeramente, Ricardo Teruel, de la Universidad de Murcia, que habló sobre el aprendizaje reflexivo en filosofía. La siguiente ponente, Marta Postigo, profesora de la Universidad de Málaga, expuso su comunicación sobre "Conocimiento conceptual: reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía". Continuó la sesión con la comunicación de Lydia de Tienda, de la Universitat de València, que realizó un análisis de las competencias que se han apuntado en el currículo de la asignatura de filosofía en la LOE y la LOMCE. En cuarto lugar, Christian López Mas, doctorando de la Universitat de València, expuso una comunicación titulada "Enseñar a pensar filosóficamente o por qué no es suficiente con despertar conciencias críticas". Y, por último, Sara Silvestre, de la Universitat de Barcelona, explicó las habilidades de pensamiento de Lipman en relación con la "educación competencial en filosofía".

El tercer y último día de congreso se inició con un taller y tres mesas temáticas. El taller, de la mano de Federico Adaya, tuvo como temática la narración oral en filosofía para niños y giró en torno a la pregunta "¿Cómo hacer filosofía a través de los cuentos infantiles?". Mientras tanto, en una de las mesas temáticas se habló sobre "Prácticas innovadoras en ética y política", con la participación del profesor del IES El Palo (Málaga), José Antonio Pérez Sequeiros, que explicó una metodología para impartir los derechos humanos en el aula de secundaria. A continuación, Maximiliano Prada, de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia presentó una propuesta pedagógica para el posconflicto colombiano, basada en la escritura filosófica y la filosofía como forma de vida. El tercer ponente, procedente de la Universidad de Colombia, Arturo Mesa, hizo su comunicación sobre las claves para contribuir al empoderamiento de la democracia en Colombia. Después, Ramón Feenstra, profesor de la Universitat Jaume I, habló sobre "La docencia en ética de la publicidad a través de material audiovisual: el potencial docente del cine y las series". El último en tener la palabra fue Daniel Peres Díaz, de la Universidad de Granada, que aportó distintas ideas sobre los anime y los videojuegos como herramientas para enseñar filosofía.

Las otras dos mesas se subdividieron, a su vez, en dos temáticas cada una. Una de ellas trato, en la primera parte de la sesión, la temática "Enseñanza de la filosofía en sistemas virtuales y mediante TICs". En esta parte intervinieron Isabel Tamarit, del IES Miralcamp (Vilareal), y Myriam García Rodríguez, de la Universidad de Oviedo. Hablaron, respectivamente, sobre la plataforma *Conectando Mundos* y la red *Intermón Oxfam* como

métodos para aprender valores, y sobre la relación entre el pensamiento crítico y la ciencia-ficción. La segunda parte de la sesión, "Nuevas herramientas educativas para la enseñanza de la filosofía", empezó con la intervención de la profesora de la Universitat de Girona, Carla Carreras, cuya exposición se tituló "Del Homo Ludens a la Gamificación". La sesión siguió con la intervención de Julio Ostalé, de la UNED, llamada "Tres cómics sobre lógica formal". Por último, participó Miguel Ángel Quintana, de la Universidad Europea Miguel de Cervantes, que trató la dinámica de enseñanza-aprendizaje de la filosofía a través de la red social Twitter.

La primera parte de la última de las mesas temáticas se dedicó a "Literatura e innovación educativa en filosofía". La primera intervención en esta parte de la sesión vino a cargo de la profesora Elena Cantarino, de la Universitat de València, cuyo tema fue "Metáforas y alegorías: de cómo 'innovar' en filosofía a través de 'viejas' figuras literarias". Continuó la sesión con Sergi Rosell, profesor el IES Maestrat (Sant Mateu, Castelló), que propuso una dinámica de aula a base de textos literarios para enseñar filosofía. La última ponente de esta parte fue Inmaculada Hoyos, de la UNED, que habló sobre el "storytelling" como herramienta de innovación en filosofía. La sesión continuó con la segunda parte, "Diálogo filosófico", en la que participaron, primero, los profesores Manuel Aparicio, del IES Aljada (Murcia), y Víctor Manuel Pareja, IES Álvarez Cubero (Córdoba), que hablaron sobre "La argumentación en el debate: objetivos educativos, fundamentos teóricos y experiencias didácticas". Para finalizar la sesión, el doctorando de la Universidad de Granada, Omar Linares, hizo una exposición sobre "Pensar más allá de la opinión. Una propuesta de diálogo filosófico".

La última jornada tuvo lugar una ponencia plenaria, a cargo del doctor y profesor de Filosofía Félix García Moriyón. La exposición consistió en un diálogo entre el ponente y los asistentes en relación con la interpretación filosófica de determinadas obras de arte elegidas por García Moriyón y mostradas al público en la pantalla de la Aula Magna.

Finalmente, se dio paso a la última sesión de mesas temáticas y simposio del congreso. El simposio de la sesión de tarde, coordinado por Azucena Crespo e impartido por Rodolfo Rezola, Myriam García Rodríguez, David Seiz Rodrigo, Carmen Loureiro López y Elena Morilla, trató sobre las experiencias tenidas al aplicar el Programa de Filosofía para Niños en las distintas enseñanzas del sistema educativo. Por otro lado, una de las mesas temáticas de la tarde tuvo como tema "Innovación y educación cívica". El primer ponente de esta mesa fue Alberto Serrano, de la Universitat Jaume I, con una comunicación sobre "Las Competencias aplicadas a las Ciencias Humanas y Sociales. Una alianza necesaria para la innovación educativa y una formación ciudadana integral". La segunda comunicante, Irene Martínez, habló sobre las diferentes técnicas de aprendizaje cooperativo y la pedagogía para la comprensión de la filosofía. El tercer turno de palabra fue para la profesora del IES Miguel Catalán (Zaragoza), Marta Delgado, cuya exposición tuvo como título "Lo bello y lo sublime. El ser humano en la naturaleza. La estética y la ética ambiental, hilos conductores de un proyecto interdisciplinar". La sesión terminó con la intervención del profesor Pablo López López, del IES Campos y Torozos (Valladolid), que habló sobre la filosofía de la innovación educativa.

La última de las mesas giró en torno a las "Maneras innovadoras de escribir sobre los textos". Michelle Piperberg fue la primera expositora y presentó una propuesta para mejorar la realización de los comentarios de texto en Historia de la filosofía. Seguidamente, el profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, José G. Birlanga Trigueros, dio su ponencia sobre "Disertar: naturaleza, estructura y funciones. De nuevo, la vieja querella". A continuación, la profesora sevillana Marian Pérez Bernal, de la Universidad Pablo de Olavide, habló sobre la creación de una revista como propuesta de innovación docente en la asignatura "Género y Crítica de las Ideologías". Para acabar la sesión, Rafael Vicente Ortiz realizó una comunicación denominada "Hacia un equilibrio entre narración e imagen en el discurso de la educación moral. Una propuesta para la práctica".

Finalizadas todas las mesas temáticas, en la Sala de Juntas se reunieron organizadores, participantes y asistentes para evaluar el funcionamiento y contenido del congreso, y para plantear posibles propuestas de mejora para futuros congresos.

María Martínez Adell

SIMPOSIO DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA EN EL XVIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Madrid
México, 24-28 de octubre de 2016

En el marco de las actividades del XVIII Congreso Internacional de Filosofía: "Pluralidad, Justicia, Paz" aconteció el Simposio de Filosofía Iberoamericana, coordinado por la Dra. Xochitl López (Universidad Nacional Autónoma de México) y el Dr. José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid). El tema que se discutió a lo largo de dicho simposio correspondió al de "Crisis de la Escolástica y su influencia en el siglo de oro español", en el cual se presentaron diversas exposiciones, que abarcaron desde el pensamiento de la escolástica hasta pensadores españoles como Francisco de Vitoria, Fray Bartolomé de Las Casas o Miguel de Cervantes Saavedra.

A lo largo de tres días, se revisaron algunas de las problemáticas que surgieron desde finales de siglo XIII hasta el siglo XV, tratando de encontrar un puente entre la escolástica y los pensadores ibéricos. Una de las vías de pensamiento expuestas fue la tomista, en particular su aspecto restaurador del pensamiento aristotélico. Esta relación se vinculó con su posterior recuperación e interpretación por pensadores como Alonso de Madrigal o Pedro de Osma, personajes clave para el desarrollo del humanismo español previo al siglo XVI. Otra vía intelectual procedente de la escolástica y que desembocó en algunas posturas filosóficas fue el nominalismo, teniendo como fuente principal a Guillermo de Ockham. Las discusiones políticas que sostuvo, como su postura frente al Papa o sus críticas acerca de los universales, lo situaron como un autor crítico y frecuentemente referido por filósofos y teólogos posteriores al siglo XIV.

La relación entre la Escolástica, su crisis y la influencia que tuvo al humanismo podemos situarla en un contexto histórico y con ciertas características específicas que pueden llevarnos desde preguntarnos por la concepción de crisis

o de Escolástica, hasta revisar las posturas filosóficas que surgen de ese periodo. Hemos mencionado al tomismo y al nominalismo como dos de las escuelas principales que continuaron a lo largo de ese período, pero igualmente se señalaron tradiciones como la escotista o la mística como fuentes importantes de reflexión.

La importancia de conocer los antecedentes tanto históricos como filosóficos brindó un panorama más amplio con respecto a las discusiones que se dieron a finales del siglo XV y mediados del XVI. El descubrimiento del nuevo mundo en este periodo fue cardinal y suscito diversas discusiones y posturas. Pensadores importantes como Fray Bartolomé de las Casas o Francisco de Vitoria fueron algunos de los muchos protagonistas que sostuvieron debates extensos acerca del nuevo mundo, donde encontramos cuestiones como la defensa de los indios o la guerra justa. Dentro de su argumentación encontramos partes de tomismo, de aristotelismo, lo cual nos sugiere un plexo de referencia que proviene de la tradición escolástica y que sirvió para interpretar la ruptura de una concepción de mundo y la apertura a nuevas forma de vida.

En ese choque de culturas se dieron lecturas variadas y una serie de problemáticas nuevas que fueron desde la incursión al nuevo continente o las disputas políticas, consecuencia directa del hallazgo de Colón. Lo que quedó como una forma de conclusión es que este entramado de posturas sugirió una nueva forma de modernidad que existió y que trazó una línea desde los pensadores del siglo de oro hasta lectores más contemporáneos como lo fueron Miguel de Unamuno, María Zambrano o Adolfo Sánchez Vázquez.

Esa línea trazada nos sugiere una modernidad diferente, situada en la encrucijada de lo feudal y de lo liberal, entre el renacimiento y el barroco: entre la creación de un imperio previo a la era de los imperios, o las discusiones por otras culturas previas a las tesis contractualistas e ilustradas. En esa intersección se situó a la naciente España; en una condición que debe ser profundamente analizada, y que este pequeño simposio sirvió como una aproximación y un preliminar para conocer más al respecto de la génesis del pensamiento hispanoamericano.

Juan Manuel González

PRIMER ENCUENTRO DE FILOSOFÍA MEXICANA: LA FILOSOFÍA MEXICANA ANTE LAS PROBLEMÁTICAS ACTUALES

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
México, 8-9 de noviembre de 2016

Durante el mes de Noviembre de 2016, los días 8 y 9, se llevó a cabo el "Primer Encuentro de Filosofía Mexicana" con la temática. La filosofía mexicana ante las problemáticas actuales en las instalaciones del colegio de filosofía de la Facultad de filosofía y letras (FFyL) BUAP. El mencionado congreso fue organizado por la Sociedad de Estudios en Filosofía Mexicana y Latinoamericana (SOEFIMEL), sociedad estudiantil que surge en 2015 en FFyL BUAP por iniciativa de compañeros que decidimos revitalizar el área en filosofía mexicana convencidos de la importancia de ésta y su divulgación para una praxis social.

El Mtro. David Hernández y Álvarez ha sido por muchos años el encargado del área de filosofía de México y que actualmente jubilado sigue prestando sus servicios al colegio como director de tesis de licenciatura y coordinador académico de SOEFIMEL. Representada en esta ocasión por Joselim Hernández Jandeth como organizadora principal del evento. En el encuentro se desarrollaron varias mesas en relación a problemas actuales de filosofía mexicana y latinoamericana como la educación, la democracia, la violencia, la docencia y la marginación de la filosofía nacional hoy día. Sin embargo, destacaremos las participaciones más significativas respecto al tema central del encuentro.

Para la mesa magistral contamos con la presencia del Dr. Guillermo Hurtado (UNAM), el Dr. Luis Aarón Patiño Palafox (UNAM) y la Dra. Gemma Gordo Piñar (UAM) quienes dialogaron en torno a los problemas que enfrenta la filosofía mexicana en la actualidad. Entre las conclusiones a las que se llegaron se encuentra la necesidad de sacar a la filosofía mexicana del lugar marginal en el que se encuentra, así como la renovación de los métodos y herramientas de análisis. Así mismo, se busca crear interdisciplinariedad dentro de la propia filosofía y volver a los autores mexicanos, revalorar la cultura nacional, así como reformar los programas académicos para integrar el estudio de la filosofía mexicana, abrir posgrados y consolidar los espacios ganados.

También se presentó el libro "La difusión de la filosofía ¿es necesaria?" de Gabriel Vargas Lozano y Luis Aarón Patiño Palafox para la cual estuvieron presentes la Dra. Gemma Gordo Piñar (UAM), el Dr. Luis Aarón Patiño Palafox (UNAM) y Joselim Hernández Jandeth (BUAP) para charlar acerca de sus impresiones con respecto a la lectura del libro, mismo que aborda temas actuales como si los medios virtuales son apropiados para difundir contenido filosófico y bajo qué condiciones. El libro "Indigenismo y Marxismo en América latina" en su segunda edición del Dr. Alberto Saladino García quien ofrece al lector una excelente herramienta teórica para realizar un análisis sobre la realidad latinoamericana a través de la perspectiva de tres autores marxistas latinoamericanos modernos.

Por otra parte, durante la mesa de trabajo "La divulgación filosófica y la filosofía actual" escuchamos la intervención de Ariadna Odette Martínez S. (UNAM) Y Luis Aarón Patiño Palafox (UNAM) con su proyecto "Zozobra Colectiva", Norma García Soto (UAEMéx), Joel Ochoa Pérez (UAEMéx) y Joana Michel Ramón Fabela (UAEMéx) con "COFIMEL (Colectivo de Filosofía Mexicana y Latinoamericana)" y a Dulce Ivonne Díaz Limón (BUAP) y José Carlos Arce Romero (BUAP) con "SOEFIMEL" mientras conversaban acerca de cómo había surgido la idea para cada uno de sus proyectos, los objetivos específicos que cada uno quería cumplir y sus expectativas a futuro. "Zozobra Colectiva" a la fecha cuenta con páginas de internet establecidas y un número considerable de visitantes que conocen sus eventos populares y los trabajos que publican, "COFIMEL" es una de las organizaciones más longevas por lo que es ya conocida la convocatoria que tienen sus congresos en la Cd. de México a la que asisten estudiantes de su facultad, de otras universidades y otros Estados. Mientras que "SOEFIMEL" es un proyecto joven pero motivado por divulgar la filosofía mexicana que, además, ha llevado a cabo actividades como la creación de páginas

en redes sociales con publicaciones propias y de otros colectivos que se hacen circular, el Seminario de Decolonialismo a cargo del Mtro. Manuel Arenaza Madera y el primer Encuentro de Filosofía Mexicana.

Con esta primera edición del Encuentro de Filosofía Mexicana cumplimos con varios objetivos que como "SOEFIMEL" nos planteamos. Mientras que al evento asistieron grandes expertos en Filosofía Latinoamericana, nacionales y extranjeros, así como los compañeros de "ZOZOBRA COLECTIVA" y "COFIMEL" con lo que corroboramos la importancia, el alcance y la vigencia de la filosofía mexicana. En un futuro continuaremos nuestra labor y compromiso con la filosofía mexicana a fin de otorgarle el lugar que como filosofía nacional le corresponde.

Blanca Cecilia Morales De la Luz
Joselim Hernández Jandeth

COLOQUIO INTERNACIONAL. BOECIO A TRAVÉS DEL TIEMPO: LA RECEPCIÓN DE SU OBRA Y SU INFLUENCIA EN LAS LETRAS EUROPEAS DESDE LA EDAD MEDIA HASTA HOY

Universitat de Valéncia, Valencia, 17 y 18 de noviembre de 2016

El I Coloquio Internacional sobre Boecio se dividió en dos partes, la primera de las cuales tuvo lugar el pasado mes de junio de 2016 en la Universidad de Reims Champagne-Ardenne, Francia. La segunda parte tuvo lugar el pasado mes de noviembre de 2016 en la Universitat de València, España. Ambas partes del Coloquio dan cuenta de la relevancia e influencia que supuso Boecio en diversas disciplinas científicas y literarias, desde la Edad Media hasta nuestros días.

Concretamente, la primera parte se titula "Literatura y Artes". Esta parte del coloquio se ha ocupado de analizar y comentar la influencia que Boecio ha supuesto, entre otras cosas, para la relación entre la retórica y la dialéctica, para las relaciones que mantienen la memoria con la escritura y la creación, para las teorías e ideas estéticas posteriores a este autor, etc.

Por otro lado, la segunda parte del coloquio se titula "Teología y Filosofía", por lo que se ocupa de estudiar la recepción de las ideas de Boecio respecto a temas como el principio de inanidad de los bienes terrenales, la meditación sobre la existencia y el origen del mal o su definición de persona.

Procedentes de distintas universidades y países, las organizadoras, María Elena Cantarino Suñer, Sophie Conte y Alicia Oïffer-Bomsel, dieron la bienvenida a los ponentes y asistentes al coloquio en la Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, de la Universitat de València.

En la conferencia inaugural, Monsieur Christian Trottman, profesor e investigador del Centre d'études de la Renaissance, en la Université de Tours, ofreció una lectura de la *Consolation de la Philosophie* a partir de una selección de textos de la interpretación de la obra por parte de Denys le Chartreux.

La siguiente conferencia estuvo a cargo de Miquel Beltrán, profesor de la Universitat de les Illes Balears, que enumeró y comentó las distintas referencias a Boecio que hace Alonso de Cartagena al comentar las obras de Séneca en su traducción castellana *De la providencia divina*. Con esto, Beltrán resaltó la

influencia de la obra boeciana sobre las consideraciones de De Cartagena principalmente sobre la Providencia.

El coloquio continuó con la intervención de la profesora de la École normale supériure de Lyon, Marina Mestre Zaragozá, y el profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, José M. Zamora Calvo. Hablaron respectivamente de la influencia de Boecio en la obra del humanista y filósofo Juan Luis Vives, y de la conexión de la obra de Boecio, *Consolación de la filosofía* —comentada en la conferencia inaugural —, con las virtudes en la ética neoplatónica.

En la sesión de tarde, volvimos a examinar la *Consolación de la filosofía*, concretamente el trato de la filosofía como cura del alma, de la mano de Analía Manzur, profesora de la Universidad de Salta, en Argentina. En esta ponencia se planteó un análisis de la "independencia de la filosofía respecto de la fe". Esta exposición sentó las bases para continuar la tarde con el estudio de la Providencia, el destino y el azar en Boecio, presentado por el Juan de Dios Bares Partal, profesor de la Universitat de València.

La mañana del viernes 18 de noviembre, segundo y último día del Coloquio, se inauguró con dos conferencias en francés, impartidas por el profesor de la Université de Vienne, Christophe Erismann, y la profesora de la Université de Reims Champagne-Ardenne, Verónique Le Ru. Monsieur Erismann habló sobre el estatuto ontológico de los universales en los textos divergentes y las discusiones en el *Liber de anima* de Ratramnus de Corbie; mientras que Madame Le Ru sobre la posibilidad de consolación al observar las estrellas.

Durante el resto de la jornada matutina, y parte de la vespertina, llegó el turno de diversos profesores de la Universitat de València. El primer turno vino de la mano del profesor Jesús Conill y el profesor Agustín Domingo Moratalla. El tema de ambos estaba relacionado, por lo que se dispuso que el debate fuera de forma conjunta. Su tema se refirió a la recepción de Boecio y su filosofía de la persona en Xabier Zubiri, es decir, a la interpretación y uso que este autor hace del concepto de realidad humana en su teoría filosófica.

En la primera parte de la sesión de tarde, la temática fue variada: desde la interpretación y presencia de las ideas de Boecio en la *Historia de las Indias* del padre Bartolomé de las Casas, en la que nos introdujo el profesor Francisco Castilla Urbano, de la Universidad de Alcalá; hasta la relación y las diferencias entre la retórica y la dialéctica en la obra boeciana, que se encargó de contarnos el profesor de la Universitat de València, Francisco Arenas Dolz.

La mesa de comunicaciones, la formaron Rodrigo Ballón, alumno interno colaborador de la Universidad de Navarra, y por Jaime Vilarroig, profesor de la Universidad CEU-Cardenal Herrera. Por su parte, Ballón planteó el contexto de la referencia del *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena a *De Consolatione Philosophiae* de Boecio; mientras que Villarroig también trató la misma obra de Boecio, pero, en este caso, centrándose en las prosas tercera, cuarta y quinta del capítulo V, refiriéndose al examen que el autor hace de la incompatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana. Al tratar ambos comunicantes de la misma obra que ya se había tratado a lo largo de todo el congreso, el debate fue bastante animado, pues, a pesar de las horas, el resto de participantes y asistentes eran ya conocedores de las ideas que en ésta expone Boecio.

La conferencia de clausura, estuvo a cargo de la profesora Adela Cortina, de la Universitat de València. Cortina continuó tratando el tema de la persona, con una conferencia titulada —según sus palabras, sin ánimo de provocar— "¿Es éticamente irrelevante el concepto de persona?". La ponente reveló el final antes de pronunciar su discurso: no, no es irrelevante. En su conferencia explicó las distintas maneras de definir el concepto de persona desde distintas doctrinas filosóficas, como la de Boecio o la del utilitarismo.

María Martínez Adell

CICLO DE CONFERENCIAS SOBRE LITERATURA MEXICANA DEL SIGLO XX

Universidad Autónoma de Madrid, 30 de noviembre

El pasado 30 de noviembre de 2016 concluyó el ciclo de conferencias sobre literatura mexicana del siglo XX**.** El programa, conformado por cinco sesiones, contó con la participación de especialistas en literatura hispanoamericana provenientes de diferentes universidades españolas, quienes abordaron la vida y obra de algunas de las figuras más representativas de la literatura mexicana del siglo XX. Este ciclo forma parte de una serie de cursos que se han venido realizando desde 2014 organizados por el Centro de Estudios Mexicanos en España (UNAM-España) con la colaboración del Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid y que contemplan la movilidad de profesores y de saberes en torno al arte, el pensamiento y la historia mexicana. La primera sesión, dedicada a Juan Rulfo, fue impartida por el investigador José Carlos González Boixó, catedrático de la Universidad de León y uno de los principales especialistas en España de la obra del autor mexicano. El investigador ofreció a los asistentes una panorámica de la vida y legado literario del autor de *El llano en llamas*, a quien definió como uno de los autores más importantes en la lengua española, que destacó en el mundo de las letras por su complejidad narrativa que fue innovadora para la época y que convirtió a *Pedro Páramo* en el "anticipo al boom latinoamericano". El Dr. González Boixo en su intervención también habló sobre la incursión de Rulfo en el mundo del cine y sobre su faceta como fotógrafo, actividades que empiezan a conocerse y a cobrar gran relevancia dentro del universo rulfiano, que este año celebra el centenario del nacimiento del escritor. Dedicada a la obra de Carlos Fuentes, la segunda sesión corrió a cargo de Tomás Albaladejo catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la UAM. El Dr. Albaladejo en su intervención describió a Fuentes como uno de los principales artífices del *boom latinoamericano*. El investigador centró su intervención en una de las constantes de la heterogénea obra de Fuentes: "la reflexión en lo diferente" que se vio siempre manifesta en la definición del concepto de "frontera" y de "lo propio", elementos presentes, por ejemplo, en la obra *La frontera de cristal*. El también galardonado Premio Cervantes, José Emilio Pacheco, fue abordado por Francisca Noguerol, especialista en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Salamanca, quien en su conferencia se refirió a Pacheco como un escritor polifacético

que incursionó en todos los géneros de la escritura. Estando siempre constante en su obra lo que ella llamó como "pensamiento transatlántico" y que lo convirtió, en un "mexicano universal". Para ilustrar su intervención, Noguerol abordó algunas partes de la poética de Pacheco. Los escritores mexicanos de origen árabe fueron recordados en la sesión impartida por Rosa Martínez Lillo, catedrática de la UAM y especialista en la Lengua Árabe, Literatura Árabe Actual, Traducción Literaria y el *Mahyar* (emigración) contemporáneo. Martínez Lillo en su intervención ofreció un contexto general de las características de la migración árabe a América en el siglo XX y su penetración cultural y literaria en las sociedades latinoamericanas. En este sentido, la Dra. Martínez abordó la obra de Bárbara Jacobs, Gabriel Zaid y Jaime Sabines, escritores nacidos en México e hijos de migrantes árabes, que, aunque no conforman una escuela o una comunidad literaria, en su obra escrita en español se pueden encontrar varios elementos identitarios de su herencia cultural. Las referencias a la migración, a las tradiciones familiares o la utilización de conceptos y palabras de las culturas del Medio Oriente son algunos de estos elementos a los que aludió Martínez Lillo. Como colofón del ciclo, Carlos Giménez, catedrático y especialista en Antropología Social en la UAM, abordó la figura y obra del ibicenco exiliado en México, el antropólogo Ángel Palerm. Giménez definió a Palerm como uno de los principales estudiosos de la Antropología del siglo XX y que supo moverse en diferentes campos del saber; creando métodos de estudio interdisciplinarios que pautaron nuevas formas de entender la antropología en la época. Giménez aseguró que su legado es vigente y que se consagró como un antropólogo que logró construir escuela en México y que empieza a ser apenas revalorizado en España.

Adriana Suárez del Real

CONGRESO INTERNACIONAL: "LA TRADICIÓN LIBERAL EN TORNO A ORTEGA Y GASSET"

Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, 30 de noviembre y 1 y 2 de diciembre de 2016

Los días 30 de noviembre, 1 y 2 de diciembre de 2016 se celebró en Madrid el Congreso Internacional *La tradición liberal en torno a Ortega y Gasset*. Este Congreso fue patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad a través de los proyectos de investigación: "Redes intelectuales y de socialización y transferencia culturales. Ortega y Gasset como catalizador cultural en España, Europa y América" (FFI2013-48725-C2-1-P) y "Tradiciones y redes intelectuales. La cultura liberal en torno a Ortega y Gasset" (FFI2013-48725-C2-2-P). El Congreso contó con la participación de algunos de los más reputados expertos en el tema del liberalismo y en la filosofía de Ortega, de distintas universidades. En él se trajeron a colación las lecturas cruzadas de Ortega y sus contemporáneos, las fuentes del liberalismo orteguiano, las etapas del liberalismo orteguiano y la influencia de Ortega en la tradición liberal española, y se establecieron diálogos sobre el liberalismo en España y sobre

la figura del intelectual. El Congreso también contó paralelamente con un seminario de trabajo sobre *El liberalismo al servicio del arte: redes intelectuales y estética orteguiana*, dirigido por la profesora Azucena López Cobo, celebrado el día 30 de noviembre en la Facultad de Filosofía de la UCM con los alumnos del Máster de Pensamiento Español e Iberoamericano.

El rector de la Universidad Complutense, Carlos Andradas, inauguró el Congreso el día 30 de noviembre en la Fundación Ortega-Marañón. En su intervención, quiso simbolizar con su presencia el compromiso de la Universidad Complutense con el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset. Un compromiso que ha permito impulsar una estrecha colaboración en el ámbito académico entre las dos instituciones. El rector estuvo acompañado en el acto de inauguración por los decanos de las Facultades de Ciencias Políticas y Sociología, y Filosofía, Heriberto Cairo y Rafael V. Orden, respectivamente, y por el director del Congreso, Javier Zamora Bonilla.

La conferencia inaugural, moderada por el profesor José Varela Ortega, corrió a cargo del profesor Ramin Jahanbegloo, director del Mahatma Gandhi Centre for Peace, Jindal Global University, India, quien es uno de los miembros más influyentes del movimiento intelectual iraní y ha contribuido de forma significativa a la compresión de la filosofía occidental en Irán. Su conferencia versó sobre *Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space*.

Tras una breve pausa, se desarrolló la mesa sobre *Lecturas cruzadas: Ortega y sus contemporáneos*, moderada por Javier Zamora, donde se pusieron en cuestión los *¿Paralelos entre Friedrich Hayek y Ortega?* (por la profesora Paloma de la Nuez, de la URJC), los *Ecos de Ortega en la obra de Raymond Aron* (por el profesor Pedro Carlos González Cuevas, de la UNED), las *Concomitancias y discordancias entre Ortega y Michael Oakeshott* (por el profesor Gerardo López Sastre, de la Universidad de Castilla-La Mancha) y la relación entre *Walter Lippmann y Ortega: dos concepciones de la democracia* (por el profesor Ignacio Blanco Alfonso, de la Universidad CEU-San Pablo).

El día 1 de diciembre el decano de la Facultad de Filosofía de la UCM, Rafael V. Orden, abrió la jornada en esta sede y moderó la mesa *Fuentes del liberalismo orteguiano. Primera parte*, en la que se trataron los temas: *Tocqueville, Ortega y la causa liberal* (por el catedrático Jaime de Salas, de la UCM), *Ortega y el pensamiento Italiano: una aproximación a través de Guglielmo Ferrero* (por el catedrático Eloy García López, de la UCM), *Ortega y la tradición jurídica liberal alemana: una reconsideración* (por el profesor Jean Claude Lévêque, de la Università di Torino) y *El liberalismo de Ortega como filosofía. De neokantismo al raciovitalismo* (por el profesor Alejandro de Haro, de la Universidad de Castilla-La Mancha).

Tras una pausa breve, se abrió la mesa sobre *Las etapas del liberalismo orteguiano*, moderada por Javier San Martín, catedrático de la UNED, donde se expusieron los temas: "*La nativa elegancia" del liberalismo orteguiano* (a cargo de la catedrática Béatrice Fonck, del Institut Catholique de Paris), *La revolución de la competencia. Lectura de* Vieja y nueva política (a cargo del profesor Francisco José Martín, de la Università di Torino), *La política de realización en Ortega* (a cargo de la profesora Dorota Leszczyna, de la Universidad de Wroclaw) y *Las*

minorías y masas: ni dirigentes ni dirigidos (a cargo de la investigadora Isabel Ferreiro Lavedán, del Centro de Estudios Orteguianos).

Tras una pausa para comer, se formaron dos mesas de comunicaciones, moderadas por las profesoras de la UCM Mercedes Gutiérrez Sánchez y Carmen López Alonso, respectivamente, donde algunos investigadores expusieron sus trabajos: Alberto Cañas (UCM), *El liberalismo como antecedente de Ortega*; Enrique Cabrero (UCM), *Individuo y nación en la cultura política liberal de Ortega*; Juan Pablo Camazón (UNED), *La perspectiva liberal del pensamiento político internacional de Ortega*; Juan Manuel Monfort (UCH-CEU), *Juan Luis Vives en la obra de Ortega y Gasset, una figura moral en clave liberal*; Álvaro Garrido (UAM), *El liberalismo de Ortega en el pensamiento político de María Zambrano*; Fernando González y Galán (UNED), *Generaciones, sinfronismo, libertad y elegancia como ingredientes fundamentales de la tradición liberal en Ortega y Gasset*; Rodolfo Gutiérrez Simón (UCM), *Mill en Ortega: más allá de un* páthos *común*; Ignacio Sanz García (UNED), *"Vida como libertad" en la concepción liberal de Ortega y Gasset*; y Paolo Scotton (IMT Institute for Advanced Studies de Lucca).

A continuación, se formó la mesa *Fuentes del liberalismo orteguiano. Segunda parte*, moderada por el catedrático de la UCM Antonio M. López Molina, en la que se trataron los temas: *Resonancias del liberalismo alemán en la obra orteguiana* (por el catedrático Joaquín Abellán, de la UCM), *Ortega, Hegel y el sistema de la revolución* (por el profesor Domingo Hernández Sánchez, de la Universidad de Salamanca), *"El hombre tiene historia": la influencia en Ortega del primer liberalismo francés* (por la catedrática María Luisa Sánchez-Mejía, de la UCM) y *Ortega y el Imperio Romano. ¿Por un nuevo liberalismo multicultural?* (por el profesor Jesús M. Díaz Álvarez, de la UNED).

En último lugar, se abrió la mesa *La influencia de Ortega en la tradición liberal española*, moderada por José Luis Mora, profesor de la UAM, en la que José Lasaga (profesor de la UNED) trató el tema *Gaos: lectura de Ortega en clave política*; Pedro Chacón (catedrático de la UCM), *Liberalismo y democracia en María Zambrano*; Helio Carpintero (académico de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), *Julián Marías, pensador liberal*; y Antonio Rivera (profesor de la UCM), *Díez del Corral, liberalismo y razón histórica.*

El día 2 de diciembre el decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Heriberto Cairo, abrió la última jornada en esta sede y se formó la mesa *Diálogo sobre el liberalismo en España*, moderada por Javier Fernández Sebastián, catedrático de la Universidad del País Vasco, en la que Gregorio de la Fuente Monge (profesor de la UCM), Carlos Dardé (catedrático de la Universidad de Cantabria), Gonzalo Capellán de Miguel (profesor de la Universidad de La Rioja y consejero de Educación para Reino Unido e Irlanda) y Javier Moreno Luzón (catedrático de la UCM) abordaron la historia del liberalismo en España.

Tras una breve pausa, el Congreso finalizó con la mesa *Diálogo sobre la figura del intelectual*, moderada por José Andrés Rojo, periodista de *El País*, en la que Eve Fourmont (profesora de la Aix Marseille Université), Javier Zamora (profesor de la UCM) y José Luis Villacañas (catedrático de la UCM) problematizaron la relación entre la tarea intelectual y po-

lítica en el marco de la tradición liberal española, en general, y orteguiana, en particular.

Al terminar las ponencias de cada una de las mesas se estableció un diálogo entre los asistentes y los ponentes que enriqueció sus aportaciones.

Iván Caja Hernández-Ranera

MANUEL B. COSSÍO EN NUESTRO RECUERDO. REFLEXIONES AL PASO POR LA EXPOSICIÓN

Fundación Giner de los Ríos, Madrid, 30 de noviembre del 2016 - 23 de abril del 2017

Durante varios meses (del 30 de noviembre del 2016 al 23 de abril del 2017), en la la Fundación Giner de los Ríos, sede madrileña de la Institución Libre de Enseñanza, con la colaboración de Acción Cultural Española, se ha podido contemplar una espléndida Exposición sobre la figura y obra de Manuel B. Cossío bajo el título de "El arte de saber vivir: Manuel B. Cossío y el Greco". En ella se han podido admirar documentos, textos, paneles, vídeos, fotografías películas, cerámicas, dibujos y cuadros que reflejan con bastante fidelidad la figura, la obra y la época de este gran intelectual y educador español. En el mes de septiembre de 1935, apenas iniciada nuestra terrible guerra incivil, dejó de existir un español extraordinario: don Manuel Bartolomé Cossío, Ciudadano de Honor de la República Española, inspirador y creador de múltiples obras y empresas educativas, pedagógicas y sociales, alma viva, junto a su maestro y protector don Francisco Giner de los Ríos, de la Institución Libre de Enseñanza, crítico de arte brillantísimo descubridor del El Greco, hombre de una talla moral e intelectual inconmensurables, que, paradójicamente sigue siendo un perfecto desconocido para muchísimos compatriotas.

Contemplando la exposición y reflexionando después sobre ella, pienso que en los tiempos que corren de crisis de todo tipo, de miseria espiritual y mental, de desvertebración de la nación española, de corrupción galopante en muchos ámbitos de nuestra vida, de haber perdido el norte y el sentido, del triunfo desvergonzado de los necios e ineptos…, es una verdadera pena que no aparezcan en nuestro horizonte nacional personalidades tan ricas, sugeridoras y elevadoras como fue en su día, y sigue siéndolo hoy, Manuel Bartolomé Cossío, para iluminar nuestro sendero, para guiar con su estrella y magisterio a la desorientada España.

Este gran español fue un sembrador irrepetible de ideas, de valores, de sincero ejemplo personal. Supo hermanar la ética con la estética, el deber lo convirtió en placer, la obligación en elegancia. Renacentista del siglo XX, ilustrado en aquella España tan difícil, "santo laico" que sabía armonizar la razón y la ciencia con el respeto a las distintas religiones y creencias, maestro heroico que intentó hacer prender, y mantener viva en el alma española, la llama permanente de la educación, del respeto, de los valores. Hoy día, en tiempos de continuas y estériles Reformas de la Enseñanza ¡cuánta falta nos hace su personalidad y su clarividencia!

Si Giner de los Ríos es la fogosidad que arrebata, Cossío es la belleza que subyuga; si el maestro de Ronda es la inmersión gozosa en la Naturaleza, el pedagogo castellano (nacido en Haro, La Rioja), inspirador y palanca creadora del

Museo Pedagógico, de la generosa aventura de las Misiones Pedagógicas que pretendían llevar hasta los rincones más pobres de España la educación y la cultura, creador de tantas y tantas obras educativas que buscaban redimir a nuestra patria ("patria" decían ellos sin ningún rubor) del atraso y la pobreza que la zarandeaban…, Cossío es la contemplación serena y estética del paisaje, "sabiendo ver" qué hay en él de armonía divina, de perfección.

Cossío ahondó, amplió, serenó los cauces de Giner, pero el espíritu es el mismo y las metas, similares: *"Forjar hombres y mujeres de una sola pieza, en unidad consigo mismo, con la Naturaleza, con Dios"*. En ambos tienen pleno sentido las palabras que escribiera Giner: "Recordad que solo es ley que prevalezcan y arraiguen en las entrañas de la Humanidad aquellos principios por cuyo triunfo hemos de rendir lo más puro y más noble de nuestras vidas".

Se ha dicho muchas veces, y con verdad, que es muy difícil exponer con cierto sistematismo el pensamiento cossiano, puesto que en él vida e ideas, pasión y razón, emociones y argumentos, forman un todo indiviso. Sólo una mínima parte de sus ideas nos fueron transmitidas por escrito, ya que fue a través de su generosa palabra, verbo abundante y hondo, sincero y poético, *Sócrates español***,** como fue sembrando sus ideales en sus discípulos y amigos. Siendo maestro de cadencia rica, inteligente y fluida "solo quiso decir aquello que fuese digno de ser dicho". Escribe Joaquín Xirau, discípulo suyo: "Había en Cossío cierta actitud señorial, despectiva, hacia la palabra escrita, como si estuviese convencido de que la plenitud de la idea sólo se alcanza en la presencia de otra persona".

Todo en Manuel B. Cossío fue armoniosa integración de contrarios, unión perfecta de lo verdadero, lo bueno y lo bello. La búsqueda de lo bello tiene que conducir irremisiblemente al encuentro de la Verdad y al goce del Bien. Siempre presentes Sócrates y Platón en su mente y en su sensibilidad. No puede ser verdaderamente inteligente, diría Cossío, el malo, el dañino, el inmoral, puesto que la Bondad, la Verdad, la Belleza y la Justicia se identifican. El inmoral podrá ser ´listillo´, pícaro, vividor, triunfador, pero no inteligente. La verdadera inteligencia desemboca siempre en la ética. Esta búsqueda de los valores se lleva a cabo en cualquier situación vital, en cualquier circunstancia, pero de forma especial en la familia, núcleo de la educación y valores, y en la escuela, ocio espiritual, juego exigente de la mente y de la libertad.

El arte no es simplemente la contemplación de lo bello, sino la plena y total realización de la vida dentro de un equilibrio armónico de todas las posibilidades, facultades y perspectivas. Tan bello es un cuadro de El Greco, como una buena acción; un bordado español, como el trabajo diario bien realizado; una investigación de carácter intelectual, como una labor manual o deportiva. Lo importante es el espíritu de perfección que debe animar todas las acciones humanas.

Cossío se pasó la vida intentando ayudar a los demás a saber contemplar, a saber ver, a saber mirar con ojos inteligentes y sensibles toda la Realidad, y en esta sagrada misión fue modelando su propia personalidad y su incansable magisterio como una verdadera obra de arte. Muchas veces pasamos ante las cosas, ante las personas, ante los paisajes, ante las circunstancias… y no sabemos mirarlas. Debemos aprender a ver la realidad, a intuirla, a captarla experimentalmente,

para después, llegar hasta la reflexión, la teoría, la ciencia, la filosofía. Ése, decía Cossío y su maestro Giner de los Ríos, es el camino ascendente que nos debe llevar hacia el Ideal, hacia la Divinidad, expresión suma de la Verdad, la Bondad y la Belleza.

Fue Cossío el verdadero Sócrates español. Efectivamente, si tuviésemos que definir o identificar a Manuel B. Cossío con la figura de algún gran filósofo del pensamiento universal, no cabe duda de que Sócrates sería esa figura. Cossío, como Sócrates, pasó su vida enseñando pacientemente a los demás a parir la verdad, a saber ver con ojos inteligentes la realidad que nos rodea, a conocernos a nosotros mismo, para de esta forma llegar a ser hombres y mujeres inteligentes y honestos que sepamos vivir y con-vivir con racionalidad y dignidad.

Cossío está convencido de que la obra educativa es una obra unitaria e indivisible que se debe extender "desde la cuna hasta la sepultura" en una clara concepción orgánica e interdisciplinar. Es una labor permanente que abarca todos los saberes. No se trata de que tengamos que dominar todas las ciencias y conocimientos, de ser especialistas en todo (sería imposible), pero sí de estar abiertos a su conexión, a su complementariedad, a su relación ("todo está en todo", decían él y su maestro Giner). Se trata, precisamente, de evitar la "cerrazón del especialista mostrenco" que desprecia cuanto ignora y no ve más allá de su reducido campo. Es la de Cossío una concepción muy dinámica y actual: Hoy día son frecuentes los trabajos en equipo, los simposios, congresos y seminarios en los que trabajan codo con codo especialistas de distintos campos (física, biología, psicología, arte, ética…), abiertos a una concepción integradora e interdisciplinar amplia y fecunda.

Cossío nos dice que, en esta obra educadora, tan importante es el contenido (lo que se enseña, el programa), como el método (el cómo se enseña, los recursos empleados), y el para qué se enseña, su finalidad. En los tres tramos educativos: primario, secundario y universitario, debe mantenerse esta unidad científica, metodológica y filosófica. Todos enseñan y educan: también la universidad debe educar y forjar personas y no sólo preparar técnica y profesionalmente. Todos los educadores tienen la misma categoría, es decir, la máxima: "Dadme un buen maestro y él levantará la Escuela". Todos deben ser universitarios, y "los mejores, los más preparados, no deben rehusar enseñar a los niños y niñas más pequeños, y acudir a los lugares más lejanos y atrasados". Hay que forjar hombres y mujeres desde el jardín de infancia y desde cualquier rincón de nuestro país.

Se enseña y se educa "para formar hombres y mujeres que sepan dirigir sus vidas con sustantividad y sentido" y de esa forma construir una España culta, racional, libre, europea, a la altura de los tiempos. El maestro (desde el jardín de infancia hasta la universidad), nos dice frecuentemente Manuel B. Cossío "es el partero que ayuda a alumno a dar a luz, socráticamente, la Verdad". Sin maestro no hay escuela que valga. "Los gobiernos", exige Cossío, "no deben escatimar dinero para la educación, porque ésta es la base de toda Sociedad".

El ser humano no es una realidad acabada, sino un destino, una vocación, unos ideales a que aspirar. Ese destino, esa vocación, esos ideales se van desarrollando y conquistando a lo largo de la vida, si cada uno de nosotros somos fieles a ellos y ponemos nuestras acciones, nuestras actitudes, nuestra inteligencia, nuestra voluntad, nuestros sentimientos… a su

servicio. Toda vida humana implica una filosofía, una actitud ante la Vida para darle elevación y sentido.

No hay oposición entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción, ya que ninguna teoría tendría sentido si no pudiera ser incorporada a la práctica, a la vida, a la acción y, por otra parte, toda vida sería caótica si en ella no se pudieran rastrear los supremos principios racionales y morales que la dirigen y perfeccionan.

Todo tiene un aspecto, una perspectiva, una vertiente artística, siempre que se produzca una ordenación armónica y sistemática de todas las esferas de la vida (biológicas, intelectuales, éticas, estéticas…) subordinadas todas ellas al fin supremo, que requiere un arte supremo: "el arte de saber vivir". Toda vida digna debe convertirse en una obra de arte. Para eso, dice Cossío, está la educación, para que cada uno conozca dentro de sí mismo su propia esencia originaria, genuina, auténtica, eterna, que Dios ha puesto en cada uno de nosotros, y de esa forma llevar a la plenitud todas las facultades y potencialidades que ella encierra.

No nos extrañan, pues, los elogios que los discípulos y contemporáneos dedicaron a aquella persona que, en palabras de Caro Baroja, era "elegante, austera, entrañable… figura ejemplar de mi niñez". Decía Gregorio Marañón que "pocas veces la muerte de una persona haría llorar a tantas personas noble; quien hubiese pasado con Cossío una hora en aquella celda blanca dela Institución, que el noble anciano iluminaba con su mirada azul y su palabra medida… ése podría contar a sus hijos la gloria de haber vivido a la vez que una de las cumbres cimeras del alma española".

Fue, sin duda, una vida lograda. Trajo a España lo mejor de Europa, amparó leyes educativas renovadoras, introdujo métodos, fundó instituciones, se dedicó en cuerpo y alma a regenerar a una España decadente; cada acto de su vida emanaba, casi sin quererlo, una luz serena e inteligente que seducía al interlocutor. Es imposible resumir aquí la figura y la obra de uno de los intelectuales españoles más importantes y verdaderos que hemos tenido, que más frutos ha dejado. Su quehacer fue desbordante. Escribe Julián Besteiro que Cossío, para él y para todos sus amigos de la Institución, más que el gran crítico de arte, más que el ilustre pedagogo, será siempre el ejemplo de entusiasmo ideal que la suerte nos concedió, como un tesoro.

Su acción decisiva estuvo en la palabra, en su consejo, en su afán de "hacer personas", más que en dejar "libros hechos", y no porque no fuese capaz de escribirlos (lo demostró con creces), sino porque se sacrificó en favor de una acción amplia, generosa, "con un intenso amor a sus discípulos, al mundo, a los españoles". Supo armonizar su amor a la belleza, con su pasión por la educación, y de ese modo consiguió cincelar su propia vida como una verdadera obra de arte.

José Luis Rozalén

CONGRESO INTERNACIONAL: "DON CHISCIOTTE IN ESILIO"

Turín, 5-6 de diciembre de 2016

¿Qué está haciendo el ingenioso hidalgo de la Mancha desterrado en la ciudad de los Saboya, qué está mirando desde la atalaya de la Mole Antonelliana, desde sus hombros de gigante?

Quizás esté intentando, otra vez, ofrecer y encontrar nuevas perspectivas,

puntos de vista inéditos que desvelen las caras más escondidas de lo real. Mas, ante todo, desde el exilio, desde fuera, don Quijote se está mirando a sí mismo, encarándose con su propio mito y con sus propias historias y leyendas: no solo, obviamente, la de un cuerdo hidalgo manchego enloquecido de tanto leer libros de caballería, sino, además, las infinitas historias que brotaron de sus hazañas, las infinitas páginas que sin sus aventuras no podrían existir. Interpretaciones, estudios y reflexiones que del *Quijote* brotaron trascendiendo no solo los límites del mismo texto, sino yendo más allá de los confines de España, de tal manera que la famosa pregunta de las primeras *Meditaciones* orteguianas —"Dios mío, ¿qué es España?"— bien podría ensancharse hasta los límites de nuestras propias conciencias, hasta convertirse en una investigación radicalmente íntima y existencial y al mismo tiempo universal: "Dios mío, ¿quién soy yo?".

Hablar de "Don Chisciotte in esilio" significa entonces acercarse a ese maremágnum de textos que del mismo *Quijote* brotaron casi espontáneamente, como esas adaptaciones, reducciones, selecciones y ediciones para niños que llaman la atención sobre el profundo potencial educativo de la historia del ingenioso hidalgo, ejemplo pedagógico y, al mismo tiempo, figura incómoda para un régimen que quiere que se aprenda a vivir en el olvido de una razón sin sueños, ideales y utopías; lo que, de hecho, intentaron hacer el cura y el barbero en la famosa criba del capítulo VI con su inútil esfuerzo de modificar algo que, al fin y al cabo, es radicalmente inmodificable: la conciencia misma y nuestra memoria. Sin embargo, desde las lecturas e interpretaciones de Heinrich Heine, Benjamín Jarnés, María Zambrano y de muchos otros intelectuales y escritores que por una razón u otra tuvieron que dejar su país para emprender el amargo camino del exilio, el *Quijote* y su protagonista —y, ¿por qué no?, su mismo autor— se convirtieron en los símbolos de la esperanza incluso dentro de la más honda desilusión. La novela cervantina, espejo de la crisis —social, política y, sobre todo, existencial— y profunda expresión de la dualidad humana, acompaña la vida y sus manifestaciones con la sonrisa piadosa de quien es capaz de admitir y aceptar al ser humano tal como es, admitiendo, ante todo, su fracaso. Cervantes, en vilo entre los destellos renacentistas y las sombras barrocas, aún es capaz de apostar por la esperanza, por esa condición esencial de "amistad" que es, ante todo, la posibilidad de abrirse a lo otro, de plasmar un proyecto existencial nunca definitivo y que trascienda los angostos límites de nuestros prejuicios y nuestras creencias más cristalizadas, dejando espacio a una realidad caleidoscópica y plural —"oscilante" como la del mismo *Quijote*— y a una nueva forma de conocimiento en continuo desarrollo, abierto e imperfecto como la vida misma. En el reino del perspectivismo —donde, como escribía Cervantes, "Todo puede ser"— aún caben la utopía y su acción práctica, y aún hay espacio para la locura de ese sueño de paz en el que murió Alonso Quijano, sueño de paz en el que los exiliados nunca dejaron de creer.

Empiece entonces el exilio, sin miedo a las encrucijadas: el rumbo, ya lo sabemos, lo elige Rocinante, a paso de danza.

Andrea Baglione

IV TRIBUNA TRANSATLÁTICA: PRESENTACIÓN DE LAS *OBRAS COMPLETAS* DE JUAN A. ORTEGA Y MEDINA (MÁLAGA, 1913-MÉXICO, 1992)

Aula María Zambrano de Estudios Transatlánticos, Rectorado de la Universidad de Málaga, 19 de diciembre de 2016

De manera sumamente merecida, y en el marco del Aula María Zambrano de Estudios Transatlánticos, la Universidad de Málaga rindió un emotivo homenaje a uno de los malagueños que mayor altura intelectual consiguió alcanzar en el siglo XX: el historiador Juan A. Ortega y Medina, exiliado en México tras la Guerra Civil y que hizo carrera en la UNAM. Con este acto se intentó reivindicar en su país natal la obra y la figura humana de un autor que, aunque desconocido en España, ha creado escuela en la intelectualidad mexicana.

La apertura del acto fue llevada a cabo por Juan Antonio García Galindo, director del Aula María Zambrano de Estudios Transatlánticos y Vicerrector de la UMA. Tras las debidas palabras protocolarias, se introdujo propiamente el acto académico, presentado y moderado por Miguel Moreta Lara, quien dio paso al primer conferenciante, Tomás Pérez Vejo (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México). Su texto, titulado "El contexto general: el exiliado", fue una propuesta de estudio del exilio español en México huyendo de los tópicos que, tradicionalmente, han sesgado la interpretación de este significativo hecho. Tras indicar cómo la llegada de españoles a México a finales de los años treinta y principios de los cuarenta no fue algo excepcional (ya en la época de Fernando VII numerosos liberales se vieron en la necesidad de emigrar), ni siquiera por la calidad intelectual de algunos de esos exiliados (ni todos eran intelectuales de renombre, ni fue la única época en que distinguidos pensadores en llegar a la Nueva España: antes lo habían hecho Pelegrín Clavé, José Zorrilla, Niceto de Zamacois, etc.), dio pie al núcleo de su propuesta: un análisis de la prensa mexicana de la época, con pronunciamientos enfrentados (a favor y en contra) sobre la llegada de dichos exiliados, sobre qué tipo de europeo era el que convenía que llegara, etc., haciendo ver el sentir de la población local al respecto y lo que supuso para Cárdenas.

Tras una breve pausa, tuvo lugar la segunda mesa del acto, de nuevo presidida por Miguel Moreta. En primer lugar, tomó la palabra Alicia Mayer (UNAM), discípula predilecta del historiador, quien trazó en su intervención (llamada "El contexto intelectual: el historiador") el recorrido intelectual de Ortega y Medina: las asignaturas que impartió al llegar a la Universidad mexicana, las características de sus libros principales (la relevancia de *La evangelización puritana en Norteamérica*, la amenidad de *México en la conciencia anglosajona*, la calidad literaria y profundidad analítica de *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico. Siglos XVI y XVII*, y un largo etcétera). Asimismo, la profesora mexicana destacó la vigencia de la obra orteguiana, la preocupación histórica que movió el estudio y la vida del intelectual, sus esfuerzos porque los mexicanos comprendieran la relación entre su historia y la historia española, su reivindicación de España y la crítica que realizó a la "leyenda negra", la pertinencia de sus estudios sobre la evangelización del indio, su discusión acerca del historicismo…

Finalmente, llegó la intervención de Alejandro Salafranca (Coordinador de Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de México), sobrino-nieto de Ortega y Medina, cuya intervención "El contexto íntimo: el hombre" puso de relieve la talla humana del homenajeado a través de numerosas anécdotas personales: sus críticas a la España que no era ni una, ni grande, ni libre; el halo de misterio e introversión que lo caracterizaba; o los trágicos momentos que le tocó vivir en la guerra y en el campo de concentración de Argelés sur Mer.

Con todo ello se pretendió dar a conocer la ingente obra y la calidad humana de Juan A. Ortega y Medina, cuyas *Obras* se encuentran en pleno proceso de publicación (habiendo aparecido hasta la fecha los tomos 1-4 y 6, y estando próximo el lanzamiento de los dos últimos, el 5 y el 7) y que es de esperar arraiguen, finalmente, en la intelectualidad española contemporánea, alcanzando el lugar olímpico que merece.

Rodolfo Gutiérrez Simón

PENSAR EN ESPAÑOL EN CLAVE MEXICANA III ENCUENTRO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 16 de enero de 2017

El 16 de enero de 2017 tuvo lugar en el Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC el III Encuentro Iberoamericano de Filosofía, centrado esta vez, en su mayor parte, en autores, problemas, enfoques y debates característicos de la filosofía y la ciencia en México. Contó con la participación de cuatro ponentes y se abrió con la intervención de Ambrosio Velasco (UNAM) sobre "El exilio español, la filosofía mexicana y la cuestión indígena en el siglo XX". Después intervinieron los investigadores del IFS Reyes Mate, Antolín Sánchez Cuervo y María Jesús Santesmases, quienes presentaron las ponencias "La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: un balance", "Gaos, transterrado y también transgresor" y "Razas, biologías y poblaciones indígenas desde el sur", respectivamente. Todo ello bajo la moderación de Concha Roldán, actual directora del IFS.

El encuentro se enmarcó en las actividades sobre "Pensar en español" que vienen desarrollándose en este instituto desde hace casi tres décadas y cuya plasmación principal ha sido, precisamente, la mencionada enciclopedia, la cual pone punto y final este mismo año con la publicación del volumen 34, dedicado, al igual que el 33, a la filosofía iberoamericana del siglo XX. De este proyecto, de sus orígenes, motivaciones y objetivos, de su largo camino recorrido con los inevitables obstáculos que ello siempre implica, de sus aportaciones y por supuesto también limitaciones y dificultades, y del legado que deja apuntando hacia nuevas tareas posibles, habló en su ponencia Reyes Mate.

La sesión también dio continuidad a una serie de encuentros iberoamericanos que regularmente se celebran en el IFS con motivo de las estancias científicas que en él suelen cursar investigadores visitantes procedentes de diversos puntos de América Latina. En esta ocasión, fue la presencia de Ambrosio Velasco la que motivó el encuentro. Su ponencia, al igual que la de Antolín Sánchez Cuervo, se centró en la relación entre la filosofía mexicana y el exilio

republicano español de 1939, temática muy ligada al proyecto de investigación "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria" (FFI2016-70009-R), del que es investigador principal este último y con cuya colaboración se celebró el presente encuentro. La ponencia de María Jesús Santesmases, enfocada desde los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad, completó una sugerente reflexión en torno a qué significa pensar en español, en la que las identidades comunes y compartidas entre ambas orillas deben contrastarse con las asimetrías y diferencias insoslayables que las recorren, si se quiere alcanzar resultados de cierta complejidad.

Julián Vázquez Robles

I SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE EXILIO ESPAÑOL DEL 39 Y PENSAMIENTO CRÍTICO. OTRAS FORMAS DE EXPRESIÓN: FILOSOFÍA Y LITERATURA

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 26 y 27 de enero de 2017

El 26 y 27 de enero de 2017 tuvo lugar en el Instituto de Filosofía del CSIC el *I Seminario internacional sobre exilio español del 39 y pensamiento crítico*, coordinado por Antolín Sánchez Cuervo y dedicado a las bien conocidas y al mismo tiempo inagotables relaciones entre la filosofía y la literatura, y sus múltiples y diversas expresiones. Fue el primero de una serie de seminarios internacionales programados en el marco del proyecto de investigación "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria" (FFI2016-70009-R), cuyo investigador principal es el mencionado coordinador.

La primera sesión (26 de enero) reunió a los ponentes Sebastián Pineda (Universidad Iberoamericana, Campus Puebla), Pilar Nieva (Instituto de Lengua, Literatura y Antropología-CSIC) y Silvia Amézquita (Universidad Autónoma del Estado de México), con la moderación de Diana Hernández Suárez (Freie Universität Berlin). La primera ponencia llevó por título "Órbitas en pugna: Ortega y Alfonso Reyes ante el exilio español del 39", tuvo como punto de referencia una correspondencia entre estos dos autores señeros recientemente editada por el propio ponente en la *Revista de estudios orteguianos,* y planteó un cierto recorrido por los haces y enveses de una relación que terminó por complicarse, si es que no frustrarse, tras la Guerra Civil española. La segunda intervención, titulada "México y España. El testimonio de una exiliada", giró en torno a la obra narrativa y autobiográfica, recientemente reeditada y aún escasamente explorada, de una autora del exilio en México como Isabel de Oyarzábal. Finalmente, "María Zambrano y la razón poética. Desdibujando fronteras", se centró en una autora de referencia para pensar la relación entre filosofía y literatura en el marco del exilio en cuestión, si es que no del pensamiento de lengua española en general.

La segunda jornada (27 de enero) constó igualmente de tres ponencias, a cargo de Marcela Croce (Universidad de Buenos Aires), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC) y Francisco J. Cortés (Universidad de Salamanca), bajo la moderación de Jesús M. Díaz (UNED). En esta ocasión, se centraron, respectivamente, en las aportaciones del exilio al desarrollo del mundo editorial; en las posibilidades del ensayo como ex-

presión de la disidencia, tomando como ejemplos la escritura aforística de Gaos y los "delirios" de Zambrano; y —a manera de contrapunto- la crítica de Eduardo Nicol al "ensayismo" característico del pensamiento español contemporáneo. Tales fueron los hilos conductores de las ponencias "Sangre de Hispania fecunda. Españoles exiliados en Argentina y México desde 1936", "El ensayo y la expresión de la disidencia: dos ejemplos", y "Crítica al ensayismo y defensa de la filosofía sistemática en Eduardo Nicol". Con ellas se completó un estimulante recorrido por algunos de los espacios y tiempos del universo exiliado del 39.

Maru Constantino

CONGRESO INTERNACIONAL "LA ACTUALIDAD DEL PADRE JUAN DE MARIANA"

Talavera de la Reina, 22-24 de marzo de 2017

Se ha celebrado, en su ciudad natal, el Congreso Internacional sobre el políglota jesuita, Juan de Mariana (1536-1624). El Congreso se ha desarrollado bajo la organización de los profesores de Filosofía del IES "Padre Juan de Mariana" de la localidad, José Luis Pozo Fajarnés, Ignacio Monar García y Julián Rodríguez Ortega, con la dirección formal del Catedrático de Filosofía de la UNED y ex-Decano Jacinto Rivera de Rosales Chacón. Ha contado con diversas entidades patrocinadoras y colaboradoras, como el Excmo. Ayuntamiento de Talavera de la Reina, la sede en esa ciudad toledana de la UNED, la Fundación Cultural "Ángel Herrera Oria" o la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, entre las primeras y, el Nódulo Materialista, el Instituto Teológico San Ildefonso, el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, el IES "Padre Juan de Mariana" y el Cine Club Mariana, entre las segundas.

Divididas las Jornadas en sesiones pre-congresuales y congresuales, la primera mesa redonda se celebró el 2 de febrero de 2017, seguido de varias conferencias los días 23 de febrero y 1 de marzo sobre los aspectos económicos e históricos de la obra de Mariana. El congreso en su conjunto ha contado con diez conferencias, diez comunicaciones, cinco mesas redondas, además de una rueda prensa, una ofrenda floral en el monumento Padre Juan de Mariana y un tiempo para presentación de libros. Tanto las conferencias, como las comunicaciones o las mesas redondas, pueden consultarse a través del portal de vídeos "YouTube".

Repartidos en las sedes de la UNED en Talavera de la Reina y el centro cultural "Iglesia de El Salvador", las actividades del Congreso se abrieron el día 22 de marzo con la conferencia inaugural que dictó el Catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense, director de la Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo y miembro de la AHF, José Luis Villacañas Berlanga, bajo el título "Mariana y la historia de los Jesuitas". Dicha conferencia, que permitió al profesor Villacañas realizar una exposición de las premisas morales y antropológicas del republicanismo de Mariana como tesis central, no fue sino el preámbulo de la mesa redonda que le siguió y en la que el profesor Villacañas estuvo acompañado de dos de los investigadores asociados de la Fundación Gustavo Bueno (FGB). Bajo el incentivo de su moderador, Ignacio Monar

García, el debate transcurrió en un tono desabrido desde el principio, dominado por la intervención erudita del profesor Villacañas —que en ningún momento rehuyó tanto la crítica inmediata como la crítica de fondo a la Escuela de Bueno— e intervenciones descalificatorias de los otros dos intervinientes sin olvidar alusiones jocosas al apellido del profesor que en nada contribuyen, ni a la claridad del debate, ni a la altura de sus respectivas tesis. La tarde continuó con una primera ronda de comunicaciones divididas en dos salas que abordaron múltiples aspectos del pensamiento de Juan de Mariana —entre los comunicantes hablaron: León M. Gómez Rivas, Miguel Ángel López Muñoz, Iñigo Ongay de Felipe, María Lara Martínez, Laura Lara Martínez, Pablo Font Oporto, Cecilia Font de Villanueva— y la conferencia de Jacinto Rivera de Rosales titulada "El tiranicidio y Segismundo. Mariana y Calderón".

El día 23 de marzo las conferencias se combinaron con las mesas redondas. La jornada de la mañana comenzó con las conferencias del doctor en economía y miembro del Instituto Juan de Mariana, Ángel Manuel Fernández Álvarez, titulada "Juan de Mariana y su influencia en el marco institucional de los EE.UU. por medio de su segundo presidente John Adams" —que también presentó su libro J*uan de Mariana y la Escuela Española de Economía* (2016), seguida de la del investigador asociado a la FGB, Luis Carlos Martín Jiménez, titulada "Mariana: de la teología económica a la economía teológica". Para cerrar la mañana centrada en los aspectos económicos de Mariana, los dos conferencistas se unieron al investigador asociado a la FGB, Javier Delgado Palomar y al periodista de medios como *Libertad Digital* o *La Gaceta* y miembro del Instituto Juan de Mariana, José Carlos Rodríguez. La tarde comenzó con la conferencia "¿Quién fue Juan de Mariana? En busca de un pensador político europeo", a cargo del profesor de la Universidad de Liverpool e hispanista, Harald E. Braun, quien defendió el valor de la prudencia y la confianza en el pensamiento político de Mariana, frente a su pretendido carácter legalista y constitucionalista. Se hace poco comprensible la ubicación vespertina y a mitad de congreso del profesor Braun, no sólo por el título de su ponencia, sino por mera deferencia con la procedencia foránea del conferenciante, que habilita a hablar de Congreso "Internacional". La segunda conferencia de la tarde, "¿Juan de Mariana (1536-1624) memorialista?", corrió a cargo de Francisco Javier Gómez Díez, profesor de la Universidad Francisco de Vitoria y Secretario del Foro Hispanoamericano. La mesa redonda final reunió al vicepresidente del Nódulo Materialista, Pedro Insua Rodríguez, cuya intervención llevó por título "Juan de Mariana contra los espectáculos (teatro, zarabanda y toros)", con el profesor de la Universidad de Alcalá, Fernando Centenera Sánchez-Seco, que expuso "La cuestión del tiranicidio de Mariana y los reyes franceses del momento".

La jornada final del Congreso se abrió con una segunda ronda de comunicaciones —Julián Gómez Brea, David Martín López, Francisco José Delgado Martín— y la conferencia a cargo del teólogo, Eduardo Vadillo Romero, con el título "El contexto teológico del Padre Mariana". Como acto final, más allá de su clausura oficial, el Congreso se cerró con la Conferencia de Tomás García López, investigador emérito de la FGB titulada, "Monarquía y Guerra en Juan de Mariana" y la mesa redonda que contó con el conferenciante anterior, Atilana

Guerrero Sánchez, investigadora de la FGB, Fernando López Laso, investigador de la FGB y, como moderador, el hijo del padre fundador del materialismo filosófico, Gustavo Bueno Sánchez, director *de facto* de todas las actividades de la red del materialismo buenista, como este congreso. No desaprovechó la oportunidad, que la plataforma telemática de *nodulotv* le proporciona, para propugnar la necesidad de un nuevo acercamiento a autores del siglo XVI o XVII en el marco de la Historia de la Filosofía Española, dada la circunstancia que supone la finalización de un ciclo en la manera de hacer estudios de nuestra disciplina y se abre otro necesario. En este sentido, Bueno Sánchez, consideró que debían quedar a un lado "los prejuicios imbéciles por parte de muchos colegas, junto con una necesidad de volver a los textos" para estudiar "tradiciones que están prácticamente olvidadas". En este sentido, sentenció: "estamos en una situación ideal para afrontar la reinterpretación doctrinal sin prejuicios añejos de tradiciones necesarias, para reivindicar la historia nacional y cultural que, víctima de la leyenda negra, víctima de papanatismo, víctima de las opiniones dichas por ignorantes extranjeros, han estado afectando, en buena medida, a buena parte, casi todos, los académicos que han estado ocupando, y evitando que otros hicieron otras cosas, en la decadente Universidad española […] Estamos en un momento de renovación de los estudios y hay que animar a las personas más jóvenes a que se ocupen de estas cuestiones". Dignas palabras para cerrar el programa del Congreso Internacional "Actualidad del Padre Juan de Mariana", financiada en buena medida por la "decadente Universidad española" —imaginamos que el hijo de Bueno se refiere a la Universidad Pública— y todo un aviso para navegantes en su expansión progresiva por tierras americanas, con México a la cabeza. En una actividad constante de lo que podría denominarse como "escolástica de youtubers" propia de los fieles al sistema filosófico de Gustavo Bueno, desbrozada por décadas de conquistas del *Simploké* en enseñanzas medias, la FGB goza de buena salud, canalizando decenas de inquietudes investigadoras, algunas de ellas brillantes, frente a una Universidad en proceso de reconversión presa de sus propios miedos e inseguridades y una Historia de la Filosofía Española que nunca ha dejado de estar en proceso de transformación desde mediados del siglo XIX. Propio de todo un *coaching* de la hispanidad filosófica…, perdón, *magister epheborum*.

Miguel Ángel López Muñoz

ENCUENTROS CON LA FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Mexicanos de Madrid (UNAM), Madrid, 27 de marzo - 3 de abril de 2017

La ciudad de Madrid acogió durante los días 27 de marzo y 3 de abril los Encuentros con la Filosofía Iberoamericana, organizados por UNAM-España, y las universidades Autónoma de Madrid y Complutense de Madrid. En ellos se dieron cita investigadores provenientes de México, Costa Rica y Argentina, quienes abordaron algunas de las problemáticas en las que se ha centrado el pensamiento filosófico en aquellos países.

El Dr. Rafael Orden inauguró la primera sesión que acogió la Universidad

Complutense de Madrid y que estuvo dedicada a la filosofía mexicana. En esta primera jornada los investigadores: Ambrosio Velasco, Julieta Lizaola y Xóchitl López, provenientes de la Universidad Nacional Autónoma de México, ofrecieron al público asistente un panorama sobre los principales temas en los que ha puesto su atención el pensamiento mexicano. Según los académicos resulta difícil hablar de la "filosofía mexicana" como algo homogéneo, ya que ha existido y existe una tradición muy plural y son diferentes las orientaciones hacia las que se han dirigido las preocupaciones del pensamiento en el país americano. Sin embargo, afirmaron que sí han sido constantes algunos de los problemas filosóficos en torno a la definición de la identidad nacional, que conlleva a poner sobre los temarios cuestiones como el indigenismo e indianismo, la injusticia o la desigualdad social. En este sentido, también señalaron la importancia del reconocimiento y reivindicación que se le ha dado a la filosofía prehispánica resultada de una ardua labor que han realizado filósofos e historiadores como Miguel León Portilla, quien ha venido demostrando la existencia de una filosofía maya y náhuatl. Sin embargo, debido al colonialismo interno que se sigue viendo en México y la diferencia tan radical que presenta esta forma de pensamiento con respecto a la occidental, ha hecho que esta forma se haya olvidado e incluso negado. Los investigadores recalcaron la importancia de centrar el debate en los temas indígenas que en la actualidad están totalmente relacionados con las desigualdades sociales, la injusticia y la exclusión social. Por otro lado, los académicos también hicieron mención al pensamiento que se fue entretejiendo con la llegada del exilio español a México, que, como se sabe, muchos intelectuales, académicos e investigadores pudieron seguir desarrollando su oficio bajo el cobijo de instituciones como la UNAM. Este encuentro hispano-mexicano del siglo XX permitió sin duda una nueva forma de replantear la identidad y ha cobrado mayor relevancia este año que se conmemora el 40 aniversario de inicio de relaciones diplomáticas entre México y España.

La Universidad Autónoma de Madrid acogió la segunda sesión del encuentro dedicada a la filosofía argentina y costarricense. La presentación estuvo a cargo de los anfitriones de la UAM, los doctores José Luis Mora y Fernando Hermida, quienes dieron paso a las intervenciones de los académicos provenientes de Argentina: de la Universidad de Buenos Aires, la Dra. Alcira Bonilla y el Dr. Gerardo Oviedo; y de la Universidad del Cuyo, la Dra. Estela Fernández. Los académicos del cono sur ofrecieron a los asistentes un recorrido histórico sobre del pensamiento filosófico argentino de los últimos siglos, poniendo énfasis en los legados de los pensadores Carlos Astrada y Arturo Roig así como en el pensamiento emanado a partir de la transición democrática en la segunda mitad del siglo XX. Apuntaron también algunos de las cuestiones que son de interés central del pensamiento argentino como: la identidad latinoamericana, la mundialización, la migración, los exilios, la democracia y la justicia social, temas que siguen abrevando de la filosofía de la liberación. Por otro lado intervino también la Dra. Grace Prada, proveniente de la Universidad Nacional de Costa Rica, quien en su intervención bosquejó un panorama sobre el feminismo y las aportaciones de las mujeres costarricenses al pensamiento latinoamericano, pensamiento que apenas comienza cobrar visibilidad. En este

sentido, destacó el papel fundamental que ha jugado el magisterio y la figura de las maestras en el ejercicio de esta labor de la construcción de un pensamiento femenino, también señaló la necesidad de seguir articulando una reflexión filosófica del pensamiento enfocado al género en toda América Latina, que podrá ser la base de la práctica y la lucha por los derechos de la mujer en esta región.

Encuentros como este son necesarios para fomentar el pensamiento intercultural, el planteamiento y debate de problemáticas comunes en la región Iberoamericana y el fomento al dialogo en nuestro idioma.

Adriana Suárez del Real

CRÓNICA DE LAS XIII JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO "MUJER Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO IBEROAMERICANO"

Universidad de Salamanca, Salamanca, 28-30 de marzo y 1 de abril de 2017

La Universidad de Salamanca y la Asociación de Hispanismo Filosófico organizaron desde el 28 de marzo al 1 de abril en el Campus Unamuno, las XIII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico con el tema: "Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano" en las que han colaborado numerosas instituciones salmantinas e iberoamericanas entre las que destacan el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, el Instituto Universitario de Estudios de Iberoamérica, el Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Salamanca, así como el proyecto *USAL-IB1: El pensamiento español moderno y contemporáneo: estudio y edición de textos inéditos*, el Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de Salamanca, el Centro de Estudios Mexicanos de la UNAM en Madrid y como entidades el Banco Santander Universidades y la Entidad pública empresarial RENFE, que incluyó a las Jornadas como actividad beneficiaria de descuento para sus participantes.

Comenzaron las jornadas bianuales de la Asociación de Hispanismo Filosófico, tomando el relevo de las celebradas en Murcia el pasado 2015, con la inauguración por la Vicerrectora de Internacionalización de la Universidad de Salamanca, María Ángeles Serrano, que estuvo acompañada por José Luis Mora, presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico; Antonio Notario, decano de la Facultad de Filosofía; Ángela Figueruelo, directora del Máster de Género; y Roberto Albares, coordinador general de las jornadas. Las jornadas sirven como punto de encuentro para el intercambio de ideas, iniciativas, proyectos y una convivencia excepcional entre las personas de esta Asociación. Contando casi 30 años después de su fundación el 23 de septiembre de 1988 con la presencia de tres de sus socios promotores, José Luis Abellán, Antonio Heredia Soriano y José Luis Mora García, estas XIII Jornadas muestran el vigor con el que siguen vigentes los ideales de la entidad para "favorecer el intercambio de información y la comunicación entre todas las personas que a lo ancho del mundo compartían el interés de por el hispanismo que desde los primeros momentos incluyó la atención por Hispanoamérica".

Entre los objetivos principales de las jornadas: el estudio y valoración de la mujer en la tradición filosofía hispánica

en sus más diversos aspectos y órdenes, en muchos casos silenciada, a la historia de la filosofía española e iberoamericana, enlazando con el Seminario de 2006 en Salamanca, "La mujer y la filosofía hispánica". Fundamentalmente en tres niveles: el institucional, el disciplinar y el individual estudiando las aportaciones históricas de las mujeres españoles e iberoamericanas como filósofas. En diálogo fraternal con la comunidad iberoamericana e impulsando la presentación de trabajos de jóvenes investigadores.

Una vez inauguradas daban comienzo unas Jornadas con un perfil más iberoamericano que nunca y con más de 94 ponencias, de más de un centenar de expertos e investigadores de la filosofía española e iberoamericana, procedentes de 16 países: Italia, México, Estados Unidos, Perú, Polonia, Portugal, Letonia, Hungría, Bélgica, Francia, Brasil, Argentina, Costa Rica, Puerto Rico, Canadá y España: pertenecientes a 48 universidades y centros superiores de investigación, de las cuales 27 españolas y 21 de ámbito internacional.

El primer día, tras la inauguración, el profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ambrosio Velasco Gómez impartió la conferencia inaugural: *Carmen Rovira, historia, magisterio y compromiso*, que versó sobre la dedicación con el pensamiento filosófico mexicano y en general iberoamericano de constituir un pensamiento social y políticamente comprometido con valores esenciales del humanismo republicano que caracteriza la filosofía de Carmen Rovira.

El miércoles 29 de marzo abrió la sesión Francisco Javier Sancho Fermín de la Universidad Mística de Ávila con la ponencia *Teresa de Jesús: filosofía y mística,* en la que se centró en la relación entre mística y filosofía desde la aportación de Teresa de Jesús, su amor a las letras frente a la realidad de la mujer del siglo XVI, una filosofía desde la mística. Esta relación entre filosofía y mística y su didáctica exposición fue bien acogida por el público.

A continuación, Beatriz Ferrús de la Universidad Autónoma de Barcelona impartió una excelente ponencia sobre *Sor Juana Inés de la Cruz, mística del conocimiento*, que se acercó a las relaciones intertextuales y en el ejercicio de reescritura que la obra de Sor Juana traza con la literatura conventual de su tiempo poniendo de manifiesto con un enfoque retórico cómo *el saber* se convierte en el objetivo principal de su escritura.

Elena Cantarino (Universidad de Valencia) analizó en su ponencia sobre *Mujer, filosofía y política en el Barroco,* que desarrolló los conflictos por los que las mujeres no pudieron tener visibilidad pública por el afán de poder en los discursos de los varones.

El mismo miércoles 29 por la tarde comenzó la maratoniana e inspiradora sesión de ponencias breves en el aulario de Filosofía con el bloque "Filosofía y mujer: siglos XVI-XX". En el que en 5 mesas paralelas se presentaron ponencias breves de notable calidad e interés, que despertaron el debate y avivaron las conexiones entre los participantes de manera muy enriquecedora.

El Salón de Actos volvió a ser el escenario colectivo con la ponencia del socio de la Universidad de Lisboa, Pedro Calafate sobre *Dª Leonor de Almeida (Marquesa de Alorna); una perspectiva femenina de la filosofía de las luces de Madrid,* en la que se recorrieron los principales temas de su pensamiento.

El jueves 30 por la mañana, la ponencia de *Cuándo se hizo hispanoame-*

ricano el ideario de las pensadoras por Gloria de Cunha del Morehouse College — EEUU, que abordó la cuestión de la identidad del pensamiento propio desde las mujeres, necesarias para completar la concepción de la identidad de América Latina.

Le siguió la mesa redonda *La mujer como tema de reflexión en la filosofía americana* en la que intervinieron Grace Prada de la Universidad Nacional de Costa Rica que analizó el pensamiento latinoamericano desde las mujeres, y su aporte a la construcción de la identidad latinoamericana y lo que se escribió desde la perspectiva de género. Francesca Gargallo de la UNAM, se centró en cómo la reflexión estética y el análisis de lo bello, para comprender y explicar sus derechos desde una estética feminista como acción teórica para la liberación. Cerró la mesa la intervención de Estela Fernández Nadal de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina sobre *La mujer y el mal en el pensamiento de la filósofa y teóloga ecofeminista Ivone Gebara,* filósofa y teóloga brasilera, que trabajó durante más de quince años junto al arzobispo de Recife Dom Hélder Câmara, gran referente en América Latina de la Teología de la liberación.

Por la tarde, se volvieron a constituir las mesas de ponencias breves sobre Filosofía y mujer en los siglos XIX y XX, y la tarde llegó a su final con una mesa redonda y posterior debate sobre *Mujeres pensadoras: de la I.L.E. a la República* en la que participaron Isabel Pérez Villanueva de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y Mercedes Gómez Blesa del I.E.S. Mariano Quintanilla de Segovia, donde se abordó la Institución Libre de Enseñanza y su papel en la conformación de "la mujer moderna. Gómez Blesa hizo un repaso de las principales características del ensayo escrito por mujeres en las tres primeras generaciones del s. XX.

El viernes 31 por la mañana, Fernando Hermida de la Universidad Autónoma de Madrid abrió la jornada con una ponencia sobre *María de Maetzu, filosofía y pedagogía*, poniendo en valor la figura y la labor de María de Maeztu Whitney, situando el pensamiento filosófico y pedagógico de María de Maeztu en el lugar que le corresponde desde un punto de vista objetivo, silenciada por la fama del más conocido de sus hermanos: Ramiro de Maeztu.

Con el título de *Urdimbres y tramas: tejer filosofía genuina a partir de fuentes no filosóficas en los trabajos de María Luisa Rubinelli y Diana Beatriz Viñoles*, asistimos a la ponencia de Alcira Bonilla de la Universidad de Buenos Aires, donde expuso las innovaciones teóricas y metodológicas contenidas en los trabajos de la Dra. María Luisa Rubinelli y de su equipo, y en la tesis de doctorado de la Dra. Diana Beatriz Viñoles. mostrando cómo ambas pensadoras han realizado una ingente labor filosófica a partir de fuentes no filosóficas, sustentada en innovaciones metodológicas y en la articulación de marcos teóricos de fuerte impronta filosófica.

La última actividad matinal fue una interesantes mesa redonda sobre *Mujer y Filosofía en las sociedades iberoamericanas, hoy*, moderada por María Teresa López de la Vieja en la que Fernanda Henriques de la Universidad de Evora disertó sobre *Filosofía y feminismo en Portugal-três líneas de respuesta* aclarando la situación de la relación entre la filosofía y el feminismo en Portugal. Alicia Puleo de la Universidad de Valladolid intervino sobre *La obra de Celia Amorós y su labor como fundadora del Seminario Feminismo e Ilustración y del Curso*

Historia de la Teoría Feminista del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid enfatizando su condición de "maestra" de la filosofía feminista española, desde su confianza permanente en la capacidad emancipadora de la filosofía y en su capacidad de incidir positivamente en la sociedad. En la misma mesa fue presentado el *Máster en Estudios Interdisciplinares de Género* de la Universidad de Salamanca, por su directora, Ángela Figueruelo que tuvo una combativa ponencia sobre la importancia de seguir trabajando en la lucha contra los estereotipos de género a través de la formación y la investigación en igualdad real y efectiva a quienes cursan dichos estudios la Universidad.

El viernes día 31 en sesión de tarde y después de las interesantes mesas paralelas de ponencias breves sobre *Filosofía y mujer en el siglo XX* nos trasladamos al Salón de Actos para escuchar la conferencia de clausura sobre *María Zambrano, su crisis y la nuestra* a cargo de Julieta Lizaola, de la UNAM (México) sobre la incesante *reforma del entendimiento* de la pensadora malagueña: a una permanente necesidad de transformar de raíz la concepción del pensamiento filosófico. A ese espacio donde se significan y representan las tensiones de la vida humana y sus saberes de salvación, donde son una unidad la religiosidad, la poesía y la filosofía ya que comparten la misma interrogante, el borde del abismo.

Las Jornadas finalizaron el sábado 1 de abril con la presentación de novedades bibliográficas y de investigación y las Asambleas de la Asociación de Hispanismo Filosófico, en las que se produjo el relevo de la Junta Directiva presidida por José Luis Mora para dar paso a la nueva presidenta, Cristina Hermida del Llano. Entre hechos reseñables, a propuesta de Antonio Heredia se nombró socio de honor a D. Miguel Cruz Hernández. Al finalizar se realizó una visita en grupo al Edificio Histórico de la Universidad, su fachada plateresca, el "cielo de Salamanca" y la escalera del conocimiento.

Santiago Arroyo Serrano

II JORNADAS INTERNACIONALES DE PENSAMIENTO IBEROAMERICANO: LAS INDEPENDENCIAS AMERICANAS, UNA RETROSPECTIVA ACTUAL

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 5 y 6 de abril de 2017

Organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, se celebraron el 5 y 6 de abril de 2017 las II Jornadas Internacionales de Pensamiento Iberoamericano tituladas en esta ocasión "Las independencias americanas: una retrospectiva actual". Se realizaron en dos tardes con participación de especialistas tanto españoles como americanos sobre las independencias de las naciones hispanoamericanas y norteamericanas.

La conferencia de inauguración corrió a cargo del profesor Antonio Lorente Medina, Catedrático de Literatura Iberoamericana de la UNED, moderado por el profesor Teodosio Fernández. Bajo el título *La fábula neoclásica mexicana*, expuso el desarrollo histórico y el estado actual de las fábulas mexicanas, los fabulistas más relevantes del país y las características y funciones distintas de sus creaciones. La mesa siguiente se desarrolló en torno a "Política, literatura e independencia". Intervino primero el profesor Teodosio Fernández, Catedrá-

tico de Literatura Hispanoamericana de UAM, quien tomó como ejemplo al venezolano Andrés Bello para demostrar la estrecha relación entre la literatura y la independencia americana a principios del siglo XIX. Después dio la palabra al profesor Francisco Castilla Urbano de la Universidad de Alcalá, cuya ponencia se desarrolló en torno a la figura de Bartolomé de Las Casas, analizando las transformaciones de su identidad desde su papel como conquistador y encomendero a la de reivindicador firme de la justicia para los indios, y posteriormente profundizó sobre la influencia de Las Casas en los pensamientos de los teóricos de las independencias americanas. En tercer y por último lugar, tomó la palabra la profesora Gemma Gordo Piñar de la UAM, presentando la figura y el pensamiento de Xavier Mina con motivo de los doscientos años de su muerte; un español singular que tras luchar contra los franceses por la independencia de su propia nación, salió rumbo a América en defensa de los derechos justos de los mexicanos. La última mesa de la jornada, versó sobre "Mujer, derechos humanos e hispanismo", y comenzó con la intervención del profesor Pablo Guadarrama, Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (Cuba). Bajo el título *Democracia y derechos humanos en el pensamiento independentista latinoamericano* se realizó un análisis sobre los pensamientos de los precursores independentistas en los campos social, político, humanista y práctico, y que, según el ponente, no faltaban pensamientos propicios a la democracia y a los derechos humanos con objeto de unir las fuerzas y empujar la independencia continental. La profesora de la Fundación de Pensamiento Cubano y Latinoamericano (Cuba), Ligia Machado, expuso un texto sobre el *Papel de la mujer en la independencia colombiana. Fundación de pensamiento colombiano y latinoamericano*. Según ella, las mujeres jugaron un papel muy activo en las luchas independentistas de Colombia, brindando apoyos a diversas actividades (como confección de uniformes y material de guerra, labores de espionaje e, incluso, el propio combate cuerpo a cuerpo). La mesa finalizó con la ponencia del profesor Fernando Hermida de UAM, quien por medio de un análisis sobre los pensamientos de dos regeneracionistas españoles, José del Perojo y Ricardo Macías Picavea, expuso la visión peninsular ante la independencia cubana.

La segunda jornada se abrió al día siguiente con la mesa sobre las "Independencias de Norteamérica", con intervenciones de Alonzo Loza, Profesor e Investigador de la Universidad Iberoamericana (México), y de Pilar Somacarrera, Profesora Titular de Estudios Ingleses y Lenguas Modernas de la UAM. El primero presentó los conceptos religiosos de Thomas Jefferson, autor principal de la Declaración de Independencia de los EE.UU. de 1776, los cuales, según el ponente, formaron la teología política de ésta, mientras que la segunda ponente dedicó su palabra al proceso histórico de la independencia canadiense, las características especiales de su lucha, y los pensamientos más importantes para su independencia. En la segunda mesa de la jornada, con el título de "Actualidad e independencias", Daniel Orizaga, Miembro del Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Autónoma de Querétaro (México), presentó el pensamiento de liberación del filósofo mexicano Luis Villoro, sobre todo, su visión de la figura de Hidalgo. Héctor Arévalo, Profesor de la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), analizó los pen-

samientos de José Gaos, Leopoldo Zea y O´Gorman acerca de la independencia y la construcción de América. Santiago Arroyo, del Repositorio Institucional del Fondo Alain Guy, habló sobre el panorama del pensamiento independentista iberoamericano, aportando una lista de los pensadores más eminentes del continente desde la lucha emancipadora hasta la época contemporánea. En la última mesa, con la que se finalizaron las jornadas académicas, para sorpresa de todos y como estaba anunciado en el título de la mesa, "Nuevas voces sobre las independencias", estuvieron presentes tres alumnos del Grado de Filosofía de UAM con sus propios estudios sobre el tema: Borja Sánchez, bajo el título *José Martí: entre gigantes y devoradores de mundos*, analizó los pensamientos del libertador cubano desde un ángulo metafísico; Ana Pérez, tomando el caso de la destacada figura Leona Vicario, expuso el papel de las mujeres en la independencia mexicana; y, por último, María del Carmen Pérez, presentó uno de los pensamientos más importantes del continente latinoamericano, es decir, el bolivarianismo, desde su origen hasta su evolución actual en Venezuela.

Juan Zhang

SEMINARIO "FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA"

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 7 de abril de 2017

El 7 de abril de 2017 tuvo lugar el seminario "Filosofía y liberación en América Latina", organizado por los profesores Gemma Gordo y Fernando Hermida y celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. A la mesa acudieron Pedro Ribas, Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, Pablo Guadarrama, Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (Cuba), y Daniel Orizaga, Miembro del Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Autónoma de Querétaro (México).

Abrió el seminario el profesor Guadarrama con su texto titulado *El marxismo en América Latina*. Empezó por los antecedentes marxistas y el llamado marxismo auténtico. Luego habló de su divulgación por América Latina al mismo tiempo de las bifurcaciones sufridas internacionalmente y las diversas corrientes en el continente. Y terminó con la actualidad de desarrollo del marxismo en Latinoamérica y el papel asumido ante el neoliberalismo mundial. Según el ponente, los pensadores marxistas latinoamericanos de los finales del siglo XIX se limitaron a los pensamientos por la falta de participación en las luchas obreras debido a la ausencia de las clases sociales burguesa y proletaria. Sin embargo, sirvió para acabar con el determinismo y el fatalismo continental. Se distanció gradualmente con el marxismo soviético y se caracterizó por su apoyo a los derechos humanos y a la democracia. Hoy día obtiene más reconocimiento entre los latinoamericanos y funciona como un arma ideológica contra el impacto del neoliberalismo.

A continuación tomó la palabra el profesor Ribas, quien después de mencionar brevemente el desarrollo del socialismo y el marxismo en España, se concentró en el pensador peruano José Carlos Mariátegui, el marxista más importante de América Latina, y sus aportaciones al desarrollo del marxismo en este continente. Presentó la vida corta

pero activa del político, sobre todo sus iniciativas en fundar la revista *Amauta* y el Partido Socialista Peruano. Hizo un análisis general sobre los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, donde combinó flexiblemente el peruano las teorías de Marx con la realidad de su país, utilizándolas como guía para analizar las problemáticas nacionales que abarcaron temas como el problema del indio, el de la tierra y la evolución económica. Sobre la base de la historia, los estudios y sus propias observaciones trató de estudiar y dar resolución a los problemas indoamericanos.

El seminario se finalizó con la intervención de Daniel Orizaga. Bajo el título de *Decolonialidad y filosofía de la liberación*, se realizó la ponencia en torno a los pensamientos del filósofo Enrique Dussel, uno de los los fundadores principales de la teoría de la liberación. El ponente habló de las influencias de Emmanuel Levinas en Dussel, sobre todo en la formación de sus ideas de analéctica y exterioridad. Hizo un análisis sobre la diferencia entre las teorías dialécticas de Dussel y del marxista peruano José Carlos Mariátegui, pensando que aquél realizó una contribución al proyecto de una dialéctica decolonizada. Y también analizó la integración del concepto de exterioridad y de la perspectiva decolonizada con sus teorías filosóficas de liberación.

Juan Zhang

MESA REDONDA SOBRE MARCEL BATAILLON Y ROBERT RICARD

Instituto de Estudios Hispánicos, Paris-Sorbonne, 27 de abril de 2017

En el marco de la celebración del Centenario del Instituto de Estudios Hispánicos (1917-2017) —Instituto de Paris-Sorbonne dedicado a la enseñanza y la investigación hispánicas—, se organizó el 27 de abril de 2017, en la biblioteca renovada Marcel Bataillon, una Mesa Redonda titulada "Marcel Bataillon y Robert Ricard: convergencias científicas y divergencias políticas", sobre la amistad algo tormentosa que los dos catedráticos e investigadores de renombre internacional, Marcel Bataillon (1895-1977) y Robert Ricard (1900-1984), tejieron a lo largo de su vida, hasta la muerte de Bataillon en 1977. Fueron ambos antiguos directores del Instituto, el primero entre 1940 y 1945 —fecha a la cual le nombraron catedrático de lenguas y literaturas de la península ibérica y de América latina, en el Colegio de Francia—, y el segundo entre 1953 y 1969. Si las dos eminencias siempre se estimaron mutuamente, sobre todo a nivel científico, conocieron divergencias políticas y religiosas importantes que se revelaron sobre todo durante la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial.

La Mesa Redonda fue moderada por Benoît Pellistrandi, historiador, antiguo director de estudios en la Casa de Velázquez, profesor en clases preparatorias en París. Animó el debate entre Gilles Bataillon, nieto de Marcel Bataillon y director de estudios en la EHESS (Escuela de Altos Estudios en Ciencias sociales en París), y François-Xavier Ricard, hijo de Robert Ricard y que hace algunos años había organizado y reestructurado el fondo de archivos de su padre, que se encuentran en su mayoría en la Universidad Católica del Oeste en Angers. El número 11 de la revista *Iberic@l* de la Sorbonne está a punto de publicar el resultado de la investigación de François-Xavier

Ricard sobre su padre, texto que había terminado de escribir en 2004, pero que todavía no se había difundido. Se titula: "Robert Ricard. Récit-portrait" y consta una introducción de Camille Lacau St Guily (profesora titular del Instituto de estudios hispánicos de Paris-Sorbonne), quien también organizó y elaboró esta Mesa Redonda.

Entonces este "Encuentro" dio la ocasión de hablar de una amistad poco conocida entre el autor de *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (1937), Marcel Bataillon, y el de *La "conquista espiritual" de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionarios de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. La tesis de Ricard se publica en París, en el Instituto de Etnología en 1933, y se traduce al español en México en 1947, luego al inglés en Berkeley en 1967.

Estas dos importantes figuras del Instituto de Estudios Hispánicos y del hispanismo se encuentran en julio de 1919, en la Escuela de Altos Estudios Hispánicos, situada entonces en el Instituto francés de Madrid. Empieza entre ellos una amistad sin duda más intelectual y menos personal e íntima, según François-Xavier Ricard. Se explica en gran parte porque los dos hombres, ambos apasionados por la historia religiosa y espiritual de los mundos ibéricos e ibero-americanos, defienden unas posturas antagónicas a nivel político, y divergentes a nivel religioso. La Guerra de España polariza el debate entre ellos. Más ampliamente, Robert Ricard no apoya la postura política e ideológica de Marcel Bataillon, considerado por él como "un hombre de izquierdas", demasiado "agnóstico" como para "entender los problemas religiosos" "desde el interior". La publicación de la tesis de Marcel Bataillon, a finales del año 1937, revela realmente las divergencias fundamentales entre ambos, en materia espiritual y religiosa. Lo revela el comentario detallado que redacta Robert Ricard sobre la tesis de Marcel Bataillon. Por su parte Marcel Bataillon no podía entender la simpatía reivindicada por Robert Ricard hacia los nacionalistas, y más tarde hacia el mariscal Pétain. A pesar de su divergencia, hasta su antagonismo sobre algunas espinosas cuestiones, lo que muestra la Mesa Redonda es que Bataillon y Ricard alimentan unos vínculos amistosos hasta la muerte de Bataillon en 1977.

Camille Lacau St Guily

XVI JORNADAS INTERNACIONALS MARÍA ZAMBRANO: LA NOVEL.LA

Universitat de Barcelona, Barcelona, 3 y 4 de mayo de 2017

Desde 1996 se celebran en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona las Jornadas Internacionales María Zambrano gracias a la iniciativa del Seminario María Zambrano, dirigido por Carmen Revilla. En el mes de mayo de este año tuvo lugar la última edición de las mismas, realizada de modo excepcional en la Facultat de Filologia, debido en buena medida al tema tratado: el pensamiento de María Zambrano a propósito de la novela como género literario. Las Jornadas contaron con reconocidos especialistas en la obra de María Zambrano y también con jóvenes investigadores que realizan en la actualidad su tesis doctoral.

El primer día concentró la mayor parte de las ponencias dedicadas a la rela-

ción de Zambrano con novelistas españoles y a temas hispánicos. Adolfo Sotelo habló de cómo Zambrano se interroga por la historia y cultura española, y cómo propone la novela y un determinado tipo de realismo (el galdosiano) como vía de conocimiento distinto al de la filosofía sistemática en proximidad con otros intelectuales españoles de su época, entre ellos Américo Castro, Menéndez Pidal y el contexto del Centro de Estudios Históricos, pero en distancia con otros como el mismo Ortega y Gasset. Por su parte, Elena Laurenzi destacó el significado y valor político que la escritura de la historia juega en la reflexión de Zambrano, centrándose en los escritos dedicados a *Misericordia*, en los que se observa un uso de la novela como una fuente alternativa a la historiografía oficial y la historia hegemónica en sus versiones monumentales, lo que Laurenzi vinculó a la investigación de la historiografía feminista de los años 80 y 90 y, en particular, a las propuestas de Françoise Collin. María Ortega Máñez exploró la hipótesis de la propia Zambrano en *España, sueño y verdad* que planteó la novela como "lugar de revelación" y a Dulcinea como clave para entender el dilema de la ambigüedad en la novela. Ortega Máñez se detuvo al final de su intervención en el texto "Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea", en el que, desde el género narrativo, Zambrano recrea el "lugar" de la novela, poniendo en acto la forma de conocimiento esencial inherente al género. Ana Rodríguez trató la relación de María Zambrano con Rosa Chacel a propósito de la novela de ideas y a través tanto de algunos textos críticos como de una parte del epistolario que ambas cruzaron, apuntando la hipótesis de una posible relación intertexual entre *Estación. Ida y vuelta* y *Delirio y destino*. Por su parte, María Elizalde analizó la reflexión sobre la novela en Zambrano ateniendo a su epistolario (las cartas a Ferrater Mora, entre otras) y a la modulación a que Zambrano somete su propia voz de acuerdo al interlocutor de su discurso.

Todavía en el primer día de las Jornadas Miguel Morey analizó con detalle el texto de Zambrano, "Orígenes de la novela", deteniéndose en los vínculos que Zambrano establece con otros géneros y formas literarias (la fábula, el mito, la leyenda, etc) y en la idea de la novela como "otra especie de verdad" y como expresión de la "multiplicidad de los tiempos". El propósito del trabajo de Juan E. Valls fue pensar la ambivalencia con que Zambrano aborda el género de la novela y su relación con la subjetividad moderna y el tiempo. La posición de Zambrano entroncaría con las críticas de Kracauer, Benjamin y Adorno (y sus ideas de la cosificación de la novela como género burgués de consumo) y, de otro, con los diagnósticos de Derrida en *Dar el tiempo* acerca del tiempo economizado. Por otra parte, para Zambrano la novela comparte algunos rasgos con la confesión, en tanto que es un espacio en que el sujeto hace su verdad como ser vulnerable, y por ello abre el género a una temporalidad próxima a la donación del tiempo derridiana y al tiempo de los sueños.

El segundo día de las Jornadas, Virginia Trueba analizó los textos que María Zambrano escribió sobre Frank Kafka destacando la crítica radical de Zambrano, desde una inusual perspectiva pesimista de la historia, al pensamiento moderno y, en concreto, a la conciencia cartesiana, que Zambrano encuentra materializada en los personajes (monstruosos a su juicio) del novelista, ejemplos excepcionales todos ellos de esa *vida larvaria* / *larvada* en

que para Zambrano, invirtiendo el sentido habitual de *larva* en sus textos y en consonancia con otros pensadores contemporáneos como Günter Anders, se ha convertido la vida del hombre en el siglo XX. Por su parte, Teresa Rossell se detuvo en los breves comentarios de Zambrano a la obra de Marcel Proust y desarrolló en qué sentido *À la recherche du temps perdu*, de acuerdo al particular deslizamiento de los géneros literarios en Zambrano, se puede leer como una confesión, dado el tratamiento del tema del sueño, de los personajes y de la temporalidad, de tal modo que la novela aparecería entonces como *tiempo de la vida*. Antonio Castilla revisó *El sueño creador*, proponiendo una lectura desde la antropología filosófica de Max Scheler (el ser humano como "animal ascético"), desarrollándola por recurso a una paradoja que deriva, a su vez, de la afirmación de la antropología filosófica de Helmut Plessner (el ser humano como "animal excéntrico"), para concluir que el texto de Zambrano se inscribe en una reflexión que excede su obra, de ahí su alusión a novelistas (de Cervantes a Beckett), a personajes trágicos (Edipo, Antígona) y semitrágicos (la Celestina), así como a la aportación de unos pocos filósofos españoles (Ortega y Gasset y Eugenio Trías). Ana Bungard analizó el concepto de ambigüedad en relación a la novela, entendiendo esta como género en movimiento en el pensamiento de Zambrano, con una dimensión ética y sacrificial desde una perspectiva distinta a la de Ortega y Gasset.

Las Jornadas finalizaron con las comunicaciones de tres jóvenes investigadores. Alberto Albert creó un diálogo entre la escritura de María Zambrano (y su uso, por ejemplo, de la forma verbal del gerundio) y los dos subgéneros alemanes del *Bildungsroman* y el *Entwicklungsroman* poniendo el foco en la función reformuladora del lenguaje y la idea del renacimiento, necesario siempre, del ser humano. Por su parte, Elena Pérez analizó la propuesta implícita de una *pedagogía poética* en Zambrano, que eleva la novela a *razón pedagógica* en tanto fuente de conocimiento (en relación a uno mismo y al otro, en el límite siempre ambiguo de la libertad), lejos de la especialización técnica y mercantilista promovida por las pedagogías oficiales. Patricia Palomar, por último, se detuvo en la voz confesional de *Delirio y destino*, destacando los vínculos entre novela y confesión.

Como ha sucedido con los trabajos de las otras Jornadas, los presentados en estas últimas se publicarán en los próximos números de la revista *Aurora*, dedicada al pensamiento de María Zambrano y que viene editándose desde 1996 bajo la dirección de Carmen Revilla.

Virginia Trueba

XXXIII ENCUENTRO NACIONAL DE ESTUDIANTES Y PASANTES DE FILOSOFÍA "DIÁLOGO E INTERDISCIPLINARIEDAD: UNA CUESTIÓN FILOSÓFICA"

Departamento de Ciencias Políticas y Humanidades de la Universidad de Quintana Roo (Chetumal - Estrado de Quintana Roo, México) en colaboración con la Coordinadora Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía, México, 8-12 de mayo de 2017

Entre el 8 y el 12 de mayo de 2017 se celebró en la menciona sede el encuentro sobre filosofía que habían organizado los

propios estudiantes, con la ayuda inestimable de sus anfitriones de la UQROO, la directora del congreso C. Paulina Sareli Ríos Pallarés, el jefe de la división de Humanidades, Alfredo Marín Marín y el profesor Fidel Flores que se encargó de coordinar a los profesores invitados a conferenciar.

En sesiones de mañana y tarde, el congreso se desarrolló según el doble ritmo de las conferencias magistrales y las mesas de ponentes en sesiones paralelas, para poder dar cabida a las numerosas comunicaciones que los estudiantes de filosofía mexicanos, llegados de muchas de las universidades del país, habían enviado.

El programa arroja la cifra de casi 150 comunicaciones presentadas por los participantes, de unos 20 minutos de duración. Es difícil resumir las temáticas de que se ocuparon: los autores que aún siguen recibiendo mayor atención son Nietzsche y Heidegger. Kant y Hegel, Descartes y Spinoza apenas si han sido estudiados en alguna comunicación. Llama la atención la atención que reciben dos tendencias opuestas: la filosofía de la ciencia y la estética en sus diversas orientaciones como filosofía y literatura, música y cine. También la fenomenología estuvo presente a través de algunas propuestas. No pocas disertaciones trataron el tema del congreso reflexionando sobre el diálogo de la filosofía con las ciencias sociales, beneficios mutuos, etc. La filosofía latinoamericana, los temas indigenistas y de identidad mexicana estuvieron presentes pero no de manera abrumadora. De la tradición filosófica española tan solo hubo dos comunicaciones sobre Unamuno, otra sobre Gracián y una sobre Zambrano. No faltaron los trabajos que se ocupaban de los problemas clásicos como libertad y determinismo, naturaleza de la conciencia y la identidad personal, la historia, el lenguaje, la temporalidad, etc. Los "contemporáneos" más atendidos han sido además del mencionado Heidegger, Foucault, Deleuze, Agamben y Gadamer.

Además de las comunicaciones, se programaron varias conferencias y talleres. La inaugural fue ofrecida por el maestro de lengua maya Hilario Chi Canul, de la universidad anfitriona y versó sobre filosofía maya: "Caminar, dialogar y sentir hacen al vivenciador del conocimiento: proceso dialógico para la construcción intercultural del conocimiento". La de clausura fue impartida por José Lasaga (UNED - España) sobre "Ortega y Gaos en el paisaje de la Filosofía mexicana del siglo XX", quien también impartió un taller sobre "El modelo antropológico de la razón histórica: Ortega, Gaos, Zambrano", con lecturas de textos de los tres autores.

Otras conferencias magistrales que se dictaron fueron las siguientes: Dr. Raúl Trejo Villalobos sobre "Una introducción a la filosofía mexicana del siglo XXI; Mtro. Enrique Sánchez Ballesteros (UV), "Retórica de los sofistas", que impartió asimismo un taller titulado "Argumentación"; el doctor Fernando Huesca Ramón (BUAP), "Neurofilosofía: hacia nuevos fundamentos materialistas para la epistemología y la moral"; el doctor Javier San Martín (UNED) "Creencia, ciencia y filosofía"; la doctora Nalliely Hernández Cornejo (UdeG) sobre "Las humanidades como pluralismo: un instrumento contra fronteras disciplinares y disciplinarias en tiempos de zombies"; el Mtro Fidel Argenis Flores Quiroz (UQROO), "El filósofo artista o el arte de vivir en tiempos de catástrofe:

la estética de Camus"; el investigador de ECOSUR, Yann Henaút habló sobre "El espejo animal".

Aún es pronto para hacer un balance. Hay que esperar a la publicación de las comunicaciones, cosa que espero ocurra a la mayor brevedad. Pero se puede adelantar un juicio: el buen nivel de los diálogos y discusiones que se establecieron a lo largo y ancho de las intervenciones hace pensar que la filosofía en México disfruta de un excelente presente y dada la edad media de los asistentes invita a pensar en un mejor futuro.

José Lasaga Medina

NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. La revista está dirigida principalmente a estudiosos de la historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación originales de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos, que habrán de ser rigurosamente originales, deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de octubre de cada año. El Consejo de Redacción remitirá los originales a los pares y éstos los evaluarán siguiendo el formulario aprobado por dicho Consejo en consonancia con los modelos internacionalmente reconocidos. De acuerdo con el informe emitido por los pares, el Consejo de Redacción remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial antes del 1 de marzo del año siguiente a la entrega de los originales. Para el resto de textos (notas, reseñas, información de tesis defendidas y de actividades académicas realizadas) el plazo de entrega se fija el día 31 de enero.
3. Con carácter excepcional, el Consejo de Redacción podrá encargar artículos o notas a reconocidos investigadores con objeto de cubrir áreas de interés para los estudiosos del pensamiento iberoamericano, de las cuales no se hayan recibido originales previamente.
4. Puesto que el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares estará formado por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva.
5. Para obtener información más detallada sobre las características del Consejo de Redacción, el Consejo Asesor, el Comité Científico o la Junta Directiva se puede consultar la página web de la Asociación http://www.ahf-filosofia.es/.

NORMAS SOBRE FORMATO DE LOS ESCRITOS ENVIADOS

1. Todo trabajo enviado deberá estar en formato Word para PC.
2. Los escritos irán en tamaño de hoja DIN A4, a espacio sencillo (interlineado de una línea), justificados totalmente, con formato de 50 líneas y con tipo de letra Times New Roman 12.
3. Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas en el formato indicado (incluidas las referencias, que irán como notas a pie de página).
4. Los artículos y las notas irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor que indicará lugar de trabajo y dirección electrónica. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen (extensión aproximada de 8 líneas) y las palabras claves, ambos en los dos idiomas.
5. Las citas de libros y artículos cumplirán las normas internacionalmente reconocidas: autor, título, lugar, editorial, nombre y número de la revista, año, páginas. El nombre y apellidos del autor irá en letras versalitas. Los títulos de libros y revistas en cursiva.
6. En lo referente a las reseñas de libros, a los libros recibidos y a la información sobre investigación y actividades, se observará el formato que tienen en la *Revista de Hispanismo Filosófic*o, con la excepción de que dichos textos no se presentarán escritos en columnas, sino en líneas normales, como los artículos y las notas. En las reseñas no se permitirán las notas a pie de página, excepto en casos muy especiales.

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción: correo electrónico a la dirección secretario.rahf@gmail.com, a nombre de María Martín Gómez, secretaria de la revista.

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Apdo. de Correos 3185. 28080 Madrid (enviar por correo a la atención de la Sra. Secretaria)

Muy Señor mío:

Por la presente, solicito mi ingreso como Socio en la Asociación de Hispanismo Filosófico. Mis datos son:

Nombre y Apellidos: .....
Centro de trabajo: .....
Campos de interés científico: .....
.....
Domicilio postal: Calle: .....
Ciudad:..... C.P.: .....
País: ..... Teléfono: .....
Correo electrónico: .....

ORDEN BANCARIA (para el Sr. Tesorero)

Nombre Titular Cuenta.....
DNI o Pasaporte[1] .....
Banco o Caja de Ahorros .....
Calle: .....
Ciudad:..... País: .....
IBAN: .....

Muy señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma

ORDEN BANCARIA *(para el Banco o Caja)*

Nombre Titular Cuenta: .....
Banco o Caja de Ahorros: .....
Calle: .....
Ciudad:..... País: .....
IBAN: .....

Muy Señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma

1 El pasaporte sólo en caso de socios europeos no-españoles que tengan sus cuentas bancarias en bancos que formen parte del espacio SEPA.